



История
теоретической
социологии



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИИ

Начало XX века.
Первый
общетеоретический
кризис социологии

Москва
Академический проект
2020

УДК 316
ББК 60.5
И 90

Издано при финансовой поддержке Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям в рамках
Федеральной целевой программы «Культура России»

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ:

Руководитель — **Давыдов Ю.Н.**

Абрамов Р.Н., Баньковская С.П., Гофман А.Б., Девятко И.Ф., Зотов А.А.,
Ионин Л.Г., Ковалев А.Д., Ковалева М.С., Кравченко А.И., Орлова Н.К.,
Сапов В.В., Филиппов А.Ф., Фомина В.Н., Шамшурин В.И., Шматко Н.А.

ОТВЕТСТВЕННЫЕ РЕДАКТОРЫ:

Девятко И.Ф., Ковалева М.С., Фомина В.Н.

И 90 **История теоретической социологии. Начало XX века. Первый общетеоретический кризис социологии: Учебное пособие для вузов.** — Изд. 3-е, перераб. и доп. — М.: Академический проект, 2020. — 354 с. — (Концепции).

ISBN 978-5-8291-3108-1

Учебное пособие посвящено развитию социологии в период нарастания и углубления первого общетеоретического кризиса социологической науки первой трети XX в., в качестве основных симптомов которого рассматриваются концепции социологического редукционизма, иррационализма и антинатурализма. В книге анализируются социологические концепции крупнейших западных ученых — В. Парето, В. Дильтея, М. Вебера, М. Шелера, В. Виндельбанда, а также русских мыслителей — П. Струве, П. Новгородцева, Н.А. Бердяева и др.

Книга предназначена для студентов и аспирантов высших гуманитарных учреждений, для читателей, специализирующихся в области социального знания или интересующихся социальной теорией.

УДК 316
ББК 60.5

ISBN 978-5-8291-3108-1

© Коллектив авторов, 2009
© Оригинал-макет, оформление.
Академический проект, 2020

ПЕРВЫЙ
ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКИЙ
КРИЗИС СОЦИОЛОГИИ.
НАЧАЛО XX ВЕКА



Раздел I

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ
КОНТЕКСТ ПЕРВОГО КРИЗИСА
ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

СОЦИОЛОГИЯ ВИЛЬФРЕДО ПАРЕТО (РАЗУМЕН ЛИ НОМО SAPIENS?)

Вильфредо Парето (1848–1923) принадлежит к числу тех ученых, которые определили облик социологии XX столетия. По своему значению его научное творчество находится в одном ряду с творчеством таких классиков, как Э. Дюркгейм, М. Вебер, Г. Зиммель.

I. ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ И ОСОБЕННОСТИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Истоки социологического мировоззрения Парето многообразны. На него, несомненно, повлияли знания и опыт инженера, математика и экономиста, привыкшего иметь дело с точными данными и практической эффективностью, но значительное влияние оказали некоторые направления гуманитарного и социального знания. В этой связи, помимо Леона Вальраса, автора теории экономического равновесия¹, следует упомянуть прежде всего Никколо Макиавелли, Гюстава Лебона и Габриэля Тарда, французского философа Жоржа Сореля и его теории насилия и социального мифа, итальянского политического мыслителя Гаэтано Моска с его концепцией деления общества на управляющих и управляемых, а также такие направления в социальной теории, как социальный дарвинизм, инстинктивистская психология, итальянская криминологическая школа.

Хотя Парето в целом отрицательно относился к теории Маркса, рассматривая ее главным образом как одну из «идеологий», он признавал научное значение исторического материализма и марксовской концепции классовой борьбы. Последняя, с его точки зрения, должна интерпретироваться шире, т. к. классовая борьба существовала на протяжении всей истории человечества, а классовые конфликты отнюдь не исчерпываются конфликтом «труда и капитала»² [11, § 829–830].

Исследователи научного творчества Парето единодушно подчеркивают связь эволюции его ценностных ориентаций с формированием его социологических воззрений. Первоначально он был сторонником демократических, либеральных и гуманистических взглядов. Но затем, примерно к 1900 г., Парето разочаровался в идеалах своей молодости. Это разочарование сказалось на его мировоззрении и характере, который постепенно становится пессимистичным и циничным.

¹ При этом в области общего мировоззрения Парето был антиподом Вальраса.

² Исторический материализм, согласно Парето, «заключает в себе часть истины, которая состоит в существовании взаимной зависимости экономики и других социальных явлений. Ошибка... состоит в превращении этой взаимозависимости в отношения причины и следствия» [11, § 829].

Парето постоянно и энергично, часто со злобной иронией «срывает маски» с различных социальных, моральных, политических учений, «разоблачает» общественные идеалы своего времени, такие как демократия (называемая им не иначе как «плутодемократия»), свобода, гуманизм, солидарность, прогресс, равенство, справедливость и т. д. «Прирожденный бунтарь, он приветствовал всех, кто конфликтовал со своими правительствами. Его воображаемые враги были повсюду: это и демократы, и пангерманцы, и женщины, воюющие против алкоголя, и жеманницы, и те из его сограждан, которые пытались замалчивать его сочинения», — пишет американский экономист Б. Селигмен [4, 249].

Сама социология, как наука, становится для Парето средством «срывания масок», *орудием разоблачения социальных идеалов*. Этот взгляд на призвание социальной науки роднит его с такими разными мыслителями, как К. Маркс, Ж. Гобино или Л. Гумплович, которые также стремились доказать, что за фасадом «красивых слов» обычно скрывается неприглядная реальность, стремились редуцировать идеалы, считая, что социологическое объяснение предполагает сведение их к чему-либо низменному¹.

Подобная позиция противостояла точке зрения Э. Дюркгейма, который, наоборот, видел задачу социологии в том, чтобы *обосновать идеалы*, доказать их глубокую и основательную укорененность в социальной действительности. Если Дюркгейм, в частности, подчеркивал, что все религии истинны на свой лад, поскольку все они так или иначе выражают социальную реальность, то Парето, наоборот, стремится, по существу, доказать, что все религии ложны², т. к. они лишь камуфлируют истинные мотивы социального поведения. Если Дюркгейм утверждал, что наука не может и не должна разрушать объект, который она изучает, то Парето как раз стремился его разрушить.

Парето, как и Дюркгейм, считал идеалы реальной действующей силой; но в отличие от последнего он не верил ни в один из них. Для него это лишь эффективно действующие мифы, «теории» (это понятие в его истолковании часто носит саркастический оттенок), которые являются либо результатом добросовестного заблуждения, либо инструментом обмана, с помощью которых элиты осуществляют свое господство. Пожалуй, Парето согласился бы с Марксом, что коммунизм — это призрак, бродящий по Европе, могущественный, но химерический. Поэтому неудивительно, что Парето невысокого мнения о человеческой природе. Ему глубоко близка позиция его духовного предшественника Н. Макиавелли, утверждавшего в «Государе»: «О людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, их отпугивает опасность и влечет нажива...» [1, 349].

Философская антропология Парето направлена прежде всего против рационалистической модели человека, основанной на представлении о том, что человек сначала обдумывает свои поступки, а затем действует сообразно тому, что задумал. С точки зрения итальянского социолога,

¹ В философии классическими примерами подобных «срывателей масок» могут служить А. Шопенгауэр и Ф. Ницше.

² Сам Парето называл себя «атеистом всех религий». Эта самохарактеристика любопытным образом перекликается с позицией молодого Маркса, выраженной им словами эсхилловского Прометея: «По правде, всех богов я ненавижу» [2, 153].

человек, наоборот, сначала действует, а затем *post festum* придумывает обоснования своим уже совершенным действиям, объясняет (чаще всего ложно), рационализирует их. Эта позиция Парето оказывается близка фрейдистской концепции рационализации как одного из механизмов психической защиты.

Сравнение с З. Фрейдом в этой связи уместно продолжить. Подобно основоположнику психоанализа, Парето рассматривал человека как существо иррациональное, управляемое чувствами, инстинктами, бессознательными импульсами. Как и Фрейд, он стремился исключительно *рационально объяснить иррациональные основания* человеческого поведения. Он подчеркивал, что единственная цель его «Трактата» состоит в «исследовании экспериментальной реальности посредством применения в социальных науках методов, которые оправдали себя в физике, химии, астрономии, биологии и других подобных науках»¹.

Выступая против рационалистической модели человека, фактически Парето стоял на позициях ультрарациональной науки, целиком основанной на логике и эксперименте. Этот рационализм ученого-социолога призван разоблачить те ложные мотивы, иллюзии, «теории», которыми человек объясняет свое поведение, обманывая себя и других, скрывая истинные мотивы. Учитывая общие теоретико-методологические ориентации Парето, его, несомненно, можно считать позитивистом. Его можно было бы считать и сциентистом, если бы вера в науку не представлялась ему столь же иллюзорной, как и любая другая.

С точки зрения Парето, экспериментальная истинность определенных теорий и их социальная полезность — это разные вещи: они не только не совпадают, но чаще всего противоречат друг другу [11, § 843, 1681 и др.]. Объяснение истинных оснований социального устройства опасно и разрушительно для самих этих оснований. Вот почему Парето с присущим ему снобизмом писал, что, если бы он думал, будто его «Трактат» станет доступен многим читателям, он бы его не написал.

2. СОЦИОЛОГИЯ КАК ЛОГИКО-ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ НАУКА

Парето противопоставлял свою трактовку социологии трактовке догматической; которая свойственна почти всей социологии, в том числе теориям О. Конта и Г. Спенсера. «До сих пор социология почти всегда толковалась догматически. Название *позитивная*, данное Контом его философии, не должно вводить нас в заблуждение; его социология столь же догматична, как и «Рассуждение о всеобщей истории» Ж. Боссюэ. Это разные религии, но все же религии; и такого рода религии мы находим в произведениях Г. Спенсера, Г. де Греефа, Ш. Летурно и многих других авторов» [11, § 6]. В отличие от «догматической», «гуманитарной», «метафизической» социологии подлинно научной является социология экспериментальная². В «логико-экспериментальной» социологии основаниями

¹ Парето говорил об этом 6 июля 1917 г. в речи по случаю 25-й годовщины его назначения на должность профессора Лозаннского университета [9, 299].

² Термин «экспериментальный» в итальянском и французском языках шире, чем в русском, и включает в себя не только собственно «эксперимент» как некое манипулирование иссле-

научного доказательства служат исключительно наблюдение, опыт и построенные на них логические выводы. Если метафизика продвигается от абсолютных принципов к конкретным фактам, то экспериментальная наука восходит от конкретных случаев не к абсолютным принципам (они для нее не существуют), но лишь к общим принципам, затем она устанавливает их зависимость от других, еще более общих и т. д. до бесконечности [11, § 22]. При этом общие принципы следует рассматривать лишь как простые гипотезы, «цель которых — обеспечить нам познание синтеза фактов, связать их посредством теории, обобщить их. Теории, их принципы, их дедукции целиком подчинены фактам и не имеют иного критерия истинности, кроме представления фактов» [11, § 63].

Логико-экспериментальный метод не дает знания о «сущности» вещей, о «необходимых» связях между ними. Он дает сугубо вероятностное знание; устанавливаемые с его помощью законы представляют собой лишь некоторые единообразные связи, жестко ограниченные определенными, известными пространственно-временными рамками.

Даже законы формальной логики, строго говоря, должны интерпретироваться подобным образом. Так, например, известный силлогизм: «Все люди смертны; Сократ — человек; следовательно, Сократ смертен» — с экспериментальной точки зрения должен выглядеть следующим образом: «Все люди, о которых мы смогли узнать, умирали; благодаря известным нам признакам Сократа он относится к категории людей; следовательно, весьма вероятно, что Сократ смертен» [11, § 97]. Но если законы формальной логики носят вероятностный характер, то тем более это относится к законам социологическим.

3. ЛОГИЧЕСКИЕ И НЕЛОГИЧЕСКИЕ ДЕЙСТВИЯ

Основу теории социального поведения у Парето составляет разделение человеческих действий на логические и нелогические.

Само обращение к понятию «действие» как единице социологического анализа весьма характерно для социологии рубежа XIX–XX вв. Оно выражало растущее перемещение интереса социологов от социального макромира к социальному микромиру, аналогично тому, как это происходило в физике того времени. Парето не игнорирует проблематику макросоциальных систем, глобальных обществ, больших социальных групп, но центральным пунктом его социологических теорий служит анализ различных типов человеческих действий.

Основанием различения логических и нелогических действий для Парето является соотношение в них *средств и целей как в субъективном, так и в объективном аспектах*. «Есть действия, которые представляют собой средства, соответствующие цели, и которые логически соединяются с этой целью. Существуют и другие действия, у которых этот признак отсутствует. Эти два класса действий весьма различаются в зависимости от того, рассматриваем ли мы их в объективном или субъективном аспекте. В последнем аспекте почти все человеческие действия относятся к

двумя объектами, но и область фактов (ср. понятие «экспериментальная реальность» у Парето) и методично осуществляемое наблюдение этих фактов. Этот термин примерно соответствует русскому «опытный» в широком смысле слова.

первому классу. Для греческих моряков жертвоприношения Посейдону и гребля были одинаково логическими средствами мореплавания» [11, § 150].

Но субъективного аспекта недостаточно для понимания указанного различия; главное значение имеют объективные критерии. Как же их обнаружить? Парето отвечает: «...мы будем называть “логическими действиями” операции, которые логически соединены со своей целью не только по отношению к субъекту, выполняющему эти операции, но и для тех, кто обладает более широкими познаниями; т. е. действия, субъективно и объективно имеющие смысл, указанный выше. Другие действия будут называться “нелогическими”, что не означает “противоречащие логике”» [11, § 150].

Сфера логических действий — это главным образом естественные науки, экономика, технология, а также некоторые военные, политические, юридические области [11, § 154].

Вообще логические действия довольно редки; в социальной жизни доминируют нелогические действия. Логические действия основаны на рассуждении, нелогические — на чувстве. Последние, однако, в отличие от чисто инстинктивных действий человека также включают в себя рассуждение. Его роль в нелогических действиях состоит в «логизации», т. е. в рационализации этих действий: ведь люди склонны представлять свои нелогические действия в качестве логических. Для этой цели используются многообразные метафизические, религиозные, моральные, политические, а также псевдонаучные теории. Распространение этих теорий совершенно не зависит от их обоснованности и логической ценности, т. к. они основаны не на разуме, а на чувстве.

«Чувства» играют чрезвычайно важную роль в социологической системе Парето¹. С его точки зрения, они составляют глубинную основу человеческих действий. Наряду с такими понятиями, как «инстинкты», «интересы»², «аппетиты», «вкусы», они отражают то огромное значение, которое он придает иррациональным сторонам человеческой природы.

Но, будучи глубинным фактором поведения, чувства сами по себе неуловимы: это своего рода «вещи в себе». Логико-экспериментальная социология может их постигнуть только через определенные внешние проявления. Средством постижения этих чувств служит разработанная Парето теория «осадков» и «производных».

4. «ОСАДКИ» И «ПРОИЗВОДНЫЕ»

Теории, посредством которых люди представляют свои нелогические действия в качестве логических, содержат в себе постоянный и изменчивый элементы. Первый Парето обозначил несколько странным для социальной

¹ Понятие «чувства» («sentimenti», «sentiments») он интерпретирует очень широко, включая в него, по существу, мнения, установки, стереотипы, предрассудки и т. п.

² Модное в то время понятие инстинкта у Парето, так же, впрочем, как и у многих его современников, например у У. Джемса и У. Мак-Дугалла, не очень определено и выступает в качестве некоего автоматически действующего импульса. Оно, однако, не является у него чисто биологическим, но включает в себя и значение ценностной установки. «Интересы» Парето определяет как вызванное инстинктом и разумом стремление индивидов и групп «присвоить полезные или приятные для жизни материальные блага, а также обрести уважение и почести» [11, § 2009].

науки термином «осадок» (итал. «residuo»), второй — термином «производное» («деривация»). Рассмотрению «осадков» и «производных» он посвящает большую часть своего «Трактата», что свидетельствует о важном значении, которое он придает этим явлениям.

Хотя Парето требует четкого определения используемых терминов, у него самого определение термина «осадок» (так же, впрочем, как и многих других терминов отсутствует). Несмотря на химические или геологические ассоциации¹, вызываемые термином, Парето призывал отвлечься от этимологических и обыденных его значений [11, § 119]. Будучи нелогичными, осадки представляют собой проявления базовых человеческих чувств и инстинктов. При этом он подчеркивал, что не следует смешивать осадки с чувствами и инстинктами, которым они соответствуют, т. к. они являются именно элементами (наиболее устойчивыми, неизменными и универсальными) «теорий». «Осадки представляют собой проявление этих чувств и инстинктов, так же как подъем ртути в трубке термометра есть проявление повышения температуры. Только для краткости мы говорим, например, что осадки, помимо appetitов, интересов и т. п... играют основную роль в создании социального равновесия. Так же мы говорим, что вода кипит при 100 градусах», — писал Парето [11, § 888].

Парето делил «осадки» на шесть классов, которые, в свою очередь, подразделялись на ряд подклассов [там же].

I класс. Инстинкт комбинации².

II класс. Настойчивость в сохранении агрегатов.

III класс. Потребность в проявлении своих чувств посредством внешних актов.

IV класс. Осадки, связанные с социальностью.

V класс. Единство индивида и того, что ему принадлежит.

VI класс. Сексуальный осадок.

Классификация осадков у Парето чрезвычайно громоздкая и расплывчатая. Неудивительно, что, кроме ее создателя, ею, так же как и понятиями «осадки» и «производные», в истории социальной науки практически никто не пользовался.

Сам Парето признавал предварительный характер своей классификации «осадков» [6, 170]. Тем не менее он детально проанализировал каждый из выделенных классов. Основное значение он придал первым двум классам. Первый, «инстинкт комбинаций», воплощает тенденцию к социальному изменению; второй, «настойчивость в сохранении агрегатов», выражает консерватизм, тенденцию к неизменности социальных форм.

«Осадки» одного общества, как правило, существенно отличаются от «осадков» другого. Их изменение в пределах отдельно взятого общества незначительны, но существенны среди различных слоев внутри каждого общества.

«Осадки» — это постоянный, устойчивый, неизменный элемент в «теориях», «логизирующих» нелогические человеческие действия. Они

¹ Сам Парето усматривал в соотношении «осадков» и «производных» известную филологическую аналогию, сравнивая их с соотношением корней и производных, образующих слова какого-нибудь языка [11, § 879].

² Несмотря на свое требование четкости и строгости в терминологии, Парето иногда использовал термин «инстинкт» в значении «осадок».

ближе всего находятся к глубинному, подспудно существующему слою «чувств», будучи их непосредственным проявлением.

Парето утверждал, что выделенные им шесть классов «осадков» оставались постоянными на протяжении двух тысяч лет истории Запада. В то же время подклассы внутри каждого класса гораздо менее постоянны; усиление некоторых из них может компенсироваться ослаблением других.

Т. Парсонс, который внес большой вклад в актуализацию идей Парето, различал у него две категории «осадков»: те, которые вызываются инстинктами, т. е. биологическими импульсами, и те, которые являются нормативными «осадками», или, иначе говоря, ценностными установками. У Парето же обе эти категории «осадков» не различаются. Когда он утверждал, что «осадок» проявляет инстинкт (чувство и т. п.), то слово «проявляет» означает: «указывает на присутствие». Когда же он «проявляет» ценностную установку, то это означает: «выражает ее в вербальном или ритуальном поведении» [12, гл. V, VI].

«Производные», или «деривации», согласно Парето, составляют изменчивый и поверхностный слой «теорий». «Производные» базируются на «осадках» и через них — на «чувствах», в которых они черпают свою силу.

Парето подчеркивал, что «производные» не соответствуют строго «осадкам», от которых они произошли. Отсюда главные трудности в создании социальной науки, поскольку нам известны только «производные», которые зачастую скрывают породившую их основу.

«Производные» удовлетворяют потребность человека в логике или псевдологике. Будучи поверхностным и изменчивым слоем, «производные» тем не менее играют очень важную роль в социальной системе. Они могут делать «осадки» более или менее интенсивными, усиливать или ослаблять их. Они способны эффективно воздействовать на социальное равновесие лишь при условии своего воздействия на «чувства» или превращения в них. Но хотя «производные» и зависимы от «чувств» и «осадков», они обладают относительно автономным существованием и способны порождать друг друга, образовывать различные комбинации и оказывать воздействие на определяющую их «чувственно-осадочную» основу.

Внимание Парето было сосредоточено на исследовании субъективной стороны силы убеждения, которой обладают «производные», выявлении логических или псевдологических средств, используемых одними людьми для того, чтобы увлечь за собой других. Исходя из этого Парето делил «производные» на четыре класса.

Первый класс — это «простые уверения», формула которых: «это так, потому что так» или «надо, потому что надо». Так мать говорит своему ребенку, требуя от него послушания.

Второй класс «производных» содержит в себе аргументы и рассуждения, опирающиеся на авторитет (личности, традиции, обычаи), который делает их эффективными независимо от их логической ценности.

В третьем классе «производных» «доказательство» основано на апелляции к каким-нибудь чувствам, индивидуальным или коллективным интересам, юридическим принципам (Право, Справедливость), метафизи-

ческим сущностям (Солидарность, Прогресс, Демократия, Гуманность) или воле сверхъестественных существ.

Четвертый класс «производных» черпает силу убеждения в «вербальных доказательствах», т. е. таких, которые основаны на «использовании терминов с неопределенным, сомнительным, двойственным смыслом и не согласуются с реальностью» [11, § 1543].

Можно сделать вывод, что в целом «производные» в трактовке Парето выполняют *две противоположные функции* по отношению к определенным «осадкам» и соответствующим им «чувствам»: во-первых, они обнаруживают и выражают эти «осадки» и «чувства», во-вторых, они их скрывают, камуфлируют. В зависимости от ситуации на первый план может выступать либо одна, либо другая функция.

Отношение Парето как социолога к «производным» двойственное. С одной стороны, он постоянно критиковал, разоблачал их, иронизировал над ними, демонстрируя их несостоятельность с логико-экспериментальной точки зрения. С другой стороны, он подчеркивает, что иными они и не могут и не должны быть, т. к. именно их нелогичность и определяет в значительной мере их социальную эффективность.

Такое отношение естественное следствие его методологии, согласно которой одно и то же учение может быть отброшено с экспериментальной точки зрения и принято с точки зрения социальной полезности.

Но требовала ли точка зрения социолога столь пространной и резкой критики «производных», какую мы встречаем в работах Парето? В данном случае он выступал не столько как социолог, сколько как социальный критик, богоборец и разоблачитель не импонирующих ему социальных ценностей. Таким образом, логико-экспериментальный подход в системе Парето превращается из орудия научного анализа в инструмент постоянного «срывания масок». В то же время нелогичный и неэкспериментальный характер «производных» оказывается в его изображении *фактом социальной полезности: чем более абсурдна какая-либо «теория», тем более полезной она оказывается в социальном отношении*. Но подобные постулаты оказываются недоказуемыми.

5. ОБЩЕСТВО КАК СИСТЕМА В СОСТОЯНИИ РАВНОВЕСИЯ

Парето рассматривал общество как систему, состоящую из взаимозависимых частей — системная ориентация составляет одну из важнейших особенностей и достижений его социологии. В истории социологии она сложилась главным образом под воздействием двух редукционистских моделей: организмической (общество как организм) и механистической (общество как механизм). Из этих двух моделей Парето, в отличие, например, от Дюркгейма, выбрал вторую, хотя иногда опирался и на первую.

Согласно Парето, состояние социальной системы в данное время и в данном месте определяется следующими факторами. Во-первых, это *внешние природные условия*: почва, климат, флора и фауна и т. п. Во-вторых, это *условия неприродного характера внешние по отношению к данному обществу в данное время*. К ним относятся воздействия на общество других обществ (условия, внешние в пространственном отношении) и воздей-

ствия последствий предшествующих состояний этого же общества (то есть условия, внешние во временном отношении). В-третьих, это *внутренние элементы* системы, среди которых основными являются раса, «осадки» или выражаемые ими «чувства», «производные», интересы, способность к рассуждению, к наблюдению, состояние знаний и т. д. [11, § 2060].

Парето неустанно подчеркивал *взаимозависимость всех элементов* социальной системы. Вследствие этой взаимозависимости изменения, происходящие в одних элементах, неизбежно вызывают изменения в других. Парето отвергал попытки установления между отдельными элементами социальной системы односторонних причинно-следственных связей: «Следует помнить, что действия и противодействия следуют друг за другом бесконечно, как в круге...» [11, § 2207]. В противовес монистическим и редукционистским теориям Парето отстаивал идею многофакторности, составляющую необходимую предпосылку системной ориентации в социологии. Каждый элемент социальной системы может быть понят только после рассмотрения того, какую роль он играет по отношению к другим элементам. Процессы действий и противодействий в обществе нейтрализуют друг друга, поэтому общество, как правило, находится в состоянии *равновесия*.

Понятие равновесия, как и понятие системы вообще, Парето заимствовал из механики, химии и экономической теории Л. Вальраса. Поскольку общество постоянно эволюционирует, то равновесие социальной системы является преимущественно *динамическим*. Главное значение в поддержании равновесия имеют чувства.

Парето отрицал прогрессивный характер социального развития. «Прогресс» — это одна из «теорий», которую он разоблачал. С его точки зрения, развитие социальных систем и подсистем носит маятниковый, колебательный, циклический характер. В экономике, культуре, политике и других подсистемах, так же как и в социальной системе в целом, наблюдается ритмическое чередование сменяющих друг друга тенденций. Смена этих тенденций поддерживает равновесное состояние общества.

Свое представление о циклическом характере социального развития Парето реализовал прежде всего в теории элиты, занимающей одно из главных мест в его социологической системе.

6. ТЕОРИЯ ЭЛИТЫ

Согласно Парето, индивиды неравны между собой в физическом, интеллектуальном, нравственном отношениях. Поэтому и социальное неравенство представляется ему совершенно естественным, очевидным и реальным фактом. Люди, которые обладают наиболее высокими показателями в той или иной области деятельности, составляют *эли́ту*¹. В каждой сфере деятельности существует своя элита.

Парето различал два вида элиты: *правящую*, т. е. принимающую участие в осуществлении политической власти (иногда он называл ее *правящим классом*), и *неправящую* [11, § 2032]. В целом социальная стратификация

¹ В качестве синонимов этого термина Парето использует термины «правлящий класс», «господствующий класс», «аристократия», «высший слой».

изображается в его теории в виде пирамиды, состоящей из двух слоев: ее вершину составляет немногочисленная элита («высший слой»), а остальную часть — основная масса населения («низший слой») [11, § 2034, 2047 и др.]. Элиты существуют во всех обществах независимо от формы правления.

Парето стремился к чисто описательной трактовке термина «элита», не внося в него оценочного элемента¹. Тем не менее ему не удалось избежать известной противоречивости в истолковании этого понятия [8, 52; 7, 397–398]. С одной стороны, он характеризовал представителей элиты как наиболее способных и квалифицированных в определенном виде деятельности, как своего рода результат естественного отбора. С другой стороны, в «Трактате» встречаются утверждения, что люди могут носить «ярлык» элиты, не обладая соответствующими качествами. Очевидно, что вторая трактовка противоречит первой. По-видимому, в первом случае Парето имел в виду общество с открытой классовой структурой и совершенной системой социальной мобильности, основанное на принципе «естественного отбора». В этом случае элитарные качества и элитарный статус должны совпадать, но подобная ситуация, разумеется, в истории встречается нечасто. И все-таки в целом у Парето доминирует представление о том, что элиты формируются из людей, действительно обладающих соответствующими качествами и достойных своего высокого положения в обществе.

Характерные черты представителей правящей элиты: высокая степень самообладания; умение улавливать и использовать для своих целей слабые места других людей; способность убеждать, опираясь на человеческие эмоции; способность применять силу, когда это необходимо. Последние две способности носят взаимоисключающий характер, и управление происходит либо посредством *силы*, либо посредством *убеждения*. Если элита неспособна проявить какое-либо из этих качеств, она сходит со сцены и уступает место другой элите, способной убедить или применить силу. Отсюда тезис Парето: «История — это кладбище аристократий» [11, § 2053].

Как правило, между элитой и остальной массой населения постоянно происходит обмен: часть элиты перемещается в низший слой, а наиболее способная часть последнего пополняет состав элиты. Процесс обновления высшего слоя Парето называет *циркулирующей элитой*, благодаря которому элита находится в состоянии постепенной и непрерывной трансформации.

Циркуляция элит функционально необходима для поддержания социального равновесия. Она обеспечивает правящую элиту необходимыми для управления качествами. Но если элита оказывается закрытой, т. е. циркуляция не происходит или происходит слишком медленно, то это приводит к деградации элиты и ее упадку. В то же время в низшем слое растет число индивидов, обладающих необходимыми для управления

¹ Это просто объективно «лучшие» в определенной области деятельности: «Может быть аристократия святых или аристократия разбойников, аристократия ученых, аристократия преступников и т. п.» [10, § 103]. Проблема, однако, остается: как определить «лучших», наиболее компетентных. Парето, по существу, игнорировал относительность «элитарных» качеств и их тесную связь с определенными социальными системами, каждая из которых вырабатывает специфические критерии оценки этих качеств.

чертами и способных применить насилие для захвата власти. Но и эта новая элита утрачивает способность к управлению, если она не обновляется за счет представителей низшего слоя.

Согласно теории Парето, политические революции происходят вследствие накопления в высших слоях элементов низкого качества, обусловленного замедлением циркуляции элиты, либо другой причиной. Революция выступает как своего рода альтернатива, компенсация и дополнение циркуляции элит. В известном смысле *сущность революции и состоит в резкой и насильственной смене состава правящей элиты*. При этом, как правило, в ходе революций индивидами из низших слоев управляют индивиды из высших, т. к. последние обладают необходимыми для сражения интеллектуальными качествами [11, § 2057, 2058].

В историческом развитии постоянно наблюдаются циклы подъема и упадка элит. Их *чередование, смена — закон существования человеческого общества*. Но изменяется не просто состав элит, чередуются *типы элит*. Причина этой смены состоит в поочередном преобладании в элитах «осадков» первого и второго классов (то есть «инстинкта комбинаций» и «настойчивости в сохранении агрегатов») [11, § 2178, 2227 и др.].

Элита, в которой преобладает «инстинкт комбинаций», управляет путем использования убеждения, подкупа, обмана, прямого одурачивания масс. Усиление «осадков» первого класса и ослабление «осадков» второго приводят к тому, что правящая элита больше заботится о настоящем и меньше — о будущем. Интересы ближайшего будущего преобладают над интересами отдаленного будущего; интересы материальные — над идеальными; интересы индивида — над интересами семьи, других социальных групп, нации.

С течением времени «инстинкт комбинаций» в правящем классе усиливается, в то время как в управляемом классе, наоборот, усиливается инстинкт «настойчивости в сохранении агрегатов». Когда расхождение становится достаточно значительным, происходит революция и к власти приходит другой тип элиты с преобладанием «осадков» второго класса, для которого характерны агрессивность, авторитарность, упорство, непримиримость, недоверие к маневрированию и компромиссам.

Первый тип правящей элиты Парето называет «лисами», второй — «львами»¹. В сфере экономики этим двум типам соответствуют категории «спекулянтов» и «рантье»: в первой из них преобладают «осадки» первого класса, во второй — второго [11, § 2235]. «Спекулянты», обладая хорошими способностями в области экономических комбинаций, не довольствуются фиксированным доходом и стремятся заработать больше. Каждая из двух категорий выполняет в обществе особую полезную функцию. «Спекулянты» часто «служат причиной изменений экономического и социального прогресса»² [11, § 2235]. Рантье, наоборот, составляют мощный фактор стабильности. Общество, в котором преобладают «рантье»,

¹ Эти термины-образы он заимствует у Макиавелли, который писал в «Государе»: «Итак, из всех зверей пусть государь уподобится двум: льву и лисе. Лев боится капканов, а лиса — волков, следовательно, надо быть подобным лисе, чтобы уметь обойти капканы, и льву, чтобы отпугнуть волков» [1, 351].

² В данном случае Парето изменяет своему обыкновению язвительно иронизировать над понятием прогресса и не заключает его в кавычки.

остаётся неподвижным и склонно к застою и загниванию; общество, в котором доминируют «спекулянты», лишено стабильности; оно находится в состоянии неустойчивого равновесия, которое легко может быть нарушено изнутри или извне.

7. ЗНАЧЕНИЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ ПАРЕТО

Общепризнано, что Парето принадлежит к числу классиков социологии. Он внес важный вклад в формирование представления об обществе как системе, в разработку концепции равновесия, взаимодействия и взаимозависимости всех элементов социальной системы, наконец, в положение о том, что каждый элемент может быть понят только в свете той роли, которую он играет по отношению к другим частям социальной системы. Последнее позволяет увидеть в Парето одного из основоположников структурно-функционального анализа в социологии.

Важное научное значение имел осуществленный в трудах Парето анализ человеческих действий и их мотивов. Термины «логические» и «нелогические» действия, «осадки» и «деривации» впоследствии практически не использовались в социологии. Тем не менее анализ самих *явлений, обозначаемых этими терминами*, открыл для социологов существенную роль иррациональных и эмоциональных факторов социального поведения, разного рода предрасположений, установок, предрассудков, стереотипов, сознательно и бессознательно маскируемых и рационализируемых в «идеологиях», «теориях», верованиях и т. п. Тот факт, что именно такого рода эмоциональные факторы часто гораздо эффективней, чем логическая аргументация, побуждают человека и массы к активным действиям, в настоящее время широко признан в политологии, теориях пропаганды и массовой коммуникации.

Парето одним из первых разработал теорию элиты. Он описал некоторые социально-психические характеристики элитарных групп и такие черты массы, как авторитарность, нетерпимость и неофобия. В своей концепции циркуляции элит он обосновал необходимость социальной мобильности для поддержания социального равновесия и оптимального функционирования социальных систем.

Разработка теории элиты парадоксальным образом способствовала углублению и уточнению представления о демократии, столь нелюбимой самим Парето. Понимание истинного места элиты в обществе позволило перейти от бессодержательных и туманных положений о «подлинной» демократии как о власти Самого Народа, о Самоуправлении Народа, к представлению о демократии как о специфической открытой системе формирования «циркулирующих» элит, публично конкурирующих между собой за авторитет и власть.

Социально-практическое влияние социологических идей Парето четко проявляется в его многочисленных публицистических работах. Парето постоянно выступал не столько «за», сколько «против». Он ревностно стремился избавиться от всех предрассудков (это для него необходимое условие поиска научной истины). Но подобный поиск совсем необязательно требовал от него фанатичной и злобной критики таких «предрассудков», как демократия (по его выражению, «плутodemократия»), свобода,

гуманизм. Напротив, как показывает исторический опыт, без утверждения в обществе этих и подобных им ценностей никакая «логико-экспериментальная наука», столь любезная сердцу итальянского социолога, невозможна. Карл Поппер очень тонко высказался о Парето: «Если бы он смог заметить, что он сам фактически выбирал не между предубеждением и отсутствием предубеждения, а только между гуманистическим предубеждением и предубеждением антигуманистическим, то он, пожалуй, в меньшей степени ощущал бы свое превосходство» [3, 375].

Будучи, по его собственному выражению, «атеистом всех религий», Парето стремился избавиться и от тех предрассудков, на которых вырос фашизм. В своем «Трактате», в частности, он осудил такие идеологии, как национализм, империализм, расизм, антисемитизм. Но основное внимание он уделил «разоблачению» господствующей в его время либерально-демократической идеологии. Парето *теоретически* развенчал те антитоталитарные ценности, которые затем *фактически* подавил фашизм.

Таким образом, вклад Парето в идеологию фашизма был не столько позитивным вкладом в построение этой идеологии, сколько состоял в критике той идеологии, которая противостояла фашизму и другим формам тоталитаризма.

Как уже отмечалось, Парето выразил сдержанную поддержку фашистскому режиму, установившемуся в Италии незадолго до его смерти. При этом важно иметь в виду, что новый режим в Италии не сразу проявил свои отвратительные черты, и некоторые представители либеральной интеллигенции вначале увидели в нем благотворную силу, способную вывести страну из кризиса. Например, известный итальянский философ Бенедетто Кроче, ставший одним из лидеров либеральной оппозиции фашизму, в начале 1923 г. также выразил поддержку новому режиму¹.

Не вызывает сомнений, что если бы Парето пришлось дольше прожить при фашистском режиме, ему бы многое в нем не понравилось. В одной из статей, опубликованной уже при новом режиме, он писал, что фашизм должен избегать таких опасных для общества явлений, как военные авантюры, ограничение свободы прессы и свободы в системе образования. Эти предупреждения показывают, насколько плохо Парето понял природу фашизма. Такого рода предостережения — типичный пример тех самых «нелогических действий», о которых так много писал итальянский социолог. Тема «Парето и фашизм» чрезвычайно поучительна, т. к. позволяет лучше понять тему ответственности социолога за содержание своих научных выводов и политических выступлений. На примере Парето мы видим, как выдающийся ученый, всю жизнь стремившийся ниспровергать всех богов, в конце концов оказался в плену самого отвратительного из них.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Макиавелли Н.* Избр. соч. М., 1982; *Макиавелли Н.* Избр. соч. Калининград, 2000.
2. *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 40.
3. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. II.

¹ На этот факт обращает внимание французский социолог Р. Арон [5, 493].

4. *Селигмен Б.* Основные течения современной экономической мысли. М., 1968.
5. *Aron R.* Les étapes de la pensée sociologique. P., 1967.
6. *Bousquet G.H.* Pareto (1848–1923). Le savant et l’homme. Lausanne, 1960.
7. *Coser L.* Masters of sociological thought. N.Y., 1977.
8. *Finer S.E.* Introduction // V. Pareto. Sociological writings. Totowa (N.G.), 1976.
9. *Homans G., Curtis C.P.* An Introduction to Pareto. N.Y., 1970.
10. *Pareto V.* Manuel d’économie politique. P., 1909.
11. *Pareto V.* Traité de sociologie generale // Oeuvres complètes. Genève, 1968. Т. XII.
12. *Parsons T.* The Structure of social action. N.Y., 1937.

ГАЭТАНО МОСКА: УТРАТА ВЕРЫ В ДЕМОКРАТИЧЕСКИЕ ИДЕАЛЫ (ОТКАЗ ОТ АКСИОМАТИКИ «ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА»)

Становление итальянской социологии в период 1870–1890-х гг. представляет собой процесс, на который оказали влияние сложность политического развития страны и те кризисные явления, которые нарастали на рубеже веков. Итальянская социология формировалась в лоне политических и юридических наук, а ее классики Вильфредо Парето, Гаэтано Моска и Роберто Михельс основное внимание уделили исследованию политической организации общества.

Их взгляды принято относить к «классической школе элит». Собственно теорию элит и циклов смены господства элит разработал Парето, теорию политического класса предложил Моска, а теорию олигархии впоследствии развил Михельс, обратившись к изучению массовых политических партий. Исторически ранее других эту тему начал изучать именно Г. Моска (1858–1941), социолог, политический деятель, юрист.

I. ВЛИЯНИЕ ПОЗИТИВИЗМА. ОТНОШЕНИЕ К ДРУГИМ НАПРАВЛЕНИЯМ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ. ПОНИМАНИЕ ПРЕДМЕТА И МЕТОДА ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ

Распространение позитивизма среди итальянских интеллектуалов, для которых этот термин стал синонимом научного знания, началось с середины 1960-х гг. Популярность, какую имело это направление в Италии, была связана с особенностями итальянской философской мысли, которая еще с конца XVIII в. проявила повышенный интерес к французскому Просвещению. Вовсе не случайно у ряда итальянских философов — еще до проникновения в Италию учений О. Конта и Г. Спенсера — наметился, под влиянием французских историков П. Кабаниса и А. Дестют де Траси, определенный психолого-физиологический уклон в рассмотрении социальных явлений. Наиболее сильное и устойчивое воздействие позитивизм оказал на представителей естественных наук и социальных исследователей, близких к конкретной политико-правовой сфере.

Ко времени появления «Элементов» Моска (1895) влияние позитивизма все еще ощущалось, хотя усиливали свои позиции итальянские геогегельянцы, приобрели популярность идеи неокантианцев, Ф. Ницше и А. Бергсона. Моска проявил двойственное отношение к позитивизму, т. к. наря-

ду с критикой некоторых представителей этой школы он сохранил верность ее общей парадигме.

При рассмотрении учения Конта итальянский социолог не выдвинул возражений против используемых им понятий теологической, метафизической и позитивной стадий. Но он возражал именно против закона последовательной смены этих стадий, считая, что все три стадии сосуществуют на каждом этапе развития человечества. Итальянский социолог отметил, что у человека «позитивной стадии» его научные знания вовсе не исключают потребности в религии, «а там, где она ослабевает, развиваются еще более гнусные суеверия и метафизические абсурды социал-демократии» [1, 219]. Он не нашел в истории подтвержденных фактами параллелей Конта между тремя интеллектуальными стадиями и сменяющимися друг друга формами политической организации, из которых первая означала бы детство, вторая — отрочество, а третья — зрелость человечества.

В учении Герберта Спенсера Моска обратил внимание на различие двух типов обществ: военного (основанного на принуждении) и индустриального (основанного на свободном договоре). Подобную классификацию Моска считал принятой «априорно» и потому — неприемлемой. «Всякая политическая организация одновременно и добровольная, и принудительная. Она добровольная, поскольку исходит из природы человека, что было замечено, начиная с Аристотеля, и в то же время она принудительная, т. к... человек не смог бы жить иначе. Это естественно и спонтанно, и в то же время неизбежно, что там, где есть люди, будет и общество, а там, где есть общество, будет также и государство, т. е. правящее меньшинство и управляемое им большинство» [1, 230]. Общая черта всех общественных систем, которую не увидел Спенсер, — наличие определенного слоя людей, осуществляющих господство над большинством.

Оспаривается не только подход к различению государств, но и критерии используемые Спенсером: «К примеру, он (то есть Спенсер. — А. З.) пишет, что с убылью милитаризма и с относительным приростом индустриализма идет переход от социального строя, при котором индивиды существуют во благо государства, к иному строю, при котором государство существует во благо индивидов. Это разделение им тонко подмечено, и нам оно напоминает тот случай, как если бы заспорили о том, существует ли мозг для блага всего тела, или все же тело существует во благо мозга» [1, 233]. Отдавая должное остроумию социолога, отметим, что аналогии общества с биологическими организмами, у которых разные органы выполняют разные функции, были типичны для позитивизма.

Для Спенсера переход от военного общества к индустриальному означал появление качественно нового метода общественной регуляции. От «положительной» регуляции (то есть от «принуждения к действиям») в централизованном военном государстве общество переходит к «отрицательной» регуляции (то есть к индивидуальной свободе при запрете лишь на определенного рода действия) в промышленном государстве. Моска в полемике со Спенсером настаивал на том, что *любое* государство *однообразно* осуществляет и «положительные» и «отрицательные», т. е. как принуждающие, так и ограничивающие действия. Как видим, он не только

прошел мимо главного в учении Спенсера о государстве — его эволюционной теории, но и не заметил эвристической ценности идеи о преимуществе рыночных отношений в обществе по сравнению с системой жесткого централизованного регулирования.

Социальная дифференциация исследуется Моска с позиций географического детерминизма начиная от истоков: Геродота, Гиппократ и Ш. Монтескьё. Он показал, что с развитием цивилизации в жизни обществ ослабевает влияние географического фактора и усиливается действие культурного. Для подтверждения этого аргумента Моска использовал множество источников, включая работы Г. Тарда и итальянского социолога и криминолога Н. Колаянни. Так, опровергая распространенную среди итальянских криминалистов XIX в. точку зрения о детерминации преступности природными условиями, определяющими темперамент личности, он объяснял региональные различия в криминальной статистике социально-экономическими факторами.

Обращаясь к расовым теориям, Моска заметил, что в его время произошла настоящая экспансия этих теорий в социальные науки. По его мнению, учения, в которых общественный прогресс и политическая организация народов зависят от расовых признаков, обязаны своим рождением учению Дарвина и таким наукам, как сравнительная лингвистика и антропология. Моска отверг точку зрения о врожденном превосходстве представителей какой-либо расы.

Чтобы показать ненаучность идей социал-дарвинистов об изначальной этнобиологической неоднородности общества как важнейшей причине социальной дифференциации, Моска обратился к примерам смены поколений дворянской аристократии. Если бы закономерности биологической эволюции действовали и в обществе, то они приводили бы к накоплению положительных качеств и к улучшению «породы властителей», чего не наблюдается. Так, французское дворянство постепенно утратило свои высокие личностные качества и в XVIII в. уступило свою власть буржуазии. Борьба за существование и естественный отбор, характерные для животного мира и первобытных гоминидов, не заметны в человеческом обществе даже на ранней стадии культуры. Применительно к обществу скорее следует говорить о борьбе за господство и первенство.

Выражая отношение к социальным теориям своего времени, Моска определил собственное понимание предмета и метода социологической науки. Ее задачу он видит в раскрытии законов и стабильных психологических тенденций, которым подчиняются действия масс, и в этом его позиция близка к исходным тезисам «Трактата общей социологии» Парето. Но если у Парето социология выступает в духе Конта как некое обобщенное выражение всех наук, исследующих общество, то Моска, по сути, *не выделял предмет социологии из всего комплекса политологических исследований*. Предложенное Контом содержание предмета социологии Моска расценил как слишком широкое и неопределенное и предпочел назвать ее *политической наукой*. Ее главной задачей он считал исследование устойчивых тенденций, определяющих устройство политической власти, ибо система власти во многом говорит нам о том, что представляет собой общество в данное время и почему оно развивается в таком, а не в ином направлении.

Критерием научности универсальной политической теории Моска считал наличие в ней комплекса признаваемых всеми исследователями и не подвергаемых сомнению истин и использование ею универсального метода, основные требования которого состоят в следующем:

- а) полном исключении субъективной компоненты из познавательного процесса в области политики и истории;
- б) абстрагировании от убеждений, распространенных в данную эпоху и связанных с принадлежностью к какому-либо «социальному и национальному типу»;
- в) опоре на возможно большее число фактов.

Но таким требованиям не удовлетворяли исследования самого Моска; по замечанию Б. Кроче, в них наилучшие результаты получены «методом, отличным от индуктивного и натуралистического» [1, IX]. В действительности любой исследователь, даже прокламирующий свою абсолютную объективность, не может избежать субъективности. Так, используемые Моска основные понятия: политического класса, социального типа и политической формулы — не были взяты непосредственно из исторической реальности, но были сконструированы исследователем, и в этом смысле они субъективны.

2. СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО КЛАССА

Содержание используемого Моска понятия «класс» не совпадает с марксистской трактовкой, поскольку за основу берется не экономический признак, но положение, занимаемое в иерархии власти. Факт наличия отношений между управляющими и управляемыми не требует каких-либо доказательств. Эти две группы людей существовали и существуют в любом обществе с начала цивилизации, причем численно правящий класс всегда значительно меньше управляемого им большинства.

Именно с этих очевидных положений Моска начал свое исследование. Он исключил системы, при которых «все в равной мере были бы подчинены только одному человеку или же в равной мере и без всякой иерархии ведали бы политическими делами» [1, 79]. «...Даже если мы предположим, что недовольная масса может свергнуть с престола правящий класс, то тогда внутри нее самой неизбежно появится новое организованное меньшинство, которое станет выполнять функции вышеназванного класса. Иначе бы разрушились любая организация и любое общество» [1, 80].

Моска согласился со Спенсером в том, что во всякой политической организации общества сосуществуют элементы демократического, монархического и аристократического принципов правления, и *отверг идею народовластия*, которую поддерживало идущее от Руссо демократическое течение.

Но если легко признать невозможность для одного индивида властвовать без опоры на меньшинство, защищающее свои и его, индивида, интересы, то, как полагал Моска, значительно труднее принять утверждение, что именно меньшинство властвует над большинством, но не наоборот. Для доказательства Моска выдвигал следующее положение: меньшинство властвует потому, что оно организовано, а большинство не

имеет власти и неспособно на самоорганизацию, т. к. оно — большинство. Превосходство организованного меньшинства над неорганизованным большинством рассматривалось Моска как некий неизменный и вечный исторический закон, что вполне отвечает методологии позитивизма, критикуемого им во многих других отношениях.

Кроме преимуществ в организации, представители правящего класса отличаются от управляемой массы и определенными качествами, «дающими им материальное, интеллектуальное, а также моральное превосходство» [1, 83]. Моска считал воинскую доблесть именно тем качеством, которое в примитивных обществах легче всего позволяло индивиду войти в правящий класс.

Теорию внешнего насилия он отвергал и вопреки позитивистскому методу обращался не только к исследованию классовых отношений, но и к проблеме образования классов. Здесь он был вынужден признать, что в этом процессе наряду с военными походами и завоеваниями большую роль сыграло появление частной собственности на землю.

В своем труде «Элементы политической науки» Моска выделил два типа политических организаций. При феодальном типе общество состоит из множества мелких, способных быть самодостаточными, социальных общностей («агрегатов»), а управленческие функции не разделены или почти не разделены. Так, средневековый феодал являлся одновременно земельным собственником, командиром вооруженного отряда, судьей и управляющим в своем феоде. Бюрократическому типу организации свойственны централизация власти, наличие особого управленческого аппарата (штат оплачиваемых чиновников), детальное разделение функций и обязанностей.

Но между богатством и властью существует взаимозависимость, и «как политическая власть создает богатства, так и богатства создают власть» [1, 89]. Эту связь не нарушает развитие демократического процесса.

Правящие классы стремятся не только к приобретению и сохранению богатства, но и претендуют на ключевые позиции в распространении и использовании научных знаний, к господству в духовной сфере. Несмотря на определенную демократичность церкви, и в ней образуется особый класс «священнической аристократии». В любом обществе действует тенденция к образованию «наследственных каст» правящего класса.

Но чем можно объяснить деградацию господствующего класса и появление на его месте нового? Основные причины потери господствующего положения любым классом состоят, с точки зрения Моска, либо в утрате качеств, благодаря которым он пришел к власти, либо в их неадекватности новой социальной среде.

Моска, вдохновленный работами Н. Макиавелли и И. Тэна, считал генеральной линией развития общества борьбу двух тенденций: стремления господствующего класса удержать и передать по наследству власть и стремления нового класса изменить соотношение сил. Чередование в обществе тенденций к стабилизации и обновлению создает некое ритмическое разрывание исторического процесса.

Прерывание «замкнутости» социальной системы вследствие контактов с другими народами, войн, новых религиозных и идейных движений или иных причин ведет к тому, что «наиболее активные, ловкие и смелые»

выходцы из низов начинают пробиваться на верхние ступени социальной лестницы. «Молекулярное обновление политического класса» сохраняется до тех пор, пока не наступит новый «период социальной стабильности».

Моска отверг идею об активном вмешательстве социолога, о необходимости оказывать влияние на ход человеческой истории во имя улучшения жизни человечества, это противоречило бы ранее изложенным его исследовательским принципам. При таком вмешательстве пришлось бы руководствоваться индивидуальными «вкусами» и предпочтениями, что могло бы внести в действия исследователя субъективные моменты. Ведь ни один политик не остается беспристрастным арбитром. Кроме того, поиск путей улучшения жизни простых людей — дело необычайно трудное. Не ясно, когда они менее несчастны: во время застоя, когда каждый от рождения остается на своей ступеньке социальной лестницы, или при обновлении и революции, когда жизнь усложняется, но каждый может добиваться, а кое-кто и достигать изменения своего положения на более высокое.

3. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФОРМУЛА И СОЦИАЛЬНЫЙ ТИП. ЮРИДИЧЕСКАЯ ЗАЩИТА

От общей теории правящего, или, как его называют в Италии, политического класса, Моска перешел к ее применению при анализе конкретных механизмов управления поведением большинства со стороны меньшинства. Первым результатом такого исследования стало открытие им *политической формулы*, которую, если использовать марксистский термин, можно было бы трактовать как идеологическое оправдание привилегированного положения правящего класса.

Эту формулу нельзя рассматривать как иллюзорную, поскольку ее существование есть отражение социальной природы человека. Она проявляется в стремлении «управлять и чувствовать себя управляемым не только на основе материальной и интеллектуальной силы, но и в силу морального принципа» [1, 110]. В зависимости от уровня цивилизованности этот принцип основывается либо на вере в сверхъестественное, либо на представлениях, которые кажутся рациональными.

Но может быть, общество вполне могло бы обходиться и без этих всеобщих иллюзий? Итальянский социолог отверг такую гипотезу и увидел в политической формуле социальную силу, цементирующую единство политической организации и всех ее граждан.

Моска ввел еще одно исходное понятие — «*социальный тип*»¹. Им он обозначил устойчивую совокупность общих социальных и психологических черт, присущих представителям одного социального слоя или социальной группы. Эти группы складываются благодаря единой территории проживания, общности истории, языка, религии, образа жизни.

Предысторию формирования социального типа Моска усматривал в вере племени в происхождение от общего тотема. По его мнению, у древнейших цивилизаций социальные типы были едиными, пока каждый такой

¹ Не путать с политическим типом.

отдельно взятый народ жил «как оазис в пустыне», т. е. в окружении диких племен, пока взаимные контакты культур были случайными. В каждом из таких ранних государств политическая формула была полностью соединена с религией: боги являлись «национальными богами»; каждый из них «олицетворял защитника территории и опору политической организации» и существовал до тех пор, «пока жил его народ» [1, 114].

Перемены в политические формулы внесла Античность в период появления первых империй. Чтобы сохранить единство и власть над покоренными народами на обширной территории и погасить межнациональные конфликты, владыки согласились на сохранение национальных культов у подвластных им народов. Еще дальше пошли античные римляне, когда они признали в своем пантеоне божества захваченных ими стран.

Рождение и широкое распространение мировых религий способствовало возникновению социальных и национальных типов, не существовавших ранее. Благодаря им возникла сильная тяга единоверцев из различных народов к сближению, и одновременно выросли почти непреодолимые пропасти, связанные с различиями в вере, даже между народами, близкими по расе и языку.

Кроме религиозной правящий класс нуждается также и в юридической и моральной опоре своей власти. Когда религиозные чувства соединяются с «национальными чувствами», «вековой преданностью династии» и т. п., тогда и в государствах начинают складываться собственные религиозные конфессии как модификации мировой религии, отвечающие национальным и политическим особенностям этих государств. Чтобы государство могло противостоять экспансии со стороны могущественной церкви, исповедующей мировую религию, правящим классам требуется опора на национальные и материальные интересы масс.

Между правящим классом и управляемым большинством должно сохраняться определенное единство. Резкий разрыв между высшими и низшими слоями общества в культуре, вере, образовании ведет к тому, что «среди плебеев почти неизбежно складывается новый политический класс, часто вступающий в антагонизм с классом, осуществляющим легальное управление» [1, 151–152]. Такой новый класс для достижения политической власти постарается опереться на новую политическую формулу и заручиться поддержкой низших слоев общества, которые тем охотнее следуют за ним, чем враждебнее они относятся к существующим порядкам. И сколь часто плебей становится орудием нового класса при проведении восстаний и революций, столь же часто в руководство движениями приходят люди более высокого социального происхождения. Но случается и обратное явление, когда «обладающая властью часть политического класса, сопротивляясь обновлению, опирается на низшие слои, сохранившие верность старым идеям и старому социальному типу.

Помимо материальной силы, политическая власть опирается на нормы и правила жизни людей, устанавливаемые в обществе, но на чем основано действие таких социальных регуляторов, как мораль и право, насколько они эффективны и каковы их границы?

Их естественной основой Москва считала «нравственное чувство», которое сдерживает «естественную склонность человеческих существ действовать во имя удовлетворения собственных appetitов, желания гос-

подствовать и получать выгоду для себя» [1, 156]. Он отмечал, что нормы христианской морали и моральные максимы: «возлюби ближнего своего как самого себя»; «не делай по отношению к другим того, чего не сделал бы по отношению к себе» не соответствуют реальной жизни, в которой за редкими исключениями, в основном касающимися близких людей, «всякий индивид предпочтет всему остальному заботу о собственных делах». А это предполагает, что «себя самого он любит хотя бы немного больше, чем других» [1, 157].

Итальянский социолог рассматривал вопрос об изменении роли моральных регуляторов и уровня морали в обществе. Он отнесся критически к двум наиболее популярным в его время точкам зрения. Согласно первой, которую развивал английский историк и социолог Г. Бокль, общественный прогресс является исключительно интеллектуальным и научным и не относится к области морали. Вторую представил французский этнограф и социолог-эволюционист Ш. Летурно, считавший, что общественная мораль прогрессирует, поскольку в борьбе между разными обществами одерживают первенство те, у которых ее общий уровень выше. Летурно даже выдвинул тезис о предпочтительном «выживании» обществ и индивидов с более высоким уровнем морали.

4. ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО. ПРОБЛЕМА БЮРОКРАТИИ

Рассматривая особую роль политической организации как главного фактора, определяющего степень юридической защищенности членов общества, Моска пришел к выводу, что она, несомненно, зависит от уровня цивилизованности народа и его интеллектуального и экономического развития.

В любом деспотическом режиме, считал Моска, действует принцип унификации. Для деспотизма всегда характерны абсолютное превосходство какой-либо одной политической силы, преобладание одной упрощенной концепции устройства государства и строгое проведение одноединственного принципа в правовой области, будь то «божественное право» или уверение в народовластии.

Несмотря на то, что тирания — «самый худший вид политического режима», Моска считал, что она все же предпочтительнее анархии, т. е. «отсутствия всякого режима» [1, 179]. Возможность наступления тирании позволяет предотвратить равновесие политических сил и функционирование политической системы в соответствии с принципом разделения властей, предложенным Монтескье.

Хотя в прошлом существовали различные деспотические режимы, они не могут идти ни в какое сравнение с теми возможностями, которые открываются в новую эпоху перед классом, получившим «монополию на богатства и вооруженные силы» благодаря «централизованной бюрократии и регулярной армии». Так «...может сложиться деспотизм в наихудших его проявлениях, т. е. варварская и примитивная форма правления, имеющая в своем распоряжении инструменты современной цивилизации» [1, 187].

К чему ведет подобный процесс? В истории Моска видел достаточно примеров пагубности для общества его излишней бюрократизации, кото-

рой сопутствует рост претензий военного класса и бюрократических слоев, прибирающих к рукам производство. Рост налогов с классов производителей благ может привести к сильному снижению их индивидуального дохода, к сокращению производства. Этому будут сопутствовать рост эмиграции и уменьшение рождаемости, и как итог — внутреннее истощение социального организма.

Моска сравнивал общества, организованные по феодальному и по бюрократическому принципу, и пришел к выводу, что феодальное общество, как менее организованное и более склонное к автономии, требует от его правителей более сильных личностных качеств, чем бюрократическое. Устойчивость последнего нередко сохраняется даже тогда, когда отвергается старая политическая формула и ищется новая, в то время как первое, если оно находится в окружении более организованных государств, «легко может быть поглощено ими в один из многих периодически повторяющихся кризисов центральной власти» [1, 128].

Знакомясь с логикой рассуждения Моска, легко сделать вывод, что оба политических типа, достигая полного развития, деградируют. Одинаково пагубны для общества неустойчивый законченный феодальный тип и ведущий к разрастанию аппарата управления и к разрушению производящих слоев законченный бюрократический тип.

Какие выводы сделал Моска? Он отверг идеи о построении пролетарского государства, поскольку оно неизбежно переродилось бы в крайнее бюрократизированное государство. «Нам не следует создавать себе иллюзий о практических последствиях режима, при котором были бы неразрывно связаны и присвоены одними и теми же людьми управление экономикой, производством и распределением и политическая власть. <...> Если все средства производства окажутся в руках правительства, чиновников, которым поручат ведать производством и распределением, т. е. если они станут арбитрами во благо всех людей, то нигде и никогда не возникнет более могущественной олигархии, более сильной мафии, чем в таком обществе...» [1, 188–189]. В переиздании «Элементов» в 1923 г. Моска дополнил этот текст строками о том, что превращение коммунистического режима в «чудовищный деспотизм» состоялось в России.

Однако что же необходимо для того, чтобы общество имело «относительно совершенную политическую организацию»? Основное условие — наличие большого по численности среднего класса, т. е. людей, занимающих устойчивое материальное положение. В Древнем Риме это были мелкие собственники — плебеи, в Англии — средние капиталисты, в США — зажиточные фермеры. В переиздании «Элементов» Моска отмечал, что Первая мировая война заметно ослабила эти слои в ряде стран Западной Европы, что вызвало трудности в развитии представительных режимов. Итальянский социолог не писал о том, что нормальное функционирование представительного режима предполагает наличие в стране гражданского общества, формирующего средний слой, хотя этот вывод сам собой напрашивается из логики его рассуждений.

Серьезную опасность для представительной системы Моска видел в росте монополий в промышленности, транспорте, банковском деле, из-за которого узкий круг владельцев крупного капитала способен «будоражить широкие слои, запугивать и подкупать чиновников, министров, депутатов,

прессу, а та часть национального капитала, которая является наибольшей, не способна противодействовать, т. к. распылена по множеству рук и задействована в бесчисленных мелких и средних предприятиях» [1, 193].

Монополизм в экономике дополняется монополизмом в политике. Так, в США «политиканы... наловчились строить... систему, когда все ветви власти, обязанные контролировать и дополнять одна другую, оказываются порождением одного и того же “кокуса” или избирательного комитета» [1, 201].

Моска настаивал на том, что представительный режим не является воплощением политического равенства граждан, и вовсе не вследствие неправильного понимания или неполного проведения демократического принципа. Чтобы показать это, он рассмотрел процедуру выборов.

Сама избирательная кампания представляет явный пример противоречия видимости и сущности: «Когда говорят, что избиратели выбирают своего депутата, используется совершенно неподходящее выражение. Правда состоит в том, что депутат делает себя избираемым... или его друзья делают его избираемым» [1, 205]. Если бы каждый избиратель мог предложить кандидата от себя, из выборов не вышло бы ничего, кроме большого разброса голосов. Поэтому его выбор ограничен фамилиями, внесенными в избирательный бюллетень. Это нарушает известный в частном праве принцип делегирования, который состоит в полной свободе выбора доверителем лица для осуществления юридических действий от его имени. Успех на выборах обеспечивается деятельностью избирательных комитетов, т. е. организованных меньшинств, которые ведут борьбу за кандидата. В образовании таких комитетов имеют значение имущественный ценз, взаимный материальный интерес, клановые, классовые, религиозные и партийные связи. Но несмотря на все это, Моска считал представительный режим несравнимо выше любого абсолютистского государства, управляемого бюрократией, по его способности обеспечить действие множества политических сил на управление государством.

Сколь ни мала роль масс как субъекта политики, она не равна нулю, что проявляется и в ходе избирательной кампании, когда «чувства» и «страсти толпы» влияют на депутатов и становятся слышимы в правительстве. Даже при абсолютистских режимах правящим классам «приходится вести себя очень осмотнительно, когда речь идет об опасности задеть чувства, принципы и предрассудки большинства управляемых...» [1, 207].

Итогом исследования темы стала выработка Моска *концепции государства*, которая отличается от всех попыток рассмотрения государства отдельно от общества, или рассмотрения государства и общества как антагонистов. Государство рассматривалось Моска в двух планах: юридическом и политическом. С юридической точки зрения государство отличают такие признаки, как «четкая организация, имеющая права юридического лица... способная осуществлять юридические действия... представлять интересы общества... вестать общественным имуществом... вступать в конфликт интересов с частными лицами и иными юридическими лицами». (Как видим, профессия юриста наложила отпечаток на понимание проблемы.) Далее он писал: «Говоря о политической стороне, надо отметить, что государство есть не что иное, как организация всех политически значимых социальных сил. <...> Оно — комплекс всех тех

элементов, которые способны к политическим функциям, т. е. оно итог их координации и дисциплины» [1, 211].

Такое представление нуждается в конкретизации. Если государство «успешно выполняет политическую функцию», то нет оснований говорить об его «антагонизме» с обществом (что мы видим у Руссо). Но такое возможно при определенной политической организации, когда рационально используются все элементы, имеющие политическую ценность; обеспечены их доступность взаимному контролю и их действия осуществляются по принципу индивидуальной ответственности. О подобном государстве Моска писал в модусе долженствования, а не как о реально существующем.

Хотя у Моска нет радикальной программы преодоления всеислия бюрократической организации, тем не менее он вопреки заявленному им требованию объективности и нейтральности в политическом исследовании дал некоторые конкретные средства лечения «болезней парламентаризма». Надежды главным образом он возлагал на привлечение в администрацию и для работы в государственных службах «людей со стороны, не входящих в бюрократию», которые «не являются оплачиваемыми чиновниками, не имеют никаких поощрений, не зависят от произвола министра и не должны ждать продления своих полномочий от итогов голосования, от благоволения комитета или избирательного дельца» [1, 389].

Эти меры, разумеется, не являются надежным заслоном бюрократизму. Участие общественных представителей, обладающих необходимой культурой и знаниями, в общественных делах, а частично и в экономической сфере, никогда не заменит бюрократию полностью, и она постоянно будет себя воспроизводить. Но нельзя рассматривать государственную бюрократию и как защитницу «от всех бед, связанных с частной конкуренцией... от всех эксцессов индивидуализма и эгоизма» [1, 216], поскольку Моска сам отмечал, что «государство есть организация, состоящая в основном из господствующих элементов общества» [там же].

В заключение, оценивая вклад Гаэтано Моска в развитие итальянской и мировой социологии, отметим, что с его именем, как и с именем Вильфредо Парето, связано изменение парадигмы в политико-социальных исследованиях, т. е. переход от либеральных классических концепций к концепциям элит. Он показал иллюзорность надежд либералов и социал-демократии на проведение в жизнь либеральных и демократических принципов и идеалов, продемонстрировал реальную работу парламентарной системы и увидел опасность перерождения парламентарной демократии в олигархию.

Спор между Моска и Парето о приоритете в данной области, разгоревшийся в начале XX в., представляется в наше время беспредметным. Различия в теориях обоих социологов, а также в понятиях («властвующая элита» у Парето и «правящий класс» у Моска) при близости результатов говорят лишь о том, что оба они увидели сходные черты развития своей страны и выразили предчувствие наступления тоталитаризма.

Исследователи итальянской социологии отмечают, что концепцию элит более детально разработал Парето, причем с акцентом на экономические явления. Моска основное внимание уделил структуре политического механизма.

Книги Моска оригинальны, он не является последовательным приверженцем какой-либо одной философской и социологической школы. Велико влияние на него позитивистской социологии, т. к. он исходил в своем исследовании из констатации неизменных функциональных законов и применял историко-сравнительный метод объективного анализа, недооценивая (или не замечая?) при этом проблематики неокантианской школы (что проявилось в критических замечаниях в адрес Спенсера, упрекаемого в *априорности* выбора критериев различения политических типов).

Марксизм отвергался им вполне четко, и тем не менее его знакомство с работами Маркса не прошло бесследно, т. к. в проблеме образования и смены правящих классов наряду с психологическими факторами учтены и роль частной собственности на землю, и появление новых источников богатств. Даже в критике марксизма он формально пользовался марксистскими терминами и стилем.

Моска не предстает, однако, как приверженец консервативной или же реформистской линии, в чем его упрекали некоторые критики. Скорее мы видим в нем вдумчивого аналитика и проницательного политика, которому политическая ситуация его времени не дала радужных надежд. Труды его окрашены в минорные тона, но он и не является законченным пессимистом, т. к. стремится найти хоть какие-нибудь основания для политического развития в сторону более полной демократии (несмотря на иллюзорность надежд на демократические идеалы), преодоления бюрократизации общества и тенденции к формированию олигархии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Mosca G.* Elementi di Scienza Politica. V-ta edizione con prefazione di B. Croce. Bari, Laterza & Figli, 1953.
2. *Mosca G.* Storia delle dottrine politiche. Roma, 1933.

РОБЕРТ МИХЕЛЬС — ОСНОВАТЕЛЬ ТЕОРИИ ПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРТИЙ

Роберт Михельс (1876–1936) наряду с Вильфредо Парето и Гаэтано Моска является одним из создателей классической теории элит. Циркуляция элит, особенности борьбы между старой правящей элитой и стремящейся к господству новой элитой, отношения между элитами и массами исследовались обоими его предшественниками. Их концепциям посвящены две предыдущие главы, в которых было показано, что Моска строил «политическую науку» и разрабатывал концепцию правящего класса, а Парето рассматривал изменения в элитах и смену элит как основной механизм изменений социального целого. Однако ни тот ни другой автор специально не анализировали те институциональные формы, которые принимают политическая власть и борьба между политическими элитами. Михельс первым задался вопросом: совместимы ли принципы демократии с принципами функционирования организации; вопрос, который он попытался решить на примере отношений между руководством политической партии и ее рядовыми членами.

Дополняя своих предшественников, Михельс соотнес теорию элит с явлениями политической жизни конца XIX — начала XX в., такими как развитие парламентаризма, расширение избирательных прав и формирование массовых партий. Вместе с тем творчество Михельса не следует рассматривать как простое приложение теории элит к изучению партий. Вывод о неизбежности деления демократической организации на управляющую группу и управляемую массу с проявлением олигархических тенденций был сделан им на основе обобщения исторического материала, а также личного опыта и наблюдения внутренней жизни социалистических партий Германии, Италии и Франции. То новое, что он внес в теорию элит двух своих старших современников и предшественников, относится к рассмотрению методов политического, идеологического и культурного господства нового руководящего слоя, формирующегося в политических институтах того времени.

Вопрос о характере партийного руководства пролетарскими массами, который Михельс обозначил словом *Führerproblem*, непосредственно был связан с реалиями внутривнутриполитической жизни Германии начала XX в. и ростом популярности социал-демократов: что подтвердили выборы 1903 г., на которых за партию было подано около трех миллионов голосов.

Михельс родился 9 января 1876 г. в Кельне в семье крупного коммерсанта. Получил образование историка и экономиста. Его сближению с социалистами способствовало, наряду с «модой» на социализм, влияние антиимперских настроений, широко распространенных в Рейнской области, где он родился и вырос. Политическая деятельность Михельса как социалиста началась в университетском городе Марбурге.

С 1905 по 1914 г. Михельс публиковал очерки и статьи по истории итальянского социализма и немецкой социал-демократии в издававшемся М. Вебером и В. Зомбартом журнале «Архив социальной науки и социальной политики» [5]. Некоторое время Михельс (не без влияния Артуро Лабриолы [7]) симпатизировал идеям революционного синдикализма, что привело его к негативному отношению к организационной системе, формировавшейся в социалистических партиях, а в 1907 г. к выходу из СДПГ, а затем из Итальянской социалистической партии, после чего он посвятил себя журналистской деятельности и научной работе.

Разочарованный в социализме, он обратился к движению Муссолини и вступил в 1924 г. в Национальную фашистскую партию Италии. В последние годы жизни он сохранял интеллектуальную автономию и дистанцировался от фашистского режима, когда тот стал открыто воинственным и экспансионистским. Умер Михельс в Риме в 1936 г.

В целом идейная эволюция Михельса претерпела существенные изменения: от сторонника революционного социализма и синдикализма до симпатии к итальянскому фашизму, явление, характерное для некоторых интеллектуалов того времени.

I. ОЛИГАРХИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРТИЯХ

Главное научное произведение Михельса — книга *«К социологии партий в условиях современной демократии. Исследование олигархических тенденций в жизни групп»* (1911). В ней он сформулировал «железный закон олигархии» — положение о неизбежности отхода массовой политической партии от демократических принципов в связи с имманентным процессом концентрации власти узкой партийной верхушкой¹.

Олигархическая тенденция в социал-демократии исследовалась им на богатом фактическом материале. По мнению Михельса, ее развитию способствуют отход от соблюдения демократических процедур, при решении внутрипартийных вопросов, усиление партийной бюрократизации, социальное расслоение рабочих и формирование «рабочей аристократии». Наконец, эта тенденция находит выражение в переориентации вождей движения с идеалистических целей (ориентация на защиту интересов трудящихся, улучшение их материального положения) на сохранение и упрочение своей власти в партийной или профсоюзной верхушке. Но Михельс не только показал действие этого «железного закона» в современных ему условиях; он убедил читателей в неизбежности олигархического перерождения любой организации, создаваемой на основе принципов представительной демократии. На аристократических и консервативных партиях он не задержал внимания, поскольку в них формирование олигархии очевидно. Он считал более показательным случаем социалисти-

¹ Олигархия (ὀλιγαρχία), от греческих слов ὀλίγος (немногие) и ἀρχή (власть) — власть немногих. Аристотель утверждал, что «олигархия» является «плохой» формой правления не по причине ее антидемократичного характера, но потому, что эти немногие осуществляют власть незаконно. Это связано с тем, что они либо не имеют на нее права, либо при ее осуществлении нарушают законы, либо, наконец, осуществляют ее с поддержкой частных интересов в ущерб интересам общества.

ческих организаций, где этот процесс развивается вопреки начальной цели их создания [6, 13].

Вслед за Парето Михельс констатировал, что всякий новый класс, вступая в борьбу с правящим классом, прикрывает свое стремление занять в обществе господствующее положение заверениями в том, что он ставит своей целью освобождение всего человечества. Подобное стремление выдавать собственные интересы за общенациональные было характерно для французской буржуазии кануна и периода революции 1789 г. Эта особенность сохранилась и у социалистов: «Современный социализм имеет припевом в своей теоретической песне гордые слова: создание бесклассового, гуманного, братского общества!» [6, 18]. Хотя социалистическая партия объявляет себя партией рабочего класса, ее вожди неизменно прибавляют к этому, что ее интересы совпадают с интересами всего народа. Но ни одна партия не в состоянии выражать интересы всех граждан. Михельс подчеркивает: «партия» создается ради выражения частных, а не общих интересов, что само это слово происходит от латинского «partis» (группа, часть), но не «totum» (целое) [6, 20]. Впрочем, еще до него М.Я. Острогорский в работе «*Демократия и политические партии*» (1902)¹ пришел к аналогичному выводу.

Согласно Михельсу, партия объективно ориентирована на численный рост своих членов, чтобы стать монополистом государственной власти. Из этой констатации напрашивается вывод о врожденной склонности партии после политической победы любыми средствами ограждать свою монополию на власть в создаваемом ею тоталитарном социалистическом государстве. В массовой партии действует отмеченный Михельсом «закон трансгрессии»: возрастание ее численности приводит к изменению ее начального социального состава [6, 20].

Формирование партийного руководства. Михельс обратил внимание на несоответствие революционных идеалов реформистской практике вождей германской социал-демократии, которые манипулировали массами ради достижения прагматических целей. Он выявил способы завоевания, сохранения и усиления господства вождей над массами. При этом он выделил три группы причин формирования слоя профессиональных партийных руководителей (berufliche Führerschaft): а) технико-административные, б) психологические и в) интеллектуальные. Рассмотрим вслед за Михельсом более подробно эти причины профессионализации партийного руководства.

Технико-административные причины. Михельс констатировал, что демократия не может существовать без организации, которая служит «единственным средством выработки общей воли» [6, 24]. Каждый класс, предъявляющий обществу свои требования, нуждается в организации. Представление о том, что массы окажутся способными к самоорганизации и сумеют упразднить управленческий аппарат, для Михельса было утопией, не имеющей ничего общего с действительностью. Именно орга-

¹ На эту его работу Михельс неоднократно ссылается в анализируемой нами книге [6]. В отличие от Михельса, считающего олигархическую тенденцию в жизни партий непреодолимой в принципе, Острогорский намечает «формулу решения» проблемы превращения партий в закрытые организации. Для оздоровления общества он предлагает заменить постоянно действующие партии политическими ассоциациями (лигами) и блоками (группами) [1, 622].

низация выступает оружием слабых в борьбе с сильными. «Только благодаря объединению пролетариев, они оказываются способными к политическому сопротивлению и обретают социальное достоинство» [6, 25]. Итак, формирование организации оказывается необходимым условием социального управления действиями масс. Но организация, позволяя избежать Сциллы политической неорганизованности, порождает опасность Харибды — отхода от демократии и перерождения в олигархию, поскольку ее формирование коренным образом меняет отношение вождей к массам. Любая партия или профсоюз разделяется на господствующее меньшинство и ведомое большинство, что приводит к формированию властной иерархии.

Рассматривая примеры передачи принятия решений народу, Михельс указал, что массы без руководителей и вождей неспособны оперативно принимать важные решения. Неорганизованная толпа неустойчива, поддается внушению, легко возбудима, и поэтому склонна к спонтанным действиям, к принятию необдуманных решений. Здесь Михельс опроверг представление о возможности реализации прямой демократии. Народное собрание проходит в соответствии с психологией масс. Возбужденная толпа не допускает возражений и оппозиции по отношению к точке зрения, высказанной полюбившимся ей оратором. Стихия массового собрания не позволяет четко излагать, беспристрастно обсуждать и исчерпывающим образом рассматривать вопросы повестки дня. К этому добавляются трудности организации массовых собраний. Партийные объединения рабочих в крупных промышленных центрах, в то время, когда Михельс писал анализируемую книгу, уже насчитывали сотни тысяч человек, поэтому оказалось немыслимым оперативно решать партийные вопросы без введения института представительства. Технически стало невозможно даже собрать всех членов организации в одном месте и в одно время. Возникла необходимость в делегатах, которые должны были действовать от имени масс, чтобы облегчить выражение их воли. Михельс пришел к выводу, что без представительства, без обсуждения серьезных вопросов в узком кругу невозможно функционирование ни государственной машины, ни партии.

Социалистические партии, по мнению Михельса, не возникают спонтанно. Они создаются лидерами, способными объединить и направить людей: Самый простой способ формирования партийного руководства — создание народным лидером своей партии. На начальной стадии движения руководитель — это только слуга массы. Все члены организации обладают одинаковыми правами. Все должности занимаются через процедуру выборов, работа партийных служащих контролируется коллективом, который может их отозвать или сместить в любой момент. Демократический принцип организации гарантирует возможность участия в управлении возможно большего числа ее членов. С численным ростом организации формируются процессы, приводящие к отходу от внутривнутрипартийной демократии.

К началу XX в., когда численность социалистических партий заметно увеличилась. Условием занятия поста партийного функционера, а затем и руководителя местного отделения партии стал определенный уровень образовательной и политической подготовки лидера. Организация начи-

нает заботиться о подборе «подготовленных в научном отношении» функционеров. Михельс отметил факты, свидетельствующие о подготовке таких кадров: «В Берлине с 1906 г. действует партийная школа, в которой работают курсы образовательной подготовки партийных и профсоюзных функционеров» [6, 34]. В Милане в 1905 г. была учреждена аналогичная школа, где открылись курсы юридической подготовки и повышения квалификации профсоюзных активистов из среды рабочих [6, 35]. Вполне очевидно, что этот путь вел к созданию элиты внутри рабочего класса.

С ростом организации ширились задачи партийных администраторов и в то же время сужались возможности демократического контроля над их деятельностью. *Техническая специализация* как необходимое следствие расширения организации приводила к передаче прав масс их лидеру. «Вожди, которые ранее являлись органами исполнения воли массы, становились самостоятельными, освобождались от влияния массы» [6, 36]. Мандаты и инструкции оказывались нецелесообразными, т. к. они связывали волю делегата и мешали ему оперативно принимать решения в меняющейся ситуации. Таким образом, бюрократическую и олигархическую тенденцию в развитии демократической партии Михельс рассматривал как неизбежный результат ее расширения и обеспечения технической и практической дееспособности.

Но имеется и другой фактор. Целью политической партии как массовой организации является завоевание политической власти. Массовая социал-демократическая партия представляет собой боевую организацию с жесткой иерархической структурой и твердой дисциплиной, созданную для достижения демократических и социалистических целей. Гарантия быстроты принятия и исполнения решений заключается в централизме ее власти. Михельс ссылаясь на откровенное высказывание основателя первых в Германии рабочих объединений Ф. Лассалья о том, что ведомая масса должна слепо следовать за своим вождем [6, 39]. Сама по себе большая организация отличается неповоротливостью. В случае соблюдения всех демократических процедур выработки общих решений партия, по мнению Михельса, могла бы «проводить только политику задержек и упущенных возможностей» [4, 39]. В условиях каждодневной борьбы ее руководство должно было обладать авторитетом и силой, действовать волевым порядком, что предполагает определенный деспотизм. В ходе распространения такой практики внутри организации сформировалась централизованная система управления со своей рабочей бюрократией.

Психологические причины. Согласно Михельсу, внутри партийной организации с самого начала идет процесс отбора из группы регулярных посетителей собраний лиц, участвующих в принятии решений. Этому способствует отсутствие интереса широких масс к текущим и рутинным делам своей организации. Немецкий социолог констатировал, что большинство вступивших в партию рядовых членов проявляет такое же равнодушие к ее жизни, как большинство избирателей к работе избранного ими парламента. Михельс, будучи партийным активистом, фиксировал это явление в Париже, во Франкфурте-на-Майне и в Турине: на общие собрания первичных отделений партий регулярно приходила довольно незначительная группа членов; круг участников партсобраний, посвященных рассмотрению проблем теории социалистического движения и обсужде-

нию тактики политической борьбы, оказывался довольно узким. Высокая посещаемость отмечалась только в случаях, когда ожидался приход известного оратора, была заявлена сенсационная повестка дня или в качестве «приманки» предлагался, к примеру, показ кинофильма. Наконец, наиболее активными посетителями общих собраний «становились не пролетарии, которые, утомленные работой, рано ложились спать, а в основном представители промежуточных слоев: мелкие буржуа, продавцы газет и открыток, торговые служащие, а также не нашедшие себе места молодые интеллектуалы, которые видели радость в том, чтобы пообщаться к пролетариату» [6, 48]. Состоявших в организации рабочих устраивало появление активистов, которые добровольно брали на себя выполнение организаторских функций. Иерархическое деление партии по распределению полномочий между ее членами Михельс изобразил в виде сужающейся к вершине пирамиды. Наверху располагается правление партии (не более полусотни человек). Затем следуют партийные чиновники, далее располагается слой регулярно посещающих общие собрания членов организации, затем идет еще более обширный слой зарегистрированных членов партии, и, наконец, в самом основании находятся избиратели, которые голосуют за партию [6, 50].

Потребность массы в руководстве и ее неспособность к принятию инициативных решений иначе, чем «извне» и «сверху», возлагает на руководителей, замечал Михельс, огромные нагрузки и требует от них ведения напряженной агитации. Лидеры рабочих объединений обретали руководящее положение и авторитет в суровой борьбе и каждодневных трудах, на начальной стадии движения они нередко совмещали выполнение множества разных функций. Не были исключением случаи, когда один и тот же руководитель выполнял обязанности члена коллегии депутатов городского собрания, заседал в местном ландтаге и в рейхстаге, или являлся издателем рабочей газеты и параллельно возглавлял профсоюз или местное отделение партии [6, 54]. Следствием больших перегрузок нередко оказывалось физическое и нервное истощение и ранняя смерть активистов движения. Михельс отмечал, что среди социалистических агитаторов и организаторов был особенно высок процент нервно-психических заболеваний. Наградой за титанический труд было обретение вождем авторитета и влияния на массы. Возникновению профессионального вождизма содействовала «благодарность масс к тем личностям, которые выступают и пишут от их имени и сделали собственное имя как их защитники и адвокаты и не раз терпели лишения и подвергались преследованиям как выразители чаяний масс» [6, 55].

Господство партийного вождя над рядовой массой опирается во многом не только на их авторитет, но и на его почитание толпой. Оно проявляется в почтительном тоне, с которым произносится его имя, в абсолютном доверии ко всему, что он высказывает и делает, в негодовании, с каким отвергается всякое сомнение в его правоте. Михельс привел множество примеров восторженного отношения рабочих к таким вождям, как Ф. Ласаль, Ж. Гед, Ж. Жорес, А. Бебель, В. Либкнехт, А. Лабриола. Он ссылался на свидетельство Карла Каутского, который отмечал, что «ни одного монарха не ожидал в Германии столь восторженный прием, какой имел место в момент прибытия Карла Либкнехта на железнодорожный вокзал

в Берлине» [6, 60–61]. Порой партия настолько идентифицирует себя с лидером, что принимает его имя. В 1870-е гг. в Германии социалисты стали именовать себя лассальянцами и марксистами, а во Франции в начале XX в. — бруссистами, бланкистами, гедистами, жоресистами. Здесь Михельс усматривал аналогию с религиозными сектами и орденами: «Современные члены рабочей партии подобны средневековым монахам, которые называли себя верными последователями учения своего духовного наставника, будь то св. Доминик, св. Бенедикт, св. Августин или св. Франциск» [6, 61]. Даже Маркс не избежал «социалистической канонизации». В фанатическом усердии, с которым некоторые марксисты почитают все, что связано с его именем, согласно оценке Михельса проявляются черты, сближающие данный культ с идолопоклонством.

Михельс выделил личные качества, которыми должны обладать вожди, чтобы добиться влияния на массу. Прежде всего — ораторский талант, особенно значимый на этапе становления движения. Недостаточно развитые ораторские навыки создавали трудности для продвижения в партии. Во Франции такой тонкий и образованный политик, как П. Лафарг должен был, невзирая на близость к Марксу, уступить первенство малообразованному и довольно примитивному по своим воззрениям Геду, который был прекрасным оратором [6, 66]. Вождям необходимы также качества, позволяющие «обуздывать» массы. Прежде всего это «сила воли, которая подчиняет себе более слабые воли». Это также «убежденность в своей правоте, та идейная сила, которая зачастую граничит с фанатизмом» [6, 68–69].

Интеллектуальные причины. Исследуя этапы развития и функционирования партии, Михельс пришел к выводу, что на начальном этапе своего существования, пока она малочисленная и ограничивает свои задачи агитацией и распространением идей социализма, в ней доминируют «руководители-совместители». Но с ростом организации диетантизм энтузиастов сменяется на рутинную работу профессионалов. Михельс отмечал, что до тех пор, пока организация оставалась достаточно открытой и свободной (не жесткой), профессиональное руководство в ней не могло сформироваться. Поэтому партийные «уполномоченные» трудились на общественных началах, следуя своему гражданскому призванию. Но со временем их стали сменять профессиональные руководители (Bezirksleitern). Возникновение профессионального руководства повлекло за собой значительное увеличение разрыва между вождями и ведомыми по уровню образования и интеллектуальным качествам. В начале XX в. в социалистических и рабочих партиях стран Западной Европы значительная разница между руководителями и руководимыми отмечалась именно на образовательном уровне.

Михельс выделил два типа приходящих к социализму интеллектуалов: 1) люди науки, которые вступают в ряды социал-демократии во имя возвышенных идеалов; 2) люди с сильной жаждой эмоциональной жизни, стремящиеся к активным гражданским действиям. Последние чаще всего приходят в социализм в годы юности. Их движущие мотивы — «благородное негодование по отношению к любой несправедливости, сочувствие слабым и обездоленным и преданность великим идеям, нередко вселяющая мужество и радость борьбы в робкие и вялые натуры» [6, 240]. Примеча-

тельно, что Михельс ссылается на довольно редкий в то время источник — данные анкетного опроса. В 1894 г. в Милане среди социалистов из кругов научной и художественной интеллигенции был проведен опрос о мотивах прихода к социализму [6, 241–242]. Подавляющее большинство опрошенных социалистов ответили, что их социалистическая убежденность возникла благодаря душевному порыву и усилилась в ходе знакомства с реалиями общественной жизни. Михельс показал, что интеллектуалы становятся социалистами по нравственным соображениям, под влиянием душевного порыва. Здесь он опирается на идею Парето, который считал, что принятие социализма народными массами обусловлено «необдуманным энтузиазмом, который относится скорее к разряду религиозных чувств, чем научных убеждений» [8, Р. 1, 267]. Среди молодых буржуа, становящихся социалистами по зову сердца и совести, Михельс выделил два типа: *апостола* и *фанатика* [6, 246]. К социалистам нередко присоединяются также разного рода фантазеры, непризнанные гении, не определившиеся в жизни люди, представители литературной богемы, неудачники и т. д.

Стабильность руководства, верность партии вождям и верность вождей партии. Вожди германской социал-демократической партии обладали большим авторитетом среди рабочих. Партия отличалась также на редкость высокой стабильностью руководства. Ее создателями и первыми лидерами были представители старшего поколения марксистов — А. Бебель и В. Либкнехт, которые благодаря своей энергии и интеллекту выделились из круга сторонников социал-демократии. И эти же два лидера по-прежнему сохраняли влияние и ведущее положение спустя 30 лет. По этому поводу Михельс не без иронии замечал: «Пожалуй, можно даже сказать, что в Германии вожди социал-демократии живут в партии, стареют и умирают, как жили, на своих постах» [6, 88]. Немецкий социолог провел статистическое изучение стабильности партийного актива социалистических организаций. За основу были взяты списки участников трех прошедших в 1893 г. конгрессов рабочих партий: Социал-демократической партии Германии, Рабочей партии Франции (гедисты) и Итальянской социалистической партии. На основе списков делегатов путем опроса он выявил тех активистов, которые в 1910 г. оставались на руководящей работе в рядах названных партий. Результат имел для него оценочный характер без претензии на точность, поскольку он не проводил строгого эмпирического исследования, а опирался на личный опрос знакомых ему активистов социалистических партий упомянутых стран. Оказалось, что из 207 делегатов конгресса в Кельне в 1910 г. в активе партии остались 60; из 93 делегатов конгресса в Париже — 12; а из 311 участников проведенного в Реджо-нель-Эмилии конгресса итальянских социалистов — 102 бывших делегата. Эти показатели (за исключением Рабочей партии Франции) оцениваются им как очень высокие: «Буржуазные левые партии континентальной Европы едва ли смогут похвастаться столь же высоким постоянством своего руководящего состава» [4, 91].

Длительный срок исполнения должностных полномочий представляет опасность для демократии. Вопрос о ротации руководящего состава организации ставился Михельсом в связи с рассмотрением феномена *вождизма*, который чаще всего возникает там, где нет выборности и сме-

няемости руководства: «Чем более длительным оказывается срок передачи должности, тем более значительным становится влияние руководителя на массы и тем сильнее растет его независимость. Частые выборы оказываются, таким образом, клапаном демократии, предохраняющим ее от отравляющих олигархических паров» [6, 93]. Поэтому в демократической организации должно существовать «естественное стремление не слишком долго оставлять на прежних местах одних и тех же товарищей, дабы воспрепятствовать... возникновению у них внутреннего убеждения, что они являются единственно возможными избранниками народа» [6, 93]. Вместе с тем «краткосрочное назначение на должность... не дает возникнуть *чувству ответственности* и тем самым в административном отношении открывает дверь для анархии» [6, 98].

Первым симптомом выстраивания партийно-бюрократической вертикали выступает отсутствие прямых выборов при избрании членов правления партии. Этих административных работников делегаты социалистических конгрессов после 1903 г. в социал-демократической партии Германии (а еще ранее — во Французской социалистической партии) уже не избирали тайным голосованием, но утверждали, как правило, списком или путем открытого голосования, что представляло собой отход от демократии и нарушение партийных уставов. У рядовых членов партии возникла иллюзия, что они выбирают делегатов, которые назначают комиссию, а та, в свою очередь, составляет список выдвигаемых кандидатов. «Избранные путем непрямых выборов *высшие партийные работники*... расширяют сферу «полномочий» и продлевают срок их действия. Осуществляемое в соответствии с уставом подтверждение полномочий на ограниченный срок становится формальностью... Поручение становится должностью, а должность — постоянным служебным местом. Верхи становятся несменяемыми и неприкосновенными, как это имеет место только в аристократической корпорации. Длительность *срока их полномочий* в среднем на $4\frac{1}{3}$ года превосходит продолжительность пребывания на своих постах министров кайзеровской Германии. В партийном правлении, т. е. в министерстве социалистической партии мы видим на протяжении более сорока лет одних и тех же людей, занимающих высшие министерские кресла партии» [6, 95].

Истоки такой высокой стабильности руководства германской социал-демократии Михельс объяснял также тем, что в Германии «не разрушалась идейная общность вождей и ведомых, включая и *правление партии*, а парламентская фракция, хотя, пожалуй, и в меньшей степени, но все же представляла усредненные мнения их товарищей на местах» [6, 103]. Доверие политически организованных рабочих Германии к их представителям «зиждется отчасти на политической надежности и высоких нравственных качествах самих ее вождей» [6, 103]. Иначе обстояло дело во Франции, где представляющие свой класс лидеры парламентской фракции нередко появлялись за правительственным столом, но уже как противники социалистов. В этом отношении показателен казус назначения А. Мильерана министром в коалиционном правительстве, которое вызвало бурные дебаты на социалистических конгрессах и во II Интернационале. Острая полемика произошла по этому вопросу в 1900 г. на Парижском социалистическом конгрессе между Жоресом, поддержавшим Мильерана,

и Гедом, осуждавшим его действия. В итоге конгресс принял компромиссную резолюцию: «Вступление отдельных социалистов в буржуазное министерство не может рассматриваться как нормальный путь к завоеванию политической власти, а лишь как вынужденное, временное и исключительное средство, допускаемое при особых обстоятельствах...» [4]. Однако Мильеран стал проводить оппортунистическую политику, которая расходилась с решениями партии, за что был в 1904 г. исключен из ее рядов. Случаи подобного рода, констатировал Михельс, приводили к индифферентизму и дезорганизации рабочих масс, оказывали ослабляющее влияние на рабочее движение.

Анализ германской социал-демократической партии привел Михельса к выводу, что по уровню организованности и дисциплины она превосходила рабочие партии других стран, и это во многом было связано с особенностями национальной психологии. «Свойственная немцам привязанность к однажды избранной профессии, их верность долгу... непоколебимая вера, что только крепко спаянная и сплоченная партия способна осуществить идеал, и вытекающая из этого антипатия ко всякому корыстолюбию и паразитизму повлияли на то, что у представителей социал-демократии сформировалась любовь к обретенной форме, которая оказалась способной выдерживать политические бури. Эта любовь к партии... представляет собой одну из тех прочных несущих колонн, на которых покоится величественное здание германской рабочей партии, дает нам ключ к пониманию поведения социал-демократических вождей...» [6, 105–106].

2. ТИПЫ ПАРТИЙНОГО РУКОВОДСТВА

Михельс выделил типы вождей в зависимости от социального происхождения: собственно пролетарского, из мелкобуржуазной среды и — выходцев из буржуазии. Связь вождей — выходцев из пролетариев с социалистической партией органична и отвечает традициям семьи и социального окружения. Иначе обстоит дело с теми, кто приходит в организацию из буржуазных кругов. Приход в социал-демократию означает для них (особенно если это выходцы из крупной буржуазии) *отчуждение от своего класса*, зачастую разрыв прежних родственных связей и расставание с буржуазным прошлым. К тому же это означает значительные социальные и духовные, а зачастую и материальные потери. Гораздо легче этот шаг дается представителю мелкобуржуазного слоя. Мелкий буржуа «оказывается ближе к пролетариату в социальном и в интеллектуальном отношении, от высокооплачиваемых слоев которого его отделяет только условный барьер, состоящий из разного рода кастовых предубеждений» [6, 239].

В зависимости от степени экономической заинтересованности Михельс выделил следующие типы вождей [6, 114]. Первый тип, отличающийся внеэкономической ориентацией, обозначен как тип *миссионера*. В основе действий такого руководителя чаще всего лежит внеэкономическая мотивация, нравственные мотивы. Он осознает свою деятельность как пожизненное призвание. Получение средств от «партийного прихода» несоместимо с его характером, поэтому ему требуется экономическая неза-

висимость. Для руководителей *типа миссионера* характерны честность и благородство, но в этом случае возникает опасность фанатизма с его пагубными последствиями [6, 115]. Второй тип руководителя, в деятельности которого имеют определенное значение соображения материальной заинтересованности, обозначен как *заинтересованный (Interessent)*. Его деятельность существенным образом зависит от создания материальной основы. Благодаря достаточно хорошему вознаграждению за выполняемую партийную работу партийные активисты освобождаются от поиска источников материального обеспечения вне партийной деятельности. Михельс отмечал, что «утвердившийся в *немецком социалистическом движении* принцип наличной выплаты вознаграждений за проводимую для партии работу ограждает *партийных служащих* от легкомысленных искушений. Но одновременно он несет в себе элемент, который не только способствует усилению партийной бюрократии, но и сильно содействует *централизму*» [6, 115].

Финансовые отношения в партийных организациях. Степень приверженности партии ее руководителей отчасти зависит от финансово-экономической базы партийных организаций. В германской социал-демократической партии работа на местах не могла долго проводиться на базе чистого энтузиазма и политического идеализма, и поэтому был сформирован стабильный штат оплачиваемых служащих. Также существовала практика выплаты вознаграждений за выполненную работу. Характеризуя ситуацию начала XX в., Михельс писал: «Если во Франции, Англии, Италии, Голландии и иных странах социалистическая (как устная, так и письменная) агитация до недавних пор и отчасти еще сегодня осуществляется преимущественно на базе добровольного выполнения работы, то в *германской социал-демократии* мы имеем дело с оплачиваемой *прессой*, оплачиваемой агитацией на местах и т. д. Там движут людьми индивидуальная готовность идти на помощь, жертвенность, жажда действий и воодушевление. Здесь же людьми движут дисциплина, верность, исполнение долга, но за всем этим в тени стоит финансовое вознаграждение» [6, 116]. Впрочем, Михельс отмечал, что в немецкой социал-демократии оплата труда профессиональных партийных активистов и функционеров не была в то время столь высокой, чтобы на нее можно было вести роскошную жизнь. При этом он обращал внимание на отход социал-демократической организации от следования принципу добровольного и основанного на энтузиазме беззаветного служения партии и переходе к иному принципу: «оплачивается любая выполняемая работа, от небольшой газетной заметки до длиннейшей речи на собрании» [6, 117]. Примечательно то, что немецким рабочим, ориентированным на материальные интересы, Михельс противопоставлял пролетариат романских стран, прежде всего Италии, где рабочий класс проявлял, на его взгляд, большую самоотверженность, демократичность и способность к революционному действию [2, 252].

Отношения между вождями и массами. Михельс критически оценивал возможность самоорганизации масс и принципа делегирования полномочий: «Представлять — это означает изъяслять волю масс. Это оказывается возможным лишь в отдельных случаях... Длительное представительство при любых обстоятельствах будет означать *господство интересов представителей над интересами тех, кого они представляют*» [6, 133–134].

Такой акт выбора означает уничтожение суверенитета масс. Первую критику принципа делегирования как несовместимого с реальным народовластием Михельс нашел у Ж.-Ж. Руссо. Он ссылался также на Г. Моску, который разоблачал «парламентарную легенду» и не считал всеобщее избирательное право и процедуру политических выборов проявлением демократии.

Стремление руководства к упрочению своей власти ведет к забвению первоначальной целевой установки. Таким образом масса превращается в мостик для достижения вождями своих целей. Михельс именовал этот процесс психологической метаморфозой вождей. После занятия в партии ведущих должностей лидеры пролетарского происхождения обретают необходимые знания и навыки в области партийной политики и постепенно отдаляются от рабочего класса. Что касается руководителей, предавших интересы трудящихся, то оказывается, что они вступили в партию под влиянием энтузиазма, или благодаря приверженности научному социалистическому мировоззрению» [6, 201]. Чаще всего их приход обусловлен стремлением вместе с пролетариатом с юношеским энтузиазмом и оптимизмом участвовать в борьбе за его социальное освобождение. С годами, вследствие превратностей повседневной борьбы, а порой и под влиянием приобретенных знаний, которые противоречат прежней вере» утрачиваются юношеские идеалы [6, 202]. Но уже нет возможности вернуться в оставленную среду, к прежней жизни. «Приобретенная ими политическая репутация настоятельно требует продолжения теперешней жизни. Таким образом, внешне они остаются верными делу, ради которого когда-то пожертвовали лучшим. Но из идеалистов они стали оппортунистами, из верующих — неверующими, из альтруистов, которые имели горячие сердца и думали только о самоотдаче, стали эгоистами, которые в своих действиях руководствуются ясным и холодным расчетом» [6, 202]. В этом заключается, по Михельсу, психологическая причина измены руководителя революционным идеям и перехода к консервативной, реформистской и олигархической позиции.

Отдельно Михельс исследовал феномен *бонапартизма* в партии. Оппозицию по отношению к руководству организации ее вожди очень часто воспринимают как демагогию и нарушение партийной дисциплины. В диктатуре партийного вождя он нашел общие черты с явлением, которое в истории получило название бонапартизма, когда делегированная на основе плебисцита власть обретает непререкаемую силу. Михельс отмечал, что «бонапартизм является теорией господства отдельной воли, первоначально исходящей от общей воли (воли народа), но освобождающейся от нее и становящейся госпожой» [6, 210]. Партийные вожди, если их упрекают в недемократических методах, ссылаются на волю массы, выразителем которой они выступают как народные избранники.

Внутрипартийная борьба. Исследовав отношения внутри властной партийной элиты, Михельс пришел к выводу, что хотя теоретически вождь по воле масс может быть отстранен от власти, но на практике это трудноосуществимо. Масса не способна господствовать, однако тот или иной индивид всегда может возвыситься из ее среды и выдвинуться в руководители при наличии требуемых качеств. Возвышение новых лидеров всегда представляет опасность для старых вождей, которые не собираются освобождать место «новичкам». Поэтому старый вождь старается сохранять

контакт с массами, которым обязан своим положением. Он вынужден заигрывать с ними и для вида подчиняться партийному большинству. Внешне это выглядит так, словно масса действительно обладает властью над руководителем. Но в действительности «в такие моменты новый лидер или новый руководящий слой намеревается завладеть массами, донести до них свои идеи, направленные против идей старых руководителей» [6, 180]. Таким образом, мнимое подчинение воле масс представляет собой всего лишь средство, позволяющее старым руководителям предупредить усиление влияния новых. Отметим, что эти рассуждения велись Михельсом на несколько абстрактном уровне, а примеры антагонизма и борьбы между вождями социалистического движения взяты в основном из истории французских и итальянских социалистических партий, и в меньшей мере — немецкой социал-демократии. Впрочем, в этой связи Михельс упомянул дебаты между А. Бебелем и Р. Фольмаром относительно антимиитаризма.

Борьба между вождями, считал Михельс, может возникнуть на основе как объективных, так и субъективных причин. Первые заключаются в различиях мировоззренческого характера или, во всяком случае, в разном понимании задач ближайшего общественного развития или расхождении по тактическим вопросам. Это обуславливает, по Михельсу, «существование различных направлений в рабочем движении — ревизионистского, марксистского, синдикалистского, коммунистического, социал-демократического и т. д.» [6, 184]. Субъективные причины сводятся к личной антипатии, зависти, интриганству и т. п. Михельс отмечал, что «существованию возникшей из демократии олигархии угрожают две враждебные силы: *демократическое сопротивление масс* и тесно связанный с этим и порой выступающий его результатом переход к единовластию, сосредоточение всей власти у одного из олигархов» [6, 184]. Таким образом, одна опасность исходит для олигархии снизу, а другая — из ее же собственной среды. С одной стороны ей угрожают бунтари; с другой — узурпаторы. Из-за этого руководству массовых партий недостает истинно товарищеских отношений. Партийная верхушка находится в перманентном состоянии борьбы, порождаемой взаимным недоверием лидеров друг к другу. Особое недоверие испытывается к претендентам на лидерство в собственной партии. Михельс считал такую ситуацию вполне естественной, поскольку любая олигархия проявляет недоверие к молодому пополнению. Борьба между вождями ведет к ущемлению свободы слова. Находящееся у власти руководство фактически подвергает «скрытой» цензуре выступления своих противников в печати. Именно этим объясняется действующий в социал-демократической партии запрет ее членам сотрудничать с буржуазными печатными органами и публиковаться вне ее официальных изданий. Как правило, массы поддерживают в этой борьбе ветеранов партии.

3. СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ПАРТИЙНОГО РУКОВОДСТВА

Социальная неоднородность рабочих. В проведенном Михельсом исследовании немецкого рабочего движения он обратил внимание на факты, свидетельствовавшие о значительной социальной неоднородности

рабочего класса и об отсутствии единства в рабочей среде. Конечно, «организованный в социал-демократические союзы рабочий класс знает, хотя бы теоретически, о своей коренной противоположности по отношению к классу собственников и к государству, легализирующему господство этого класса. Это существенная точка зрения» [6, 276]. Вместе с тем нельзя не учитывать дифференциацию рабочего класса и представлять себе его как единую серую массу. Внутри рабочего класса формируются социальные слои, часто значительно отличающиеся по социальным интересам и политическим ориентациям. Разногласия между высокооплачиваемыми и низкооплачиваемыми, организованными и неорганизованными рабочими, а также между рабочими различных отраслей подчас принимают довольно острый и конфликтный характер. Те рабочие, которые достигли улучшения материального положения, проявляют естественную тенденцию подавлять своих хуже оплачиваемых товарищей по классу, которые представляют для них опасность в отношении сохранения высоких заработков в силу их более скромных притязаний (готовности выполнять ту же работу за более низкую оплату труда). Членство в некоторых профессиональных союзах становится, как писал Михельс, «своего рода дворянской грамотой, благодаря которой ее обладатель отделяется от плебса». Почти во всех крупных профсоюзах англосаксонских стран становится заметным корпоративизм. Как только профобъединение упрочило свое положение, оно уже не призывает к вступлению в свои ряды, а огораживается «колючей проволокой недоброго соседства» от остальной массы рабочих и затрудняет процесс принятия новых членов за счет установления высоких вступительных взносов или иными средствами [6, 280].

К каким выводам пришел Михельс? Михельс делал акцент на том, что с переходом массовой социалистической партии от оппозиции к участию в работе правительства она становится притягательной для людей, готовых стать социалистами из-за карьерных и корыстных побуждений. «Становясь правящим социализм начинает с огромной силой притягивать паразитические элементы. Это проявляется и на нижних уровнях. Там, где товарищества, общины и народные банки оказываются в руках рабочих партий и дают интеллектуалам неплохой хлеб и влиятельные места, к ним... устремляются самые настоящие социалистические дельцы. Здесь, как всегда и везде при успехе демократии, наступает смерть идеализма» [5, 248].

В своем творчестве Михельс попытался ответить на ряд им самим же поставленных вопросов: 1. Можно ли одолеть олигархическую болезнь внутри демократической партии? 2. Обуславливает ли олигархическая сущность организации также проведение олигархической политики? 3. Следует ли считать невозможным для демократической, революционной партии проведение революционной политики в условиях демократического государства? 4. Является ли утопией не только социализм, но и социалистическая политика (что не одно и то же)?

Если попытаться кратко выделить главное в концепции Михельса, то оно, на наш взгляд, состоит в следующем. Возникшая для того, чтобы преодолеть централизованную власть государства и исходящая из соображения, что рабочий класс нуждается в сильной и прочной организации, партия германских рабочих сама сильно централизовалась и стала строиться на принципах соблюдения авторитета и дисциплины. Благодаря

этому она оказалась одной из правящих партий, т. е. тех партий, которые «организованы как малое правительство и живут надеждами стать со временем правительством в большом масштабе». Массовая революционная партия представляет собой «государство в государстве» и по крайней мере теоретически, стремится уничтожить существующий строй для замены его принципиально иным государственным строем. Казалось бы, что рост организации должен привести к росту революционной активности, однако Михельс в отношении немецкой социал-демократии отметил диаметрально противоположный процесс. Поэтому он сделал вывод, что «существует внутренняя связь между ростом партии и возрастанием нерешительности и опасений в ее политике» [6, 346]. Его конечный вывод: «Организация является матерью господства избранных над избирателями, уполномоченных над доверителями, делегированных над делегирующими» [6, 370–371].

Проведенный Михельсом эмпирический анализ «экспериментальной реальности» массового движения привел его к определенной корректировке теории циркуляции элит Парето. Его закон обновления и циркуляции элит он дополнил следующим замечанием: в централизованной и массовой политической партии существует непрерывный процесс подбора старыми руководителями новых лидеров и включения их в существующую структуру власти, а не просто смена партийных элит. История немецкой социал-демократии явилась тому примером. В отличие от Моска и Парето Михельс трактовал элиту без оценочного отношения. В партийной элите Михельс не усматривал ни особого класса, ни даже социального слоя. В ней он скорее видел закрытую группу (тем более закрытую, чем она более организованная), члены которой могут иметь различное социальное происхождение и которая могла формироваться как посредством делегирования, так и конкуренции [3, 42]. Тем не менее из этой элиты вполне мог бы сформироваться и действительно, формируется новый господствующий класс, названный позднее номенклатурой. Следует также добавить, что по оценке Михельса, в основе формирования этого нового господствующего в партии меньшинства лежит попытка проведения в жизнь идей социалистической революции и диктатуры пролетариата. Но диктатура нового меньшинства мало отличается от диктатуры группы олигархов и, по существу, оказывается прямой противоположностью идее демократии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии. М., 1997; Французский оригинал: *Ostrogorski M.* La Democratie et l'organisation des partis politiques. 1–2 vol. P., 1902.
2. *Штельтинг Э.* Роберт Михельс (пер. Р.П. Шпаковой) // Немечкая социология / Отв. ред. Р.П. Шпакова. СПб., 2003.
3. *Jaeggi U.* Die gesellschaftliche Elite. Eine Studie zum Problem der sozialen Macht. Bern; Stuttgart, 1967.
4. Internationaler Sozialisten-Kongress zu Paris. 23–27. September 1900. В., 1900. S. 25–26 // Цит. по: Хрестоматия по новой истории: Второй период. Пособие для учителя / Сост. П.И. Остриков и др. М., 1993. С. 201.

5. *Michels R.* Die deutsche Sozialdemokratie // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. XXIII (1906). S. 471–557.
6. *Michels R.* Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens. 4-e, ergänzte Auflage mit Einführung von F.R. Pfetsch. Stuttgart, 1989.
7. *Michels R.* Le Syndicalisme et le Socialisme en Allemagne // Syndicalisme & socialisme. Bibliothèque du mouvement socialiste. P., 1908.
8. *Pareto V.* Œuvres complètes. Vol. V. Les systèmes socialistes. Genève, 1964.

ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ: ИРРАЦИОНАЛЬНОСТЬ ПЕРЕЖИВАНИЯ И НОВЫЕ ПРИНЦИПЫ НАУК О ДУХЕ. ЭСТЕТИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ

1. ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ. СМЫСЛОВАЯ СТРУКТУРА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

В своей работе «Сущность философии» Вильгельм Дильтей дал одну из первых обобщающих характеристик тогда еще нового умственного течения, к которому последующие историки философской мысли причислят (и не без основания) также и его самого. «Попытаемся, — писал он, — понять сущность этой современной *философии жизни* (курсив. — Ю. Д.). Одна из ее характеристик касается постепенного нисхождения и ослабления методических требований общеобязательности; метод, при помощи которого из жизненного опыта получается толкование жизни, принимает в течение этого процесса все более и более свободные формы; афоризмы связываются в неметодическое, но яркое жизнеистолкование. Писательство этого рода постольку родственно античному искусству софистов и риториков, от которого так резко отмежевался Платон в сфере философии, поскольку здесь место методического доказательства занимает переубеждение. И все же сильная внутренняя связь объединяет некоторых из этих мыслителей с самим философским движением. Их искусство уговаривания по существу своему связано с огромной серьезностью и огромной правдивостью, их взор обращен на задачу жизни, но они отчаиваются разрешить ее при помощи общеобязательной метафизики, на основании теории мировой связи. Жизнь должна быть истолкована из нее самой — такова та великая мысль, которая связывает этих философов жизни с мировым опытом и поэзией. Начиная с Шопенгауэра, эта мысль развивалась в сторону все большей и большей враждебности ее к систематической философии; в настоящее время она образует центральный пункт философских интересов молодого поколения» [1, 29].

К этой промежуточной форме, сочетающей в себе черты философии и искусства (литературы, поэзии), Дильтей относил творчество Т. Карлейля и Р. Эмерсона, Дж. Рескина и Ф. Ницше, Л.Н. Толстого и М. Метерлинка [1, 28–29]. В числе их более отдаленных предшественников он называл философов стоической школы (и прежде всего автора «Монологов» — Марка Аврелия), «которые, исходя из философии поведения, дошли до того, что сбросили с себя гнет греческой систематики и начали искать свою цель в более свободной интерпретации самой жизни» [1, 28]; Мишеля

Монтеня, который «оставляет позади суждения о жизни в средневековой философии и еще решительнее, чем Марк Аврелий... отказывается от всякого требования обоснованности и общеобязательности» [там же]. Давая общее культурфилософское объяснение этого духовного феномена, озадачившего его современников из числа профессиональных философов, он связывал его с периодически наступающими в истории эпохами крушения метафизического миропознания, распространения скептицизма и характерного для «стареющих наций» стремления «к внутреннему самоуглублению» [1, 12].

Общей чертой всех упомянутых философов жизни Дильтей считал оппозицию к рационалистическо-систематическому философствованию, более того, к требованиям доказательности, обоснованности, общеобязательности, которым издавна стремилась удовлетворять всякая строгая философия. Что же касается самого Дильтея, то он, в качестве наследника романтической традиции явно тяготевший к философии жизни, не хотел, однако, ограничиваться чистым негативизмом по отношению к иррационалистически ориентированной философии. Сам далеко не чуждый систематизаторской жилке, Дильтей стремился вскрыть реальный механизм философствования представителей этого явно набиравшего силу умственного течения, дабы, отправляясь от него, предложить то, что на современном языке можно было бы назвать «парадигматикой» философии вообще. Причем, как и следовало ожидать, имея в виду адекватный эпохе тип философствования, на который ориентировался Дильтей, самой общей парадигмой философии оказывалась у него обобщенная схема *художественного творчества*.

Ориентация на эту схему и сделала Дильтея представителем иррационалистической тенденции в западной философии с характерной для нее абсолютизацией эстетико-художественных способов постижения реальности: дильтеевское творчество вошло в круг той самой интеллектуальной романистики, объективным исследователем которой он хотел оставаться. Таков был первый этап самоосознания философского иррационализма на исходе XIX столетия, который, как мы увидим, был определенным шагом по направлению к *диалектике*, получавшей теперь новую форму — форму интеллектуальной романистики.

Впрочем, Дильтей интересен для нас не только тем, что он оказался (быть может, сам не всегда этого желая) защитником специфически «рапсодической» формы философствования, получившей на Западе поистине эпидемическое распространение в XX в. и во многом определившей форму, которую приняла немарксистская диалектика. Не менее важно для нас и то *содержание*, которое он разрабатывал, как бы заранее имея в виду именно эту, а не другую, форму немарксистского диалектического мышления на Западе. А оно было явно *социально-философским*.

Дильтей считал, что причиной кризисного состояния современной ему философии является ее ориентация на естественно-научную модель знания и соответственно господство в ней естественно-научных способов постижения реальности. Между тем, согласно его убеждению, естественнонаучное знание — это знание о том, что дано человеку во внешних чувствах, — явление реальности этим чувствам. И именно поэтому такое знание недостоверно, ибо достоверность, согласно самой общей дильте-

евской предпосылке, — это то, что дано во внутреннем, а не внешнем опыте, в опыте внутреннего чувства. Самое большое, что может быть достигнуто в ходе познания данных внешнего опыта, — это опосредованное, а потому *гипотетическое* знание: мы можем лишь строить гипотезы насчет реальной связи того, что дано нам как совокупность явлений во внешнем опыте.

Основные инструменты познания, ориентированные на *опосредующее* постижение реальности, имеют *логическую* природу. Но логика, по Дильтею, именно потому и вынуждена умозаключать от одного к другому (от явления к сущности), что она *никогда не имеет дела с реальностью самой по себе*. Вот почему знание, ориентированное логически, представляет собой бесконечное кладбище все новых и новых *гипотез* о реальности, хотя и обладающих достоинством общезначимости, которое сообщает им логика, однако никогда не обладающих непосредственной достоверностью, а потому гибнущих от своих же собственных внутренних противоречий. Судьбу этих гипотез разделяют, по Дильтею, и метафизические системы, авторы которых безуспешно пытаются решить с помощью логических приемов «загадку жизни», неподвластную логически-опосредствующему знанию.

Выход из создавшегося положения немецкий мыслитель видел в том, чтобы переориентировать философию (мировоззренческую проблематику вообще) с *естественно-научного знания на гуманитарное*, которое, в свою очередь, также должно освободиться от естественно-научных методов и осознать себя в своей подлинной специфике в противоположность естествознанию, как имеющее совершенно иной предмет и иные познавательные истоки; на знание *собственно человеческой* жизни, которая всегда столь же исторична, сколь и социальна.

В чем же заключается эта столь многообещающая специфика гуманитарного знания? Она, по Дильтею, связана с тем, что гуманитарные дисциплины (науки о духе) изначально имеют дело с *самой реальностью*, а не с ее явлениями; содержание этих наук дано исследователю с абсолютной непосредственностью, т. е. во внутреннем, а не во внешнем опыте человека, в опыте его внутреннего переживания. Этот опыт и есть опыт самой реальности, более того, *сама эта реальность*. Ведь любая из наук о духе — будь то история, философия или правоведение — имеет своим предметом человека (взятого в том или ином из его аспектов): *его самого*, а не то, что выступает по отношению к нему как нечто внешнее, за пределами его находящееся.

Но самому себе человек «дан» *абсолютно непосредственным* образом — до и прежде всякого осознания этого факта, вернее, безотносительно к такому осознанию (тогда как последнее, в особенности если в нем используются логические приемы и средства, уже опосредует человека с самим собой). Эта «данность» человека самому себе и есть его изначальное само-переживание, переживание им своей жизни как *целого*, «данность» жизни самой себе. Ибо изначальный способ «самоданности» жизни — это и есть «пере-живание», «про-живание», «из-живание». Здесь, по Дильтею, *мы сами* уже и есть искомая реальность, от которой всякие опосредствующие методы постижения (а, в особенности, логические) могут лишь увести нас в сторону. Она к нам ближе всего.

Стало быть, науки о духе как имеющие дело с самим — целостным! — человеком, его «самоданностью» уже непосредственно отнесены к самой реальности, которая открыта им, так сказать, по определению, изнутри: исходя из тотальности всех ее связей и отношений. И задача заключается только в том, чтобы найти адекватные, т. е. столь же непосредственные, как и она сама, способы описания этой реальности, которые не исказили бы ее внесением того или иного элемента опосредования. Необходимо, чтобы науки о духе, отказавшись от опосредствующих приемов естественно-научного постижения реальности, выработали бы метод, адекватный «самоданности» их предмета, в рамках которого постижение двигалось бы от «непосредственного» к «непосредственному», не разрывая круг изначального «опыта переживания» — «данности» жизни себе самой. И если называть опосредствующие способы постижения рациональными, то способы постижения, исключаящие такое опосредование как искажающее реальность, нельзя назвать иначе как иррациональными.

2. ЖИЗНЕННЫЙ СМЫСЛ И ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ЕГО ПОНИМАНИЯ

Основным способом непосредственного постижения человеческой реальности, т. е. реальности человеческих переживаний (процессов «изживания» жизнью самой себя), Дильтей считал *понимание*, которое он решительным образом противопоставлял естественно-научному *объяснению*. В отличие от внешнего опыта, который есть результат отнесенности реальности к таким внешним чувствам, как зрение и слух, обоняние и осязание, внутренний опыт переживания представляет собой сложный комплекс *состояний и модификаций «внутреннего» чувства*. Таких — ценностно окрашенных, а потому вовсе не бессмысленных, — как удовольствие или неудовольствие, радость или страх, надежда или ненависть и т. д. И если связи данных внешнего — ценностно нейтрального — опыта существуют вне нас, побуждая нас прибегать к опосредствующим способам их постижения, имеющим *гипотетический* характер, то связи данных внутреннего — ценностно окрашенного — опыта заключены в нас самих, в структуре наших собственных переживаний, которая, по Дильтею, может быть постигнута лишь в процессе непосредственного «изживания» этих последних. Только здесь раскрывается она как их *смысл*, ибо связи внутренних переживаний, в отличие от внешних, имеют не причинный, а *телеологический, т. е. смысловой характер*. И постичь то или иное внутреннее переживание — это значит самому пережить его (этого переживания) собственные импульсы, ритмы, биения, его собственную целесообразность, — все это и будет пониманием его смысла, его структурной связанности. В еще большей степени сказанное относится к постижению всей *целостности* внутреннего опыта индивида, включающей совокупность всех его переживаний.

Самое же главное здесь заключается в том, что смысл любого нашего переживания — будь то страх, отчаяние или надежда — дан переживающему его с абсолютно непосредственной достоверностью. Когда я, скажем, переживаю страх, никто не сможет доказать мне, что на самом деле я переживаю нечто совсем другое, смысл моего страха заключается, если

согласиться с Дильтеем, исключительно в том, что он... страх: это — последняя достоверность, не сводимая ни к чему другому, — конечный смысл. И понять мой страх можно, только исходя из *целостности* моего переживания, «*тотальности*» *моей внутренней жизни*, ибо переживаю я этот страх, как любое другое внутреннее данное чувство, всей цельностью своей природы (а не односторонне — как это бывает в случае внешнего опыта, где активное состояние одного из органов чувственного восприятия может оставить пассивными все остальные).

Моя внутренняя жизнь — а это и есть подлинная жизнь духа — всегда предстает как органическая целостность, нерасторжимая на абстрактные моменты. Поскольку же эта моя подлинная жизнь, это мое переживание, которое и есть я сам, предстает как нечто, с чем я имею дело в первую очередь, постольку любое содержание, которое погружается в атмосферу соответствующего внутреннего чувства, с самого начала предстает как определенным образом модифицированное этим последним и без него просто не имеющее никакого смысла. Оно изначально коррелятивно соответствующей модификации внутреннего чувства, оно есть его другой полюс. Но это значит, что разгадать любое содержание, представляющее в самобытном и самозаконном царстве внутреннего чувства, в поле *самопереживания жизни во мне*, можно только одним-единственным способом: поняв *переживание* (связь переживаний), *придающее смысл* данному содержанию.

Так что же значит понять какое-либо переживание, состояние, фазу (модификацию) этого переживания — например того же страха? Это значит так или иначе воссоздать условия, при которых я мог бы вновь пережить его во всей его чистоте, — прием, который, согласно Дильтею, изначально был ведущим *в литературе и искусстве*. Причем, если верить немецкому мыслителю, понимание у каждого человека начинается не с себя самого, а с «другого». Мне самому мое переживание «дано» в непосредственном тождестве его и реальности, содержательности и смысла (который есть не что иное, как структура, связь моментов этого переживания); я слит с ним, полностью погружен в него, неотличим от него (впрочем, именно по этой причине я имею дело пока что лишь с возможностью понимания, а не с самим пониманием, предполагающим *повторение* переживания). В этом смысле мне нет необходимости понимать самого себя: самоданность моего переживания и моя самодостоверность совпадают до полного тождества.

Необходимость понимания в точном смысле этого слова возникает лишь в тот момент, когда данность в моем переживании некоторого содержания и моя «самоданность» расщеплены; иначе говоря, когда я имею дело с *другим человеком*, с переживанием этого другого человека, данным в совокупности его внешних проявлений, они-то и выступают как непонятое (пока что) содержание моего переживания. Средством превратить это содержание в «понятое», т. е. представляющее как органический и прозрачный элемент «самоданности» моего собственного переживания, и выступает понимание в дильтеевском смысле. Понимание — это превращение переживания «другого» в столь же достоверное для меня, как и мое собственное. Ибо только тогда я постигну его смысл, совпадающий с этой достоверностью.

Уже в самой специфически дильтеевской постановке проблемы понимания запрограммирован и определен способ ее решения, который удовлетворял бы исходному требованию «непосредственности», т. е. непосредственности понятием, логически-понятийными средствами. Я понимаю «другого» по аналогии с самим собой — операция, по убеждению Дильтея, тем более неизбежная, что ведь этот «другой» дан мне лишь в моем переживании: как «часть» его содержания, «часть» моей жизни. Я «вчувствуюсь» (сам термин «вчувствование» принадлежит Т. Липпсу, у которого многое заимствовал Дильтей) в «другого», в его душевную жизнь, т. е. жизнь его внутренних чувств, подставляя под внешние проявления переживания «другого» — мои собственные переживания. И таким образом я перехожу от «самоданности» моего собственного переживания к пониманию переживания «другого» без каких бы то ни было скачков и, главное, логических опосредований; вернее даже, на каждом этапе понимания «другого» я остаюсь в магическом кругу «самоданности» моего собственного переживания, самопереживания моей жизни.

Здесь, однако, мы должны остановиться и задать Дильтею вопрос (который, впрочем, в аналогичных случаях не обходил и сам этот мыслитель): откуда вообще в замкнутом круге нашего «самодостовверного» переживания мог появиться кто-то «другой»? Или иначе: по какому праву мы заключаем, что некоторая часть содержания нашего переживания есть нечто, от нас не зависящее и отнесенное к «другому», что нам предстоит еще как-то понять, прежде чем оно станет для нас действительно нашим собственным? Вопрос тем более насущный в данном пункте, что от него зависит и другой вопрос, касающийся существа проблематики понимания: где гарантия того, что «вчувствуюсь» в душевную жизнь другого человека, я не подменяю самобытную жизнь его переживаний своими собственными? — вопрос, носивший для Дильтея характер сфинксовой проблемы, т. к. от возможности его решения зависела судьба дильтеевского построения. (Из поисков ответа на этот вопрос и возникли, как мы увидим, «диалектические искания» последователей В. Дильтея.)

Нельзя сказать, чтобы ответы Дильтея как в первом, так и во втором случае были достаточно убедительными. Усомнившись в достоверности внешнего опыта, где, по убеждению философа, господствовала скептическая гипотетичность, шедшая рука об руку с формально-логической общезначимостью, он лишил себя теоретического права апеллировать к этому опыту (и соответствующим способам его понятийной артикуляции), в частности, и при решении принципиальных вопросов своего учения. Но тем больший вес придавался им апелляции к внутреннему опыту, в особенности когда речь шла об оправдании фундаментальных предпосылок его теоретического построения. В связи с этим немецкий мыслитель не мог ответить на вопрос о том, «как, исходя из “я”, оправдать убеждение в реальности других лиц и внешнего мира» [2, 332] (первый из вышеупомянутых вопросов), иначе как сославшись на внутренний опыт. Его ученик М. Фришейзен-Кёлер писал: «Дильтей думал, что в переживании стесненной воли, в импульсе и сопротивлении содержится зародыш разделения на „я” и „объекты”...» [2, 333].

Заметив скороговоркой, что для Дильтея «переживание чужой реальности лишено всякого трансцендентного характера» [там же] и (оставив

неразъясненным многозначный смысл употребленного им термина «трансцендентный»), М. Фришейзен-Кёлер тут же переводит всю проблематику в иную плоскость, лишая ее всей содержащейся в ней остроты и радикальности. Вместо заданного им самим (вслед за Дильтеем) вопроса о том, как осуществить «переход от точки зрения собственного „я“, сознающего с бесспорной достоверностью прежде всего лишь факты личного, внутреннего опыта, к признанию того, что пережито другими познающими субъектами» [там же], — вопроса, который он справедливо считал самым важным, М. Фришейзен-Кёлер (и здесь опять-таки точно следуя за своим учителем) предлагал теперь совсем другой: «чем является реальность внешнего мира для правильно понятого опыта?» [там же]. Между тем остается по-прежнему нерешенным: имеет ли право Дильтей вообще говорить о реальности внешнего мира, если, разумеется, понимать под этим правом теоретическое право мыслителя, который сам же и задавался этой проблемой как фундаментальной проблемой философии? Фактически вопросом теперь оказалось иное: как удостоверить раскол между мной и чем-то отличным от меня (все равно, идет ли речь о «мире» или о «другом» человеке), переживаемый мною с непосредственной очевидностью, также и для остальных людей? Если последовательно придерживаться дильтеевских постулатов, то и на этот вопрос невозможно ответить, не допустив совершенно невольного для строго рассуждающего человека *логического скачка*. Необходимо было предположить (неизвестно, на каком основании) наряду со сферой индивидуального переживания (понятие «я» классической немецкой философии, хотя и толкуемое на новый, не рационалистический манер) также и сферу межиндивидуального — *интерсубъективного* переживания: «сознание вообще», включающее, как теперь неожиданно оказывается, и индивидуальные «я», и их «объекты» [2, 333], а также поставить рядом с абсолютно уникальным индивидуальным опытом переживания, исключаяющим всякую общезначимость, также и некоторый «типический опыт» [там же], который, надо полагать, находится в менее антагонистических отношениях ко всякой общезначимости.

3. УНИКАЛЬНОСТЬ ПЕРЕЖИВАНИЯ И ОБЩЕЗНАЧИМОСТЬ «ВЫРАЖЕНИЯ»

Нельзя сказать, чтобы Дильтей не чувствовал возникающих здесь антиномий, хотя потребность реального исследования культуры часто побуждала его вводить некоторые общетеоретические *допущения* гораздо раньше, чем он мог согласовать их с предпосылками, лежащими в основе здания его философского учения, так и оставшегося недостроенным¹. Свидетельство тому — та особая роль, которую у Дильтея играет понятие «выражения», развитое опять-таки на основе преобладающей ориентации на модель *художественного произведения*; последнее, кстати, он и считал «выражением» в самом точном смысле слова. Именно этому понятию предстояло играть в дильтеевском учении спасительную роль соединительного звена между внутренним переживанием одного индивида и пе-

¹ Особенно в методологическом аспекте, что и побудило последователей Дильтея обратиться к Гегелю.

реживаниями «другого» («других»), между «я» (в специфически дильтеевском смысле) и «сознанием вообще», между уникальностью внутреннего опыта отдельного человека и типическим опытом многих людей, наконец, между неповторимостью *субъективного* и общезначимостью *объективного духа*. В этом понятии оказалась свернутой вся та диалектика, которую последователи Дильтея развернули с помощью определенного (опять же дильтеевским) образом истолкованного Гегеля.

Под «выражением» Дильтей понимал совокупность проявлений душевной жизни «другого», как они даны нашему собственному переживанию. «Выражение» философ стремился радикальным образом противопоставить тому, что он рассматривал как «явление» реальности нашему внешнему чувству. «Явление» сообщает нам о том, что не есть достоверное для нас — о внешнем объекте, относительно которого мы можем строить более или менее правдоподобные гипотезы, пользуясь очень удобной для этого общезначимостью понятия. Что же касается «выражения», то оно, напротив, сообщает о том, что для нас абсолютно достоверно, т. к. относится к области непосредственных данностей внутреннего переживания. Причем акцент на различии «явления» и «выражения» здесь настолько велик, что в «выражении», по сути дела, вообще элиминируется весьма существенный момент, сближающий его с «явлением», а именно то обстоятельство, что «выражения» душевной жизни «другого», прежде чем стать для нас таковыми, должны предстать перед нами — «явиться» нам.

Но тем самым упускается из виду то, что относится к внешней *реальности* «другого», отправляясь от которой мы только и можем сделать достоверный вывод о его нетождественности мне. Впрочем, как мы помним, этот аргумент не имеет в системе дильтеевских рассуждений никакой силы: ведь знание о существовании «другого» как предмета моих внешних чувств — это всего-навсего гипотетическое знание, на основе которого ничего нельзя утверждать с полной достоверностью. Достоверность присутствия «другого» как «другого» может быть дана, согласно Дильтею, лишь в моем внутреннем опыте, в опыте моего внутреннего переживания, и обеспечить ее могло бы лишь «выражение» чужой духовной жизни со свойственной ему способностью непосредственно раскрывать переживания одного человека переживанию другого (душе).

Таким образом, «выражение», во-первых, должно свидетельствовать о том, что существование «другого» как «момента», содержащегося в моем собственном переживании, не замыкается индивидуальными границами этого переживания, не сводится к нему целиком и полностью, но что ему соответствует существование этого «другого», по крайней мере как «момента», содержащегося в переживании всех других людей — интерсубъективного, а не только субъективного переживания. Иначе говоря, выражение душевной жизни «другого» должно гарантировать то, что на ином, не дильтеевском, языке называлось бы объективным моментом моего переживания, направленностью этого переживания на нечто, находящееся вне его и от него не зависящее. С помощью понятия «выражение» Дильтей должен был вразумительно объяснить переход от *субъективной достоверности* моего индивидуального переживания к тому (вовсе для меня не достоверному) факту, что существуют не только мои переживания, но и переживания «другого» («других»), — переход, который является

камнем преткновения для всех без исключения теоретических построений, отправляющихся от внутреннего опыта как последней достоверности.

Во-вторых, с помощью апелляции к «выражению» предстояло объяснить не только тот факт, что у «другого» есть свои переживания, достоверные для него точно так же, как и для меня — мои собственные, но и то, что они во всей их «для-него-достоверности» пронизываемы и, более того, столь же достоверны также и для меня. Иначе говоря, «выражение» должно было предстать в системе дильтеевских рассуждений как тот медиум, в котором переживание «другого» становится постижимым также и для меня, не теряя от этого ни грана от своего собственного (индивидуально окрашенного) содержания, а главное, от своей прежней субъективной достоверности, хотя теперь это была уже достоверность не одного субъекта, но по крайней мере двух. А это значит, что «выражению» надлежало сыграть роль своеобразного гаранта общезначимости индивидуально окрашенных и в этой своей индивидуальной окрашенности уникальных, неповторимых переживаний, т. е. ту самую роль, которую на уровне внешних чувств играют, по Дильтею, логическо-понятийные средства познания. Причем речь шла о такой общезначимости, которая не должна была бы вступить в противоречие с субъективной достоверностью уникальных переживаний (проблема, которая будет осмысляться неогегельянами под углом зрения единства рационального и иррационального).

Одним словом, все трудности, перед которыми оказался Дильтей, отказавшись от объективирующей и опосредующей функции (гарантирующего общезначимость) рационального мышления, должны были получить свое разрешение в рамках специфической концепции «выражения», с помощью которой в сферу (иррационального) переживания возвращались ранее отобранные у него атрибуты: и объективность (в форме направленности на «другое», от данного переживания не зависящее), и артикулируемость (сообщаемость «другому»), и общезначимость.

Как писал впоследствии философ-экзистенциалист О. Больнов, систематизировавший в своей книге о Дильтее (см.: [3, 97]) его представления о «выражении», последнее характеризуется следующим образом.

1. Дильтей подчеркивал единство переживания и «выражения», заключающееся в том, что, с одной стороны, само переживание немислимо без «выражения», в котором оно находит свою реализацию и завершение, а с другой — рождаясь в глубинах переживания, «выражение» остается погруженным в стихию переживания, омывается ею и черпает свою силу из ее живительных истоков. В этом смысле «выражение» и переживание не просто полностью соответствуют друг другу, но представляют собой одно и то же. «Выражение» — это переживание, взятое под углом зрения его самообнаружения, самовыявления. Переживание — это «выражение», рассмотренное в аспекте того, что составляет его глубинное жизненное содержание.
2. В то же время «выражение», согласно Дильтею, несет с собой и нечто большее, нежели то, что изначально было заключено в переживании, а именно момент, связанный с фиксацией переживания, с преодолением его изменчивости, прихотливости — словом, неуловимости. В «выражении» переживание как бы застывает, «опредмечивается», ибо то, в чем фиксируется «выражение», — это всегда нечто предмет-

ное, вещественное. Оно так или иначе дано внешнему чувству, чтобы именно через него открыться внутреннему чувству другого человека, стать достоянием его переживания. В этой фиксированности «выражения» переживание обретает свою внешнюю границу, однако в ней же заключается и нечто такое, что «выражение» как бы прибавляет к переживанию, чем переживание обязано не своей собственной внутренней стихии, а именно необходимости выплеснуть ее вовне. «Выражению» переживание обязано своей артикуляцией, своей расчлененностью, упорядоченностью; в общем, прояснением своей собственной глубины, превращением ее в нечто прозрачное. И только таким образом переживание, продолжающее свой органический рост в «выражении», получает свое завершение.

3. Однако эту свою роль, имеющую, как видим, конструктивное значение для самого переживания, «выражение» исполняет только по той причине, что оно *двулико*: одно его лицо обращено вовнутрь переживания, в его сокровенную глубину, а второе — вовне, к тому, что сделало бы это переживание достоянием «другого» («других»). Причем в этом своем аспекте «бытия-для-другого» «выражение», взятое в его дильтеевской характеристике, отмечено особенностями, которые не просто отличают его от переживания, но делают противоположностью этого последнего. Ибо если переживание характеризуется, по Дильтею, субъективной достоверностью, неповторимостью (уникальностью), необщезначимостью и необъективируемостью (в том смысле, что мой страх никем не может быть пережит так, как переживаю его я), то «выражение», взятое в качестве бытия переживания для «другого» («других»), напротив, отмечено противоположными чертами. Во-первых, некой *объективной* достоверностью: ведь выраженное в нем переживание должно стать достоверным для «другого» (в пределе — для каждого). Во-вторых, *повторимостью*, ибо оно повторено в «выражении» так, чтобы «другой» мог воспроизвести в себе самом соответствующее переживание. И следовательно, оно отмечено определенной *общезначимостью*, так что «другой» получает возможность воспроизвести для себя смысл соответствующего переживания, существующего в «выражении» как бы уже безотносительно к тому, кто воплотил в нем свое переживание.

И наконец, в силу всех названных черт и особенностей «выражение» оказывается *не просто «опредмечиванием»* переживания, воплощением его в форме предмета, непосредственно данного внешним чувствам (и только затем, опосредованно, раскрывающего свое внутреннее содержание, понимаемое в процессе переживания), *но и его объективацией*. Ведь «выражающий» предмет предстает как нечто, не только независимое в своем бытии от существования каждого из «других» людей, но и *оборвавшее свои связи со своим создателем*, воплотившим в этом предмете свои переживания: по отношению к этому предмету его вчерашний создатель выступает теперь как один из упомянутых «других».

«Выражение» оказывается, таким образом, *наиболее противоречивым* из всех дильтеевских понятий, оно буквально «напрашивается» на то,

чтобы погрузиться в гераклитовскую стихию гегелевской диалектики¹. Если в одном своем аспекте оно принадлежит сфере субъективно достоверного индивидуального переживания, то в другом — оно явно должно быть отнесено к области объективного духа. И точно так же, как ранее Дильтей оставил в некоторой, мягко выражаясь, полутьме проблему перехода от субъективной достоверности индивидуально переживающего «я» к «другому», теперь он оставил открытым вопрос о том, как же совместить два упомянутых аспекта «выражения» (так они и остались существующими как бы в разных измерениях и не соприкасающимися один с другим). Эти проблемы решались неогегельянскими преемниками Дильтея путем перевода их на диалектический язык Гегеля.

4. САМОДОСТОВЕРНОСТЬ ПЕРЕЖИВАНИЯ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ ДУХА

Настаивая на общезначимости и объективности «выражения», которые превращали это понятие в центральную категорию дильтеевской концепции объективного духа (вновь заставляющую вспомнить о Гегеле), Дильтей не заметил, что развивал и углублял принцип, *диаметрально противоположный тому*, который он положил в фундамент своего обоснования гуманитарного знания в его отличии от знания естественно-научного. Ведь при этом главным был дильтеевский принцип самодостоверности переживания индивида, которое представлялось тождественным человеческой реальности, с каковой, по Дильтею, и должны иметь дело науки о духе. Что же касается сферы объективного духа (к которой относится и «выражение»), то как ни крути, но она и в дильтеевском ее изображении оказывалась сферой общезначимости — внешности отношения одного человека к «другому» («другим»).

Ее основополагающим принципом была уже не непосредственная достоверность отношения индивида к собственным переживаниям, а достоверность, так сказать, опосредованная: таким объективный дух выступал у автора «Феноменологии духа» (которому Дильтей и был обязан этим понятием) в аспекте его «бытия-для-других». Но в этом смысле объективный дух оказался сферой господства того самого принципа опосредования (оторванной от непосредственной достоверности общезначимости гипотетического знания), который Дильтей уже отверг однажды, связав с ним радикальную ограниченность естественно-научного, логически-понятийного знания, — тенденция, заставляющая относиться к Гегелю крайне амбивалентно, что и отразилось в поздней дильтеевской работе о молодом Гегеле [4].

В качестве принадлежащих сфере «объективного духа» и подвластных его основополагающему принципу универсального «опосредования» дильтеевские науки о духе оказались по отношению к своему предмету — непосредственно достоверной реальности человеческих переживаний — в положении, совершенно аналогичном положению естествознания относительно его предмета.

¹ Не случайно почти аналогичные ходы мысли мы встречаем в процессе осмысления проблематики «выражения» такими неогегельянами, как Б. Кроче и Р. Коллингвуд.

И в том и в другом случае для выработки достоверного знания, которое удовлетворяло бы требованиям объективного духа, необходимо было апеллировать к опосредствующим способам постижения, которые гарантировали бы общезначимость смысла интуитивно усмотренного, непосредственно пережитого содержания знания. При этом гуманитария, в отличие от естествоиспытателя, Дильтей оставлял лишь слабое утешение, заключающееся в вере в то, что смысл исследуемого всегда дан ему непосредственно, и задача заключается лишь в общезначимом выражении того, что самому ему «ясно и так», между тем как естествоиспытатель должен строить гипотезы о смысле познаваемого им объекта; утешение слабое и сомнительное потому, что, как показал сам Дильтей, общезначимое «выражение» смысла любого непосредственного переживания (в том числе и касающегося отношения исследователя-гуманитария к исследуемому им объекту) играет активную конструктивную роль в процессе самопрояснения и самоосуществления этого смысла. А в общем и здесь оставался все тот же разрыв между необщезначимой достоверностью и общезначимой недостоверностью, точнее же, достоверностью того, что переживает как достоверное отдельный индивид, и достоверностью того, что считает достоверным общество. Этот разрыв предстояло снова и снова преодолевать на путях логически опосредующего мышления, вновь и вновь подходя вплотную к вопросу о диалектике рационального и иррационального, которую неогегельянцы попытались вычитать у самого Гегеля.

Эту перспективу дильтеевского учения о понимании продумал другой ученик Дильтея Э. Шпрангер [6; 7], сделавший следующий решительный шаг по направлению к неогегельянству. По его убеждению, понимание вовсе не равнозначно «вчувствованию» в чужую душевную жизнь на основе специфической симпатии к ее обладателю. Понять — значит постичь духовную связь переживания «другого» как исполненную смысла, причем осуществить это постижение в форме «объективно значимого познания» [5, 28]. Смысл же этой духовной связи следует рассматривать не как нечто, целиком и полностью замкнутое в кругу субъективных переживаний индивида, а как нечто отнесенное к ценностному целому (Wertganzes), как его «конституирующий член». И когда, например, мы попытаемся понять переживания играющего ребенка, то мы сможем достичь здесь успеха, если, не ограничившись описанием состояний его сознания (которое само по себе нам ничего не дает), постигнем смысл его игры. Здесь, как видим, выбор, так и не сделанный В. Дильтеем, всю жизнь колебавшимся между достоверностью субъективного переживания и общезначимостью объективного духа, окончательно делается в пользу последнего; и соответственно Шпрангер делает основной акцент именно на том аспекте «выражения» переживания (в приведенном примере — игры ребенка), который отнесен к сфере объективного духа, включен в него, получая от строя его ценностей всю полноту смысла.

Так наметилась, хотя и в самых общих контурах, линия преодоления романтического эстетизма, заложенного в субъективно-иррационалистически окрашенных постулатах дильтеевского обоснования гуманитарных наук (а вместе с тем и нового обоснования философии). Однако сам Э. Шпрангер как неогегельянец не мог быть последователем в проведении этой линии, не говоря уже о других западноевропейских философах на-

чала XX в., захваченных романтически-иррационалистической волной философии жизни. Дильтеевская попытка обосновать специфику гуманитарного знания (в том числе и философского), апеллируя к рационально невыразимому переживанию индивида, получила широкий отклик в Германии и за ее пределами. Впрочем, прежде чем она нашла свое логическое завершение в экзистенц-философии М. Хайдеггера, романтически-иррационалистическая мысль испробовала иные свои возможности.

Но сначала — некоторые общие выводы, касающиеся того глубоко кризисного по своей сущности и своим последствиям *поворота в социально-гуманитарном знании* (Дильтей говорил в данной связи о науках о духе), который означал внедрение в фундаментальную структуру категории «жизни» и связанного с нею круга *философско-психологических* ассоциаций и представлений. Прежде всего следует обратить внимание на то, что, хотя само понятие «жизни» и было обременено неотъемлемыми от него чисто биологическими коннотациями, сам Дильтей отправлялся в его употреблении главным образом от своего опыта специалиста-гуманитария и философски мыслящего историка культуры. Поэтому под «жизнью» он понимал в первую очередь *собственно человеческую жизнь*, которая немислима безотносительно к ее *культурно-исторической специфике*, как биологическая в собственном смысле, уравнивающим жизнь человека с жизнью всех других животных. И это было для него столь естественно, что он далеко не всегда прибегал к необходимым оговоркам, касающимся особенностей его понимания жизни, давая тем самым повод для неверного истолкования его концепции.

Апеллируя к абсолютной достоверности жизни для всего живого и живущего, Дильтей сразу же вводит — в противоположность рационалистически (а в особенности — панлогически) ориентированному идеализму — понятие «переживания» как единственно адекватного отношения к ней живого существа. Вернее: подлинно аутентичного способа «самоданности» жизни каждому из таких существ, проживающему и изживающему ее на свой особый манер. И уже здесь, хотя еще совершенно имплицитно, закладывается возможность *номиналистического* истолкования жизни — вопреки тому ясно реалистическому пониманию, в каком эта категория вводилась в философское сознание XIX столетия сперва романтиками, а затем Шопенгауэром. Впрочем, такая возможность таилась и в субъективизме немецких романтиков, и в гипериндивидуалистическом волюнтаризме Ф. Ницше — традиция, в русле которой двигалась дильтеевская мысль. Однако лишь у Дильтея она предстала как определенная, хотя еще не вылившаяся в развернутую концепцию, перспектива социально-философского обоснования гуманитарного знания. Тем не менее номинализм утверждался в социальной философии, а в особенности — социологии Запада, скорее в полемике с дильтеевским учением, чем в согласии с ним. Виной же тому была отмеченная выше парадоксальность дильтеевского понятия «переживания» — и соответственно категории «понимания».

В самом деле: чем более аутентичной представлялась жизнь (по-дильтеевски понятая) в ее «самоданности» *переживанию*, тем труднее было артикулировать содержание этой категории логически-понятийным образом, выстроив соответствующую теорию гуманитарного знания. *Смысл*

каждого из человеческих переживаний (а он-то, кстати сказать, только и придает им собственно человеческий характер) в контексте дильтеевского построения никак невозможно было перелить в теоретические понятия, не объективировав его, не оторвав его от неповторимых переживаний. Его можно было лишь пережить заново, вызвав в своей душе соответствующее переживание, причем опять-таки без гарантии, что при такой операции повторения не будет искажено переживание, подлежащее пониманию. И в результате операция, предпринятая — казалось бы — с целью преодолеть *разрыв* внутреннего и внешнего, уникального и общезначимого, субъективного и объективного, жизненно-душевного и духовно-культурного, и т. д. — оборачивалась превращением линии разрыва в *непреодолимую пропасть*. Пропасть, которую Дильтей (как и последовавшие за ним неогегельянцы) тщетно пытался перескочить на коне гегелевской диалектики.

Перспектива окончательного решения проблемы смысла человеческого бытия, культурно-исторической структуры существования человека и человечества оборачивалась новыми и новыми антиномиями, ставящими под вопрос саму возможность применения рационально-научных методов в сфере наук о духе, наук о культуре, социально-гуманитарного знания вообще. Ибо антиномии эти обнаруживались на все более и более глубоких уровнях этого знания — там, где теоретико-методологические проблемы уже трудно было отделить от мирозерцательных и метафизических.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дильтей В. Сущность философии // Философия в систематическом изложении. СПб., 1909. [Дильтей В. Собр. соч.: В 6 т. М., 2000.]
2. Фришгейзен-Келер М. Вильгельм Дильтей как философ // Логос. М., 1912–1913. Кн. 1–2.
3. Bollnow O. Dilthey. Stuttgart, 1955.
4. Dilthey W. Die Jugendbewegung Hegels. Berlin, 1905.
5. Müller-Freienfels R. Die Hauptrichtungen der gegenwärtigen Psychologie. Leipzig, 1929.
6. Spranger E. Lebensformen, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Berlin, 1921.
7. Spranger E. Psychologie des Jugendalters. Berlin, 1924.

ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР: АПОФЕОЗ КРИЗИСНОГО СОЗНАНИЯ В ЕВРОПЕЙСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Освальд Шпенглер (Spengler) (1880–1936) — немецкий философ истории и культуры, оказавший определенное влияние на эволюцию теоретической социологии в 1920–1930-х гг.; приверженец философии жизни (в ее ницшеанском варианте), считавшийся эпигоном Ф. Ницше, но многое заимствовавший также у В. Дильтея; противник идеи прогресса и автор одной из версий циклической эволюции истории, рассматриваемой как осуществление однотипных жизненных циклов абсолютно независимых друг от друга «культур»; философ политики, использовавший приемы культурсоциологии, заимствованные у Ницше, для обоснования идеи империализма, понятого как эпоха перманентной войны за мировое господство, которая в целом ряде пунктов оказалась созвучной национал-социалистическому мировоззрению вопреки нежеланию самого Шпенглера сотрудничать с его идеологами. Автор широко известного труда «Закат Европы», в котором (особенно в первом томе этого двухтомника [1]) предрекал гибель новоевропейской («фаустовской») «культуры», отвращаясь от ницшеанской философии истории нигилизма.

В трудах, последовавших за «Закатом Европы», Шпенглер пытался доказать, что его тезис о закате новоевропейской «культуры» следует толковать не в пессимистическом, а в героическом духе, что привело его к апологетике империалистических войн, не столько (якобы) заканчивающихся, сколько осуществляющих этот культурно-исторический тип, напругая его высшие потенции, коренящиеся в воле к власти. Апология перманентной империалистической войны, как наиболее адекватного способа самоосуществления воли к власти, с неизбежностью привела Шпенглера к трансформации *идеи целостности культуры* (социокультурной целостности) в *идеологию тотальности* притязаний военно-политической власти новых Цезарей, борющихся друг с другом за обладание миром, за абсолютное господство над всеми сферами человеческой жизнедеятельности. А это и есть тоталитаризм в точном смысле слова.

I. ИДЕЯ ЗАКАТА ЕВРОПЫ И ЕЕ АМБИВАЛЕНТНОСТЬ. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАК КУЛЬТУРФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРСОЦИОЛОГИЯ

Историческая концепция О. Шпенглера, и прежде всего (и главным образом) концепция тома 1 шпенглеровского «Заката Европы» — книги, с которой он буквально ворвался в немецкое (а затем и общеевропейское)

культурное сознание, глубочайшим образом потрясенное событиями *Первой мировой* войны, представляет особый интерес в контексте нашего описания мировоззренческой ситуации, породившей первый большой кризис теоретической социологии. В этой книге, как и в последующих брошюрах, статьях и речах (а все они так или иначе примыкали к этому двухтомнику), представлена своего рода *энциклопедия* кризисного европейского сознания, которое лишь постепенно, вместе с волнами эмиграции, докатывалось и до Соединенных Штатов Америки, достигая американского континента в существенно ослабленном виде. Слово «энциклопедия» оправданно здесь потому, что в названных шпенглеровских работах так или иначе прозвучали едва ли не все мотивы кризисного сознания, как оно предстало в социально-гуманитарном знании вообще и социологии, в частности, в первой трети нашего века, совсем не случайно кристаллизовавшегося в разнообразных формах идеологического экстремизма (как «левого», так и «правого»), чреватого соответствующими практическо-политическими эксцессами.

Кризисное сознание — явление преимущественно негативного, разрушительного порядка; это даже не столько симптом, сколько фермент далеко идущего разложения всего того, что предстало (и действительно функционировало, работало) в рамках предшествовавшего ему мирознания как нечто целостное и внутренне упорядоченное (осмысленное). На месте прежнего целого оказалась совокупность гетерогенных образований, исключающих возможность логически артикулируемого совмещения (сочетания) друг с другом, поскольку заранее предполагалось, что между ними — *непфходимая пропасть*, которая может быть преодолена лишь путем головокружительного скачка (насильственной революции — как бы это ни называлось), «брутального» подавления одной из сторон антиномии, обнажающейся в каждом из таких разломов, или просто ее уничтожения (ликвидации).

Со времен Ницше, заложившего основы подобного — трагического (позднее его назовут пантрагическим) — видения мира человеческой культуры и соответствующего миропонимания, оно и будет осмысляться как деструктивное, нигилистическое — словом, *кризисное сознание*, — безотносительно к тому, будет ли использовано при этом такое словосочетание или нет. Причем кризисность этого типа сознания, одержимого чувством *безысходного* антиномизма человеческого мира, да и всего живого вообще, лишь усиливалась убеждением в том, что если все-таки (вопреки этой безысходности!) антиномии существования человека и могут быть как-то преодолены (в том или ином случае и на какой-то момент), то это их решение может быть достигнуто лишь вне-, а вернее антирациональными средствами, не говоря уже об их принципиальном имморализме, свидетельствующем о том, что они принадлежат особой сфере, лежащей «по ту сторону добра и зла».

Вот почему решения, предлагавшиеся в рамках кризисного сознания, и Шпенглер — автор объемистого «Заката Европы» и тощей, но едва ли не более претенциозной книжки-брошюры «Годы решения» — тому свидетель, не только не вели к преодолению кризисности этого сознания, но, наоборот, лишь углубляли его. Этим работы историсофа Шпенглера и плывшего по тому же течению Х. Фрайера, автора книги «Социология как

наука о действительности», отличались от трудов их ближайших предшественников, у которых они не так уж мало заимствовали, — Г. Зиммеля и М. Вебера. Последних можно считать представителями кризисного сознания в социальной теории лишь наполовину, поскольку они не только констатировали действительные антиномии прежнего типа социального знания, но и выдвигали новые принципы, опираясь на которые можно было искать и находить действительные, а не иллюзорные перспективы преодоления кризиса теоретической социологии. (Что, кстати, и показало ее последующее развитие на путях стабилизации этой дисциплины — уже в 1930–1940-е гг. в США и в 1950-е — в ведущих западноевропейских странах.) Как мы сможем убедиться в ходе анализа шпенглеровских построений, претендовавших на особый теоретический статус (статус теории, не берущей на себя никаких обязательств ни перед элементарной логикой, ни перед категориальной строгостью философской логики), решения, предлагавшиеся автором «Заката Европы» и «Годов решения», имели по преимуществу эмоциональный, в лучшем случае эстетический характер, черпая свою доказательную силу из атмосферы скоропреходящих настроений и изменчивых вкусов определенной — этически и теоретически дезориентированной — интеллектуальной среды.

И вместе с изменением этой атмосферы менялось и впечатление от его концепций. То они воспринимались как пессимистические, то приобретали оттенок ницшеанского героического пессимизма (в каком от героизма было уже больше, чем от пессимизма), то, наконец, подавались в духе сугубого героизма, хотя и трагического, но никак не пессимистического. Однако при этом под тем, что производило первоначально впечатление известной цельности, хотя и достигнутой внетеоретическими средствами (пантрагизм, апеллирующий к *интуиции* жизни, вместо гегелевского панлогизма, взывающего к Логосу), вновь представала некая груда плохо связанных друг с другом художественных озарений, каждое из которых, взятое в отдельности, поражало своей необязательностью. Однако попытаемся сперва представить построение Шпенглера таким, каким оно впервые явилось перед читателями 1-го тома «Заката Европы» в атмосфере тех умонастроений социально, политически и этически дезориентированного западного интеллектуала, которому не доставало лишь книги подобного типа для того, чтобы получить вполне определенную форму — форму мифологизированной идеологии или идеологизированного мифа¹.

Основным объектом такого рода мифологизации в «Закате Европы» выступает история человечества. Однако в отличие от того единого человечества, которое фигурировало в рамках *идеологии* (или, если хотите, утопии) *прогресса*, лежавшей в основании как контовской социологии, так и марксистской — «единственно научной» — теории общественного развития, человечество под пером автора этой примечательной книги утрачивало свою целостность и представало как некая рядоположенность абсолютно независимых друг от друга типов *культуры*, каждый из которых представлял собой замкнутый в себе организм, по-своему переживающий и изживающий отведенное ему время жизни. И хотя каждой из

¹ Поэтому если о ком и можно (хотя и не без серьезных оговорок) говорить как о создателе мифа XX в., то, конечно же, об авторе «Заката», а не о национал-социалистическом идеологе А. Розенберге, присвоившем это название своей одиозной книге.

«культур» Шпенглер отводил примерно одно и то же количество времени (тысяча — тысяча сто лет), в течение которого каждая из них должна пройти все фазы жизненного цикла, что и остальные (рождение и детство, зрелость и расцвет, наконец, увядание и старость), способы проживания и изживания отведенного им временного отрезка автор «Заката» хотел бы представить как совершенно уникальные, заставляющие вспомнить о неповторимости гениальных произведений искусства.

На месте одного бога — человечества (или общества — то же самое человечество, но взятое не в вертикальном, а в горизонтальном измерении), каким этот социально-философский абсолют предстает и у Конта, и у Маркса, а позднее также у Дюркгейма, оказывается множество богов (мифологическое многобожие), однако не воюющих друг с другом (вспомним о веберовской метафоре «войны богов»), а просто-напросто не знающих друг о друге, или — в случае случайного соприкосновения — «в упор не видящих» друг друга, как не видели бы друг друга существа, живущие в различных пространственно-временных измерениях. Ведь имея свое собственное время (в том смысле, что та же самая доля времени каждый раз переживается совершенно неповторимым образом, — скажем, так, как каждый из нас переживает одну и ту же зубную боль, не имея возможности передать ее другому), каждая из «культур» *творит и свое собственное пространство*, — хотя бы «материалом» при этом был один и тот же природный субстрат: скажем, один и тот же земной континент.

Уникальное своеобразие каждой из этих «культур» — в числе которых Шпенглер называет вавилонскую, египетскую, индийскую, китайскую, мексиканскую (культура «майя»), греко-римскую, византийско-арабскую, новоевропейскую («фаустовскую») и, наконец, только еще формирующуюся русско-сибирскую — связано, по его утверждению, с тем, что каждая из них возникает из неповторимого прафеномена. А это — изначальное переживание (пра-переживание) соответствующей «культурной души», возникающее в момент ее рождения, непостижимое рационально (именно в силу его неповторимости — фундаментальной однократности) и доступное лишь сопереживанию, «конгениальному», если воспользоваться вполне уместным здесь термином немецких романтиков, этому самопереживанию возникающей «культуры». Однако стоит только постичь этим — романтически-«гениальным» — способом изначальный акт подобного самопереживания души «культуры», утверждающей себя в бытии как самобытная специфически-человеческая форма жизни (социокультурный организм), как это переживание обнаруживает свой другой — повторяемый — аспект. Ибо в *пределах* соответствующей «культуры», выросшей из него, согласно автору «Заката», оно тысячекратно повторяется, находя выражение (проявление) во всем многообразии фактов, событий и связей, в которых осуществляется ее жизнь.

Любая мельчайшая деталь, имеющая отношение к данной «культуре», носит на себе отпечаток этого прафеномена, становясь той самой каплей воды, в которой вновь и вновь *повторяется неповторимое* социокультурное целое. Причем сам Шпенглер так настойчиво повторял в своей книге один и тот же прием *сведения* каждого из упоминаемых им социокультурных явлений к уникальности прафеномена, что рисковал при этом потерять качество неповторимости и превратить прафеномен в нечто аналогичное

гегелевскому «понятию», из которого Гегель выводил особенности исследуемых им социально-исторических форм, толкуемых им как различные манифестации мирового духа. Шпенглеровский пантрагизм, апеллирующий к иррациональности самопереживания жизни как высшему принципу, обнаруживает неожиданные точки соприкосновения (если не что-то большее) с гегелевским панлогизмом, возведенным на фундаменте рационалистически прозрачного Понятия. Символы, с помощью которых Шпенглер хотел бы рационально выразить *невыразимое*, отличающее «пра-переживание» каждой из вышеупомянутых «культур», были оценены как нечто «не живое, но тощее и шаблonoобразное» (за что сам автор «Заката» был склонен третировать логически строгие понятия); причем такого рода критика звучала отнюдь не только со стороны рационалистически ориентированных авторов (см. [3, 335]).

Но еще дальше отходит Шпенглер от последовательного проведения постулированного им принципа уникальности каждой из вышеназванных «культур», когда вводит еще один объединяющий их принцип. Речь идет о принципе, точно так же характерном для жизненного цикла каждой из этих культур, включающего такие фазы, как юность, расцвет и умирание, однако расшифровываемом уже не чисто биологически, но скорее *биосоциологически*. А именно, в различении двух основных *стадий* в эволюции каждой «культуры»: *восходящей*, или *собственно культурной* (стадия культуры), и *нисходящей*, выходящей за пределы специфического понятия культуры и культурности; не случайно для ее обозначения был введен особый термин — «цивилизация». Дело в том, что первая из этих двух стадий эволюции подчинена своему собственному принципу, коренным образом отличному от второй. Если в первом случае мы имеем дело с *органическим* принципом роста, то во втором — перед нами *механический* принцип углубляющегося разложения и распада. И в общем-то можно было бы говорить о том, что эти принципы так же противоположны друг другу, как жизнь и смерть, рождение и умирание, если бы сам Шпенглер не «релятивировал» отношение между этими двумя началами, с одной стороны, в связи с амбивалентным истолкованием самой жизни, взятой как процесс проживания, переживания и изживания. А с другой — в связи с двусмысленным истолкованием цивилизации, — одновременно как *заката* «культуры» и ее подлинного самоосуществления, достижения ею своей конечной цели (смерть «культуры» как ее изначальная цель (*telos*)).

В шпенглеровском противополoжении «культуры» и «цивилизации» как стадий (и форм) эволюции одной и той же «культуры» нельзя не почувствовать своеобразной попытки синтеза двух идейных влияний. Во-первых, влияния все того же Ницше с его идеей декаданса западной культуры, а в особенности — ее «омассовления» и распада, симптомом которого он считал уже «падение» Рихарда Вагнера, «отеатралившего» высокую музыку. Во-вторых, влияния классика немецкой социологии Ф. Тённиса с его противопоставлением *органичности* «гемайншафта» («общности») — *формалистичности* «общества» в узком смысле этого слова, точнее передаваемого гегелевским понятием «гражданского общества». То, что у Ницше фигурировало как декаданс массово-востяющейся широко толкуемой музыкальной культуры (и, соответственно, эстетического вкуса культурной элиты — байрейтской элиты, состоящей из по-

клонников позднего Вагнера), а у Тённиса — «общество», представляющее собой воплощение избирательной, формально-правовым образом ориентированной воли граждан в противоположность сущностной, нравственно ориентированной воле членов общины («гемайншафта»), у автора «Заката» получило значение «цивилизации», как нисходящей — и в то же время завершающей — стадии эволюции локальных «культур».

И подобно тому, как философски искушенный филолог, психолог и эстет Ницше выступил в своих знаменитых памфлетах, посвященных «падению» великого композитора Вагнера (представшего в момент истощения его творческой силы в виде театрального демагога), в качестве социолога *массового сознания*, автор «Заката» выступает как социолог. *массового общества* в разделах этой книги, специально посвященных «цивилизационной» стадии в жизни выделенных им «культур», в особенности «фаустовской культуры». Процессы «омассовления», идущие рука об руку с формализацией и механизацией общественной жизни, иллюстрируются им на примерах, взятых из области политики и архитектуры, идеологии и изобразительных искусств, техники и литературы. Однако обобщенным символом этих «цивилизационных» процессов выступают в «Закате» «мифовые» города, такие, как Рим эпохи заката греко-римской культуры или Лондон, современный Шпенглеру. Города-мегаполисы (если воспользоваться современной терминологией) со стандартизированным образом жизни населения и неперенными массовыми действиями.

Описывая эти и аналогичные им феномены, Шпенглер (как и его предтеча Ницше) дал достаточно яркие примеры того самого социологического воображения (именно социологического, т. к. речь шла о *повторяющихся* явлениях, а не собственно исторического), на отсутствие которого у социологов-теоретиков будут сетовать леворадикальные социологи (например, Ч.Р. Миллс) спустя треть века. Ведь многие из массовых мероприятий, организованных в условиях тоталитарных режимов по «личному указанию» современных «цезарей» (появление которых в эпоху «цивилизации» предрек опять-таки все тот же автор «Заката»), выглядят сегодня как жалкий плагиат у Шпенглера, нечто вроде столь же безответственных, сколь и узкосвоекорыстных «утилизаций» и его мрачных прорицаний.

Процесс «омассовления» всех сфер жизни «культуры» в эпоху «цивилизации» есть практическое выражение господства *количественного* принципа над *качественным*, доминировавшим, согласно автору «Заката», на стадии *собственно культурного* роста организма человеческого бытия. Отныне рост выражается в количественных характеристиках (в больших числах), и с точки зрения основополагающей посылки шпенглеровской *культурфилософии жизни* таковым уже не является. Но тем больше сближается шпенглеровский подход к рассмотрению «цивилизации» с собственно социологическим («научным») подходом, говоря о котором сам же Шпенглер пользовался одними лишь язвительно-уничижительными характеристиками. В результате и *подходы* автора «Заката» к рассмотрению этих двух стадий в эволюции каждой из рассматриваемых им «культур» обнаруживают тенденцию «разойтись», точно так же дивергируют сами эти стадии, представляя как настолько различные «миры», что во всех рассматриваемых Шпенглером случаях стадии «цивилизации» оказыва-

ются гораздо ближе друг другу, чем каждая из них — предшествующей ей культурной стадии.

И в целом там, где автор «Заката» говорил о собственно культурных процессах, он работал *идиографическим* методом, гипертрофируя его до интуитивизма и эстетизма (сознательно выводя свой идиографизм за пределы исторической науки и превращая ее в род искусства). Когда же речь шла у Шпенглера о «цивилизационных» процессах отрицания специфически культурных принципов, превращающих *качественные* тенденции роста «культур» в *количественные* процессы их окостенения и увядания, он превращался в социолога. Тем самым в пределах одной и той же книги автор «Заката» невольно демонстрировал *глубоко кризисное* расхождение двух методологических принципов, которые М. Вебер, почувствовавший опасность слишком далеко ведущего *разведения* идиографического и номотетического методов гуманитарного знания, уже попытался *свести* в рамках своего социологического учения. Отказавшись от попытки теоретически артикулировать амбивалентность его собственного подхода к рассмотрению «Культур», Шпенглер оказался в ситуации незадачливого автора, вновь и вновь демонстрирующего углубляющуюся трещину, раскалывающую фундамент собственного построения, невольно демонстрируя его эфемерность.

Господство *символа количества*, под знаком которого протекает, согласно автору «Заката», жизнь «цивилизации», над качественным своеобразием культурного «про-» и «переживания» жизни есть, по его утверждению, лишь другая сторона господства *символа пространства*, повсюду вытесняющего из жизни людей «цивилизации» более глубокое — изначальное и фундаментальное — «пра-переживание»: *переживание времени* с его («судьбической») *необратимостью*. Свое концентрированное выражение эта «цивилизационная» тенденция находит, согласно Шпенглеру, в мировых войнах за жизненное пространство, конечная цель которых, опьяняющая каждого из «цезарей», овладение всем пространством земного шара, господство глобального масштаба, есть высший смысл существования «Цезаря», олицетворяющего *собой* фундаментальное устремление «цивилизации», завершающей (и тем самым приводящей к концу) всю соответствующую «культуру». Амбивалентность ее заката, понятого таким образом, позволяет отнестись Шпенглеру со своеобразным воодушевлением (заставляющим вспомнить о ницшеанском героическом пессимизме) к этой форме *саморазрушения и самоотрицания* «культуры», утверждая, что для людей эпохи «цивилизации» нет более высокого смысла существования, чем участие в этой бесконечной череде войн за мировое господство.

Правда, первый том «Заката Европы» еще позволял сделать вывод, что в умонастроении, с каким Шпенглер рисовал закат европейской («фаустовской») культуры, доминировали скорее пессимистические, чем героические ноты. Однако уже в своем небольшом тексте «Пессимизм?» [3], опубликованном в «Прусских ежегодниках» в 1921 г., он поспешил, хотя и не без вопиющих противоречий с целым рядом пассажей из 1-го тома, разрешить это, как он писал, «недоразумение». А затем, в специальной работе «Годы решения» [6], вновь вернулся к этой «самокорректуре», расставив последние точки над «i» таким образом, чтобы у читателя не

осталось уже никаких сомнений относительно героического характера того мрачного экстаза, какой вызывала у него перспектива перманентных войн, которые должны завершить новоевропейскую «культуру» точно так же, как они завершали в свое время все предыдущие «культуры», выявляя ницшеанскую «волю к власти» как последнюю тайну *всякого* культурного творчества.

2. «СОВЕРШЕННО НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ» И ЕЕ ПРЕДПОСЫЛКИ. ГЛУБИННАЯ ПСИХОЛОГИЯ ИСТОРИИ В РОЛИ МЕТАФИЗИКИ ОБЩЕСТВЕННОГО БЫТИЯ

Уже в «Закате Европы» (особенно во 2-м его томе) Шпенглер много, подчас даже слишком много, если иметь в виду установку на «факт», декларируемую автором этой книги, посвятил *метафизическому* обоснованию своего способа видения истории жизни и смерти выделенных им «культур». Мы употребляем здесь слово «метафизическое», вопреки тому, что сам автор «Заката» предпочитал, опять-таки следуя Ницше (которого копировал настолько беспардонно, что Томас Манн в своей рецензии на «Закат Европы» назвал его «умной обезьяной автора „Заратустры“»), в аналогичных случаях ставить слово «глубинно-психологическое», считая метафизику делом прошлого. Как и Ницше, чье представление о метафизике формировалось под преобладающим влиянием позитивизма и дарвинизма, Шпенглер считал метафизику исчерпавшей себя в немецком идеализме и безнадежно устарелой, а он, как известно, во что бы то ни стало хотел быть современным, обосновывая это свое желание (явно не философское: ибо для философии *истинность* предпочтительнее актуальности и новомодности) как — мистически-фаталистическую! — «любовь к судьбе».

Однако то обстоятельство, что автор «Заката» пытался утвердить свой «глубинно-психологический» подход на фактах (они же прафеномены) изначального переживания («пра-переживания») *человеческой души*, отождествленной с душой культуры и всего живого вообще, отнюдь не устраняет его *радикальной метафизичности*. Ибо, не говоря уже о том, что сам же Шпенглер не только квалифицировал эти факты как символы и употреблял их в символически-метафорическом (если не сказать «пик-квикском») смысле, но и усматривал — а вернее, конструировал — их чисто спекулятивным образом, снова заставляющим вспоминать о гегелевской метафизике. Хотя — что делает шпенглеровскую *метафизику* особенно интересной именно в контексте нашего анализа философско-психологических механизмов кризисного сознания — именно ее далеко идущая *психологизация* (вообще являющаяся характерной чертой сознания подобного типа) позволяет пролить некоторый свет на их (этих механизмов) *нигилистические* пружины и импульсы.

«Глубинно-психологическая» трансформация метафизики, осуществленная Шпенглером посредством переориентации ее на «факт переживания» (он же «культурный символ» и строительный материал общества, понятого как «культура»), прежде всего представляет для нас интерес в

аспекте тех последствий, к которым эта метаморфоза привела в области теории познания, в данном случае исторического. (А вернее социокультурного: ведь история под пером автора «Заката» предстала как нечто вроде ницшеанского «вечного возвращения» одних и тех же социокультурных циклов, в рамках которых *различные* «культуры» переживают *тождественные* фазы и стадии своей эволюции.) Дело в том, что как это ни парадоксально, но в случае Шпенглера мы имеем дело опять-таки с чем-то вроде «абсолютного тождества», правда не гегелевского, толкуемого как «тождество мышления и бытия», но дильтеевского, предполагающего идентичность человеческого переживания и исторической действительности (она же — «жизнь», исчерпывающаяся своим проживанием, переживанием и изживанием).

По этой причине в «Закате» акт переживания предстает одновременно и как акт (социокультурного) творчества самой переживаемой действительности. А потому у Шпенглера, как и у Гегеля (и на иной манер у Дильтея) *теорию познания* действительности в общем-то невозможно отчленить от *теории творчества* самой действительности. Хотя у Гегеля в качестве такой теории выступает Логика (теория божественного творчества действительности), а у Шпенглера — Эстетика (теория художественного творчества социокультурной реальности, где место единого Бога занимают обособленные друг от друга «культуры», каждая из которых реализует свой собственный прафеномен как «пра-переживание» частных ей людей).

Тем не менее вначале мы все-таки попытаемся вычленить из шпенглеровского метафизического комплекса то, что имеет более близкое отношение к тому, что в традиционно ориентированной философии (включая неокантианскую, которой столь многим был обязан Макс Вебер) рассматривалось в рамках теории познания и методологии. Ибо это даст нам возможность более детально проследить в *высшей степени деструктивные* преобразования, которые осуществил автор «Заката» в области философского обоснования социально-научного знания, доведя дильтеевскую идею *гетерогенности* естественно-научного объяснения и гуманитарно-научного понимания вплоть до полного разрыва между ними — с последующим выведением социально-культурного знания за пределы науки и научности вообще.

Эта тенденция, представлявшая собой *гипертрофию* дильтеевского стремления реабилитировать социально-гуманитарное знание, отступавшее под натиском победоносно шествовавшего естествознания, со всей решительностью заявляет о себе уже на первых страницах «Заката», где Шпенглер формулировал нечто типа философской программы. Свою задачу автор «Заката Европы» усматривал в создании «совершенно новой философии, — философии будущего, если вообще еще на метафизически истощенной почве Запада возможна какая-либо философия» [1, 3]. В основание этой философии он положил идею *«морфологии всемирной истории, мира как истории»* [1, 4]. Решающее отличие мира, взятого «как история», от мира «как природы» Шпенглер видел именно в том, что первый существенно «органичен», тогда как второй — «механичен». Первый может быть представлен только как совокупность образов, картин, символов, второй же — как сочетание законов, набор формул, логически

организованных в систему. И если основным орудием организации последней является в конечном счете математическое число, то для создания картины истории подходит лишь «планмерно строящее воображение», имеющее в своем распоряжении совершенно особое число — хронологическое, с внутренне присущей ему органической символической [1, 4].

Логика мира, взятого «в качестве природы», — это логика *пространства*, логика, связующая причину и действие. Логика мира «в качестве истории» — это логика *времени*, сопрягающая его мгновения с необходимостью судьбы. И эта необходимость является «фактом глубочайшей внутренней достоверности, который направляет мифологическое, религиозное и художественное мышление и составляет ядро и суть всей истории в противоположность природе...» [1, 5–6].

«Совершенно новая философия», предлагаемая автором «Заката» как единственно соответствующая новой эпохе в культурно-историческом развитии Запада, намерена пользоваться такими способами постижения своего предмета («мир как история»), каковые противостояли бы рационально-научной методологии и сближались со специфически художественными средствами выражения и изображения, символизации. Сообразно с этим и философ (нового типа) противопоставляется ученому-естествоиспытателю, ученому вообще, с одной-единственной целью: максимально сблизить его с художником, поэтом-мифотворцем. Впрочем, подлинным мифотворцем, создающим произведения, имеющие статус реальности, является у Шпенглера сама *история* — божество, создающее миры подобно романтическому богу-художнику. В данном случае это культурно-исторические миры, каждый из которых рождается из своего прафеномена аналогично тому, как рождается произведение искусства, возникая из гениального озарения (первичной интуиции) художника, не отдающего себе отчета о том, *откуда* само это озарение¹. Каждая из них есть форма, в которой кристаллизуется специфическое для данного человеческого конгломерата (и объединяющее его в определенную целостность) переживание жизни, жизненного порыва, определяющего бытие людских общностей точно так же, как существование отдельного биологического организма.

Собственно человеческим способом переживания жизненного порыва и является, по Шпенглеру, миф, рождающийся из некоторого пра-переживания (прообраз, пра-феномен и пр.), характеризующего специфику этого переживания, ее своеобразие в каждой данной культурно-исторической общности. Эта общность и создает миф, равно как и *сама создается* им, поскольку осознает себя в творимом ею мифе, а, осознавая, становится тем, чем она является и должна быть по своей сути. И точно так же, как пра-переживание разворачивается в разветвленное древо мифа, миф реализует себя как культура. Быт и нрав народа, его техника и хозяйство, политика и право, религия, искусство, наука — все это предстает в нерасторжимой целостности, тяготеющей к одному и тому же ядру — прафеномену.

Что же касается философа — даже в новом, шпенглеровском, смысле, то его творчество имеет вторичный характер — не продуктивный, а ре-

¹ Шпенглер также не задавался этим вопросом, отправляясь от соответствующего прафеномена как факта, не требующего объяснений.

продуктивный. Он Должен постичь человеческую историю как совокупность образов соседствующих, не ведающих друг о друге, или сменяющих друг друга культур. Причем каждая из них должна быть постигнута так же, как постигается живая человеческая душа, а именно *физиогномически*¹. «Вживание, наблюдение, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность; точная чувственная фантазия — таковы... средства раскрытия тайнств движущихся явлений. И таковы средства исторического исследования вообще. Других, кроме этих, не имеется» [1, 24].

Подобно тому как культурно-историческое *творчество* рассматривалось Шпенглером по аналогии с гениальным художественным творчеством (в романтическом толковании), *постижение* его результатов — основополагающих мифов, разворачивающихся в «тотальность» культур, уподобляется им конгениальному творческому акту проникновения в тайну произведения искусства. Сам же философ, он же *историк в высшем смысле* этого слова, предстает в шпенглеровском изображении как философски ориентированный художественный критик в романтическом понимании. Его способ постижения не рационален, а «гениален». Он точно так же не поддается понятийной артикуляции, так же исполнен озарений, интуиции, фантазий, как творческий процесс художника и конгениального ему критика. Задача философа заключается в том, чтобы проникнуть в изначальный творческий акт, в котором рождается каждая культура, — в пра-переживание, определяющее миф, лежащий в ее основании².

Нетрудно заметить, что Шпенглер попытался построить целостную картину истории, отправляясь от основных интуиций, откристаллизовавшихся к его времени в лоне философии жизни. Более того, истолковав в духе этой философии всемирно-исторический процесс (который, впрочем, перестал быть процессом в результате шпенглеровского истолкования), Шпенглер создал нечто вроде *атеистической религии* — религии истории. Тем самым уже в «Закате Европы» была своеобразным способом решена задача, которую сформулировал Кроче только в 1930 г. (на международном философском конгрессе в Оксфорде), — понять историческое сознание как последнюю форму «религиозной веры» [2, 14], единственно возможную в XX столетии, а историю — как единственный ее объект.

Правда, Кроче и Шпенглер по-разному веровали в историю, т. к. это были две разные истории. Если у первого речь шла о единой истории человечества, то у второго она явно *распадалась* на историю ряда культур, принципиально непостижимых друг для друга. Если для первого история была тождественна процессу «развития свободы»³ [2, 12], то для второго она выступала как судьба, точнее, ряд судеб в корне различных культур (как *неповторимых* исторических образований). А это значит, что если у первого историческое сознание действительно было формой религиозной веры, то у второго оно было формой неоязыческой мифологии⁴. И в самом

¹ Еще один дильтеевский мотив: вспомним, что Дильтей писал о понимании «выражения».

² Нет Бога, кроме истории, и философствующий историк — пророк его, разъясняющий смысл, заключенный в культурно-исторических символах.

³ То есть, как видим, трактовалась в традиционно-гегелевском духе.

⁴ То есть мифологии, сконструированной искусственно, а потому лишенной наивной языческой религиозности: это была псевдорелигиозность, вымученная из ницшеанской *идеи* «любви к судьбе».

деле, Кроче ощущал себя адептом новой (либеральной и просвещенной) религии, тогда как Шпенглер сознавал себя создателем нового мифа. Мыслителем, с которого он начинал свое философское развитие и к которому (см. [6]) вернулся на склоне лет, был Гераклит «темный», истолкованный им как философ-мифотворец, в столь же древнем, сколь и современном смысле этого словосочетания.

И тем не менее в каком-то отношении Шпенглер был не только не противоположен мыслителям типа Кроче (или, скажем, Макса Вебера), но в известной степени родствен им. Родствен в том, что для них оставалось неосознанным комплексом, но постепенно всплывало на поверхность (как это бывает со всем, что человек скрывает от самого себя). Этим неосознанным комплексом была в системе воззрений Кроче и Вебера идея исторической судьбы. Сама по себе идея вновь и вновь всплывала в их построениях как результат своеобразного политеизма — веберовского утверждения о войне богов (идеалов, ценностей) и крочеанского отрицания принципа иерархичности в царстве идеалов (Истинного, Доброго, Прекрасного, Полезного). Ведь там, где богов множество и они не могут договориться друг с другом о «субординации», им приходится решать свои распри с помощью жребия¹ и, следовательно, самим признавать судьбу² в качестве наивысшего начала.

Это обстоятельство стало особенно очевидным для Кроче и Вебера в период войны, когда они все чаще и чаще апеллировали к судьбе: исторической судьбе, национальной судьбе и т. д. Ей предстояло решить, чьи ценности должны победить — немецкие или итальянские (французские или английские). Между этой идеей, звучавшей в «военных» статьях Кроче и Вебера, и основным постулатом Шпенглера³, уже нет никаких промежуточных ступеней: автор «Заката Европы» мог бы спокойно включить в свою книгу их «маргиналии» в «судьбическом» духе.

3. ГЛУБИННАЯ ПСИХОЛОГИЯ КАК ПРАФЕНОМЕНОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ. «ИНТУИРОВАНИЕ» ИЗНАЧАЛЬНЫХ КУЛЬТУРООБРАЗУЮЩИХ ПЕРЕЖИВАНИЙ

Свою концепцию культуры, изложенную в «Закате Европы», Шпенглер строил на двух постулатах. Первый — заимствованное у Гёте различие становления и ставшего, сопряженное с романтическим убеждением в том, что в *основе* ставшего лежит становление [1, 59]. Этот постулат автор «Заката» целиком разделял с метафизиком и систематиком философии жиз-

¹ Или все той же войны.

² А это и есть история, неведомо по какой причине извергшая из своего чрева известное число «культур» (8, если не считать еще неоформившуюся окончательно «русско-сибирскую»), чтобы затем, по истечении заранее определенного времени (вот она, идея *предопределения* в новом исполнении) взять их обратно. Причем каждая из них выступает как особое — и, главное, *конечное* — божество, имеющее неповторимый облик, но родственное всем остальным в своей обреченности общей для них судьбы.

³ См. [4]. Диссертация Шпенглера была посвящена Гераклиту, и последняя посмертно опубликованная книга «Первопросы» представляет собой опыт философского мифологизирования в гераклитовском духе, пришедшем на смену «ликвидированной» метафизике.

ни А. Бергсоном, хотя нигде прямо не говорил об этом (Бергсон, как и другие философы — современники Шпенглера, фигурирует в «Закате Европы» лишь в уничижительном контексте). Второй — то, что, как и у Бергсона, у Шпенглера существенное значение имело не столько само утверждение, согласно которому становление является основой ставшего, сколько *радикальное* противопоставление этих двух моментов¹. И если первый постулат роднит обоих философов жизни с немецкой классической традицией, то второй — существенно отличает их от нее.

Между тем как раз из этого последнего постулата и возникает новое мировоззрение — мировоззрение, базирующееся на ощущении *неизбывной вражды* между становящимся и ставшим, превращающей всякое становление, всякое творчество в *трагедию*. В самом деле, не превращается ли всякое творчество в трагедию уже от одного сознания того, что его результатом, его детищем, в муках рождаемом, будет его враг, его исконная, непреодолимая противоположность, его неумолимое, неизбежное отрицание, словом, его смерть, гибель?

По сути дела, это мирозерцание — не что иное, как результат философской генерализации умонастроения ранних немецких романтиков, которых очень заботило противоречие между универсальностью творческого замысла художника («космичностью» творческого порыва) и ограниченностью его созданий, произведений искусства, объективированных (и отчужденных от личности творца) результатов творчества. Оно (это мирозерцание) возникло в результате того, что на место романтической *иронии*, с помощью которой устанавливалась в свое время дистанция между процессом творчества и его продуктами, а тем самым как-то смягчалось напряжение между ними, прорвалось откровенно трагическое переживание их изначальной враждебности, коренной несовместимости. Так, чувство юмора сменялось трагическим чувством, ироническое настроение — драматическим, а божественная комедия превращалась в божественную трагедию (пантрагическое мировоззрение). Вот из какого истока возник *второй постулат* шпенглеровской философии культуры, который как бы накладывался на первый.

Этот второй постулат — различение² двух изначальных фактов сознания, фиксируемых словами «собственное» и «чужое» [1, 59]. Нетрудно заметить, что эти факты сознания есть не что иное, как эмоциональные характеристики становления и ставшего (процесса творчества и его результата), как они выступают для индивида, переживающего себя, свое «внутреннее» (Innerlichkeit) в качестве непрерывного процесса, устремления, созидания, т. е. так, как они (опять-таки) выступают в первую очередь для сугубо романтически настроенного художника. Для такого индивида, переживающего собственное творчество как универсальное становление, а универсальное становление как собственное творчество, слова «собственное» и «чужое» не могут означать ничего иного, кроме становления и ставшего, взятого в их внутреннем аспекте, т. е. по отношению к творческой «самости».

¹ Впрочем, тот же мотив можно встретить и у немецких романтиков, хотя нигде этот разрыв не достигал такой остроты (и гипертрофированности), как в рамках кризисного сознания шпенглеровского типа.

² Точнее, повторям, противоположение, непреодолимый разрыв.

Но если это так, то взаимные отношения между двумя изначальными фактами сознания должны быть не только не менее, но еще более драматичными, чем отношение между становлением и ставшим. Ведь то, что формулируется в этом последнем случае на эпическом языке онтологии, в случае противоположности собственного и чужого фиксируется в терминах человеческих переживаний, на темпераментном языке души. Ибо собственное и чужое — это слова, с помощью которых душа (это вечное творчество, вечное становление) выражает противоположность между нею и миром как воплощением ставшего, законченного, косного и мертвого.

И действительно, в различии двух изначальных фактов сознания скрывается *самая глубокая противоположность*, которую может переживать человеческая душа, — *противоположность живого и мертвого, жизни и смерти*¹. А основное переживание, связанное с постижением *всей глубины, этой противоположности*, это, по Шпенглеру, *страх, космический ужас* — самое фундаментальное переживание человеческой души. Это переживание рождается, согласно автору «Заката», вместе с рождением человеческой души, которая, собственно, и есть не что иное, как пробуждение космической души из бессознательного, вегетативного состояния. Пробуждение, заключающееся в актуализации для души противоположности между ее изначальным жизненным устремлением, с одной стороны, и всем, противостоящим этому устремлению, отрицающим жизнь, — с другой.

Рождение души и рождение страха — это для Шпенглера один и тот же акт. Пока душа находилась в бессознательном, вегетативном состоянии, она была тождественна основному жизненному устремлению: стремлению жизни к самореализации (сравните жизненный порыв А. Бергсона). А это было равносильно отсутствию души в точном смысле слова, это было такой сон души, который равнозначен ее полному отсутствию, небытию². И только в тот момент, когда стремление жизни к самореализации натолкнулось на некоторое непреодолимое препятствие, на свое *радикальное* отрицание, а главное — когда противоположность этого стремления и его отрицания стала актуальной для самой жизни, только в этот момент душа пробуждается, т. е. возникает из небытия. И первым переживанием, испытанным ею, оказывается страх, ужас перед лицом ее абсолютной противоположности: чуждого, ставшего, мертвого, лишенного жизненного начала, утратившего органическое тепло.

В «Закате Европы» Шпенглер не анализировал онтологические причины того, почему противоположность между собственным и чужим, душой и миром актуализуется именно для человеческой души, а не для животной. Переживание себя, в противоположность миру, своего собственного жизненного устремления и его отрицания, его границы, а следовательно, изначальная данность человеку его души и его страха, — все это выводилось Шпенглером из двух изначальных фактов сознания, которые берутся как нечто заранее данное и непосредственно достоверное для каждого индивида. Другими словами, «Закат Европы» начинается

¹ Вот исходная антиномия, к которой кризисное сознание так или иначе дедуцирует все *теоретические* противоречия, превращая их из логических в *эстетические*.

² «Ибо душа без бодствования есть в известном смысле противоречие» [4, 33].

постулатом о человеке — носителе космического жизненного порыва, жизненного устремления, проникнутого страхом перед миром, этому стремлению противостоящим. Выведение человеческой души из более общих предпосылок философии жизни откладывается на будущее. А пока историк начинает с факта истории, с «готового» человека.

«Когда из общего хаоса впечатлений, — писал Шпенглер, — перед изумленными глазами первобытного человека начинает выделяться в широких очертаниях этот брезжащий мир устроенных протяженностей и разумного ставшего, и глубоко ощущаемая непреодолимая противоположность этого внешнего мира и собственной души даст направление и облик сознательной жизни, одновременно, наряду со всеми возможностями новой культуры, родится *пра-чувство тоски и стремления* в этой душе, внезапно осознавшей свое одиночество. Тоска и стремление к цели становления, к завершению всех внутренних возможностей, к развитию идеи собственного существования. Тоска и стремление ребенка, все с большей ясностью вступающие в сознание в виде чувства неизбежности *направления* и позднее стоящие перед зрелым умом, как жуткая, заманчивая, неразрешимая *загадка времени*. Слова „прошедшее” и „будущее” вдруг получают роковое значение.

Однако это тоскующее стремление, возникшее из полноты и блаженства внутреннего становления, является вместе с тем в глубочайших тайниках каждой души и чувством страха. Как всякое становление имеет своей целью ставшее, в чем и находит свой *конец*, так пра-чувство становления, тоскующее стремление, уже соприкасается с чувством завершения, со страхом. В настоящем ощущается исчезновение; в прошедшем лежит тленность. Здесь коренится вечный страх перед непоправимостью, достижением, окончательностью, перед преходящим, даже перед миром, как уже осуществленным, где рядом положены границы рождения и смерти, страх перед мгновением, когда возможное осуществлено, жизнь внутренне наполнена и закончена, когда сознание достигло своей *цели*. Это та глубокая боязнь мира, свойственная детской душе, которая никогда не оставляет человека высшего порядка, верующего, поэта, художника в его безграничном одиночестве, боязнь перед чуждыми силами, великими и угрожающими, обремененными в чувственные образы, вторгающимися в брезжащий мир» [1, 86–87].

Как видим, две рассмотренные нами пары противоположностей — становление и ставшее, собственное и чужое — теперь дополняются третьей и четвертой, которые, по сути дела, являют собою первую антиномию (становления и ставшего) в ее новых ипостасях. Становление, которое в аспекте чисто психологическом раскрылось перед ними как собственное, на более глубоком¹ уровне постижения выступает в качестве прачувства тоски и стремления, напряженного переживания устремления души к развертыванию своих внутренних возможностей.

Напряженность² этого переживания возникает не только из того, что душа ощущает себя носителем некоторой космической силы, космического жизненного порыва, который переполняет ее, грозя разорвать,

¹ Глубинно-психологическом.

² Вернее, трагичность.

вернуть в хаотическое состояние. Эта напряженность связана еще с ощущением «судьбичности» владеющего ею жизненного устремления, которое, так сказать, *от века* имеет определенное, заранее данное направление от прошлого к будущему, от начала к концу, от становления к ставшему, направление, раз и навсегда заданное и необратимое. Вот почему и этот порыв, это наиболее внутреннее, интимное, изначальное стремление души переживается весьма драматически — как веление чего-то чуждого, неизмеримо более высокого, чем она. «...Направление всего становления в его неумолимости — *необратимости* — воспринимается с полной внутренней достоверностью, как нечто чуждое. Что-то чуждое превращает будущее в прошедшее, и эта сторона сообщает времени, в противоположность пространству, ту полную противоречий жуткость и давящую двойственность, от которых не может вполне освободиться ни один значительный человек» [1, 87].

Искомое слово сказано: становление, раскрывшее себя как пра-чувство тоски и стремления, получило свое обозначение — *время*. Правда, по утверждению Шпенглера, это только символ, скорее затушевывающий то, что им обозначается, чем раскрывающий его суть. И все-таки то, что обозначается словом-символом «время», соответствует известным реалиям человеческого мира. Если одной своей стороной оно обращено к тайне напряженного стремления души, желающей исполнить свое предназначение — «изжить» себя, свои витальные возможности, то другой стороной оно обращено к прозаической реальности повседневной жизни людей, непосредственно имеющих дело с эмпирически данным им временем, управляясь от которого, они строят свою действительность. Таков символ вообще: он двулик, как Янус, и если один его лик смотрит в таинственную даль бесконечного, то другой обращен к сегодняшнему, конечному, к тому, с чем имеют дело люди здесь и теперь.

Так или иначе, но мы можем теперь присоединить очередное звено к цепи шпенглеровских интуиций: человек, по Шпенглеру, символизирует свое пра-чувство тоски и стремления с помощью понятия времени, в котором уже дано все — и направление, и необратимость, и судьба, хотя люди, пользующиеся этим понятием, крайне редко отдают себе отчет относительно всей полноты его мистического смысла.

Вместе с этой цепью интуиции, в которые развернулась первичная интуиция *становления*, разворачивается и другая, параллельная ей, связанная с интуицией *ставшего* как первоначальной и основополагающей. В параллель с напряженным переживанием основного жизненного устремления, его необратимости и «судьбичности», с которым пробуждается человеческая душа, автор «Заката Европы» ставил переживание противоположности этого устремления — всего ставшего, законченного, исчерпавшего себя, принявшего для человека образ заранее данного ему мира. Это переживание Шпенглер расшифровывал как *боязнь мира* и считал его «наиболее творческим из всех исконных чувствований» [1, 87].

Таким образом, изначальный страх, с которым рождается человеческая душа, как бы раздваивается. Страх перед неотвратимостью своей судьбы, который сопровождает переживание основного жизненного устремления, переживание становления вообще, символизируется *образом* времени. Тогда как страх перед миром, перед неизбежной и неумолимой

противоположностью, перед радикальным отрицанием этого устремления символизируется представлением о протяженности, которое фиксируется, в конечном счете, в *понятии* пространства.

Можно было бы попытаться интегрировать оба аспекта страха, владеющего человеческой душой, представив их как два различных способа выражения одного и того же пра-чувства страха человека перед своей конечностью, перед небытием, перед ничто¹. Казалось бы, Шпенглер мог предпринять подобную попытку с тем большим основанием, что и в первом и во втором случае в «Закате Европы» речь шла об отношении человеческой души к тому, что отрицает ее: в одном случае о страхе ее перед несправимостью, перед концом, в другом же — о страхе перед тем, что воплощает, овеществляет, олицетворяет и то и другое. Но так Шпенглер мог бы поступить только в том случае, если бы для него жизненное устремление, носителем которого является душа, рождалось бы только вместе с человеческим родом, с человеком. Поскольку же это устремление, по Шпенглеру, *космично*, поскольку оно существовало и до человека, а с пробуждением человеческой души только актуализуется для живого существа, постольку автор «Заката» не мог и представить возможность подобной попытки.

Страх, сопровождающий процесс становления, процесс жизненного творчества, как переживание неумолимости, необратимости и *конечности*² этого процесса для индивидуальной души (будь это душа человека или душа культуры), этот страх, в изображении Шпенглера, как бы растворяется в более сильном переживании, — героическом переживании самого этого становления, самого жизненного творчества, сообщая ему трагический оттенок³. В целом же переживание жизненного порыва скорее радостное, чем боязливое, скорее устремленное вовне, чем скрывающееся от мира. Но есть в этой шпенглеровской *метафизике страха* и другой его тип, неразстворимый в героическом жизненном порыве. Речь идет о страхе, который не погружен в «оптимистическое» переживание захватывающего жизненного процесса, но изначально *дистанцируется* от него, замороженный пра-чувством неотвратимой конечности всего свершающегося.

Если попытаться объяснить происхождение этой — второй — ипостаси страха с помощью шпенглеровских понятий, то можно сказать, что он возникает для той стороны человеческой души, которая как бы выпадает из процесса становления, процесса жизненного творчества и получает возможность взглянуть на него не изнутри, а как бы извне. Тому, кто смотрит на процесс становления, не будучи захваченным его пафосом самореализации, не будучи наэлектризованным его внутренними токами, становится совершенно очевидно, что судьба всякого становления — ставшее, цель всякого жизненного порыва — его радикальное отрицание, смерть.

Но душа, познавшая это, продолжает жить, продолжает реализовывать свои возможности, шаг за шагом приближаясь к смерти. Ибо движется она не своей волей, а волей судьбы, наделившей все живое стремлением к жизни, определившей направление и время жизни, предназначенные для

¹ Как это имеет место, например, у М. Хайдеггера.

² Изначальная неизбежность конца.

³ Героический пессимизм, или пессимизм силы (по Ницше).

каждой индивидуальности — будь это индивидуальность культур или человеческих личностей.

И если эта душа одной, *сознательной*¹, своей стороной выпала из этого процесса, то другая, *бессознательная* целиком погружена в него, причем она-то и является определяющей, и как раз потому, что укоренена в потоке жизненного становления.

Вот почему душе, познавшей свою конечность, свою судьбу, ничего не остается, кроме как попытаться заковать ее, найдя какие-то формы примирения с нею, придания ей смысла. Здесь, согласно Шпенглеру, и таится *исток культурного творчества* человечества, творчества в области философии и искусства, религии и этики, науки и техники, экономики и политики. Так что исконному чувству боязни мира человек обязан «наиболее зрелыми и глубокими из числа форм и образов не только сознательной внутренней жизни, но и ее отражений в бесконечных явлениях внешней культуры. Как тайная, не всем слышная мелодия проходит эта боязнь сквозь язык форм каждого настоящего произведения искусства, каждой искренней философии, каждого великого деяния, и она же лежит, чувствуемая лишь очень немногими, в основе проблем всякой математики» [1, 87].

Первым актом культурного творчества, инициированного страхом человеческой души перед чуждым миром, перед своей собственной гибельностью, является создание «символа протяженности» как того экрана, того пространства, на котором затем будут рисоваться образы человеческой культуры, заклинаящие ставшее, придающие ему смысл, сообщающие ему давно утраченное им тепло жизни. Этот акт, по Шпенглеру, совпадает с познанием чуждого, постижением мира с помощью интеллектуальных сил человеческой души, ибо познание (от нем. — *Begreifen*) есть схватывание познаваемого, т. е. такое мысленное действие, которое придает этому познаваемому оптический, пространственный образ (см. [1, 130]).

Шпенглер не считал, что с помощью такого «опространивания» чуждого человек глубже проникает в него, в его сущность. Нет, он просто проецирует на это чуждое² свои познавательные свойства и тем самым делает его менее чуждым, присваивает его, духовно приобщает, делает родственным себе. В этом отношении познание при помощи понятий ничем не отличается от заклятия чуждых стихий при помощи слова: «Познание с непреодолимой необходимостью превращает хаос первоначальных *впечатлений* в космос, в совокупность душевных *выражений*, „мир в себе” в „мир для нас”. Оно успокаивает боязнь мира, подчиняя себе чуждое и таинственное, превращая его в понятную и устроенную действительность, и связывает его железными правилами собственного, наложенного на него разумного языка форм» [1, 88].

Сам по себе акт такого заклятия чуждого амбивалентен, если еще раз воспользоваться здесь фрейдовским выражением. Амбивалентность эта заключена уже в двусмысленности самого слова «заклинать», которое, с одной стороны, означает магическое подчинение заклинаемого власти заклиняющего, а с другой стороны, выражает мольбу, просьбу последне-

¹ Ограниченной и рефлексивной — нуждающейся для своего творчества в некотором внешнем содержании.

² Обживая его.

го, обращенную к заклинаемым силам, мольбу, исполненную священного трепета и смирения. Лучше всего эта амбивалентность, согласно Шпенглеру, передается идеей «табу», в основе которого лежит «первобытное чувство, предшествовавшее всякому познанию и пониманию окружающего мира, даже всякому ясному самосознанию, отделяющему душу от мира» [1, 88]. Это — чувство, в котором сливаются «вечная боязнь, священный трепет, глубокая беспомощность, тоска, ненависть, смутные желания приближения, соединения, удаления», оборачивающиеся «глухой нерешительностью» [1, 89].

В этом чувстве автор «Заката Европы» усматривал истинное начало всякого формообразующего стремления человека, начало всякой элементарной формы, а стало быть, начало всякой человеческой культуры. На первых этапах развития любой культуры ее связь с переживанием табу совершенно очевидна. Она вся пронизана столь же священными, сколь и непонятными запретами, одна мысль о возможности преступить которые повергает человека в неописуемый ужас. Отсюда — «гиератический орнамент» и «мелочные церемонии», «строгие уставы примитивных обычаев и своеобразных культов» [1, 89]. Все это проникнуто острым чувством формы, непосредственным ощущением ее прямой связи с табу¹.

С развитием культуры, с удалением от прямых запретов связь между каждой данной формой культуры и ее табу забывается. Тем не менее она продолжает существовать, как продолжает существовать и ощущение этой связи у творческих представителей культуры, хотя и у них это ощущение вытеснено на задний план сознания. Связь эта постоянно дает о себе знать во всех тех случаях, когда обнажаются корни культуры, те первоначальные образования, из которых она вырастает. «На ступенях высшей культуры, — писал Шпенглер, — образования эти, не утрачивая внутренних признаков своего происхождения и характера связывания и заклания, вырастают в законченные миры форм отдельных искусств, религиозного, логического и математического мышления, экономического, политического, социального и личного быта. Их общее средство, и притом единственное, которое знает осуществляющая себя душа, есть *символизированные протяженности*, пространства или вещей...» [1, 89].

ЛИТЕРАТУРА

1. Шпенглер О. Закат Европы. М.; Пт., 1923. Т. I.
2. Croce B. Antihistorismus. München; Berlin, 1931.
3. Lehmann G. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Stuttgart, 1943.
4. Spengler O. Gedanken. München, 1941.
5. Spengler O. Reden und Aufsätze. München, 1937.
6. Spengler O. Urfragen. München, 1965.

¹ Таков ответ культуросоциолога Шпенглера на участившиеся попытки ряда современных ему социологов фундаментализировать свою дисциплину с помощью заимствований из области этнологии, антропологии и т. п. Этнологические данные подвергались глубинно-психологической интерпретации.

АНТИНОМИЗМ КАК ФОРМА РАЗЛОЖЕНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ. ОТ ПАНТРАГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ К НИГИЛИСТИЧЕСКОМУ

1. ИСКУССТВО КАК МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК УМОЗРИТЕЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ ИСКУССТВА

Каждое из рассмотренных выше первобытных чувств¹, а особенно их сочетаний в пределах мифотворческого пра-переживания, характеризующего данную культуру, — совершенно уникально и невыразимо рациональными средствами. «Прафеномен, — говорил Шпенглер, ссылаясь на авторитет Гёте, — ...есть чистое созерцание идеи, а не познания понятия» [1, 112]. Он может, как уже говорилось, быть лишь восчувствован, воссоздан в конгениальном переживании, в гениальном сотворческом акте². Такое воссоздание различных, подчас совершенно несовместимых друг с другом прафеноменов (пра-переживаний), сопровождающееся реконструированием соответствующих им мифов и вырастающих из них культур, и есть дело философа в шпенглеровском понимании. Философ, согласно Шпенглеру, поступает в данном случае точно так же, как поступает художник-портретист, вживаясь в душевную стихию изображаемого им человека. Его вживание — творческий, художественно-выразительный акт, в котором постижение неотделимо от выражения, воплощения в образе.

Философ должен проникнуться этим амбивалентным пра-переживанием влечения-страха, взятым во всем его неповторимом своеобразии как прафеномен, чтобы понять, как рождается великий миф, образующий почву, питательную среду и животворную атмосферу культуры; чтобы постичь душу культуры — ее «даймона», ее судьбу (ибо «даймон» культуры, как и человека, — это ее судьба). Мыслитель, желающий проникнуть в сокровенный смысл любого культурного феномена, будь то искусство или политика, религия или экономика, математика или быт, должен быть одарен эстетической способностью вживаться в вышеупомянутые культуротворческие табу, дремлющие в глубине каждого из них. Поскольку же само это табу — есть не что иное, как результат извечного стремления человеческой души «заключить» чуждое ей, т. е. смерть, постольку сама эта культуросозидательная способность табуирования глубже всего раскрывается именно в тех формообразованиях культуры, которые воз-

¹ У М. Хайдеггера они вскоре всплывут под псевдонимом «экзистенциалов».

² Что, разумеется, дано лишь немногим «художественным натурам», еще не утратившим способность «детского» восприятия мира.

никают из прямого и непосредственного соприкосновения души с фактом смерти.

Отсюда — в высшей степени значительная роль, которая в культур-философии (и культурсоциологии) Шпенглера принадлежит *храму* и храмовому зодчеству вообще с помощью которого каждая культура, согласно его концепции, заклиняет смерть, впервые создавая для себя законченный образ пространства, свое собственное пространство, отличное от пространства иных «культур». И, по сути дела, своеобразие каждой из них он выводил путем глубинно-психологической *рефлексии* своего эстетического восприятия произведений храмового зодчества из особенностей организации пространства храма, его внутренней и внешней архитектоники, — будь то пирамиды Древнего Египта или Парфенон, мавританская мечеть или готические соборы. В храмовой архитектуре, в орнаментике храма и т. д. Шпенглер открывал подлинный исток каждой культуры, из которого «дедуцируются» затем особенности ее искусства и философии, религии и этики, науки и техники, политики и экономики и т. д.

Однако — и здесь мы вновь встречаемся с излюбленным шпенглеровским методом раздвоения — еще глубже страха смерти лежит, заклиняемое с помощью разнообразных табу, «пра-переживание», не просто ближе всего выражающее структуру истинной реальности, с какой должна иметь дело настоящая философия, но прямо-таки тождественное этой реальности, взятой в ее фундаментальных определениях¹. Речь идет об уровне ее постижения, на котором, согласно автору «Заката», применимы лишь такие символы, как «судьба», «история», «время», «забота», которые, по его словам, теснейшим образом «соприкасаются с последними художественными способами выражения духовной стихии» [1, 140]. Словом, с какой стороны ни подойти, *действительно современный* (в шпенглеровском смысле) философ должен быть *прежде всего художником*. «Природу нужно трактовать научно, история требует поэтического творчества. Все остальное — ненастоящее решение вопроса...» [1, 103].

Таков окончательный вывод — он же и постулат — Шпенглера, «покончившего» с неокантианским и веберовским разделением наук на науки о природе и науки о культуре и утвердившего безусловный приоритет *культуроведения* над *естествознанием*, превратив культуроведение в искусствоведение и даже в особый род *эстетического психологизирования* (глубинно-психологической рефлексии по поводу эстетических феноменов) или глубинно-психологического *эстетства* с *историософским* привкусом. Справедливость веберовской критики дильтеевской концепции (культурно-исторического) *понимания*, рассматриваемого как противоположность (естественно-научного) *объяснения*, получила поддержку, хотя и неожиданную, поскольку она прозвучала из уст рьяного сторонника такого противоположения. Развив линию этого *противопоставления* до конца, Шпенглер — по способу доказательства от противного — показал, что оно даже у самого Дильтея было чревато отказом от принципа научности в науках о культуре вообще, окончательной деструкцией этого принципа, который уже Вебер, критиковавший дильтеевскую концепцию понимания,

¹ Ср. «фундаментальную онтологию» Хайдеггера с его «экзистенциалами», например, той же заботой...

защищал, так сказать, на последнем рубеже. Ибо следующим «шагом вперед» от Дильтея действительно оказалась вакханалия иррационалистического эстетства в сфере, считавшейся до того доменом науки о культуре.

Описав шпенглеровскую дедукцию культуры из переживания чуждого, боязни мира, мы, по сути дела, изложили также и представление Шпенглера о *происхождении и функции искусства*. Ибо речь у этого философа шла о выведении целостного феномена культуры, в пределах которого трудно, если не невозможно выделить искусство в отличие от науки, науку в отличие от религии, религию в отличие от политики и т. д. Всем этим формам культуры в составе шпенглеровской концепции уготована одна роль — заклятия чуждого, противостоящего изначальному жизненному устремлению души. И все эти формы можно рассматривать как различные ипостаси религиозного¹ чувства. Не случайно все они выводятся из благоговейного переживания смерти, воплотившегося как в архитектонике и орнаментике храма, так и в совершаемых в нем и перед ним обрядах.

Но с тем же основанием рассматриваемые формы культуры можно дедуцировать из эстетического чувства. Ведь сам Шпенглер весьма склонен к тому, чтобы трактовать феномен храма как чисто художественное явление, чисто художественный способ организации хаоса разрозненных впечатлений души в целостность гармонически уравновешенного космоса. А если к этому прибавить, что другой изначально способ человеческой символизации чуждого, превращения его в пространство культуры — математику, Шпенглер также называл искусством [1, 68–69], то эстетическое переживание придется рассматривать как едва ли не основной строительный материал космоса культуры, хотя бы в том смысле, что из него изготавливаются «скрепы» для соединения разрозненного в целое, бесформенного в оформленное.

Таким образом, Шпенглер на первый взгляд возвратился к утраченному европейской культурой, а потому страстно искомому принципу целостности культуры — единству истины, добра и красоты². Правда, как и все приобретения философии жизни, реставрация этого принципа в лоне шпенглеровского построения весьма и весьма двусмысленна. Истинное, доброе и прекрасное оказались единными, тождественными в одной своеобразной функции — заклятия чуждого, т. е., если воспользоваться изящным стилистическим оборотом Шопенгауэра, в деле набрасывания «покрывала Майи» на смерть. Истинное математики и прочих наук, доброе религии и нравственности, прекрасное искусства (и философии, и математики, и религии, и этики и пр.) объединены, оказывается, одним и тем же — *неистинным* (!) — стремлением, стремлением к *сокрытию* подлинной реальности от человеческой души, стремлением отвлечь ее взор от истинного лица смерти, ибо лик ее, подобно лику Горгоны, превращает в камень взглянувшего на него³.

Иными словами, единство истины, добра и красоты в составе шпенглеровской концепции раскалывается изначально ощущением того, что

¹ В специфически ницшеанском, эстетическом, если не сказать эстетском, и уж во всяком случае имморалистическом смысле.

² Речь идет о принципе, господствовавшем в европейском сознании до его кризиса, общей причиной которого как раз и было разложение единства, утверждаемого этим принципом.

³ Так трансформируется у Шпенглера ницшеанский тезис, согласно которому мир оправдан лишь как эстетический феномен.

усилия этих сфер культуры объединены во имя целей, лежащих за пределами их собственных устремлений, в сфере витальности, которая сама по себе царственно равнодушна и к истинному, и к доброму, и к прекрасному. И то, и другое, и третье лишь ее «говорящие инструменты», вопиющие в пустыне безбрежного жизненного порыва.

Отсюда и возникает описанное нами изначальное раздвоение, которое проникает затем в каждую из форм культуры, *раскладывая ее до основания*. Уже шпенглеровский постулат, согласно которому любая форма культуры есть не что иное, как заклятие чуждого, отрицающего жизненное устремление человеческой души, таит в себе общую схему этого раздвоения. Ведь сам этот постулат означает, что в пределах культуры, так сказать, «бьют по мешку, а имеют в виду осла», т. е. творят разнообразные формы, имея в виду нечто иное, к ним отношения не имеющее, а именно: освобождение от космического страха живого перед мертвым, конечного — перед своей конечностью, гибельностью.

Вся культура оказывается, таким образом, некоторым средством, инструментом «катарсиса», очищения человеческой души от этого страха, хотя этой цели ей никогда не удастся достигнуть. Ибо страх — неизбежное свойство жизненного устремления, коль скоро последнему приходится сталкиваться с чем-то чуждым, враждебным ему, а главное, актуализовать для себя это непреодолимое противоречие со своим отрицанием, превращая его в переживание души.

Но все-таки страх — это только одна сторона жизненного устремления, переживаемого человеческой душой, причем не решающая. Ведь он выражает отношение этой души к ставшему, а не к становлению. Между тем именно второе лежит, согласно Шпенглеру, в основе первого, и, следовательно, отношение души к становлению должно было бы составить основное, решающее содержание ее изначального переживания. Только отношение человеческой души к процессу становления¹ и дает *содержание* ее переживанию (человеческая душа и есть, по сути дела, переживание этого становления), тогда как ее отношение к ставшему, служащему источником страха, сообщает лишь *форму* этому переживанию.

А это значит, что, дедуцируя культуру из чувства страха человеческой души перед ставшим, чуждым, враждебным, Шпенглер дедуцировал лишь *форму* культуры, абстрагируясь от вопроса о ее *содержании*. К этому же последнему вопросу он возвращался во всех тех случаях, когда говорил о переживании процесса становления, жизненного устремления, так сказать, изнутри, *безотносительно* к его противоположности.

На первый взгляд кажется, что в этом случае точка зрения Шпенглера могла бы измениться и ему удалось бы как-то избавиться от подстерегавшего его пессимизма, выбравшись из лабиринта бесконечных раздвоений, вытекающих из первоначальной оппозиции живого и мертвого². Ничуть не бывало: в рамках разговора о содержании культуры снова воспроизводят-

¹ Вернее включенность, погруженность ее в этот процесс, полностью устранившую какую бы то ни было «дистанцию» между ним и захваченной им душой.

² Раздвоений, сама *непреодолимость* которых была уже молчаливым свидетельством *конечного торжества* принципа смерти («Танатоса») над принципом жизни — стремлением всего живого к самоосуществлению, которое неизменно оборачивается его самоисчерпанием: умиранием.

ся все *те же антиномии*, которые обнаружались при характеристике ее *формы*¹. Как обнаруживает, в частности, шпенглеровский анализ искусства, автору «Заката Европы» приходилось в лоне каждой из исследуемых культурных форм воздвигать новые и новые оппозиции, дополняющие постулированное им раздвоение становления и ставшего, собственного и чужого, длительности и протяженности, времени и пространства и т. д.

«Во всяком произведении искусства, выражающем *всего* человека, *весь* смысл существования, — писал Шпенглер, подчеркивая, что в данном случае он вел речь об искусстве в целом, — соприсутствуют боязнь и тоскующее стремление. Теория искусства это вполне почувствовала. Постоянно старались выделить под понятием “содержание” такую сторону, которая выражает направление, судьбу, жизнь, стремление, а под понятием “форма” таковую, которая выражает пространство, ум, основание и следствие, боязнь. Протяженное, оформленный материал, воспринимает элементарную символику всякого искусства. Все, что называется канонem, школой, традицией, техникой, все, относящееся к области понятий, обоснованное, поддающееся изучению, *исчисляемое* в линиях, красках, тонах, строении, распорядке — относится, следовательно, сюда... (Обратите внимание: «ум» как «боязнь» смерти. — Ю. Д.)

<...> Что же касается символики направления судьбы, то она лежит вне механической “техники” больших искусств и почти недоступна для формальной эстетики. <...> Это касается не застывшей “техники”, а “гения”, не умения, а задачи художника, не механической формы созданного, а самого живого творческого акта. Не математика и абстрактное мышление, а история и живое искусство — и я прибавлю еще: великий миф — дают нам ключ к проблеме времени»² [1, 132–133].

Здесь, как видим, изначальная антиномия становления и ставшего конкретизируется в виде противоположения формального и содержательного в искусстве. К области формального относится все, что связано в искусстве со ставшим и чуждым, протяженным и пространственным, а к области содержательного — все, связанное в искусстве со ставшим и собственным, длительным и временным. Содержательное начало в искусстве воплощает, разворачивает, выносит вовне и являет миру жизнь и стремление, направление и судьбу, необратимость и тайну. Формальное же начало выражает лишь тенденцию человеческой души к закланию всего этого, к превращению необратимости — в число, направления — в ли-

¹ А вместе с ними всплывает и нигилистический мотив смерти.

² При этом как бы забывается, что общая «линия судьбы», придающая трагически роковой оттенок каждому акту самоосуществления в рамках организма «Культуры», направлена к исчерпанию его жизненных возможностей, то есть опять-таки к смерти. А это значит там, где идет речь о «направлении» (времени), «судьбе», «жизни» и пр., не удастся освободиться от противоположного принципа, заявляющего о себе вопреки стремлению Шпенглера проветсти до конца антиномию «содержательно-жизненного» и «формально-антижизненного» начал.

Шпенглеровский антиномизм поражает своим нигилизмом, скрытым в его основании, сердцевину высшего принципа, предлагаемого и утверждаемого нашим философом (а вернее, культурологом) жизни: в ней самой вновь и вновь обнаруживается червоточина смерти. Смерть оказывается уделом не только индивидуальных образований, индивидуализированных форм жизни, но и ее самой, взятой в ее «над-» или «сверх-индивидуальности». Смерть оказывается единственно возможной, а стало быть, и высшей формой жизни. Без нее она не просто *чистая бесформенность*, но *ничто*: без направления, стремления и цели.

нию, длительности — в протяженность, тайны — в структуру, времени — в пространство, судьбы — в технику. По сути дела, антиномия формального и содержательного в искусстве, таящая в себе следы происхождения из кантовской антиномии гения и вкуса, *гипертрофируется* в чисто романтическом духе и превращается в столь же *трагическую*, сколь *неизбывную* коллизию живого и мертвого искусства.

Мертвое (пространственное в широком смысле слова) искусство, точнее, омертвевший пласт в нем, способно воспринять лишь поверхностную, элементарную символику создавшей его культуры. Оно представляет собою только нечто вторичное, производное от живого искусства, подобно тому как всякое ставшее представляет собою производное от становления. В свою очередь, живое искусство является «соучастником формы становления» [1, 142], т. е. того исторического процесса, в котором разворачивается самое содержание культуры, ее живая плоть, стремящаяся и вожделяющая. Это искусство, по Шпенглеру, может «коснуться своими символами... последней тайны всякой души постольку, поскольку она является религией» [1, 141].

Так антиномия формального и содержательного начал в искусстве развернулась в противоположность двух типов искусства — искусства становления¹ и искусства ставшего, искусства живого и искусства мертвого, искусства *судьбы* (тайны) и искусства *техники* (математики).

В ходе дальнейшего изложения (еще в первом томе «Заката Европы») эта противоположность предстает в новой модификации — в виде противоположности искусства *подражания* искусству *стилизации*. Искусство первого типа восходит к первобытному и детскому искусству, возникающему из радостного приятия мира, и вытекающего отсюда удовольствия от подражания (аристотелевский *mimesis*). Детскую душу культуры (или ребенка) не пугает брезжущий мир, в том состоянии для души *не актуализовалась* еще противоположность между нею и уже ставшим миром, он представляется ей продолжением, а не ее ограничением и отрицанием. Она тождественна еще со стремлением к реализации своих витальных возможностей, *не ощущая*, что это — стремление к концу, к смерти. Направление жизненного порыва, необратимость его судьбы *не переживается* еще душою как нечто роковое, влекущее ее к самоотрицанию, к небытию.

По этой причине пробуждающаяся душа радуется каждому из своих жизненных проявлений (которые неумолимо влекут к исчерпанию ее внутренних возможностей). Она переполнена радостью бытия, радостью творчества. Жизнь и подражание жизни, серьезность и игра сливаются для нее в *дионисийском* потоке становления.

¹ То есть — согласно Ницше, за которым и здесь следует Шпенглер, искусство, вырастающее из жизненного устремления, «не знающее» и о своей конечности, и о необратимости своего движения к «концу», о том, что, перешагивая эти свои границы, оно лишь приближает свою неминуемую гибель. Однако незнание этих роковых границ еще не означает их устранения: иначе — откуда трагизм и героичность искусства жизненного порыва, скрывающаяся под его веселостью (у Ницше), откуда тоскливость, проникающая в эстетическое переживание этого порыва в явном противоречии с утверждением о его безоблачной «детскости» (у Шпенглера)? (Или это лишь проекция умонастроения мыслителя, его наблюдающего из своего философского «далека»?) Словом, и здесь приходится допускать *предчувствие* «лежального исхода».

Впрочем, это переживание дается душе *лишь на миг*, короткое мгновение перехода от сна к бодрствованию, когда сон уже кончился, но еще продолжается, когда мир еще не возник, но уже «брезжит», когда душа переполнена одной-единственной радостью, радостью пробуждения своих творческих сил. Вместе с окончательным пробуждением возникает противоположное чувство — страх, ужас перед ставшим, которое шаг за шагом погашает и вытесняет чувство радости, отливая материал этого изначального чувства в свои окостеневающие формы многообразных табу. *Решающим стилеобразующим началом искусства (и культуры в целом)* остается в конечном счете *страх смерти, боязнь небытия*. Апелляция к жизненному порыву души, взятой в момент ее пробуждения, не спасает от *нигилистического* итога. Да и могла ли жизнь, усматривающая смысл лишь в своей собственной витальности, быть спасением от него?

Вместе с чувством боязни мира приходит стремление преобразить его формы, «очеловечить» их, лишив самостоятельности хотя бы в воображении. Так, на смену искусству подражания приходит искусство стилизации, искусство заклęcia мира. «Чувство формы пробуждающейся культуры проявляется с такой силой, что оно до неузнаваемости стилизует растения, зверей и мотивы человеческого тела... Здесь суть не в подражательной, а в символистической тенденции, не в удовольствии, а в демоническом порыве, допускающем что угодно, только не занимательность, не развлечение, не «веселость души художника». Только к такому искусству и применимо понятие стиля...» [1, 193]. Здесь художественное устремление уже отделено от жизненного устремления. Игра в жизнь противопоставляет себя самой жизни, подражание противопоставляет себя предмету подражания. Игра и подражание начинают развиваться по своей собственной имманентной логике, — логике культуры, а не логике жизни. Так возникает стилизация.

Тенденция к стилизации рождается из стремления души, осознавшей свою смертность, как-то увековечить себя, создав формы, которые пережили бы ее, сохранив для вечности хотя бы ее частичку. Но это — самопротиворечивая задача: увековечивание души осуществляется путем изъятия формы из потока жизни, *для вечности сохраняется лишь мертвое*. Парадоксальна и дальнейшая судьба этих увековеченных форм: они могут получить право на бытие в сфере искусства (культуры вообще) после смерти породившей их души только в одном случае: если их использует для творчества новая душа, новая народившаяся культура.

Однако уже одно это свидетельствует о том, что формы умерших культур могут сохранить свою роль, лишь приобретя совершенно новое значение, приняв в себя совершенно новое содержание. А это равносильно использованию их в качестве *материала*, совершенно аналогичного любому другому «неорганическому» материалу, употребляемому в процессе культурного творчества¹. Одним словом, «увековечение» форм искусства совпадает по своему смыслу с превращением их в чистый материал для строительства новых художественных формообразований, что меньше всего совпадает с представлением о вечной жизни этих форм.

¹ Таково, если не мудрствовать лукаво, в общем-то довольно бедное содержание понятия «псевдоморфозы», которое Шпенглер вынужден был ввести с целью доказательства факта существования пропасти между «культурами» там, где непрядвзятое исследование усматривало их преемственность, явно противоречившую шпенглеровскому «циклизму».

Развернув антиномию становящегося и ставшего в искусстве вместо противоположения подражательного и стилизующего искусства, Шпенглер пришел к выводу, что таким образом ему удалось решить центральную проблему эстетики, волновавшую умы уже со времен Возрождения (если не с более ранних). «В этой противоположности веселости и серьезности художника, игры и вынужденности, подражания и заклатья чувственного мира, — писал Шпенглер, — перед нами проявляются опять те же истонные чувства взыскания мира и боязни мира, и нам сразу становится понятным, насколько все споры о проблемах искусства связаны с этим; в противоположности аполлоновского и дионисийского, классического романтического искусства, формы и содержания, правила и произвола, артистичности и натурализма дело в той или иной мере касается скрытой здесь тайны. Только систематик, человек рассудка, захочет разделять и взвешивать там, где исторически, психологически, лично действует только одно целое. Однако необходимо напомнить, что не может быть речи об одном корне искусства» [1, 193–194].

Итак, «нераздельно и неслиянно» — вот формула, с помощью которой Шпенглер пытался решить развернувшуюся перед ним антиномию искусства. Вряд ли в глубине души он вполне удовлетворялся этим решением, но большего он и не мог предложить. Вся его философия была универсализацией различных аспектов отмеченной здесь антиномии: кантовской антиномии гения и вкуса, шиллеровской игры и серьезности, ницшеанской — дионисийского и аполлоновского начал и т. д. В лоне шпенглеровского построения все эти виды антиномии были сведены к романтической антиномии становления и ставшего, творчества и его продукта, которая приобрела вид исходной философской посылки, фундаментального постулата, тайны.

Дальше ссылки на эту тайну Шпенглер не шел. Его *пантрагическое мирозерцание*, столь отчетливо выразившееся в 1-м томе «Заката», предполагало в качестве отправного пункта трагический разрыв, раздвоение, данное изначально как последняя тайна человеческого существования. Эта тайна замыкала горизонт шпенглеровского мирозерцания, все противоречия которого восходили к ней и покоились в ней. Эта тайна представляла собою *табу шпенглеровского мирозерцания*, сохранение которого было невозможно без обеспечения незыблемости этого табу.

Между тем суть этой тайны заключалась в том, что Шпенглер сделал из кантовской антиномии гения и вкуса два равнозначных начала культуры, связав с одним из них (гением) жажду жизни, а с другим (вкусом) боязнь смерти. При этом он не заметил, что здесь, по сути дела, фигурирует один и тот же постулат под двумя противоположными знаками — факт, свидетельствующий о *глубоком внутреннем родстве* философии жизни (жизнь, взятая под знаком плюс) и нигилизма (жизнь, взятая под знаком минус, как небытие, ничто).

2. АНТИНОМИЗМ КАК «ПРЕД-ФОРМА» НИГИЛИЗМА. НИГИЛИЗМ И ИДЕЯ «СМЕРТНОСТИ» КУЛЬТУРЫ

Романтическое умонастроение с особой выразительностью обнаружилось в том пункте «Заката Европы», где логика рассуждения автора привела его к необходимости дополнить тезис о двух типах искусства

утверждением о существовании двух типов художественной формы. Утверждение о наличии формы «уже ставшей», с одной стороны, и формы «вечно становящейся» — с другой, сменяло первоначальное шпенглеровское различие формального и содержательного начал в искусстве и *находилось в известном противоречии* к этому первоначальному различению. Ведь одно дело говорить о различии формы и содержания, а другое — о различии двух типов формы. Впрочем, это можно рассматривать как одно из терминологических противоречий, которые вообще характерны для мышления Шпенглера, с трудом облакающего свои интуиции в сколько-нибудь точную и определенную терминологию.

Несмотря на новую терминологическую оболочку, исходные интуиции оставались у него каждый раз одними и теми же. Так обстояло дело и в данном случае. «Есть, — писал Шпенглер, — притом не только в области искусства, форма, происходящая от страха, и форма, происходящая от тоскливого стремления¹. Одна подчиняет своей власти, называя именами и налагая правила, другая дает откровение. Для первой чувственное восприятие есть сущность; для второго — средство. Есть художники, которые владеют только одной из них. Жан Поль беден формой, если вспомнить, с каким мастерством владеет ею Расин» [1, 218].

Естественно, что все симпатии Шпенглера на стороне тех художников, у которых форма была выражением могучего жизненного устремления, хотя это обстоятельство делало их произведения «бедными формой» в более точном смысле этого слова. Согласно Шпенглеру, форма, вытекающая из вечного становления, из стремления человеческой души к самореализации «и есть собственно живая, есть образ души» [1, 219]. В данном случае идет речь о воссоздании духовно-жизненного начала, пребывающего вне пределов пространства, границы и числа. Потому и форма, воссоздающая это начало, не может быть устойчивой и законченной. Она в вечном движении, в вечном переходе из одной своей ипостаси в другую. Она *самопротиворечива*, ибо ее основная тенденция — постижение непостижимого, улавливание неуловимого, воплощение невоплотимого.

Словом, это форма в чисто романтическом² ее толковании. «Отделка, завершение, законченность, а не только доведение до конца, — все это признаки произведений низшего порядка, все это — результат привычки, опыта, специфического таланта. Такая форма порождает тип виртуоза и знатока. Другая — мистическое переживание, над которым не властен ни художник, ни тот, для кого он творит. Такой художник стремится к внутреннему завершению, первый завершает свои произведения. В руках одного технические средства, избранные культурой, достигают высшего

¹ Словосочетанием «тоскливое стремление», с которым мы неоднократно встречаемся в первом русском переводе «Заката Европы», переводчики пытались перевести слово *Sehnsucht*, которое обычно передавалось словом «стремление», означаям болезненно-страстное стремление, не исключающее известного оттенка того, что у С. Кьеркегора получило впоследствии название «болезни-к-смерти», или «смертельной болезни». Противопоставив *Sehnsucht* страху смерти, Шпенглер, наоборот, пытался здесь, хотя и безуспешно, лишить это слово амбивалентности. Его двусмысленность сохраняется.

² А отчасти и модернистском вопреки категорически выраженному неприятию авангардистского искусства, в котором Шпенглер (опять же вслед за поздним Ницше) усматривал симптом упадка, причем не только эстетического.

совершенства, *другой сам есть средство в руках судьбы культуры*»¹ ([1, 219]. Курсив. — Ю. Д.).

Этим пунктом Шпенглер хотел бы закончить систему противопоставлений, воспроизводящих в лоне искусства онтологическую антиномию становления и ставшего. В виде заключения, подводящего итог всем этим противоположениям, предлагается таблица, в которой изначальная противоположность «душа–мир» («возможность–действительность») воспроизводится в искусстве в виде длинной лестницы противоречий: «идея (феномен) — элемент (мир)», «религия–техника», «образ сердца–художественная форма», «творчество (гений)–работа (талант)», «чувство („нечто“)–рассудок („я“), «интуиция–предание» и т. д. [1, 219–220].

Здесь особенно заметен механизм, с помощью которого осуществляются подобные противоположения. Стоит сопоставить предложенную таблицу с предшествующей, где из противоположности «душа–мир» выводились противопоставления: «направление–протяженность», «судьба и причинность», «история–природа», «искусство–логика» и т. д. [1, 156], — и становится совершенно ясно: перед нами одна и та же таблица, только в первом случае ее «ячейки» заполнены онтологическими реалиями, а во втором — эстетическими.

Причем полная взаимозаменяемость этих реалий в основной шпенглеровской таблице — одно из свидетельств *эстетизации онтологических* предпосылок Шпенглера, равно как и *онтологизации его эстетики*². А в рамках такого синкретизма стоит только провести одну аналогию (скажем, между антиномией «душа — мир» и «образ сердца — художественная форма»), как начинает работать механизм противопоставлений, подающий сознанию теоретика новые и новые примеры трагически-неразрешимых противоречий.

По этой причине Шпенглер оказывался неспособным положить предел собственной тенденции к раздвоению каждого из встречающихся ему явлений культуры. Механизм, производящий новые и новые противоположения, то и дело вырывается из-под его власти, становится поистине демонической силой. К намеченным в 1-м томе «Заката Европы» противопоставлениям, раскалывающим область искусства, во втором томе [6] прибавляются новые.

¹ Здесь достаточно выразительно предстает техника превращения капризного романтического субъективизма (вспомним гегелевскую характеристику романтиков как «комаров субъективности») в объективизм, так сказать, высшего порядка — следование велению «судьбы». Достаточно простого переименования, и художественный субъективизм превращается в «судьбизм».

² То же самое, кстати, можно сказать и о всей шпенглеровской культурологии (включающей культур-социологию), моделью которой выступает глубинно-психологически отрефлектированная эстетика и метафизическое искусствознание. Из шпенглеровского «пра-переживания», объединяющего, подобно гегелевскому «понятию», бытие и дух, можно с одинаковым успехом вывести и «феномен» искусства, и целое «культуры», понятие как тождество идеальных (символических) и реальных (социально-исторических) моментов: и эстетику, и искусствознание, и культурологию, и социологию. Но если гегелевские понятия отмечены печатью вечности, то шпенглеровские «пра-переживания», напротив, *временны*: «смертны». Отсюда и смертность всех выведенных из них феноменов культуры, как и самих «культур». Она запрограммирована заранее историей, молчаливо хранящей в себе тайну своих «культурных программ», время от времени реализуемых «культурами», возникающими из ее *абсолютно непроницаемого* лона. Непроницаемость любого культурного факта, который невозможно постичь, но можно лишь прожить, пережить и изжить, — единственный абсолют, допускаемый автором «Заката».

К ним относится, в частности, противопоставление искусства, уходящего своими корнями в быт, уклад человеческой жизни, с одной стороны, и искусства, имеющего дело с внешними формами человеческого существования, — с другой. Если для иллюстрации этого шпенглеровского противопоставления взять архитектуру, то в ней придется выделить два типа зодчества: строительство жилищ и строительство храмов. Причем первый тип зодчества, согласно Шпенглеру, должен рассматриваться как выражение жизненного порыва, стремления души к самореализации, а второй — как воплощение «боязни мира», страх души пережить смертью, запечатленный в камне.

Не останавливаясь на этом расщеплении искусства зодчества, Шпенглер пошел дальше: он утверждал, что и в области строительства жилищ далеко не все может быть причислено к искусству первого типа. Все, что в человеческом жилище адресуется глазу и что, следовательно, относится к области внешнего в архитектуре жилища, — все это следует исключить из сферы искусства первого типа и списать за счет искусства второго типа, вырастающего из чувства страха. И только то, что относится к области внутренней формы архитектуры жилья, что отражает возникновение этой формы из мощного жизненного устремления, что уподобляет жилье органической форме — растению, скажем, вековому дубу, — только это может быть отнесено к искусству первого типа. (Сюда же Шпенглер отнес и вещи, имеющие непосредственное отношение к быту, обиходу, в отличие от того аспекта внутреннего убранства жилища, который опять-таки обращен к глазу, к видению, к зрителю.)

Во 2-м томе «Заката Европы» [2] и, особенно, в статье «Мысли о лирической поэзии»¹ [2] Шпенглер ввел в сферу искусства еще одно противопоставление, конкретизирующее изначальную эстетическую антиномию применительно к западноевропейской («фаустовской») культуре, а именно противоположность героической песни и религиозного гимна. Героическая песнь отражает «стремление развивающейся жизни к полноте и осуществлению, к овладению миром» [2, 5], — стремление персонифицированное, символизированное сословием дворянства, певцы которого и являлись творцами героической песни.

Религиозный гимн, напротив, выражает «глубокий ужас перед ставшим, перед смертью, вокруг которого вертится все человеческое мышление, все знание, все религии...» [2, 5]. Это чувство, согласно Шпенглеру, также получает свою *социологическую персонификацию*, оно воплощается в «символическом состоянии жизни и смерти» *сословия духовенства*, из среды которого и выходят творцы религиозных гимнов. Доводя до предела противоположность между героической песней и религиозным гимном, Шпенглер первую называл поэзией жизни, а вторую — поэзией смерти.

Но как раз в этом пункте обнаруживается, что и эта противоположность — далеко не самая радикальная из имеющих место в искусстве. Еще более радикальной оказывается *противоположность между двумя эпохами* в развитии одной и той же формы искусства, которая, как и каждая культурно-историческая форма в целом, переживает восходящую фазу (эпоха «культуры») и нисходящую фазу (эпоха «цивилизации»).

¹ Эта статья, опубликованная первоначально в качестве предисловия к сборнику стихов Эрнеста Дрема, была переведена на русский язык под названием «Философия лирики».

Здесь, как видим, возникает *еще один источник* шпенглеровских противоположений, в связи с которым противопоставления осуществляются уже *по другому основанию*. Вертикальная линия противопоставлений, с которыми, по Шпенглеру, существует каждая культура, так сказать, от века, дополняется (и пересекается) горизонтальной линией противопоставлений, возникающих в связи с тем, что каждая культура проходит две фазы внутренней эволюции, радикально противоречащие друг другу.

Но хотя эта новая система противопоставлений строится на иных основаниях, чем первая, при внимательном рассмотрении обнаруживается, что между вертикальной и горизонтальной системами противоположений поразительно много общего, что они едва ли не тождественны друг другу. Прежде всего обнаруживается, что и в той и в другой системе противопоставления осуществляются по схеме противоположности становления и ставшего, живого и мертвого, органического и механического, интуитивного и логического и т. д. Говоря о противоположности культуры и цивилизации, Шпенглер как бы *опрокидывал вертикаль*; все же остальное, в частности принцип образования противопоставлений, оставалось без изменения.

«Культура и цивилизация, — писал Шпенглер в «Закате Европы», — это рожденный почвой организм, и образовавшийся из первого при его застывании механизм. Здесь опять различие между становлением и ставшим, душой и мозгом, этикой и логикой, наконец, между прочувствованной историей — выражающейся в глубоком уважении к установлениям и традициям — и познанной природой, т. е. мнимой природой, чистой, всех равняющей, освобождающей от очарования большой формы, той природой, к которой хотят вернуться... Культурный человек живет, углубляясь внутрь, цивилизованный живет, обращаясь во внешнее, в пространстве, среди тел и “фактов”. Что один воспринимает как судьбу, другому кажется соотношением причины и действия» [1, 354]. «Цивилизация есть неизбежная *судьба* культуры... Цивилизация — это те самые крайние и искусственные состояния, осуществить которые способен высший вид людей. Они — завершение, они следуют как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за развитием, как умственная старость и окаменевший мировой город за деревней и задушевым детством, являемым над дорикой и готикой. Они — неизбежный конец...»¹ [1, 30–31].

В свете этого — решающего — противопоставления зафиксированная выше противоположность между героической песней (поэзия жизни) и религиозным гимном (поэзия смерти) отходит на второй план. По сравнению с *умирающим искусством* эпохи цивилизации даже религиозный гимн эпохи культуры представляется воплощением жизненной мощи. «Чем больше созревает человек города, чем с большим превосходством он взирает на крестьян, на провинциальное дворянство, тем с большей необходимостью становятся его слова обнаженными понятиями» [2, 8]. Это предвещает конец поэзии, конец искусства, конец культуры вообще.

¹ Впоследствии Шпенглер попытался приглушить явную пессимистичность интонации, которая вкрадывается в эту характеристику современной ему эпохи, взятой в культурно-исторической перспективе. Однако эти попытки не будут особенно удачными. Они лишь дадут основание констатировать его очевидную раздвоенность — теперь уже между оптимизмом и пессимизмом.

Единственное исключение из этой неумолимой закономерности составляет, согласно Шпенглеру, романтизм. «...Как раз в этот момент, когда разум наконец устал от самого себя и начал сомневаться в собственной ценности, создается еще раз возможность для истинной поэзии, которая не только рождается из отвращения¹ ко всему этому, из сомнения, из безнадежного стремления к глубокой сущности былых времен, — но и получает от этого отвращения и сомнения силу победить и то и другое при помощи неимоверно развитой художественной силы формирования» [2, 8–9].

Мы не будем анализировать теоретические основания, отправляясь от которых Шпенглер осуществлял «изъятие» романтической поэзии из-под власти им же самим постулированной абсолютной необходимости. Тем более что их, собственно говоря, нет ни в «Закате Европы», ни в статье о лирической поэзии, если не считать теоретическим аргументом простую ссылку на факт и следующее за ней утверждение: «Отсюда вытекает, что в начале и в конце определенной культуры возникает великая лирика...» [2, 9]. Факт такого изъятия — скорее свидетельство эстетических симпатий Шпенглера, чем результат развития его основных теоретических посылок. Сами же эти послылки являли себя в неумолимой тенденции к нанизыванию новых и новых раздвоений, примеров противоположности становления и ставшего, которыми, как стремился показать Шпенглер, изобилует всякая культура, взятая как в вертикальном, так и в горизонтальном разрезе.

Фиксируя противоречие становления и ставшего (души и мира) во всех сферах и измерениях каждой из исторически данных культур, исторических форм человеческого бытия, Шпенглер тем самым универсализовал исходное романтическое противопоставление, завершая этим романтизм как тип мирозерцания. И здесь обнаруживается, что романтическое мирозерцание, отмеченное тяготением к смерти, к небытию («заболеванием смертью»), в своей завершенной форме с неизбежностью *превращается в нигилизм*, в идею конечности, смертности, гибельности культуры, духовного измерения человечества вообще, сочетающуюся с идеей *бессубстанциальности* культуры и духа².

Главное, что толкало Шпенглера к новым и новым противопоставлениям, превращая его философию культуры в сумму примеров, иллюстриру-

¹ Вспомним о ницшеанской философии истории *нигилизма*, где последний этап, предшествующий «Катастрофе», разбивается, в свою очередь, на три фазы, персонафицируемые соответствующими типами литературы (и литературной критики) XIX в.: фаза «великого отвращения» (Бодлер), фаза «великого сострадания» (Шопенгауэр и Толстой) и, наконец, фаза «великого отрицания» (нигилизм литературных персонажей, и в первую очередь — героев романов Достоевского).

² И только сопоставление с ницшеанской философией истории нигилизма позволяет выявить здесь их общий подтекст. Там, где, согласно Ницше, должна произойти «катастрофа» — возникает «сверхчеловек», возвещающий идею «вечного возвращения одного и того же», — Шпенглер говорил о «конце» жизненного цикла очередной «культуры». Но хотя и у него дело не обходится здесь без помощи «сверхчеловека» (в рамках «фаустовской культуры» его роль выполняет инженер «Большого стиля», финансист «Большого стиля» и, наконец, политик «Большого стиля», он же — Цезарь), «за-», а вернее, «приканчивающего» каждую «культуру», тот факт, что при этом автор «Заката» поручал исполнение ее «лебединой песни» *именно лирике*, свидетельствует и о его собственном «последнем раздвоении». Раздвоении между «великой лирикой» культуры и brutальным реализмом цивилизации XX в. Это как раз те идеи, которые восприняли у Шпенглера (и философии жизни вообще) неомарксисты, ощущая здесь родство с марксистской идеей вторичности духа.

ющих противоречие становления и ставшего, — это изначальная теоретическая *двусмысленность, непоясненность перехода от становления к ставшему, от содержания к форме, от жизни к культуре.*

По сути дела, Шпенглер оказывался здесь перед тем же самым парадоксом, перед которым останавливался каждый представитель философии жизни, перед вопросом о том, почему жизнь, стремящаяся к реализации своих биологических устремлений, создала культуру как *духовное* измерение человеческого бытия вообще. Постулирование рядом с изначальным жизненным устремлением, стремлением жизни к полноте и осуществлению, противоположного устремления, проявляющегося в чувстве страха и иницируемой им формообразующей (культурообразующей) деятельности, не было решением вопроса. Ведь задача заключалась в том, чтобы *вывести* это последнее устремление из первого. В противном случае вопрос лишь отодвигался в более глубокую сферу, плодя и в ней новые и новые антиномии.

В конце концов Шпенглер был вынужден признать, что вопрос этот неразрешим в принципе и относится к тем самым «первовопросам», которым суждено остаться без ответа, ибо «первовопросы» — это лишь форма, в которую каждая культура облекает свои исходные постулаты, обрисовывающие ее горизонт, ее предел [7, 15].

Но, запретив оппонентам задавать ему вопросы по поводу «первовопросов» его мирозерцания, Шпенглер не мог скрыть, что в результате этого феномен культуры остался у него не обоснованным теоретически, причем за подобной необоснованностью скрывалось представление о культуре как о чем-то случайном, побочном по отношению к жизни¹. И то обстоятельство, что культуре в лоне шпенглеровского построения приходилось довольствоваться положением *незаконного детища жизни*, постоянно давало о себе знать в неоднократно отмеченных нами антиномиях, раздвоениях и оппозициях. Молчаливое предположение о побочности культуры по отношению к жизни, предпосланное шпенглеровскому построению, имплицитно заключало в себе вывод о *смертности культуры вообще*, тем более что последняя связывалась Шпенглером главным образом с *конечным аспектом жизненного устремления*, обращенным к ставшему.

Фактически культура выступала в составе концепции автора «Заката Европы» как воплощение (и персонификация) момента конечности, смертности, гибельности в бесконечном (и бессмертном) потоке жизни. Она символизировала смерть уже самим фактом своего существования. История каждой из культурных форм оказывалась, таким образом, историей обособления одного из рукавов общего потока жизни, историей его индивидуализации, историей его высыхания в лабиринте институтов, выработанных в рамках данной формы культуры, словом, историей его гибели, платой за обособление и индивидуализацию.

«Закат Европы», как и закат каждой из исторически сменявших друг друга форм культуры, представлялся в рамках этих предпосылок в виде

¹ Культура как сновидение (греза, фантом, иллюзия) жизни. Вместо укоренения культуры в жизни, к которому стремился Шпенглер, получалось фактически нечто диаметрально противоположное: ее искоренение из жизни, а вместе с тем и полное лишение жизненных корней.

чего-то заранее данного, от века запланированного. Это был естественный и закономерный результат экспликации шпенглеровских посылок, в рамках которых ожил, возродился и получил силу древний бог Хронос, безжалостно пожирающий своих детей.

Кровожадное божество Времени, вырастающее, по Шпенглеру, из корней космической жизни и использующее человеческую душу в качестве своего орудия, возводилось в ранг высшего божества в структуре шпенглеровского построения. Ему предлагалось молиться, его предлагалось любить хотя бы уже за то, что больше, казалось, некому было молиться и некого было любить. Оно, это божество, выделяло каждому своему детищу — каждой исторической форме человеческого бытия, каждой культуре — его долю: отрезок времени в тысячу сто лет. За это время каждая культура должна пройти свой жизненный цикл: детство, молодость, зрелость и старость, с тем чтобы в конце концов бесследно исчезнуть в чреве Хроноса. В этом и состоит *высший смысл* существования каждой исторической культуры, *смысл*, как видим, *тождественный отсутствию всякого смысла*.

Таков общий вывод, с необходимостью вытекающий из шпенглеровских предпосылок. И Шпенглер ничем не мог предотвратить этого вывода, ибо стоило только возникнуть Хроносу в русле его концепции, как это свирепое божество требовало жертвы. В качестве первого жертвенного тельца Хроносу автор «Заката Европы» предложил Истину, Добро и Красоту. После этого сакраментального акта Шпенглер остался беззащитным и безоружным перед лицом неумолимого божества. Тысяча сто лет, отведенные Хроносом каждой исторической форме культуры, утратили свой смысл. И культуре в целом, и каждому отдельному человеку не оставалось ничего иного, кроме как тешиться иллюзиями истинного, доброго и прекрасного, тщетно пытаясь скрыть от себя неизбежность бессмысленного конца в пасти Хроноса.

Так двусмысленность в вопросе об отношении культуры к жизни оборачивалась выводом о бессмысленности любой культуры, всякого культурного творчества перед лицом неумолимого Хроноса. А быть может, и наоборот: сомнение в осмысленности культуры вообще привело Шпенглера к двусмысленности в решении вопроса об отношении культуры к жизни. Но как бы там ни было, у всех мыслителей, сохранивших веру в смысл и значение культурного творчества, после прочтения «Заката Европы» должно было возникнуть определенное желание низвергнуть Хроноса, повторив деяние Зевса.

3. ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК САМООТРИЦАНИЕ КУЛЬТУРЫ. ПОЛИТИЧЕСКАЯ «ОПЕРАЦИОНАЛИЗАЦИЯ» ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СИМВОЛИКИ

Чтобы понять действительный (сам Шпенглер сказал бы «эзотерический») смысл шпенглеровского противоположения цивилизации культуре, необходимо иметь в виду следующее. Во-первых, тот факт, что концепция цивилизации автора «Заката» возникла в результате своеобразной «утилизации» ницшеанской философии истории нигилизма, а именно, применения ее выводов к пониманию исторической реальности нашего века,

каким он явил себя уже в Первой мировой войне. И достаточно отвлеченно и неопределенно звучащие мифологемы автора «Заратустры» соответственно подверглись своеобразной культур-социологической и политологической редукции, не утратив при этом своего разрушительного подтекста. Во-вторых, необходимо обратить особое внимание на направление и тип радикализации этой самой шпенглеровской редукции в работах, написанных после «Заката», и прежде всего в брошюре «Пессимизм» и небольшой книжке «Годы решения», написанной как своего рода политический манифест, где все социокультурные реалии были окончательно переведены на язык биологизированной «воли к власти».

Ключом к переводу (и «операционализации») ницшеанской символики «воли к власти» на *социологизированный* и *политизированный* язык первой трети нашего века можно считать следующее характерное рассуждение автора «Заката», в каком-то отношении резюмирующее «подтекст» 1-го тома этой книги, которому вскоре предстояло превратиться в открытый текст — и даже своего рода «над-текст» — последующих шпенглеровских публикаций. «*Ego*, — писал Шпенглер, имея в виду Ницше, — *господская мораль есть реальность*. Она имеется налицо. Если устранить романтическую (! — Ю. Д.) маску борджиа и туманные видения сверхчеловека, то остается сам фаустовский человек, *каков он есть сейчас*, как тип энергичной, повелительной, высокоинтеллектуальной цивилизации. Перед нами просто реальный политик, денежный магнат, большой инженер и организатор. (Далее идет цитата из Ницше. — Ю. Д.) „Высшая порода людей, которые благодаря превосходству воли, знания, богатства и влияния *воспользуются демократической Европой как послушным и подвижным орудием, чтобы взять в свои руки судьбы земного шара*, и, как художник (как видим, и здесь без него не обойтись. — Ю. Д.), творить из „человеческого материала“. Одним словом, приходит время, когда политике нужно обучаться заново”» (конец цитаты. — Ю. Д.). Так гласит один из неопубликованных при жизни Ницше набросков, являющихся гораздо более конкретными по сравнению с законченными произведениями. «Эти практики большого стиля действительно выражают в наши дни *волю к власти и, следовательно, фаустовскую этику вообще...* Люди этого рода бросают свои миллионы не для удовлетворения безграничного благодетельствования, не для мечтателей, „художников“ (теперь, как видим, это слово позволительно произносить лишь в иронических кавычках, с поэтизацией шпенглеровской „Эстетики“ покончено, пришла пора ее „реализации“. — Ю. Д.), слабых, первых встречных: они употребляют их для тех, которые пригодны как материал для будущего» [1, 348].

Шпенглеровский перевод «интуиции» и символов «совершенно новой» философии культуры на язык культурсоциологии, а затем и чистой (то есть очищенной от всяких культурологических ассоциаций) *политологии* (которая предлагается отныне как «модель» для всего, что так недавно получило наконец название наук о культуре), осуществляется, как видим, с помощью передачи «интулируемого» и символизированного содержания в терминах, представлениях и ассоциациях «воли к власти». А это и есть превращение *метафизической* культурологии в *реалистическую* политологию, причем реалистичность этой последней усматривается прежде всего и главным образом в том, что *единственно адекватным* языком

политики считается (и в это свято верует Шпенглер) язык одной лишь «воли к власти», утверждающей в качестве наивысшего политического средства прямое, ничем не прикрытое насилие: вооруженную конфронтацию, войну.

Культурфилософские и культурсоциологические основания для такого перевода, меняющие не только стилистику шпенглеровского изложения, но и ее основной тон, «делающий музыку», закладываются уже в 1-м томе «Заката», хотя и не эксплицируются во всей их значимости для общего построения Шпенглера. Речь идет о прямых политических ассоциациях, которые сопровождают у него «глубинно-психологические» рассуждения о вытеснении в эпоху цивилизации символа времени «математикой» пространства. Проблематика пространства, взятого в культурфилософском смысле, сразу же ассоциируется с проблемой «империализма», заострившейся на Западе накануне и в ходе Первой мировой (она же — первая империалистическая в обновленном смысле этого слова) войны. «Империализм, — постулировал Шпенглер, — это — чистая цивилизация. В его появлении лежит неотвратимая судьба Запада» [1, 36].

В связи с этим автор «Заката» вспомнил слова Сесилия Родса, первого «чистого» империалиста «фаустовского стиля», — «расширение (то есть расширение пространства. — Ю. Д.) это — все», усматривая в этой «наполеоновской формулировке» выражение основной тенденции «*всякой* созревшей цивилизации» [там же]. Сам же он олицетворяет, в глазах Шпенглера, «политический стиль дальнейшего, западного, германского, в особенности немецкого будущего» [1, 36]. Но ведь «империализм — это война», как говорили в шпенглеровские времена многие, уже испытавшие на себе, что это означает практически. «Да, а что?!» — отвечал он в духе известного английского анекдота. «Вероятно, — предрекал он с мрачным воодушевлением в предисловии к «Годам решения», вышедшим в год прихода к власти немецких нацистов, — мы вплотную стоим перед Второй мировой войной с неизвестным соотношением сил и непредсказуемыми — военными, хозяйственными, революционными — средствами и целями» [4, XI]. Предсказание — что и говорить! — оправдавшееся на все сто процентов. Однако сделано оно было вовсе не для того, чтобы предостеречь народы мира от грозящей им катастрофы, предчувствием которой было буквально наэлектризовано европейское сознание 1930-х гг. Его цель была диаметрально противоположной: возбудить у «немецких руководителей» желание поскорее развязать новую мировую войну, опасаясь, как бы другие страны и народы — не дай бог! — не перехватили у немцев эту чудовищную инициативу. Ведь тогда может случиться нечто ужасное: «судьба обойдет нас — и что за судьба! — без сожаления» [7, XII]. Как видим, пресловутая «любовь к судьбе» поразительным образом превращалась в стремление *воздействовать* на нее, т. е. в «самоосуществляющееся пророчество».

«Германия, — читаем мы в „Годах решения“, — является *решающей* страной, и не только из-за своего положения — на границе с Азией, которая сегодня является с точки зрения мировой политики важнейшей частью земного шара, но также еще и потому, что немцы достаточно молоды для того, чтобы пережить *в себе* проблемы мировой политики, сформировать, решить их, тогда как другие народы уже слишком стары и за-

скорузлы, чтобы быть способными на что-то большее, чем защита. А по отношению и к великим *проблемам* нападение тоже включает в себе большее обещание победы» [4, XII].

А потому единственная забота, которая двигала пером автора «Годов решения», — это подготовить «немецких руководителей» к миссии создателей новой мировой империи, аналогичной древнеримской *Imperium Romanum*, не принимающих во внимание желания большинства и не считающихся с бесчисленными человеческими жертвами, «которых требует всякое такое решение» [4, 11]. «Мы живем в могущественное время, — упоенно прорицал автор книги. — Оно величайшее из всех, которые когда-либо переживала западная культура... Мировая война была для нас лишь первой молнией из туч, что судьбической тяжестью нависают над этим столетием.

Сегодня в корне преобразуется *форма мира*... Но кто понимает это? Кто вынесет это? Кто переживает как счастье — *быть при этом!* <...> Надежная гарантия безопасного выхода, существовавшая в прошлые века, больше не существует. Жизнь в опасности (вспомним ницшеанский императив: „Живи опасно!“ — Ю. Д.), подлинная жизнь истории вновь вступает в свои права... Приходит время — нет, оно уже пришло! — в котором нет больше места для нежных душ и расслабляющих идеалов. Доисторическое варварство, которое в течение столетий скрывалось под формами высоких культур, оставаясь скованным ими, вновь пробуждается ныне там, где завершилась культура и начинается цивилизация...» [4, 11–12] (вот она, насквозь эстетская, историософская «оптика» Шпенглера, возникшая из духа ницшеанской «переоценки всех ценностей» и примененная к реалиям нашего века!).

Для этой эпохи, если верить Шпенглеру, требуется совершенно новая мораль, тождественная, как мы сможем убедиться, полнейшему отсутствию морали и нравственности, этнос цивилизованных варваров (автора «Годов решения», как видим, вовсе не шокировало бы такое словосочетание: он, что называется, «почел бы за честь», если бы кто-либо попытался применить таковое и к нему самому). «Существует нордическое чувство мира... исполненное радости именно по поводу трудности человеческого удела... — читаем мы в книге. — Это трагическое понимание жизни, которое не отмерло сегодня, которое в будущем оживотворится новой кровью и которое уже ожило в мировую войну... Тот, кто не переживает историю так, как она существует действительно, а именно трагически, как проникнутую судьбой, следовательно, лишенную смысла, цели и морали, если смотреть на нее с точки зрения людей, взыскующих полезности, — тот не в состоянии *делать* историю. Здесь коренится различие высшего и низшего этоса человеческого бытия... Бури, землетрясения, извержения вулканов, истребляющие бесчисленные человеческие жизни, — все они сродни простейшим в своей спонтанности событиям мировой истории» [4, 13]. В общем там, где речь идет о событиях «глобального», «мирового» масштаба, «морали нет, есть только красота», к тому же «красота» совершенно особого рода, тождественная безобразию, а потому, разумеется, доступная лишь избранным натурам.

И не так уж трудно заметить, что главная (имеющая вовсе не этическое, а скорее опять-таки эстетическое происхождение) особенность этоса,

соответствующего эпохе цивилизации варварства, — это его способность обеспечить «высшим натурам», им обладающим, абсолютную *безучастность* к судьбам миллионов и миллионов людей, которых предстоит принести в жертву — и это запланировано заранее! — во имя новой мировой Империи Германикум. Люди высшего этоса — и в этом его отличие от низшего — должны заранее приучить себя к мысли о том, что им придется «*делать* историю», причем историю, не имеющую ни смысла, ни цели, ни морали, поскольку это будет история *конца*, история *гибели*, история *самоликвидации* «фаустовской цивилизации» на трупах миллионов и миллионов людей. В этом, оказывается, и состоит истинный смысл ницшеанского *героического пессимизма*, исполненного «трагического понимания жизни» (а вернее романтической эстетизацией смерти и всего к ней относящегося). Тайным источником нордической «радости по поводу трудности человеческой судьбы», из которого он возникает, является, как это легко заметить, сознание того, что *не тебя* будут приносить в жертву Молоху всемирной истории, а *ты сам* будешь приносить в жертву других, ибо ты — человек высшего, а не низшего этоса.

В книге «Годы решения», адресованной самым прямым и непосредственным образом «немецким руководителям», окончательно раскрывается, как видим, тайный, эзотерический смысл шпенглеровского прогноза, который в «Закате» (да и некоторых других последующих работах Шпенглера) был загроможден бесконечным множеством гелертерских ассоциаций, не имевших прямого отношения к делу. Оказывается, «суть», «ядро», основное устремление наступившей цивилизации — это война, причем война не локальная, а мировая, глобальная: *война за мировое господство*, которое, согласно прорицанию немецкого историософа, обещано одним лишь «германцам» — людям «нордической расы» и «прусской чеканки». Эта война, понятая как единственно реальная цель и единственно достойная задача эпохи цивилизации, *придает* смысл, если верить Шпенглеру, всем тем «цивилизованным» процессам, которые, согласно автору «Заката», целиком и полностью *обесмысливали* подлинную культуру: созданию многомиллионных городов и всеобщему омассовлению, «онаучиванию» всех культурных образований, «машинизации» человека и мира, опутыванию земного шара системой экономических зависимостей с помощью кредита, банков, банковских объединений и т. д., — ибо все это может быть использовано в качестве орудия борьбы за мировое господство.

«Начинают образовываться силы... — продолжал Шпенглер, — чтобы вести окончательную борьбу за господство над планетой, которому можно дать только имя *Imperium mundi*, если ужасная судьба не уничтожит ее прежде, чем эта империя осуществится (как видим, автор «Годов решения» не исключает, что в итоге новой мировой войны или серии мировых войн может быть уничтожена и сама наша планета, однако и это не останавливает его воинственного пафоса. — Ю. Д.) <...> Что означает сегодня могущество большого стиля? Государственные или государствовподобные образования, с руководством, которое имеет всемирно-политические цели и вероятнее всего также и силы достичь их в борьбе, равно как и средства, на которые опираются эти силы: войско, флот, политическая организация, кредит, мощные банковские и индустриальные группы, руководствующиеся одинаковыми интересами, наконец, и прежде всего, —

мощные стратегические позиции на земном шаре. Все центры этого могущества можно обозначить названиями миллионных городов, в которых концентрируется мощь и дух этой мощи» [4, 41–43].

Одним словом, все то, что в «Закате» фигурировало под знаком «минус», теперь предстает вполне категорически обозначенным знаком «плюс», ибо только так оно может быть оценено с точки зрения неумолимо грядущей — или страстно желаемой?! — войны за мировое господство. Окончательный выбор вчерашнего «человека культуры» в пользу «цивилизованного варварства», срывающего с человека все культурные покровы и обнажающего его истинную природу (которая, по убеждению Шпенглера, есть природа «хищного зверя» [4, 14]), открывая полный простор его изначальным агрессивным инстинктам, — этот выбор был сделан немецким историософом, когда цивилизация предстала перед ним в чудовищном облике Войны: войны «нордической расы» за мировую Империум Германикум.

Во главе этого процесса окончательной «варваризации» культуры, в том числе (а может, в первую очередь? — ведь в эпоху цивилизации везде первенствует политика) и политической культуры, Шпенглер еще в «Закате Европы» поставил нового Цезаря, являющего собой наиболее адекватное олицетворение сверхчеловека, этой «белокурой бестии», возвышающейся над «многими, слишком многими» именно потому, что он кончает с культурой и полностью отдается изначально-биологической стихии. Новый Цезарь призван покончить не только со всякой политической идеологией (не говоря уж об элементарной демагогии), не только с интересами или уровнем сознания тех или иных общественных слоев, но и вообще с *любой политикой*, коль скоро она не выдвигает на передний план *чисто военных* способов решения (всех без исключения) проблем, возникающих между народами, отбрасывая все остальные, собственно культурные, средства и методы (Шпенглер презрительно называет их «духовными») как детские бирюльки.

Идеал автора «Заката» уже здесь (в книге, исполненной колебаний между утонченностью культуры и откровенным варварством цивилизации) — Цезарь, олицетворяющий собой «конец большей политики, которая была некогда *заменой войны более духовными средствами*», и отныне вновь предоставляющий «место *войне в ее изначальной форме*» [6, 542]. То есть в форме *ничем не ограниченного* вооруженного насилия. Ведь времена цезарей прошлого и будущего — это период распада всех без исключения прежних политических образований с присущей им политической культурой. «Дух этих старых форм мертв» [2, 541], — и, стало быть, на смену традиционной политической культуре приходит новейшее политическое варварство, не стесняемое никакими духовными скрепами и ограничениями. На бранных обломках «Культуры», испутившей дух (хотя они подчас и могут производить иллюзорное впечатление чего-то живого), утверждается одна-единственная реальная политическая сила и узда — «*личная власть Цезаря*». А «путь к цезаризму» — читаем мы в «Годах решения», — это «инстинктивное восстание крови нерастраченной расы (таковой автор этой книги признает одну лишь «нордическую». — Ю. Д.) и *первобытной воли к власти* против материалистических сил денег и духа (деньги и дух, как видим, попадают в один низший и презираемый раз-

ряд. — Ю. Д.), анархических теорий и использующих эти теории спекуляций от демократических до плутократических» [2, 39]. А то, что на смену анархии демократически-плутократического толка должна прийти даже не анархия, а настоящая *энтропия*, не только не волновало Шпенглера, а вызывало у него мрачный восторг. Ведь это, как писал он еще во втором томе «Заката», будет «возврат из целиком оформленного мира в Первобытное, в космически-внеисторическое» [6, 541]. Человечество — вернее Цезари, его персонифицирующие (обрекая на смерть миллионы людей, превращенных в пушечное мясо), — освобождается не только от *постылой «культуры»*, но и от самой истории, ее породившей, и возвращается в «космически-внеисторическое» состояние, из которого — как из Гераклитова Огня, «мерами возгорающегося и мерами затухающего», — уже не раз рождалась и история, и соответствующая ей форма культуры (см. [4]).

Таким образом безысходный шпенглеровский антиномизм, с неизбежностью рождающий нигилизм как биологически-редукционистского, так и вульгарно-социологического толка, оборачивается безудержным *политическим эсхатологизмом*, чтобы наконец найти успокоение в мифологизированном космизме. «Закат Европы» патетизируется как эпоха, открывающая безграничный простор для сверхчеловека-Цезаря, а перспектива неизбежной гибели культуры в серии кровопролитнейших мировых войн живописуется как грандиозное событие космического порядка. Человек, выписанный было из природы в рамках неокантиански толкуемых наук о культуре, вновь прописывается в ней. Но... в роли «соучастника поджога» — очередной «вспышки» космоса. *Угасание* (как оказалось, эфемерного) *космоса культуры*, гибнущего вместе с миллионами ее носителей в длинной череде истребительных глобальных войн, означает, оказывается, *возгорание* (действительного, ибо первобытно-природного) космического Огня, обещающего в перспективе рождение новой «культуры». Ницшеанский закон «вечного возвращения одного и того же» празднует свой очередной триумф.

4. ЦЕЛОСТНОСТЬ КУЛЬТУРЫ – ТОТАЛЬНОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ – ТОТАЛИТАРНОСТЬ МИФОЛОГИИ XX ВЕКА

Учитывая факт неоспоримого влияния Шпенглера на массовое интеллигентское сознание (причем далеко не только немецкое), а также то, что многие из его «ходов мысли» были не без последствий ассимилированы в рамках тех же самых наук о культуре, которым он с такой безоглядной решительностью отказывал в праве на существование, мы имеем достаточные основания для того, чтобы извлечь из нашего анализа шпенглеровского построения выводы, касающиеся состояния кризисного сознания применительно к гуманитарии в целом.

1. К началу XX в. обнажились и усилились, вызвав своей однотипностью своеобразный «эффект резонанса», три группы противоречий, вызревавших на протяжении XIX столетия в трех областях знания. В естествознании это была получившая форму антиномии противоположность органической и неорганической природы, «живого» и «неживого», осо-

бенно болезненно переживавшаяся учеными-естествоиспытателями на фоне впечатляющих (а подчас и завораживающих) успехов редукционистских, с точки зрения биологов, наук о «мертвой» природе, имевших, однако, привилегированный статус точных наук.

В истории (и гуманитарии вообще), также претендовавшей на научность, но испытывавшей своеобразный «комплекс неполноценности» в связи с явным отставанием от физики, химии и других естественно-научных дисциплин в соревновании за «математическую точность», это была противоположность между пониманием, тяготевшим к *непосредственности* постижения своего предмета, и объяснением, предполагавшим рациональное *опосредование* этого постижения, дабы его результаты получили научно-общезначимую форму. Причем в отличие, скажем, от Дильтея, который, введя это различие, тут же снял обнажившееся противоречие, вообще устранив проблему объяснения из историко-гуманитарного знания, многие историки, а в особенности социологи, претендовавшие на научную общезначимость своих исследовательских результатов, не обнаружили склонности решить эту антиномию за счет разведения двух сторон одной и той же противоположности по двум различным типам науки и научности.

Наконец, в общей теории познания (гносеологии) это была противоположность научных методов, впервые философски артикулированная ведущими теоретиками баденской школы неокантианства В. Виндельбантом и Г. Риккертом. А именно — генерализующего (номотетического) метода познания, ориентирующего на постижение *повторяющегося* в явлениях действительности, с одной стороны, и индивидуализирующего (идиографического) метода познания, ориентирующего ученых на постижение неповторимого (однократного), — с другой. Причем противоположность этих двух методов очень скоро начала осмысляться частью ученых как противоположность научных дисциплин, отдающих предпочтение либо одному из них, либо другому (а это опять-таки оказывалось, в конечном счете, противоположностью наук о природе и наук о культуре), тогда как другая часть научного сообщества — и прежде всего обществоведы (экономисты, социологи, праведы и др.) — возражала против столь упрощенной дихотомизации науки, хотя и не могла предложить удовлетворительного решения возникшей здесь проблемы.

Особо нужно сказать о том, что в теоретической социологии противоположность идиографического и генерализирующего подходов тесно переплелась с еще одной (близкой к ней, но с нею не совпадающей) противоположностью социологического номинализма, вновь заявившего о своих правах как во времена Гоббса, и социологического реализма, явно начинавшего сдавать свои позиции на одном (умеренно либеральном) полюсе социального знания, но становившегося тем более агрессивным на другом — экстремистском, где обнаруживали тенденцию к теоретическому взаимопроникновению как «левый», так и «правый» политический, идеологический и... социологический экстремизмы. Как уже отмечалось выше, *резкий поворот* в теоретической социологии, *расколовший ее* на два типа социологического мышления, поначалу вообще не имевших общего языка (как не имели его Дюркгейм и Вебер), уже сам по себе был явлением глубоко кризисного порядка. Однако в сочетании с другими открыв-

шимися антиномиями теоретического сознания в гуманитарии — и в общей «грозовой» атмосфере первой трети нашего века — поворот этот приобрел (и Шпенглер тому свидетель) явно катастрофические и эсхатологические черты.

На фоне напряженного противостояния идиографизма номотетизму акцент на социологическом номинализме сыграл роль хотя и важнейшего, но все-таки лишь катализатора, а не источника первого большого кризиса теоретической социологии. Но, как известно, катализатор кризисного процесса очень легко принять за его первопричину, что и сообщало «второе дыхание» явно одряхлевшему и утратившему свою эвристичность социологическому реализму XIX в., стремительно превращавшемуся, как это было с советским марксизмом и немецким праворадикальным социологизмом (вспомним Х. Фрайера), из *пансоциологизма* в *социологический тоталитаризм*. Не случайно приверженцы социологического реализма, как левомарксистского, так и правонационалистического толка, в период первого большого кризиса в теоретической социологии часто претендовали на роль защитников идеи научности в социальном познании, равно как и идеи стабилизации общественного сознания вообще. При этом использовалось реальное преимущество социологического реализма XIX в.: он неизменно оставался более *онтологичным* в своем понимании общества, тогда как социологический номинализм во всех его формах никогда не мог избавиться от избыточного, чреватого релятивизмом (с его непременными нигилистическими обертонами) *гносеологизма* и *субъективизма*.

2. Так что же сделал Шпенглер в этой ситуации радикального потрясения теоретического сознания Запада? Он свел воедино все эти предельно заострившиеся антиномии, не попытавшись всерьез проанализировать ни одну из них, задавшись простым вопросом: а так ли уж *все они* «антиномически-неразрешимы», как представляется на первый взгляд. Иначе говоря, из теоретической нужды он сделал (идеологическую) добродетель, превратив безысходный *антиномизм* в *тип мирозерцания*, в ту самую «совершенно новую философию», создателем которой он себя называл. То, что обозначали в описываемый нами период как пантрагизм, давая более благозвучное, а главное, эстетически-привлекательное название теоретическому антиномизму, получило у автора «Заката Европы» *вид системы*, аналогичной гегелевскому панлогизму, где роль диалектически саморазвивающегося Понятия стало играть алогично «пульсирующее» (и «заикленное» на себе самом, подобно «диалектическому понятию» Гегеля) *Переживание*, точнее — Пра-переживание (оно же — Пра-символ). «Диалектический туман», прикрывавший прорехи и провалы процесса саморазвития Понятия, который пытался представить Гегель в своих «большой» и «малой» «Логиках», развеялся, и в этих зияниях угнездилось Пра-переживание, которое уже не нужно было логически дедуцировать; достаточно просто сослаться на него как на последний («изначальный») Факт — он же символ. Факт жизни, чреватой ее непримиримым врагом — смертью, он же — факт переживания их *неизбывной* вражды, пронизывающей все поры «культуры», которая сама, в свою очередь, есть не что иное, как изживание все той же жизни.

Фактически это было доведение до конца «дела Дильтея» (в чем Шпенглер явно опередил Хайдеггера, что делает сомнительным действительное

новаторство многих его новаций), у которого уже обнаруживалась тенденция толковать различие объяснения и понимания не только гносеологически, но и онтологически. Чему сильно содействовало использование при расшифровке категории понимания термина «переживание», сопровождавшееся акцентированием *бытийно-*«творческого» характера последнего. Ведь переживание у Дильтея — это не просто постигающее отражение, но прежде всего творческое соиздание *исторического мира культуры*. Эксплицировав синтетические возможности этой терминологической операции (мировоззренческий подтекст которой не скрывал и сам Дильтей, хотя его позитивистская терминология и ограничивала их), Шпенглер попытался свести воедино все три группы противоречий, обострение которых, вызванное их резонансом, и было причиной кризиса идеи научности в области наук о культуре. Общим знаменателем и оказались при этом «трагически-неразрешимые» неизбежные антиномии живого-мертвого, жизни-смерти, времени-пространства, «судьбизма»-рассудочности, символа-числа и т. д., *поставленные в один ряд*, т. е. редуцированные к одному и тому же *уровню*. К уровню глубинно-психологически толкуемой *биологии*.

Побочным, социологическим, результатом этой *психобиологической* операции (о котором Шпенглер, находившийся в состязательно-полемическом отношении к «буржуазно-индивидуалистической», «мещанской» социологии, никогда не забывал) было поглощение номиналистического аспекта социологии тотально-реалистическим. Причем в высшей степени симптоматично то, что роль тотализатора играет в шпенглеровском построении именно «культура», предстающая как непрерываемая судьба живущих в ней (и несущих ее, реализуя культурный прафеномен) людей, как столь же абсолютная, сколь и деспотическая Власть над ними, персонафицируемая — на закате каждой из «культур» — Цезарями, воплощающими «волю к власти» во всей ее непреклонной *наглости и бессовестности*. Отсюда — радикальная двусмысленность шпенглеровской философии, а вернее социологии, и еще вернее — *биологии культуры*. По мере развертывания шпенглеровской идеи от одной работы автора «Заката» к другой образ культуры все более истончается, пока не обнаруживает свою полную *фантомальность* — двусмысленную роль прикрытия «воли к власти», отбрасывающей в конце концов «за ненадобностью» и саму «культуру». Любовь к культуре оборачивалась в конце концов любовью к антикультуре, а медиатором, опосредствующим их изначальный антагонизм, позволяя обеспечить тождество этих противоположностей, оказывалась здесь идея идентичности «культуры» и «судьбы»: «судьбы» как «культуры» и «культуры» как «судьбы».

3. Однако значение символики «судьбы» в шпенглеровском построении определяется не только тем, что любовь к ней в конце концов поглощает здесь все человеческие чувства, а, стало быть, не только этику (как самосознание морали и нравственности), но и эстетику, которая играет такую значительную роль в совокупности воззрений Шпенглера. Тотальность культуры, определяющей, по его убеждению, судьбу человека (точно так же, как сама она, в свою очередь, определяется предназначенной ей исторической «долей»: отрезком времени, отведенным каждому культурному организму), оборачивается в конце концов тотальностью человеческого

бессилия. Ответственный поступок, совершаемый с чувством свободы волеизъявления, оказывается в конце концов мнимой величиной перед лицом таких реалий, как «сословие, время, культура», но особенно — «характер народа» как «результат его судьбы» [3, 6]. Каждый народ имеет свою судьбу, а она, в свою очередь, предопределяет судьбу индивида, принадлежащего ей целиком и полностью, вместе со своей свободной волей, которая есть либо сознательное (и потому добровольное), либо бессознательное (и осуществляемое независимо от его партикулярного волеизъявления) исполнение повелений народной судьбы. А в этом последнем случае становится особенно очевидной вся эфемерность индивидуального чувства свободы. Человек волен делать все, что подсказывает ему его «свободная воля», но ему не мешало бы знать: что бы он ни сделал, ни совершил, это уже заранее предписано ему судьбой и является ответом на ее зов. И тот, кто обладает подлинным (то есть, как сказали бы хайдеггерианцы, «экзистенциальным») знанием этого, воспринимая решение своей «свободной воли» как ответ на «зов судьбы», свободен, так сказать, в высшем смысле, ибо он хочет того, чего «хочет время, а именно грядущее время» [3, 4]. Ведь тогда он — не просто единичность, а «большая» или даже «великая» единичность.

Как видим, перед нами все та же теоретическая антиномия, которая на свой особый лад и манер раскалывала также и фундамент марксизма — «единственной, до конца последовательной науки об обществе». И так же, как в марксизме, в шпенглеризме за подлинное (правда, не подлинно научное, а подлинно философское) решение заострившейся и обнажившейся антиномии выдавалась *иллюзия такового*. Причем основную роль в такого рода мистификации играл у Шпенглера, как и в марксизме, авторитетный (у нас сказали бы — директивный) тон, не терпящий никаких возражений. В аспекте же собственно теоретическом решение, предложенное Шпенглером, достигалось (как и в марксизме) путем фактической *ликвидации* одной из сторон рассматриваемой антиномии. Тоталитарное целое «судьбической» *политической философии* Шпенглера подавляло индивидуально-личностное начало человека точно так же, как «научно-детерминистическая» *революционистская философия* марксизма-ленинизма, сделанная, как любили говорить ортодоксальные марксисты, из «единого куска стали». И если первая предполагала свою практическую реализацию на путях *перманентной империалистической войны*, то вторая надеялась достичь того же самого посредством перманентной революции, т. е. *перманентной гражданской войны*. Вот где таятся глубинные корни *кризисности* как марксистского, *научно-революционистского*, так и шпенглеровского антинаучно-«судьбического» сознания. «Подлинно научная идеология» перманентной революции (вплоть до утверждения всемирного господства коммунизма посредством больших и малых гражданских — классовых — войн) подрывала принцип научности в социально-гуманитарном знании с тем же радикализмом, что и шпенглеровская агрессивно-антинаучная мифология судьбы, призывающая «фаустовское» человечество на тропу национальных войн за глобальное господство империализма.

4. Но кроме политико-идеологической, идея *исторической судьбы* выполняла в общем построении Шпенглера и своеобразную *теоретико-*

методологическую «нагрузку». Апеллируя к непререкаемому пред-решению истории, замыкающей в судьбически-безысходные «жизненные циклы» все порождаемые ею «культуры», каждая из которых раскалывалась на две противоположно ориентированные стадии (восходящую и нисходящую «линии судьбы»), творец «совершенно новой философии» получал совершенно уникальную возможность для решения коллекционируемых им неразрешимых антиномий. Это была возможность разводить теоретически несовместимые стороны каждой из таких антиномий по разным стадиям культурной эволюции, указывая ей «свое место» на восходящей или, наоборот, нисходящей «линии судьбы». Таким образом антиномия представляется — как бы! — решенной: то, что представлялось неразрешимым теоретически в рамках социально-научного знания, вы-глядит раз и навсегда решенным в рамках сознания историческо-«судьбического». Например, сама идея судьбы, органического роста принадлежит восходящей стадии в эволюции «культуры», а вот идея причинности, технического конструирования и т. д. — феномены нисходящей стадии; и нет никакого смысла сталкивать их в пространстве одновременности, пытаюсь решить противоречие, (якобы) возникающее между ними.

В общем, как в знаменитом стихотворении Р. Киплинга: «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и вместе им не сойтись». И так обстоит дело у Шпенглера едва ли не с каждой из антиномий современного ему кризисного сознания, которые он, оказывается, коллекционировал только для того, чтобы лишний раз показать, что стороны, их образующие, *исторически* никогда не сходятся, а следовательно, *теоретически* это мнимые антиномии. И есть только одна так сказать, привилегированная, группа антагонистическо-непримиримых противоречий, которые оказываются, в общем, одинаково реальными на всех этапах эволюции «культуры» (а потому и сопоставимыми друг с другом). Это — противоречия, возникающие в процессе самореализации «воли к власти», осуществляющей себя в борьбе противоположно направленных (партикулярных) «воль». Здесь мы имеем дело с «войной» противоположностей, предполагающей *насильственную ликвидацию* одной из сторон. А это, кстати сказать, именно та сфера, где культурфилософ и культуролог Шпенглер выступал в роли политолога и социолога политики, вернее — социолога войны. Что же касается теоретических антиномий кризисного сознания, то поскольку они представляют логическую конфронтацию взаимоисключающих понятий, постольку они, согласно Шпенглеру, не представляют собой фактов, заслуживающих исторического рассмотрения. В качестве же исторических фактов они не противоречат друг другу, принадлежа разным эпохам.

Что же касается еще одного антиномистическо-неразрешимого противоречия кризисного сознания, разрушительным образом сказавшегося на развитии теоретической социологии, а именно *противоположности эволюционизма и историзма*, то способом его решения, скорее заострившего обнаружившуюся здесь антиномию, чем преодолевшую ее, стало у Шпенглера все его социально-философское и культур-социологическое построение. Начав с радикального противопоставления своей (как мы убедились, предельно релятивистской) версии историзма эволюционизму, выступавшего в прошлом веке в единстве с *прогрессизмом* (доведенном до

тождества Контом и Марксом), автор «Заката» кончает их разведением на общетеоретическом уровне. В рамках истории, взятой в целом, у него безраздельно господствует исторический релятивизм (историцизм), доведенный до разрыва исторического процесса на восемь (с намеком на девятый) кусков абсолютно замкнутых в себе «культур». А в пределах каждой из них господствует принцип эволюционизма, «начисто» освобожденного от идеи прогресса, но зато толкуемый чисто *биологически* — как осуществление жизненных потенций «организма», означающее одновременно и его отмирание. В этом смысле «человечество, — как писал Шпенглер, — это для меня зоологическая величина» [5, 73]. Но зоологической оно было в XIX в. — до тех пор, пока рассматривалось под углом зрения той или иной (просветительской или сциентистски-позитивистской) теории прогресса. Однако и это была лишь видимость решения названной проблемы, поскольку антиномия, образующая ее «нерв», так и не получила сколько-нибудь отчетливой *теоретической формулировки* у автора «Заката». А такое состояние проблемы, более запутывавшее ее, чем проясняющее ее суть, скорее усугубляло ситуацию кризиса социально-гуманитарного знания, чем способствовало определению путей выхода из него.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шпенглер О. Закат Европы. Т. I. М.; Пт., 1923. [Шпенглер О. Закат Европы. М., 2006.]
2. Шпенглер О. Философия лирики. 1923 («Озарь»).
3. Spengler O. Gedanken. München, 1941.
4. Spengler O. Jahre der Entscheidung. Erster Teil: Deutschland und die Weltgeschliche Entwicklung. München, 1933.
5. Spengler O. Reden und Aufsätze. München, 1937.
6. Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. 1922. Bd. II. München.
7. Spengler O. Urfragen. München, 1965.

Раздел II

ОТ МАРКСИЗМА
К ПОСТМАРКСИЗМУ.
ОТ СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ
К АНТИСОЦИОЛОГИИ И КРИТИКЕ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО РАЗУМА

ПОСТМАРКСИСТСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ С.Н. БУЛГАКОВА

Конец XIX — начало XX в. отмечены феноменом кризиса русского марксизма и последовавших за ним религиозно-социологических исканий российских постмарксистов П. Струве, С. Булгакова, Н. Бердяева и др., которые в определенной степени были инициированы неокантианским критицизмом и виндельбандовско-риккертовским идиографизмом. Социально-философские метаморфозы русского марксизма весьма выразительно характеризуют общую ситуацию кризиса в европейском общественном сознании конца XIX — начала XX в., проявившегося прежде всего в том, что российский постмарксизм во многом предопределил западный, предвосхитив целый ряд теоретических событий (в особенности связанных с обнажением специфически *религиозных* источников идеи прогресса), которые в западноевропейской социальной мысли имели место значительно позже.

I. «ЕСТЕСТВЕННЫЙ ЗАКОН» И «ПРОГРЕСС РАЗУМА»

Своим критическим анализом контовского «закона трех стадий», равно как и позитивной в основном интерпретацией контовской религии человечества, В.С. Соловьев заложил основу для весьма серьезного переосмысления социально-философских оснований позитивистской социологии, и прежде всего позитивистски толкуемой *идеи прогресса*. В обстановке разочарования в марксизме с его «подлинно научной» наукой об обществе, которое постигло в России к началу XX в. как раз наиболее серьезных и вдумчивых мыслителей, соловьевская социальная философия стимулировала далеко идущий пересмотр программы «научной социологии» вообще. Тем более что в контовской и в марксистской ее версиях отчетливо проступали черты социальной утопии. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно внимательно прочитать статью С.Н. Булгакова «Основные проблемы теории прогресса» [3] — первую в сборнике «Проблемы идеализма» (1902)¹.

С.Н. Булгаков начинал с того, что, вслед за В.С. Соловьевым, решительно отвергал контовский «закон трех стадий» (или, как он предпочитал говорить, «состояний»), называя его «грубым заблуждением» [3, I]. И отвергал на том основании, что «ни религиозная потребность духа и соответствующая ей область идей и чувств, ни метафизические запросы наше-

¹ Кстати сказать, сам этот сборник в целом оказался программным для нового — послеконтовского и постмарксистского — *направления* российской социальной философии и философии культуры, сыгравшего существенно важную роль в критике *философско-теоретических оснований* самого типа «научности», на которую ориентировался, с одной стороны, Конт, а с другой — Маркс.

го времени и отвечающее на них умозрение нисколько не уничтожаются, даже ничего не теряют от пышно развивающейся наряду с ними положительной науки» [3, 1].

Тем не менее Булгаков констатировал, что хотя «философия Конта ныне уже потеряла кредит, однако этот мнимый закон все еще, по-видимому, является основным философским убеждением широких кругов нашего общества» [3, 1]. Под ним он имел в виду суждение, в котором вчерашние позитивисты полностью солидаризировались с потеснившими их марксистами, к числу которых еще недавно причислял себя и сам С. Булгаков. При этом — что весьма примечательно — в критике этого «убеждения» Булгаков ссылаясь не столько на своих вчерашних коллег-марксистов, сколько на самих позитивистов, в особенности на основоположника позитивизма, завершившего — вопреки своему закону! — собственную духовную эволюцию созданием новой религии¹. Однако основное внимание Булгаков сосредоточивал не на контовской трехступенчатой схеме, а на сущности теории прогресса. На ее мировоззренческом смысле.

Отправной пункт рассуждения С.Н. Булгакова звучит так: «Если условиться, вслед за Лейбницем, называть раскрытие высшего разума, внешней целесообразности в мире *теодицеей*, то можно сказать, 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 целей этой эволюции совпадают до полного отождествления. <...> Оба учения — о механической эволюции и о прогрессе, как бы они ни различались по своим выводам, соединены между собою необходимой внутренней если не логической, то психологической связью» [3, 9].

Если сопоставить сказанное здесь с тем, что еще совсем недавно С. Булгаков писал в качестве приверженца, хотя и «критического»², марксистской социологии (или «социального материализма», как сказал он вслед за Р. Штаммлером), то в нем нельзя не усмотреть мотива радикальной булгаковской самокритики. Вспомним, что писал он в статье «О закономерности социальных явлений». «Современное естествознание в учении Дарвина сорвало миражи теологии, в которые облечено было ранее учение о происхождении видов, и разъяснило последнее по принципу каузальности, по принципам мировой механики. Материалистическое понимание истории продолжило это дело Дарвина (если не хронологически, то логически), распространив принцип каузального истолкования на человеческую историю и на соотношение права с хозяйством. Уклониться от этого истолкования можно лишь в том случае, если видеть и в дарвинизме телеологический принцип» [2, 607]. И чтобы не оставить непроясненной свою собственную позицию в вопросе об этом принципе, С. Булгаков тут же добавлял (в специальном примечании): «Бунд учит об „объективной цели“ (objektiven Zweck) и находит, что этот принцип положен в основу дарвинизма. Само по себе понятие „объективная цель“ есть *contradictio in*

¹ Здесь С. Булгаков опять-таки следовал за В.С. Соловьевым, развившим эту мысль в своей энциклопедической статье о Конте.

² То есть в качестве мыслителя, пытающегося преодолеть догматизм вульгарного марксизма с помощью кантианского «критицизма».

adjecto, ибо понятие цели соотносительно понятию субъекта, ставящего цели» [2, 607].

Правда, *монизм* социального материализма Булгаков отстаивал не с позиций догматического марксизма, а с позиций теоретико-познавательного критицизма, апеллирующего к кантовской идее «трансцендентального Я». Полемизируя со Штаммлером, который, по его словам, считал возможным «одновременно придерживаться социального материализма и идеализма» [2, 608], Булгаков писал: «Исходя из положения, что единство трансцендентального сознания есть основное условие возможности всякого опыта, что с признанием возможности „двух направлений” в *понимании* социальных явлений коренным образом нарушается это единство, надо признать, что существование *двух* объединяющих точек зрения — закономерности познания и воли (у Штаммлера. — Ю. Д.), является гносеологически невозможным. А если мы признаем единство сознания, тем самым будет доказано единство космоса, универсальное значение закона причинности, единство закономерности социальных явлений и явлений внешнего мира, словом, мы признаем в полной силе презумпцию, оспаривать которую намеревался Штаммлер и при сохранении которой, по его собственному признанию, возможно и обязательно только *материалистическое* понимание истории» [2, 608].

Но если по сравнению с социальным материализмом марксовского учения концепция Р. Штаммлера и казалась С. Булгакову несостоятельной, то по сравнению с субъективной социологией русских (да и не только русских) народников она представлялась ему огромным шагом вперед. По его утверждению, «для всякого очевидно, насколько телеологическое учение Штаммлера выше *некритических* и субъективных построений нашей и иностранной литературы. Во всяком случае, в настоящее время возможна только одна субъективная социология — Штаммлера (разумеется, для того, кто ухитрится соединить в себе оба единства — закономерности воли и познания). Она относится к предшествовавшим субъективным построениям так же, как критическая философия Канта к предшествовавшей ему немецкой догматической философии» [там же]. Впрочем, книга Штаммлера представлялась Булгакову выдающейся не только на фоне различных вариантов *некритической* «субъективной социологии». Согласно его утверждению, «эта книга¹ является, пожалуй, самым замечательным исследованием в области социологии за последнее время и, несомненно, займет почетное место во всей социологической литературе. Составляя столь выдающееся явление в социологической литературе вообще, книга Штаммлера займет уже безусловно первое место в обширной критической литературе, посвященной теории социального материализма» [3, 575–576].

Однако эта высокая оценка книги Штаммлера, которая, по мнению Булгакова, «принесет... много пользы дальнейшему развитию исторической философии материализма», давая «хороший повод для *самокритики* учения, этого наиболее полезного и сильно действующего вида критики» [2, 576], выражала скорее *потребность* в самокритике «критического марксизма», чем его фактическую «самокритику». Во всяком случае в

¹ А вышла она в начале 1896 г.

рамках рассматриваемой статьи *решительного* «самокритического» сдвига еще не произошло. Менялся пока что способ «защиты и обоснования» фундаментальных принципов марксистской социологии, но сами эти принципы еще сохранялись, хотя и в «критически взвешенном состоянии». Об этом достаточно выразительно свидетельствовал заключительный раздел статьи, который Булгаков посвятил одному «из многих критических замечаний *второстепенного* (курсив. — Ю. Д.) значения, которые делал Штаммлер по адресу социального материализма». Причем, как специально подчеркивал С. Булгаков, он останавливался именно на этом штаммлеровском замечании «не по существенности его, а потому, что вариации на эту тему составляют весьма распространенное явление и в нашей литературе» [2, 608].

Речь идет о следующей реплике Р. Штаммлера: «Характерную ошибку материалистического понимания истории и его практического применения составляет то, что оно уклоняется от неумолимой альтернативы — остановиться исключительно или на каузально понимающем *познании*, или на ставящей цели *воле*, постулируя естественно-необходимый ход социального развития, но считая при этом возможным его поощрять, содействовать, уменьшать его бедствия... В представлении содействия или поощрения лежит мысль, что так, как оно может произойти при вмешательстве, событие *не* познано как естественно необходимое... Нельзя основать партию, которая хотела бы сознательно содействовать точно вычисленному солнечному затмению» [2, 608–609]. Возражая Р. Штаммлеру, С. Булгаков утверждал: «...Не может быть более неудачного примера, как сопоставление закономерности человеческих действий с закономерностью затмения Луны. Закон затмения Луны есть нечто внешнее, чуждое, постороннее, к чему человеческое сознание должно относиться как к *объекту*; между тем наше собственное *я* есть *субъект*, который в своем непосредственном сознании полагает себя как первопричину, активно вмешивающуюся во внешний мир. И человек прав в этом сознании, поскольку он является действительно самостоятельной, самобытной причиной в ряду причин внешнего мира» [2, 610]. И здесь, еще не вполне отдавая себе отчет в серьезности этого теоретического (точнее гносеологического) сдвига, Булгаков перешел на позицию, *гораздо более близкую* к штаммлеровской, чем к его собственной.

«Представление о закономерности человеческих действий, — развивал Булгаков свою аргументацию, делающую все более и более сомнительным его (все еще марксистский) „монизм“, — заимствовано первоначально из закономерности явлений внешнего мира и лишь отсюда это понятие было распространено и на „самопроизвольные“ человеческие действия. Но по сие время представление об этой закономерности носит следы своего исторического происхождения как о чем-то внешнем, стесняющем нашу свободу. На самом деле только представление о закономерности человеческих действий и делает возможной действительно свободную, т. е. разумную, целесообразную деятельность и исключает индифферентизм, эту мать хаоса и мрака, по выражению Канта. Закон развития общества говорит не то, что выйдет *без* наших действий, а <то, что выйдет> *из* наших действий» [2, 610]. Налицо, как видим, не одна-единственная, а *две* «закономерности» — «закономерность явлений внешнего мира» и «закономер-

ность человеческих действий», т. е. закономерность общественного мира, о котором уже нельзя сказать, что он так же «внешен» по отношению к нам, как мир вещей, возникших и существующих без нашего участия. А это, между прочим, и есть *основной* постулат Р. Штаммлера. И следовательно, штаммлеровское замечание, с ним связанное, — отнюдь не из второстепенных и несущественных. *Речь идет о сути дела.*

С. Булгакову все еще казалось, что универсальный закон останется одним и тем же, независимо от того, опосредовано ли его действие целесообразным вмешательством людей в естественный ход событий, как это имеет место в человеческом обществе, или *не* опосредовано, как, например, в мире животных. Он все еще не придает решающего значения различию между «естественным» законом и *общественным*, тем более что и само это *опосредование* понимается им по-марксистски: как возможность познания людьми закона, управляющего их общественным развитием «разумного приспособления» к нему своих действий. «...Если, — повторял он тривиальный марксистский ход мысли, — в известные эпохи законы экономического развития действовали, непонимаемые человеком, и потому направляли его поступки вопреки его ведому (очевидно, «ведению». — Ю. Д.) и воле, то на известной ступени развития та же самая экономическая эволюция приводит к тому, что люди начинают понимать характер этих сил и разумно приспособлять к ним свои действия. Рост сознательности в общественных отношениях людей роковым образом определен развитием общественной экономики; поэтому он есть *закон* развития общества, являясь необходимым коррелятом экономической эволюции» [2, 611].

Вот она — *чисто просветительская теория прогресса*, взятая в марксистской («единственно научной») ее формулировке и противопоставленная как позитивисту Конту с его «законом трех стадий», так и Штаммлеру с его разделением закономерности на «каузальную» и «телеологическую». Закон «прогресса разума», который Конт, конкретизировавший его в виде «закона трех стадий», рассматривал как основной закон общественного развития, предстает в марксистской булгаковской интерпретации как («роковым образом» определенный!) «рост, *сознательности в общественных отношениях людей*». Прогресс разума предполагается, как и в социальной философии XVIII в., правда, теперь он рассматривается как обусловленный другим прогрессом — экономическим: экономической эволюцией. Но и в качестве «коррелята» этой эволюции он тем не менее есть закон развития общества. Оказалось, что без прогресса разума (роста сознательности) невозможна и эта самая экономическая эволюция. Ведь, как писал С. Булгаков, завершая свою (все еще марксистскую — хотя и разоблачающую, пусть невольно, весь ее прогрессистский подтекст) статью: «Коллективная форма производства, органически (то есть с естественной необходимостью едва ли не в аристотелевском смысле. — Ю. Д.) вырастая из настоящего, как *sine qua non* *предполагает* сознательное действие людей. И так, вмешательство в естественный ход развития, о котором говорят марксисты, не есть нарушение закона, но есть его выполнение» [2, 611]. Однако чем это отличается, скажем, от сен-симоновской трактовки прогресса разума, согласно которой прогресс этот осуществляется сперва бессознательно, затем в формах того, что Маркс назвал бы

отчужденным сознанием (религия и метафизика), и, наконец, предстает в своей высшей и окончательной — «подлинно научной» — форме?

Одним словом, оставалось сделать всего-навсего один — но логически последовательный! — шаг, чтобы наконец понять: идея прогресса (в том числе и прогресса разума) не вытекает из «подлинно научного» марксистского анализа, а, наоборот, *лежит в основе* этого анализа и во многом направляет его. А затем с логической необходимостью должен был возникнуть и другой вопрос: какими же истоками питается и какими импульсами направляется сама эта идея прогресса? И только тогда можно было решить вопрос, еще важный для *критически мыслящего* марксиста: в какой мере вообще является научной социальная наука. И та, которую провозглашал Маркс, и та, какую проповедовал Конт, социальные мыслители, одинаково обязанные своей идеей науки об обществе *великому утописту* Сен-Симону. А попутно стало возможным вновь проблематизировать вопрос, который во времена спора с Р. Штаммлером представлялся раз и навсегда решенным даже «критическому марксисту» С. Булгакову (не говоря уже о марксистах «некритических»): в какой мере естественная необходимость остается «естественной» в обществе, состоящем из людей, как правило обладающих здравым умом, трезвой памятью и свободной волей?

Этот «всего-навсего один» — но последний и потому решающий — шаг по пути «разрыва с просветительски-позитивистским пониманием прогресса был сделан С.Н. Булгаковым в статье „Основные проблемы теории прогресса” (1902)» [3]. В постскриптуме к этой статье, написанном им для ее следующего издания (1903), есть специальное примечание, касающееся «переоценки ценностей» его статей (а их было две), посвященных неоднократно упоминавшейся нами книге Р. Штаммлера. «Вообще в обеих статьях, написанных по поводу его книги признавался Булгаков, — вопрос о свободе и необходимости разрешается совершенно последовательно в духе позитивизма, т. е. свобода сводится к психологической иллюзии, чем и обнажается фаталистическая сущность детерминизма. Этот убийственный вывод я добросовестно старался отворожить словесными обходами, чувствуя, что здесь находится самый слабый пункт всего моего тогдашнего мирозерцания» [5, 306].

Развивая эту свою мысль в основном тексте «Постскриптума» и завершая этот «ход мысли» общей оценкой всей социологии XIX в., самоутверждавшейся под флагом позитивизма, Булгаков рассуждал следующим образом. Позитивисты «вышли на защиту свободы и самостоятельной роли личности в истории с одним законом причинности в руках» [там же]. Однако спрашивается, «где же здесь место свободе и вообще какому бы то ни было самостоятельному значению личности, если она целиком и без всякого остатка является продуктом этой механической причинности?» [там же]. В этом деле, коль скоро «все прошлое и настоящее детерминировано, а будущее преддетерминировано, то свобода есть субъективное психологическое состояние, только и всего» [там же]. А отсюда — общая оценка всей *позитивистской*¹ философии истории и науки об обществе,

¹ С.Н. Булгаков называет ее «позитивной», чтобы можно было подвести под эту категорию и контовский позитивизм, и марксистское самоутверждение в качестве «подлинно научной» теории общественного развития.

развивавшейся под ее эгидой: «...в этом отношении совершенно не отличаются между собой различные формы позитивной философии истории, и экономический материализм, и субъективная социология» [там же]. И хотя Булгаков и оговаривался при этом, что «постулаты такого последовательного позитивизма фактически не могут быть выполнены в социальной науке», однако, по его утверждению, такое противоречие социологии со своими собственными постулатами, конечно же, «не решает философского вопроса о взаимном отношении свободы и необходимости и не ставит еще теоретической границы господству закона причинности» [там же].

Отныне С.Н. Булгаков отправлялся от постулата, согласно которому, если свобода воли «так или иначе и может быть вообще доказываема, то только за пределами опытной науки, т. е. метафизически» [5, 307]. И такую «метафизическую доктрину», которая не отрицает свободу человеческой воли, а, наоборот, со всей решительностью утверждает ее, он находит у В.С. Соловьева, в его идее «*богочеловечества*», имеющей, согласно Булгакову, столь же теологический, сколь и социологический смысл. «Мировой и исторический процесс, — писал он, толкуя эту идею в духе «примирения» свободы и необходимости, — можно мыслить как такой планомерный процесс, в первоначальный план которого включена человеческая свобода как его основное и необходимое условие. Он представляется в таком случае взаимодействием человеческой свободы, свободных усилий исторического человечества и творческого или божественного начала, процессом *богочеловеческим*, а т. к. человеческое сердце открыто для всеведения абсолютного разума (а следовательно, и все будущие поступки людей), то существование общего провиденциального плана возможно без какого бы то ни было стеснения человеческой свободы» [там же].

В свете такого обращения С.Н. Булгакова в соловьевскую веру (включая прежде всего «теистическую метафизику» Соловьева) в «совсем ином разрезе» предстает перед ним и проблема общественного прогресса. Волновавшая его и прежде, теперь она заостряется до предела. Ибо с помощью соловьевского учения он пришел к открытию, потрясшему до последних глубин его прежнее мирозерцание, буквально перевернув основополагающие социально-философские и социологические представления. А именно — открытие того, что идея Прогресса, считавшаяся до сих пор краеугольным камнем общественной науки, социальной «научности» вообще, имеет вовсе не научные, а *религиозные* истоки.

2. НАУКА ОБ ОБЩЕСТВЕ КАК БОГОСЛОВИЕ РЕЛИГИИ ПРОГРЕССА

К такому открытию подталкивал уже соловьевский анализ контовской теории прогресса, начиная с критики той *формы*, в которой последний предстал у Конта, с критики «закона трех стадий». «Значение теории Прогресса, — писал С. Булгаков, — состоит в том, что она призвана заменить для современного человека утерянную метафизику и религию, точнее, она является для него и тем, и другим» [3, 9]. По этой причине то, что большинство авторов (в особенности из числа самих позитивистов) считало «роковым поворотом» в идейной эволюции О. Конта, Булгаков

вовсе не склонен считать таковым. Он убежден, что позитивная религия, с исповеданием которой выступил в своей «Системе позитивной политики» ее «Верховный Жрец» Конт, существовала у него, хотя и в латентной форме, задолго до написания этого итогового трактата.

И существовала эта религия именно *в виде теории прогресса*. Что же касается контовской системы наук и социальной философии, лежащей в основании его науки об обществе, да и самой его социологии (особенно в разделе о социальной динамике), то они представляли собой лишь научное обоснование и систематическое развертывание этой заранее постулированной теории. При этом Булгаков ссылался на контовский «Курс позитивной философии», где теория прогресса излагалась Контом именно так, чтобы, опираясь на нее, «положительная наука» могла «поглотить и метафизику, и религиозную веру». Однако, став, таким образом, «триединством науки, метафизики и религиозного учения» [3, 10], контовская теория прогресса должна была сохранить при этом свою «подлинную научность», «абсолютно свободную» и от метафизики, и от теологии. Задача, как видим, достаточно противоречивая и требующая колоссальных усилий от всякого, кто всерьез взялся бы за ее решение. «...Что, — согласно Булгакову, — придает теории прогресса своеобразный философский интерес и что отличает ее от других религиозно-философских учений — это то, что, по основной мысли того метафизического учения, которое создало теорию прогресса, эта философия, вместе с тем являющаяся и религией, строится исключительно средствами позитивного знания, не только не переступая в область сверхопытного, трансцендентного, но принципиально осуждая и отрицая такой переход, не только не прибегая к обычному способу религиозного познания, к вере, но опять-таки сознательно отрицая всякие ее права и всякое ее значение» [3, 10]. И тем не менее теория прогресса содержит, согласно Булгакову, *все важнейшие элементы*, которые позволяют идентифицировать ее как определенную разновидность религии. Хотя и весьма специфическую, соответствующую сознанию XIX в.

Во-первых, эта теория, как и всякая религия, имеет свое *потустороннее* (Jenseits) — «верование в то, что некогда исполнятся ее чаяния, утолится религиозная жажда, осуществится религиозный идеал» [3, 10]. Только теперь это «потустороннее» помещается не в тот «второй мир», который еще со времен Платона (если не уходить дальше в историю религии и метафизики) предполагается «по ту сторону» эмпирической действительности, а «по эту ее сторону», но только не в настоящем (и не в прошлом), а в *будущем*. Причем это будущее хотя и рассматривается как нечто вполне достижимое уже «в этом мире», однако представление о нем характеризуется теми же чертами, что и «тот свет», о каком идет речь в традиционных религиях. И прежде всего чертами «идеальности», которыми наделяют Грядущее все без исключения теории прогресса, рассказывающие «о будущих судьбах человечества, свободного, гордого и счастливого» [3, 10–11].

Однако, отрицая как потусторонний мир, так и, соответственно, веру в сверхопытное знание, теория прогресса апеллирует к эмпирической науке. Она, эта наука, стремится утвердить на месте веры в Царство небесное убеждение в наступлении желаемого *будущего*, используя научные доказательства. Она хочет теоретически обосновать естественную необ-

ходимость наступления этого «будущего царства», т. е., как писал Булгаков¹, «хочет его научно предусмотреть и предсказать, подобно тому, как астроном предсказывает лунное затмение или какие-либо другие астрономические явления, которые он может с точностью вычислить за несколько веков вперед» [3, 11]. И вот «из духа» этой — религиозно-утопической² — музыки и родилась наука об общественном развитии, которой, согласно Булгакову, приписывается «прозрение в будущее» [3, 11], какое прежде, в традиционных религиях, считалось способностью одних лишь пророков.

Именно благодаря этому духу, вызвавшему ее к жизни социология «получает... совершенно исключительное значение в ряду других наук, становится как бы богословием новой религии» [3, 11]. А отсюда понятны и «необыкновенное развитие общественной науки в XIX в., и необыкновенный, совершенно исключительный интерес к этой науке», которая, по свидетельству Булгакова, играет «в наше время столь же суверенную роль в общественном мнении, как богословие в Средние века и классическая литература в эпоху гуманизма» [3, 11]. Развитие науки об обществе в качестве богословия религии прогресса — вторая характерная черта, аналогичная тем, что присущи традиционным религиям, которую особо отмечал С. Булгаков. «Типичный и наиболее яркий пример такого рода богословия, выполняющего парадоксальную функцию „научной теодицеи“»³ [3, 11], — это, по его утверждению, даже не контовская социология, а «теория научного социализма». Марксовское «социологическое учение, вызвавшее к себе наибольший энтузиазм и по сие время составляющее вероисповедание многих миллионов людей, поставило своей задачей доказать данными научного опыта неизбежность социалистического способа производства, составляющего вместе с тем и идеал современного человечества» [3, 11].

Так переносится в чаемое будущее и тем самым получает *идеализированные* («потусторонние») характеристики *одна из тенденций* настоящего, эмпирически фиксируемая современной наукой, тенденция *обобществления* производственных процессов. А соответственно получает и черты *богословия* та наука — политическая экономия, — с которой современное обетование земного рая связывает свои *научные пророчества*, выдаваемые за абсолютно строгий теоретический прогноз. Так происходит *слияние* современного типа религиозности, обожествляющей будущее, с *новейшим типом научности*, ориентирующей на эмпирически обоснованное знание, моделирующей себя по образу и подобию естественных наук.

Третья характерная черта новейшей религии прогресса, роднящая ее с традиционными религиями, — это наличие в ней Бога, Высшего Существа, которому новое богословие, несмотря на всю свою сугубую эмпиричность и антиметафизичность, приписывает именно метафизические, эмпирически неverifiedируемые черты и атрибуты. Читаем у С. Булгакова: «Субъектом бесконечного прогресса является человечество. Человечество вполне играет роль божества в религии прогресса — таковым оно

¹ Невольно вспоминая о своей более ранней статье, только что рассмотренной нами.

² Вспомним Сен-Симона, чьим духом веет и от социологии Конта, и от «подинно научной» социальной теории Маркса.

³ О ней мы уже говорили в начале статьи, и нам еще предстоит вернуться к ней в дальнейшем.

является не только по идее основателя этой религии Конта и, пожалуй, Фейербаха (который имеет для нас особое значение по своему непосредственному влиянию на Маркса и Энгельса)» [3, 17]. «Сверхэмпиричность» контовского Верховного Существа, находящуюся в столь разительном противоречии с позитивистским культом «эмпиричности» и «эмпирической науки», отмечал еще В.С. Соловьев, по следам которого и шел С. Булгаков в своей критике религии прогресса, утверждающей свою «единственную, до конца последовательную» *научность*. Согласно Соловьеву, «человечество, как единый собирательный организм — более реальный, чем отдельный человек, — никогда не было и не есть факт чувственного опыта и никакой проверке ощущениями внешних чувств подлежать не может: это есть идея умозрительная и метафизическая... „Великое Существо“ К<онта> есть духовно-физический организм, *прогрессирующий* или *совершенствующийся*; оно распадается на две части: живущее на земле человечество, объективно-действительное, но еще несовершенное, и человечество отошедшее, достигнувшее идеального совершенства, но за то лишенное, по учению К<онта>, реального бытия, существующего субъективно, в памяти и воображении живых людей. Первая часть „Великого Существа“ не может быть предметом религиозного почитания, как несовершенная, вторая — как несуществующая. Культ, воздаваемый предмету заведомо лишь воображаемому, а не действительному, не может иметь серьезного значения» [8, 134].

И правда — не может. Но не может лишь в традиционных формах религиозности, а не в ее новейших *социологических* разновидностях, о которых вел речь С. Булгаков. Они-то как раз и характеризуются тем самым — «кентаврическим» — слиянием эмпирически реального и воображаемого, научно фиксируемого и абсолютно «запредельного», несовершенного и идеального, которое подметил Булгаков именно в «научных теориях» будущего, т. е. в богословской *сердцевине* новейшей религиозности в научной теории прогресса, играющей здесь гораздо более важную роль, чем внешний культ «Верховного существа», предложенный Контом. У Маркса и Энгельса, критиковавших его учителя Сен-Симона за элементы этой *внешней* религиозности, тем не менее присутствовало главное, объединявшее всех трех представителей этой новейшей религиозности гораздо более тесными внутренними узами: *абсолютная вера в прогресс*, сочетавшаяся со столь же абсолютной верой в его, этого прогресса, *доказуемость* средствами эмпирической науки. Иначе говоря, вера, в лоне которой религиозный *прогрессизм* и столь же религиозный *сциентизм* представляли собой неразрывное целое.

Однако вернемся к критике контовской идеи обожествленного человечества в русской социально-философской мысли. Вот какое продолжение эта традиция, заложенная В.С. Соловьевым, находит у С. Булгакова. «Что же такое это *человечество*, — задавал он вопрос, имея в виду прежде всего контовское понимание и толкование, — и отличается ли оно своими свойствами от *человека*?» [3, 193]. И тут же отвечал: «Нет, оно ничем от него не отличается, оно представляет просто большое, неопределенное количество людей со всеми людскими свойствами и так же мало получает новых качеств в своей природе, как куча камней или зерна по сравнению с каждым отдельным камнем и зерном. То, что позитивизм называет че-

ловечеством, — есть повторение в неопределенном пространстве и времени и неопределенное количество раз нас самих с нашей слабостью и ограниченностью... Не веруя в абсолютный смысл жизни личности и думая его найти в жизни целого собрания нам подобных, мы, как испуганные дети, прячемся друг за друга; логическую абстракцию хотим выдать за высшее существо, впадая, таким образом, в логический фетишизм, который не лучше простого идолопоклонства, ибо мертвому, нами созданному объекту, приписываем черты живого Бога» [3, 20].

Однако главный атрибут, приписываемый богу религии прогресса, извлекается не из этого хода мысли, отражающего стремление новой религиозности быть эмпирически-позитивной и в то же время впадающей в логический позитивизм метафизически-сверхэмпирического свойства. Он извлекается из другого источника, уходящего в глубины веры в прогресс, которая еще у учеников Сен-Симона вылилась в абсолютизацию предельной абстракции этого прогресса — «*совершенствуемости*» как таковой, *оторванной* от всякого содержания и склонной уже забывать о том, *что же* в конце концов совершенствуется? Как утверждали ранние сенсимонисты, «закон совершенствуемости *настолько абсолютен*, он представляет *столь основное условие существования человеческого рода*, что каждый раз, когда какой-либо народ, поставленный (кем? всем тем же Законом. — Ю. Д.) во главе человечества, приходил в состоянии застоя, *зародыши прогресса*, подавленные в нем, тотчас переносились в другое место» [7, 147–148]. Что же касается народа, оказавшегося таким образом *покинутым* духом прогресса, — а значит, согласно сенсимонистам, «оставшим (!? — Ю. Д.) против закона человечества»¹, — то он «низвергался в бездну и погибал, как бы раздавленный тяжестью анафемы»² [7, 148].

Вот эта абстрагированная от всякого содержания и возведенная в абсолют «совершенствуемость» становится в религии прогресса главным атрибутом человечества, гипостазированного в «единственно научного» Бога.

Вновь обращаемся к С. Булгакову: «Видимость абсолюта констатировал он, — понятию человечества придает утверждаемая за ним способность бесконечного развития. Но эта бесконечность есть только мнимая или кажущаяся — плохая (у нас принят перевод: «дурная». — Ю. Д.) бесконечность, по известной терминологии Гегеля. Она основывается просто на том, что развитию человечества во времени, при данном по крайней мере состоянии знаний, не может быть указано конца, а вовсе не в том, что его и не может быть по самому понятию» [3, 20]. А это значит, согласно Булгакову, что «представление о человечестве, как абсолюте, и с этой стороны оказывается иллюзией» [3, 21].

¹ А этот — наивысший — закон и есть закон прогресса.

² Вот та же мысль в контовском изложении: «Позитивизм считает постоянной целью нашего существования, личного и общественного вообще, усовершенствование (perfectionnement) сначала нашего внешнего положения, а затем и нашей внутренней природы» (цит. по: [3, 27]). Однако, возражал С. Булгаков основоположнику позитивизма, «для того чтобы говорить об усовершенствовании как приближении или стремлении к некоторому идеалу, нужно наперед иметь этот идеал» [там же]. Но идеал этот «не вмещается в рамках относительного опыта», поскольку он абсолютен, а потому «может быть только внеопытного или сверхопытного происхождения» [там же]. А это значит, что «позитивизм еще раз делает сверхсчетное позаимствование у метафизики...» [там же].

Как видим, религия *человечества как «Верховного Существа»*, открыто провозглашенная в поздних трудах О. Конта, лишь обнажила это исходное противоречие. «...Попытка представить человечество в качестве абсолюта приводит к порочному кругу: мы стремимся придать смысл своему существованию через других, а другие — через нас; вся аргументация держится в воздухе» [1, 21]. «Религиозная вера в человечество, — заключал Булгаков, — есть, таким образом, неразумная, слепая вера; по сравнению с верой, в основе которой лежат оправданные перед разумом метафизические истины, эта вера, не имеющая такого разумного фундамента, является своего рода суеверием. Таким образом, позитивизм, стремившийся только к положительному знанию и потому принципиально отрицавший и метафизику, и религиозную веру, кончает суеверием. Вера в человечество — это святая и заветная вера — унижается позитивной философией на степень простого каприза и суеверия» [3, 21].

Если сопоставить сказанное здесь с тем, что В.С. Соловьев говорил в своем докладе о контовской религии человечества, стремясь сблизить ее со своей идеей софийности, то нельзя не заметить гораздо большей критичности, обнаруженной С.Н. Булгаковым по отношению к О. Конту. И хотя Булгаков не подвергал здесь критике соловьевскую идею (а впоследствии обнаруживал себя все более решительным ее приверженцем), его расхождение с Соловьевым по поводу Конта выступает здесь вполне отчетливо. Он не был склонен к тем компромиссам с контовской религией, какие позволил себе В.С. Соловьев.

Однако Булгаков не ограничивался этим выводом, касающимся одного только Конта. Как мы убедились, говоря об основоположнике позитивизма, он в то же время не забывал упомянуть и другого претендента на роль создателя «подлинной науки об обществе» — Маркса, то и дело впадавшего в прогрессистское «суеверие» именно потому, что он не оказался способным к подлинной саморефлексии. Ибо саморефлексия эта должна была бы привести Маркса, во-первых, к тому выводу, что в основе его собственной «научной теории» лежит «висевшая» в воздухе его эпохи просветительская теория прогресса. Во-вторых, к заключению о том, что коль скоро основные предпосылки этой теории *предшествовали* в его сознании его собственной научной теории «научного коммунизма», то, стало быть, они имели здесь какие-то иные, во всяком случае не «собственно научные», не теоретические истоки и корни. И наконец, в-третьих, к еще более радикальному умозаключению, согласно которому эти предпосылки оказались *недоказуемыми*, и не только с помощью науки, возведенной на их основе, но и недоказуемыми *вообще*.

Но таким образом и перед самим С. Булгаковым возникал вопрос об истинных источниках и предпосылках идеи прогресса, априорная, внеопытная убежденность в существовании которого объединяла Сен-Симона, Конта, так много говоривших о необходимости социальной *науки* (и пытавшихся ее создать), с такими *философами* прогресса, как Тюрго и Гердер, Кант и Гегель. Отвечая на упомянутый вопрос, Булгаков писал¹:

¹ Эти формулировки появились уже в новом издании булгаковской статьи «Основные проблемы теории прогресса» в сборнике его статей «От марксизма к идеализму» [4]. Это издание статьи перепечатано в Приложении к книге Булгакова С.Н. «Философия хозяйства» [5], по которой оно и цитируется.

«По своему объективному содержанию эта вера (в прогресс. — Ю. Д.) есть бессознательный и непоследовательный или, вернее, нерешительный и частичный теизм» [4, 297]. «Целостный» же и «решительный» теизм, на почве которого возникла и развивалась внутренне последовательная теория прогресса, — это, по убеждению Булгакова, — христианство. «Основные проблемы теории прогресса, — утверждал он, суть вместе с тем и проблемы философии христианского теизма и разрешимы лишь на почве этой философии, а учение о прогрессе в действительности есть специфически христианская доктрина» [5, 296]. И значит, истоки этого учения следует искать в истории христианства, начиная с его генезиса. Что же касается того «нерешительного и частичного теизма», в котором коренятся теории прогресса, возникшие в XVII–XVIII вв., чтобы расцвести пышным цветом в XIX столетии, то он тоже имеет свое название: религия *человекобожия*¹.

3. АПОКАЛИПТИКА И СОЦИОЛОГИЯ

Эта тема, как и связанная с нею проблема христианских истоков идеи прогресса, обсуждается в статьях, собранных в двухтомнике под названием «Два града. Исследования о природе общественных идеалов» (1911)². Констатируя, как и в только что рассмотренной нами более ранней статье, факт глубокого внутреннего родства Конта, Фейербаха и Маркса, обнаруживающегося в обожествлении человечества (как олицетворения прогресса), С.Н. Булгаков стремился более конкретно определить тот новейший тип религиозности, к созданию, или развитию, которой каждый из них был так или иначе причастен. В этой связи он и предпочитал пользоваться не столько понятием «религия прогресса», сколько понятием «человекобожия», заимствованным у В.С. Соловьева. Во-первых, это связано с тем, что Булгаков пытался поставить вопрос о новом типе религиозности шире, чем раньше, не замыкая его в рамках вопроса о «религии прогресса». А во-вторых, апелляция к дихотомии «богочеловеческого» и «человекобожеского», лежащая в основе всего учения Соловьева, связана с углубляющимся убеждением Булгакова в том, что «теория прогресса входит как часть в философию христианского теизма» [5, 297], а «наиболее удачным» философским обоснованием «христианского теизма (а в нем и теории прогресса)» является именно философия В.С. Соловьева³ [5, 297].

Важно отметить, что соловьевское понятие «человекобожия» с самого начала получило у С. Булгакова гораздо более резко обозначенную негативную нагрузку, чем у В.С. Соловьева⁴. Как и у Соловьева, у Булга-

¹ Понятие, заимствованное С.Н. Булгаковым, но, как мы увидим, получившее у него дополнительные содержательные оттенки и обертоны.

² Они были написаны на протяжении 1904–1910 гг.

³ «Философия Соловьева, — писал Булгаков, — есть, в моих глазах, пока последнее слово мировой философской мысли, ее высший синтез» [3, 44].

⁴ Говоря в своем «Оправдании добра» (1894) о том, что процесс собирания «человеческой жизни» должен быть «*богочеловеческим*, а не *человекобожеским*» [9, 448], В.С. Соловьев еще не квалифицировал «человекобожество» как атеистическую религию. А в своих «Чтениях о Богочеловечестве» (1877–1881), где идея богочеловечества была впервые представлена в развернутом виде, он писал: «...В процессе христианства основой или материей яв-

кова человекобожие противопоставлено «богочеловечеству», с помощью которого акцентируется связь, отнесенность человечества к *трансцендентному* началу — к Богу. Человекобожие, согласно Булгакову, напротив, обрывает связь с трансцендентным, оно целиком мироиимманентно. Это результат (неизбежно субъективистского и в этом субъективизме двусмысленного) самовозвеличения человека, который не признает иного Бога, кроме самого себя как человечества. Это — *атеистическая* религия, и тем не менее все-таки религия.

Но в качестве религии она в высшей степени парадоксальна, и в этом-то как раз и состоит ее своеобразие. По сути дела, это религия без Бога, ибо на самом деле человечество, как его толковали и Фейербах, и Конт, это всего-навсего небо-Бог. «Бог», которому не хватает самого главного, способности не только *преобразовывать* налично данный материал, извлекая из него новые и новые предметные формы, но творить сам этот бытийный материал, саму эту «предметность». Однако именно в таком своем полурелигиозном, а то и вовсе безбожном качестве этот «атеистический гуманизм», или «религиозный атеизм», есть вера. Безбожная, но все-таки именно вера, а не знание. И она представляет собой, согласно Булгакову, «значительнейшее религиозное создание Нового времени». Явление, требующее анализа именно в качестве феномена *религиозного* порядка, имеющего специфические источники, отличные от «позитивных научных». Так складывается общий ход мысли, с помощью которого Булгаков вводил как «религию человечества», так и неразрывно связанную с ней «теорию прогресса» (включая и марксистскую версию этой теории) в русло истории религиозного сознания, выходящей далеко за пределы Нового времени, к началу иудеохристианской эсхатологии и апокалиптики.

Как мы помним, С.Н. Булгаков назвал теорию прогресса *теодицеей* «механического миропонимания», под знаком которого, по его убеждению, протекало развитие всей социальной науки в XIX в. «Но всякая теология, — так писал он в статье „Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева“, — переходит необходимо в откровенную или прикровенную эсхатологию, и в этом сходятся все философские и религиозные учения...» [6, № 67, 125]. И тут же добавлял, намекая на теорию «научного коммунизма»: «Для каждого ясен, например, эсхатологический характер современного позитивного и атеистического учения о прогрессе, мечтающего о земном рае» [6, № 67, 125]. «...Принято стыдиться откровенной эсхатологии, — развивал Булгаков свою мысль, понимая, сколь парадоксально она должна звучать для „рассудочного мышления“ российской марксистской интеллигенции. — Ведь сама мысль о ней считается „ненаучной“». Однако это обстоятельство вовсе не мешает эсхатологии «проникать в самые якобы научные построения, пример чего мы имеем в упомянутой теории прогресса» [6, № 67, 125]. И уже один этот

ляется натура или стихия божественная (Слово, ставшее плотью, и тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человекобог, то есть человек, воспринявший божество; а так как воспринять божество человек может только в безусловной целостности, то есть в совокупности со *всеми*, то человекобог необходимо есть коллективный и универсальный, то есть всечеловечество или Вселенская Церковь, Богочеловек индивидуален, человекобог универсален...» [9, 167]. Здесь еще нет и намек на то, что понятие «чело­векобожие», образованное от понятия «чело­векобог», может получить *специфически негативный* оттенок.

пример служит, по мнению Булгакова, «лучшим доказательством того, что эсхатологическая проблема неустранима из человеческого сознания», а потому «лучше сознательно и откровенно сделать ее предметом философского обсуждения» [6, № 67, 125–126], вскрыв ее содержание и смысл.

Этот тезис, не получивший развития в булгаковской статье о В.С. Соловьеве, был развернут в целую концепцию в статье «Апокалиптика, социология, философия истории, социализм», опубликованной в двух номерах журнала «Русская мысль»¹ [1]. Статья совсем не случайно носит подзаголовок «Религиозно-философские параллели». Ее автор настойчиво и последовательно проводил явно поразившую его мысль о существовании далеко идущих параллелей между эсхатологией, возникшей еще в лоне иудаизма и затем унаследованной христианской религиозностью², с одной стороны, и «научной» эсхатологией позитивизма и марксизма — с другой. Свообразным камертоном к этой статье, прозвучавшим в высшей степени актуально в России, недавно пережившей революцию 1905 г. и не вполне еще оправившейся от ее пагубных последствий³, были слова, сказанные в ее вступительной части, посвященной анализу «общего характера иудейской апокалиптики». «Вообще можно сказать вместе с одним исследователем, что „Израиль погиб на своей эсхатологии“». На почве апокалиптической революционности развилось и своеобразное социально-революционное движение, зелотизм, поднявшее голову особенно в последние годы, когда тело иудейского народа содрогалось в конвульсиях; тогда (далее идет цитата. — Ю. Д.) «к войне против Рима присоединилась социальная революция» [1, № 6, 68]. Параллель с марксистским эсхатологизмом должна была возникнуть у читателя совершенно автоматически. Но дело не только в этом единичном примере «параллели», поражающей воображение. Согласно Булгакову, «для всех почти идей, мотивов, настроений в „философии истории и эсхатологии“ Нового времени „можно найти или аналогию, или зародыш“ в иудейской апокалиптике» [1, № 6, 69].

Более того: он убежден, что «иудейская апокалиптика» с ее эсхатологией «имеет значение как бы формальной физики, или учения об основных “категориях” философии истории» [там же], которая, как видим, выводилась С.Н. Булгаковым из древнееврейских религиозных корней. По его мнению, философия истории и эсхатология представляют собой «хотя, конечно, и далеко не единственную, зато одну из важнейших тем апокалиптики» [там же]. А потому, говоря об апокалиптике, он чаще всего имел в виду именно эсхатологию, или философию истории, вызванную к жизни предчувствием «конца времен», «конца света» и т. д. Оно, по его впечатлению, очень близко мироощущению нашей эпохи, «в сознании которой так неотступно встает проблема смысла *истории*, цели ее и исхода, которая охвачена чувством какого-то стремительного, неудержимого, произвольного даже движения вперед, смутным ощущением исторического прорастания. Это разлито в нашей духовной атмосфере и

¹ Эта статья была опубликована также в булгаковском сборнике «Два града» (под названием «Апокалиптика и социализм»).

² И существенно преобразованной христианством.

³ Доклад, на основе которого вскоре была написана эта статья, был сделан в московском религиозно-философском обществе 9 апреля 1910 г.

питает такое характернейшее движение наших дней, как социализм, прорывается в кровавом хмельном энтузиазме революций с их зелотизмом, но и их историческим порывом» [там же].

Первоначальной иудейской апокалиптике Булгаков решительно противопоставлял библейских пророков, которые, по его убеждению, «с величайшим подъемом религиозного чувства соединяют трезвый реализм», так что «их взор остается не затуманенным открывающейся перед ними всемирно-исторической и эсхатологической перспективой...» [1, № 6, 72]. Он особо подчеркивал, что пророк в противоположность апокалиптику, отчаявшемуся в настоящем и потому «вперяющему» свой взор в «будущий век», «более моралист, обличитель, воплощенная совесть народа, нежели мечтательный фантаст», не толкнет свой народ «на поступки отчаяния» [там же]. Он «не вдохновит его на безумные взрывы революции, какими ознаменовался век апокалиптики, романтического утопизма, порожденного отчасти исторической безнадежностью» [там же]. И вновь — параллель между воззрениями древнееврейских апокалиптиков и марксистов XIX — начала XX в.: «Та объективная закономерность хотя и доступная теоретическому познанию, но неотвратимая и неумолимая в своей железной поступи, тот фатум закономерности, открытием которого так гордится марксизм, есть именно изначальная черта апокалиптики. История берется здесь в таких ракурсах, что в ней не остается места свободной человеческой личности» [там же]. Апокалиптика не знает индивидуальной личности. Отсюда ее анонимность, или, как выражался Булгаков, «псевдонимность». И в этом ее противоположность библейскому пророчеству, которое всегда провозглашалось «от первого лица». В этом — «безличность» или «сверхличность» апокалиптики, что сближает ее с современной наукой, каковой «по-своему для своего времени и хотела быть апокалиптика» [1, № 6, 73].

«...Апокалиптику, — углублял и конкретизировал Булгаков эту свою мысль, — можно уподобить науке своего времени, и притом не науке о конкретном и историческом, но абстрактной, теоретической и более всего соответствующей той весьма проблематической дисциплине наших дней, которая именуется себя *социологией*» [1, № 6, 74]. И в самом деле: «Ведь изобразить всю мировую историю как смену и борьбу нескольких апокалиптических зверей — это, по-своему, есть ведь такая же смелость логической абстракции и символизма, какую мы видим в наших теперешних социологических понятиях, каковы „способ производства“, „развитие производительных сил“, „феодализм“, „натуральное хозяйство“, „капитализм“ и т. д. Логическое подобие апокалиптическим изображениям истории царств как смены оводов, козлов, растений, туч, вод и т. п. можно в современной научной литературе найти хотя бы в знаменитом предисловии Маркса к „Критике политической экономии“, где вся история разделяется сначала на два раздела — Предыстория и История, а затем первый отдел еще подразделяется на несколько символически обозначаемых эпох: рабства, феодализма, капитализма — новые знаки для старых символов апокалиптики» [1, № 6, 75].

А вот и общий вывод теоретического характера, который венчает этот параграф статьи С.Н. Булгакова, кстати сказать, так и названный «Апокалиптика и социология». Но сперва — преамбула, предваряющая этот

общетеоретический итог: «Употребление (в апокалиптике. — Ю. Д.) будущего времени одинаково по отношению к событиям как прошлым, так и настоящим и будущим в известной общей перспективе, имеет задачей раскрыть их внутреннюю необходимость, их объективную религиозную закономерность, в свете которой все они изображаются как связанные звенья одной причинной цепи. Это совершенно та же задача, которую ставит себе и современная „социология“, притязающая закономерно объяснить прошлое и предсказывать будущее, О. Конт и К. Маркс подают в этом руку древним анонимам апокалиптики» [1, № 6, 75–76]. А теперь — сам общий вывод: «Итак, в известном смысле можно сказать, что апокалиптика хотела быть социологией своего времени... Что касается... других областей знания, то теперешнее развитие науки делает детским лепетом естественно-научное мировоззрение иудейских апокалиптиков, но что касается социологии, то, думается мне, здесь она в гносеологическом отношении стоит на одном уровне с современной социологией, ибо и та и другая ставят себе одинаково ошибочную и внутренне противоречивую задачу создать абстрактную науку об историческом, т. е. конкретном, но, однако, с той целью, чтобы при помощи этих абстрактных понятий, которые по своему содержанию беднее, чем конкретное, предустанавливать, предсказывать это конкретное» [1, № 6, 77].

В специальной разделе этой¹ статьи, посвященной отношению апокалиптики к *философии истории*, без которой не обходится ни одна серьезная социологическая теория², Булгаков ставил своей задачей выяснение отношений между эсхатологией и хилиазмом — учением о «тысячелетнем царстве», которое, согласно древнееврейской апокалиптике, учреждается на земле Богом (через Мессию). В этой связи он вновь возвращается к своему истолкованию теории прогресса, лежащей в основании различных версий науки об обществе, получивших распространение в XX в. «Возможна, — согласно Булгакову, — двоякая ориентировка в истории. В одном случае история рассматривается как процесс, ведущий к достижению некоторой запредельной, однако истории еще имманентной и ее силами достигаемой цели, — условно назовем это рассмотрение хилиастическим... Хилиастична в этом смысле всякая история прогресса, как религиозная, так и нерелигиозная: можно говорить не только об иудейском и христианском хилиазме, но и о философском... культурном, социалистическом» [там же].

Дело в том, что прогресс бесконечен, и человеческий разум стремится как-то преодолеть эту его, говоря словами Гегеля, «дурную бесконечность». Хилиазм и есть тот самый контовский «идеал разума» («порождаемый жаждой цельного знания»), с помощью которого преодолевается «дурная бесконечность» исторического прогресса и он приобретает «положительный», целенаправленный характер. Однако «критика разума»,

¹ Как видим, весьма примечательной для *постмарксиста*, еще вчера стоявшего на марксистских позициях.

² Различие между социологией и философией истории С.Н. Булгаков видел в том, что «если первая ставит своей задачей изучать эмпирическую закономерность, признает только эволюционно-механический процесс чисто натурального характера, то вторая стремится определить внутреннюю, запредельную, метаисторическую цель истории и тем самым истолковывает ее как процесс не только каузальный, но и телеологический» [там же].

выясняющая смысл и происхождение этого идеала, констатирует в то же время и «его формальный, чуждый всякого определенного содержания характер» [1, № 6, 78]. Подобно идеалу разума, идеалу истории, хилиазм абсолютен лишь по форме — абсолютного содержания он не имеет. И эта «противоречивая природа *основной исторической категории* — идеала прогресса или хилиазма, свидетельствует о неабсолютном, неокончательном, условном характере истории вообще» ([1, № 6, 79]. Курсив. — Ю. Д.). «Тем не менее именно такая „хилиастическая теория прогресса“ для многих людей играет, — по словам Булгакова, — роль имманентной религии, особенно в наше время с его пантеистическим уклоном. Для таких людей вопрос исчерпывается той или иной наукообразной теорией прогресса» [там же].

Но для подлинного религиозного миропонимания подобные теории не могут служить ответом на его основной вопрос. Оно ищет и находит другой ответ, который определяет иную «ориентировку в истории». «Наряду с пониманием истории как дела людей, им порученного и совершаемого человеческими силами здесь, — согласно убеждению Булгакова, — встает вопрос о судьбах мира и человечества как деле Божиим, как Его творческом акте, как сверхприродном вмешательстве в мировую жизнь с разрывом тонкой ткани имманентного» [1, № 6, 80]. «Таким образом, — заключал он, — мы приходим к учению о последних вещах, лежащих за пределами не только истории, но и самого мира с его дискурсивностью, пространством и временем, или к эсхатологии» [там же]. Ее, как видим, С.Н. Булгаков самым тщательным образом отличал от хилиазма и даже *противопоставал* ему. «Если в хилиазме человечество видит впереди себя историческую цель, то в эсхатологии оно усматривает над собою и за пределами этого мира с его историей сверхприродную цель» [1, № 6, 81]. «Потому эсхатология, в полную противоположность хилиазму, никогда не может сделаться исторической целью, достигаемой человеческим действием, и вообще остается вне человеческой досягаемости... Эсхатология дает совершенно иную ориентировку в мире, нежели хилиазм... Перед лицом вечности бледнеют и испаряются или же радикально переоцениваются все исторические ценности» [там же]. Иначе говоря, теория прогресса, эта современная форма хилиазма, если не отвергается, то ставится «на свое место». Итак, хилиазм и эсхатология «неадекватны и несоизмеримы», ибо принадлежат к совершенно различным религиозно-метафизическим плоскостям. Однако история апокалиптики, в особенности древнееврейской, реальная история их взаимоотношений складывалась так, что эти две плоскости совмещались в народном сознании, стремившемся эсхатологию превратить в «средство» осуществления хилиастических чаяний. «Стремления историческим приписывается непосредственно историческое значение, хилиазм, как совокупность земных надежд и упований, проецируется также эсхатологически» [1, № 6, 82]. В результате «появилось напряженное и роковое для Иудеи ожидание исторического чуда, сверхъестественной помощи для целей политических, национальных, экономических» [1, № 6, 81]. Устанавливаются «особые отношения» с трансцендентным — фон, на котором «развивается иудейский мессианиззм со всей противоречивой сложностью своих представлений» [там же]. А мессианизм — такова черта, «характерная для всей апокалиптики», —

«сливается с национализмом» [1, № 6, 85]. При этом «мессианское Царство» представляется, согласно Булгакову, «не как естественное продолжение теперешнего состояния и его историческое развитие, но как совершенно новое творение... Не постепенная эволюция или прогресс, в конце которого, после всех исторических мытарств, все кончается честным пирком да свадьбой, как в представлениях современного социализма, но мировая и историческая катастрофа отделяет настоящий эон от будущего» [1, № 6, 89]. Такова гремучая смесь, возникающая из революционистско-мессианистского совокупления эсхатологии и хилиазма.

Этой опаснейшей тенденции, которая неоднократно возникала в рамках не только древнееврейской, но и сектантской европейской апокалиптики (чтобы в конце концов принять образ марксистского революционизма), Булгаков противопоставлял подлинное христианство — религию, возведенную самим Иисусом. «Отвергая мессианскую идею в ее хилиастическом истолковании, Иисус, — согласно религиозно-философской концепции С.Н. Булгакова, — в то же время санкционирует эсхатологические идеи апокалиптики. Но при этом Евангелие вносит ясное различие в сливавшиеся до сих пор хилиастический и эсхатологический планы и, устраняя первый, тем отчетливее вскрывает последний» [1, № 7, 3].

В разделе «Хилиазм и социализм», неслучайно перекликающемся с будущим названием всей его статьи, которое он дал ей при переиздании («Апокалиптика и социализм»), Булгаков окончательно расшифровывал символику иудейской и христианской апокалиптики, переводя ее на язык современной ему теории «научного», т. е. *социологически обоснованного*, социализма. «...Вся средневековая история революционно-социалистических, а вместе и религиозных движений может быть изложена как продолжение истории иудейского хилиазма в христианском переоблачении. Учение о хилиазме было и теорией прогресса, и социологией этого времени, вместе с тем оно было и теоретическим обоснованием социализма для этой эпохи, как бы детской его колыбелью». «Английская революция вызвала последние вспышки народного хилиастического движения. После этого хилиазм в народных массах *как будто* замирает. Он становится достоянием замкнутых кружков — пиетистов, методистов, всевозможных сектантов, вплоть до современных народных сект... или же интеллигентских (например, наших представителей „нового религиозного сознания“)» [1, № 7, 18–19]. Но именно «как будто», ибо в XVII и XIX вв. «иудейский хилиазм» вновь обнаружил свою «живучесть». Из пламени Французской революции «вылетает возрожденным древний, видевший уже двух-тысячелетнюю историю феникс, старый иудейский хилиазм, прежняя вера в земной рай» [1, № 7, 29]. Правда, появился он теперь в новом облачении, соответствующем духу времени: «сначала политический демократизм („свобода, равенство, братство“ и „права человека и гражданина“), затем как социализм» [1, № 7, 19].

Современный социализм — это, согласно концепции Булгакова, «старый иудейский хилиазм, *секуляризовавшийся* в связи с „общей секуляризацией жизни, отличающей новую историю“, однако сохранивший старую хилиастическую веру в наступление земного рая... и в земное преодоление исторической трагедии» [1, № 7, 19–20]. В соответствии с

научно-позитивистским духом времени и социалистический хилиазм «притязает теперь быть „научным“, однако все меньше остается людей, способных верить в возможность его „научного обоснования“» [1, № 7, 20]. Поэтому хилиастические пророчества в новейшем социализме по-прежнему ищут для себя чисто «вненаучные» опоры. Иногда они «прямо соединяются с религиозными предпосылками (например, с „новым христианством“ у Сен-Симона), но чаще всего они находят обоснование в новейшем неоязычестве — религии человекобожества...» [там же]. Она, по словам С.Н. Булгакова, зарождалась «еще в гуманизме эпохи Возрождения», но развивалась в Новое время, чтобы расцвести пышным цветом в «позитивно-научном» XIX в. *«Социализм есть апокалипсис натуралистической религии человекобожества»* ([там же]. Курсив. — Ю. Д.).

Поскольку же социализм представляет собой «переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии переложение иудейского хилиазма», постольку и персонажи хилиастической драмы «получили экономическое истолкование» и, соответственно, совершенно новый образ. «Избранный народ, носитель мессианской идеи, или, как позднее в христианском сектантстве, народ „святой“, заменился „пролетариатом“ с особой пролетарской душой и особой революционной миссией, причем избранность эта определяется уже не внутренним самоопределением, как необходимым условием мессианского избрания, но внешним фактом принадлежности к пролетариату, положением его в производственном процессе, признаком сословности. Роль сатаны и Велиара естественно досталась на долю класса капиталистов, возведенных в ранг представителей метафизического зла, заступивших их место в социалистическом сознании за свою склонность к накоплению. Мессианским мукам и последним скорбям здесь соответствует неизбежное и, согласно теории обнищания, все прогрессирующее обнищание народных масс, сопровождаемое ростом классовых антагонизмов, а на известной ступени этого процесса происходит социальная революция, осуществляемая через посредство „диктатуры пролетариата“...» [1, № 7, 20–21]. Наконец, «роль *deus ex machina*, облегчающего переход к хилиазму», «ранее отводившаяся Мессии или прямо Божеству, здесь приписана безличному, в значительной степени мифологическому абстракту, пантеистическому понятию „закона развития производительных сил“», причем, однако, и он служит прежнюю службу. Это — функция «локомотива, который доставит исторический поезд из царства необходимости в царство свободы — в *Zukunftstaat* или в столицу моровской «Утопии» [1, № 7, 21].

Так выглядит теперь марксовская «теория научного социализма» в глазах одного из самых крупных российских «постмарксистов». Как видим, переход на позиции «философии христианского теизма» соловьевского типа вовсе не означал для бывшего марксиста С.Н. Булгакова уход от социально-философской и социологической проблематики и обращение к «чистому» теизму. Все прежние проблемы, волновавшие вчерашнего марксиста, специализировавшегося в области марксистской политической экономии и проблематики социального познания, продолжают волновать его и теперь. Предметом его обсуждения остаются все те же социальные реалии, какие он обсуждал и раньше. Более того: он и сам продолжал считать, что обращение к религиозному способу философствования не

только не уведет его от проблем «общественности», но, наоборот, впервые откроет ему их истинную глубину. В тексте «От автора», которым открываются булгаковские «Два града», решительно утверждается «аксиома», согласно которой в религии следует видеть «истинную основу общественности», ее «фермент» и даже «базис», на котором воздвигаются «надстройки». Религия рассматривалась Булгаковым как *универсальное объединяющее начало* — тезис, из которого следует, как человек является общественным существом (в аристотелевском смысле) лишь в той мере, в какой он — существо *религиозное*. Отсюда связь двух этапов эволюции, обозначенных еще в названии предыдущего булгаковского сборника «От марксизма к идеализму». Начав свою идейную эволюцию в качестве «чистого общественника» (самохарактеристика С.Н. Булгакова), он, по его свидетельству, занялся исследованием основы *идеалов* общественности. А оно, в свою очередь, привело его к убеждению в том, что «эта основа в религии». Отсюда идея *нерасторжимого единства* социальной философии (и даже социологии) и теологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С.Н. Апокалиптика, социология, философия истории, социализм: религиозно-философские параллели // Русская мысль. 1910. № 6–7. С. 1–28, 65–90; С.Н. Булгаков. Соч.: в 2 т. М., 1993.
2. Булгаков С.Н. О закономерности социальных явлений // Вопросы философии. Кн. 35. С. 575–611.
3. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма. М., 1903. С. 1–47.
4. Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903.
5. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 261–309.
6. Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1903. № 66, 67. С. 53–96, 125–166.
7. Изложение учения Сен-Симона. М.; Л., 1957.
8. Соловьев В.С. Конт // Энциклопедический словарь. Т. XVI. СПб., 1895. С. 121–136.
9. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. Т. III. СПб., б/г. С. 1–150; В.С. Соловьев. Соч. Т. 2. М., 1985. С. 5–170; В.С. Соловьев. Чтение о Богочеловечестве. М., 2006.

ПОСТМАРКСИСТСКИЕ ФИЛОСОФСКО- СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ П.Б. СТРУВЕ

1. ОТ КРИТИЧЕСКОГО МАРКСИЗМА К ПОСТМАРКСИСТСКОЙ МЕТАФИЗИКЕ ДОЛЖНОГО

С точки зрения вклада в развитие русской постмарксистской социально-философской и теоретико-социологической мысли П.Б. Струве (1870–1944) принадлежит столь же значительная роль, что и С.Н. Булгакову¹. Однако характер этого вклада был различен, что позволяет говорить об их «взаимодополнительности» в рамках общей постмарксистской эволюции, той наиболее теоретически продвинутой части русской интеллигенции, которой вплоть до Октября 1917 г. все время приходилось идти против доминировавшего марксистски-революционистского интеллигентского сознания. Если С.Н. Булгакову принадлежало явное преимущество в смысле фундаментальности разработки новых идей, то П.Б. Струве, несомненно, первенствовал с точки зрения введения их в научный оборот, равно как и остроты и резкости самой постановки вопроса. Это и обеспечивало ему лидерство в рамках русского постмарксистского движения. Если Булгаков при всем своем стремлении синтезировать теологическую и социологическую проблематику в рамках своего религиозно-философского построения все время рисковал выйти за пределы не только социологии, но и социальной философии вообще, то Струве был в этом отношении гораздо более осторожен. При всем метафизическом и мистическо-религиозном пафосе, который вдохновлял его в борьбе против марксистского позитивизма и позитивистской социологии, он никогда не отдавался ему настолько, чтобы вообще покинуть ту почву, на которой оставалась возможной строго теоретическая социально-философская и даже «узкосоциологическая» постановка актуальных проблем российской общественной жизни, неизменно волновавших его.

Далее — что опять-таки делало С.Н. Булгакова и П.Б. Струве «взаимодополнительными» фигурами российского постмарксизма — если первый в своем противостоянии марксизму больше опирался на отечественную (соловьевскую) религиозно-философскую традицию, не отрицая при этом значимости импульсов, идущих от западной социальной философии риккертовски-веберовского круга, то у второго дело обстояло скорее наоборот. Его спорную мировоззренческую точку, тот «бесконеч-

¹ Последний был моложе меньше чем на год и пережил его всего на несколько месяцев.

ный толчок» (если применить здесь выражение Фихте), который выводил его за пределы марксистского позитивизма, как и позитивистского толкования науки и «научности» вообще, следует искать все-таки в кругу неокантианских «постановок вопроса». И хотя «последние ответы» на них он формулировал для себя уже не без помощи обращения к религиозной философии В.С. Соловьева, сфера его интересов, которую точнее всего было бы назвать философско-социологической, все-таки оставалась для него некоторым образом «дистанцированной» от собственно религиозно-философской.

Теоретическим дебютом, в одночасье сделавшим Струве одним из лидеров в среде российских марксистов, была его книга «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (1894) [9]. Не прошло и десяти лет, как сам же Струве увидел в этой своей работе «позитивно-критическую» форму общей марксистской *реакции* «позитивно-научного духа против вторгшегося в науку инородного „этического“ элемента» [7, 84]. Реакции, которая «зашла», по его словам, «слишком далеко», «как бы ни была законна»¹ [7, 84]. Стремясь «установить подчинение долженствования, как такового, бытию», что означало «поглощение свободы необходимостью», «первоначальный русский марксизм, — писал П.Б. Струве, не исключая из него и самого себя, — ...в своей позитивно-критической формулировке... впал в основное заблуждение позитивизма» [7, 85]. Таким образом, этот критический марксизм «как философское построение» сам «оказался воззрением не-критическим и догматическим» [7, 85]. И чтобы не было никакого сомнения относительно *самокритического* характера, лишь слегка прикрытого псевдонимным «П.Г.», каким была подписана статья, ее автор тут же называет фамилию: «Струве впал в догматизм, приспособляя воззрения Рия и Зиммеля к обоснованию “экономического материализма”. Самое это приспособление было задумано правильно. Но критический реализм Рия и социальный психологизм Зиммеля были неправильно истолкованы в смысле принципиально-философского подчинения долженствования бытию. У Струве недоставало в то время той принципиальной философской ясности, которая не допускает такого подчинения» [7, 85].

А «подчинение» это имело в «Критических заметках к вопросу об экономическом развитии России» П.Б. Струве форму «очень справедливого», по словам В.И. Ленина [5, 285], указания на то, что «игнорирование личности в социологии (к которой Струве причисляет и марксистскую науку об обществе. — Ю. Д.) или, вернее, ее устранение из социологии есть, в сущности, частный случай стремления к научному познанию» [9, 33]. «Все дело в том, — одобрительно комментировал Ленин соответствующее рассуждение Струве, — что подведение „индивидуальностей“ под известные общие законы давным-давно завершено для мира физического, а для области социальной оно твердо установлено лишь теорией Маркса» [5, 285]. А вот и другой, безусловно одобрительный (в отличие от множества других), ленинский комментарий: «Свой разбор теории личностей²

¹ В целом, согласно самохарактеристике Струве, данной в предисловии к его сборнику «На разные темы» (1902), до начала XX в. он был критическим позитивистом в философии и нерешительным, хотя и неправовым марксистом в социологии и политэкономии.

² Речь идет о Н. Михайловском, стоявшем на почве субъективной социологии.

автор (П.Б. Струве. — Ю. Д.) заключает такой формулировкой¹: „личность для социологии есть функция среды”, „личность является тут формальным понятием, содержание которого дается исследованием социальной группы”» [6, 40]. Последнее противопоставление особенно хорошо подчеркивает противоположность субъективизма и материализма: рассуждая о личности, субъективисты определяли содержание этого понятия (то есть «помыслы и чувства» этой личности, ее социальные действия) *a priori*, т. е. подсовывали свои утопии вместо «исследования социальной группы» [8, 288].

И наконец, третий одобрительный комментарий Ленина по поводу рассуждения марксиста П.Б. Струве на ту же тему: «Другая “важная сторона” материализма, — продолжает г. Струве, — заключается в том, что экономический материализм подчиняет идею факту, сознание и должествование — бытию» [6, 40]. «Подчиняет» — это значит, конечно, в данном случае: «Отводит подчиненное место в объяснении общественных явлений» [8, 288]. А отсюда — общий вывод, касающийся «*отношения материализма к этике*», рассмотренного в свете «„прекрасного разъяснения” Энгельсом свободы и необходимости», которые приводит П.Б. Струве, полностью присоединяясь к нему [6, 64–65]: «...„Свобода есть понимание необходимости”. Детерминизм не только не предполагает фатализма, а, напротив, именно и дает почву для разумного действования. Нельзя же добавить к этому, что российские субъективисты не сумели разобраться даже в столь элементарном (! — Ю. Д.) вопросе, как вопрос о свободе воли. Н. Михайловский беспомощно путался в смешении детерминизма с фатализмом и находил выход... усаживаясь между двумя стульями: не желая отрицать законосообразности, он утверждал, что свобода воли — факт нашего сознания... и потому может служить основой этики. Понятно, что в применении к социологии эти идеи не могли дать ничего, кроме утопии или пустой морали, игнорирующей борьбу классов, происходящую в обществе. Нельзя не признать поэтому справедливости утверждения Зомбарта, что «в самом марксизме от начала до конца нет ни „грانا этики”»: в отношении теоретическом „этическую точку зрения” он подчиняет „принципу причинности”; в отношении практическом сводит ее к классовой борьбе» [8, 292].

Если сопоставить все эти одобрительные комментарии Ленина по поводу ряда существенно важных пунктов из названной книги П.Б. Струве с более поздними, то нельзя не заметить, что это как раз те постулаты русского марксизма, от которых Струве впоследствии отказался, квалифицировав их как «не-критические», догматические воззрения. И именно по этой причине в работе «К характеристике нашего философского развития», появившейся в 1902 г. в сборнике «Проблемы идеализма»², Струве уже не столько критиковал Михайловского, сколько реабилитировал его, защищая от своей прежней догматически-марксистской критики. А там, где продолжал критиковать этого «субъективного социолога», он

¹ В отличие от плехановской метафизической, нашедшей свое выражение в книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», не без основания причисляемой к классике российского марксизма.

² Книга, которая по своему поворотному значению сопоставима лишь со сборником «Вехи», опубликованным 7 лет спустя.

критиковал его уже не совсем за то, а вернее, совсем не за то, за что критиковал прежде. Обозревая результаты «критической работы», которая началась «в самом марксизме», П.Б. Струве писал: «Идея г. Михайловского о должном, как категории, независимой от сущего в опыте и потому имеющей самобытную ценность, признана теми писателями-марксистами, которые от критического позитивизма пришли и перешли к метафизике» [7, 85]. Тем самым он отвергает как «неверную» мысль о том, будто «у таких метафизиков-идеалистов», как Струве, «нет ничего общего в философском направлении их мысли с г. Михайловским» [7, 85]. И действительно: это общее есть; а заключается оно в признании теперешним «метафизиком-идеалистом» Струве *принципиальной* важности той постановки вопроса о «должном», об «этике» у Михайловского, которую он отвергал в качестве «позитивно-критического марксиста», именно потому-то и впавшего в «не-критический» *догматизм*.

Дело в том, что, согласно теперешнему взгляду Струве, «г. Михайловский, воспринимая субъективный метод Конта¹, также разрывал рамки позитивизма. В предъявленном им требовании системы правды, сочетающей правду-истину с правдой-справедливостью, он формулировал недоступную положительной науке философскую проблему целостного воззрения, объединяющего сущее и должное в одном построении» [7, 83]. «Социология, хотя бы и субъективная, конечно, не могла дать ответа на грандиозный предъявленный к ней метафизический запрос» [7, 84]. Что, однако, не может служить основанием для принижения значимости Михайловского, который почувствовал этот «метафизический запрос», хотя и осознал его неадекватным, а именно все еще плоско-позитивистским образом: «Как бы то ни было, — заключал Струве эту свою мысль, — г. Михайловский займет в истории русской философии место рядом с П.Л. Лавровым, как блестящий выразитель первой смутной, почти бессознательной реакции неустрашимой „метафизической потребности“ против позитивизма и притом реакции, вышедшей из недр самого же позитивизма» [7, 84]. Более того: «Русский социологический субъективизм есть хотя и примыкающая к Конту, но в значительной мере оригинальная попытка удовлетворить метафизической потребности в пределах позитивизма. В этой попытке ценен философский замысел или, пожалуй, точнее, плодотворное философское недоумение, в ней сказавшееся» [7, 83]. Такова общая оценка у П.Б. Струве «русского социологического субъективизма», взятого в теоретико-методологическом аспекте, с точки зрения «новых запросов», развившихся в лоне самой позитивистской науки об обществе.

Но хотя теперешний П.Б. Струве, возглавивший «вышедшее из марксизма течение», и склонен подчеркивать черты, родственные у этого течения с «русским социологическим субъективизмом», он самым решительным образом отверг упрек, будто оно «капитулировало перед

¹ «...Конт, — писал П.Б. Струве, — своей субъективной фазой (имеется в виду этап его идейной эволюции, связанный с разработкой им системы позитивной религии. — Ю. Д.) разорвал им же самим скованное железное кольцо позитивизма и вступил в область подлинной метафизики с религиозным характером» [7, 82]. При этом он ссылается на В.С. Соловьева, отмечавшего, что «позитивная религия и политика (Конта. — Ю. Д.) не были прямым следствием или приложением позитивной философии, а совершенно новым построением, на новом основании («субъективный метод») и с другою задачею (нравственно-практическою)» (цит. по: [7, 83]).

„субъективной социологией”» [7, 85]. Имея в виду книгу Н.А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» [1] и свое предисловие к ней, Струве напомнил, что писатели-марксисты, «перешедшие к метафизике», уже «подчеркивали», что постановка вопроса о «должном», взятом «независимо от сущего в опыте», т. е. в качестве «самобытной ценности», «незаконна и не имеет смысла» в том виде, как ее формулировал сам Михайловский [7, 85]. Рассуждать о ней «в рамках положительной науки и в ее терминах» — значит допускать «некритическое смещение метафизики с опытным знанием, или положительной наукой» [7, 85]. Как писал П.Б. Струве, в рамках позитивизма проблема «соотношения между сущим и должным, между историческою действительностью и вечным идеалом» лишь упрощается и решается мнимым образом, а действительность *насильственно упраздняется* [7, 86]. Что же касается «последовательного или ортодоксального марксизма», соединяющего позитивизм с гегельянством, то ему, по словам Струве, совершенно чуждо и то «философско-плодотворное недоумение, которое содержится в субъективной социологии» [7, 89].

На этом фоне даже его собственная «критическо-марксистская» *редукция* должного к «сущему в опыте», осуществленная в ранней книге Струве, представляется ему прогрессом и теперь, в период перехода к метафизике. «Отношение позитивно-критического марксизма Струве в его „Критических заметках” к основному заблуждению позитивизма, или, что то же, к метафизической проблеме об отношении должного к сущему (в опыте) совершенно иное: в нем нет и тени наивности. Проблема резко формулируется, и гордиев узел разрубается: должное насильственно при помощи социальной психологии сводится к сущему в опыте» [7, 89]. *Основное заблуждение*, таким образом, провозглашается открыто, «с полным сознанием того, что цельное мирозерцание не может удовлетвориться в этом пункте критическим воздержанием, но должно предложить совершенно определенное решение» [7, 89]. А после этого оставалось сделать одновременно и совсем немного, и очень много — последний шаг, заключающийся в пересмотре первоначального решения как совершенно неудовлетворительного¹. «Пересмотрев свое решение, — писал о себе П.Б. Струве, — Струве от него отказался и, не признав возможным ни критического воздержания, ни психологического субъективизма, в *философском* отношении перестал быть и марксистом» [7, 90].

Утверждая свой приоритет в деле такого «исхода» из марксизма в метафизику, Струве вообще не упоминал здесь С.Н. Булгакова, чья статья «Основные проблемы теории прогресса» открывала тот же сборник «Проблемы идеализма», в каком появился и цитируемый нами текст Струве. Между тем булгаковская статья достаточно убедительно свидетельствовала о том, насколько далеко ее автор зашел на том же «повороте», о котором свидетельствовал Струве, называя только двоих — самого себя и Бердяева. «Выражением этого поворота, — писал Струве в данной свя-

¹ «Лишь очень внимательный и чуткий читатель, — признается автор этой своеобразной теоретической исповеди, — мог и тогда же уловить в резких решениях Струве скрывавшуюся за ним (одним из таких решения. — Ю. Д.) внутреннюю неуверенность в правильности найденного исхода, мучившую автора, но им не созданную и заглушенную; некритическая насильственность этого исхода должна была, однако, обнаружиться» [7, 89–90].

зи, — явилась книга Бердяева с предисловием Струве. Бердяев обнаружил еще двойственное отношение к метафизике, Струве решительно отдавался ей. Метафизическое недоумение „субъективистов”, тщетно искавших удовлетворения в позитивизме, находит выход в метафизике» [7, 90]. О Булгакове же — ни слова.

Отчасти свет на причину такого умолчания проливает следующее примечание Булгакова в только что названной статье: «Вопрос этот — о свободе и необходимости человеческих действий — несколько лет тому назад был предметом полемики (на страницах журналов „Вопросы философии и психологии” и „Нового Слова”) между мною и П.Б. Струве. Тогда спор этот не был закончен, да едва ли и мог закончиться, потому что мы оба, вместе с Штаммлером, стояли на неокантианской точке зрения, между тем как вопрос этот разрешим лишь в области метафизики. Относительную справедливость своей тогдашней точки зрения я и теперь вижу в том, что я отстаивал господство причинности в мире опыта, между тем как конструкции и Струве, и Штаммлера *стремились сочетать свободу и необходимость в области науки*, т. е. опытного знания. Моя точка зрения поэтому *если не разрешила, то и не искажала проблему неверной ее постановкой, попыткой ввести с теми или иными урезками метафизический принцип свободы в область опыта*. Так как философские воззрения Струве с тех пор существенно изменились, я не думаю, чтобы он стал теперь поддерживать свою гносеологическую конструкцию» ([2, 31]. Курсив. — Ю. Д.). Крайне любопытный парадокс: как раз в том, за что Струве критикует Михайловского (пытавшегося «сочетать свободу и необходимость в области науки»), приписывая себе в противоположность ему «резкость» формулировки проблемы сущего и должного, а также «разрушение» этого гордиева узла, Булгаков упрекал самого автора цитируемой здесь статьи. Себе же, наоборот, Булгаков приписывал *то же самое* преимущество перед Струве, какое тот считал своим преимуществом перед субъективными социологами. А именно, что он (С.Н. Булгаков) в отличие от П.Б. Струве (а заодно и Штаммлера) не пытался «сочетать свободу и необходимость в области науки» и потому не искажал проблемы «неверной ее постановкой».

Вернемся, однако, к заключительной самохарактеристике Струве, утверждавшего, что «отпад от позитивизма», он «перестал быть марксистом», правда, только «в философском отношении». Этим ограничивающим курсивом Струве хотел подчеркнуть, что как «научно-положительные результаты марксизма», так и «ценные приобретения» марксистской «публицистической программы» не затрагиваются его «метафизическим поворотом» [7, 90]. Иначе говоря, «раздвоение» науки и метафизики сохранилось, и «цельность» нового мирозерцания, о которой Струве говорил так же, как и Булгаков, оказывалась достижимой лишь «по ту сторону» науки и научности. Однако такое разграничение, основанное на ограничении мировоззренческих притязаний науки, позволяло Струве, как и другим русским постмарксистам, переходившим на позиции религиозно ориентированной метафизики, сохранять из марксизма все, что они считали его «чисто научной» стороной. Задача заключалась лишь в том, чтобы по возможности более строго удерживать позитивное (прежде всего экономическое) содержание марксизма в научных рамках, очищая

его от метафизических (и даже религиозных) привнесений. Вот почему переход Струве в *философском* отношении на позиции религиозно ориентированной метафизики не означал для него отказа от того «действительно научного», что, по его мнению, содержалось в научном социализме К. Маркса, как и в других новейших теориях социализма. То же, по утверждению Струве, относилось к марксизму вообще и русскому марксизму в частности.

«Марксизм, тесно примыкая к Марксу не только как к социальному реформатору (область, где, согласно Струве, особенно пагубно сказался его утопизм, имевший «внеаучные» истоки. — Ю. Д.), но и как к научному деятелю, сразу как бы очутился наследником крупного положительно-научного достояния, которое он всячески старался утилизировать и умножить. Заслуги русского марксизма в области положительно-научной, на наш взгляд, весьма значительны... Последний исполнил очень важную задачу: он дал... научное объяснение исторической необходимости капитализма в России. Такое объяснение объемлет и условно-историческое оправдание капитализма. Таким образом, русский марксизм исполнил ту задачу, которая везде в других странах выпадала на долю “либеральной” политической экономии и притом как официальной науки»¹ [7, 88]. Эту точку зрения, основанную на возможности четкого размежевания между Марксом и марксизмом вообще, П.Б. Струве сохранил в неприкосновенности вплоть до октябряского насильственного переворота 1917 г., за который он критиковал большевиков, не посягая, однако, на «научность» самой теоретической концепции социализма. Вопросом, однако, оставалось одно и то же — как *конкретно* размежевать научное и внеаучное содержание в рамках учения, которое претендовало на научность всех без исключения своих постулатов и выводов. Да и возможно ли такое размежевание в принципе, когда речь идет об утопии, подобной марксистской, которая положила в свое основание ту самую либеральную политическую экономию (да к тому же «очищенную» от ненаучных элементов основоположниками марксизма), в научности которой не сомневался и сам П.Б. Струве².

¹ Как видим, здесь П.Б. Струве продолжал придерживаться той же позиции, которую отстаивал и в работе «Марксова теория социального развития», опубликованной в 1900 г. в Германии (и лишь через 5 лет переведенной в России). В этой статье он называл эту теорию «прекрасным созданием социальной науки Нового времени». И уже в ней он достаточно отчетливо и резко поставил вопрос о наличии утопических элементов в марксизме, к которым причислял учение о социалистической революции как «скачке» «из царства необходимости в царство свободы». Эта небольшая работа Струве удостоилась критической длинной отповеди со стороны Г.В. Плеханова, написавшего по ее поводу обширный текст (более двухсот страниц), состоящий из трех статей, под общим названием «Г-н П. Струве в роли критика Марксовой теории общественного развития» [8].

² Кстати, именно этот пункт стал предметом дискуссии между ортодоксальными и критическими русскими марксистами, разгоревшейся в самом начале XX в. «Г-н П. Струве замечает, — писал Плеханов в упомянутой работе, — что он в своем опыте (имеется в виду его статья „Марксистская теория социального развития“). — Ю. Д.) имеет в виду не материалистическое понимание истории во всей его полноте, а „только его специальное применение к развитию от капитализма к социализму“. Но если его „критика“ непосредственно направляется только *на одну часть* Марксовой теории социального развития, то попутно он затрагивает всю эту теорию вообще и даже некоторые ее философские посылы» [8, 196]. Ту же плехановскую мысль с особой наступательно-«разоблачительской» настойчивостью отстаивал и В.И. Ленин, говоря о марксистской теории как едином и неразрывном целом, состо-

структуру ее сознания, не «растекшись мыслию» по его древу, причудливо раскинувшему свои ветви. Эта исходная интуиция, разными путями доходившая «до слова и до света» у каждого из авторов «Вех», нашла свое наиболее близкое выражение в слове *отщепенство*, счастливо найденном П.Б. Струве, написавшим для этого сборника статью под названием «Интеллигенция и революция»¹. Оказавшаяся предпоследней в книге в силу «алфавитной» очередности текстов сборника, установленной капризно-деспотической волей редактора², она могла бы претендовать на свое законное место в самом начале. Настолько «петушиное слово» — *отщепенство*, сказанное ее автором, было камертонным, выражающим глубинную суть дела.

Авторы «Вех», как и *подавляющее* большинство российской интеллигенции, окончательно революционизировавшейся к началу нашего века, решительно противопоставляли интеллигенцию двум другим слоям «образованного класса» — «служилой» бюрократии, находящейся на содержании государства, и «служителям церкви», всему «священничеству», на какой бы ступени «церковной иерархии» оно ни находилось. Сама интеллигенция определяла себя с помощью по крайней мере двух «анти-»: она считала себя *антигосударственной* — решительно противостоящей существующей власти «как таковой» и *антиклерикальной* — воинственно атеистической. Так вот, П.Б. Струве и обобщил в своей «веховской» статье все эти «анти-» в понятии «отщепенство», с самого начала получившем у него негативную ценностную нагрузку. С помощью этого понятия — интеллигент как «отщепенец» (причем не только от государства и от церкви, но, поскольку большинство русского народа сохраняло приверженность самодержавию и оставалось религиозным, также и от самого народа) он и утверждал не просто различие, но *принципиальную противоположность* между «образованным классом» и интеллигенцией, во всяком случае российской. Так понятие «интеллигенция» получало дополнительные содержательные характеристики, причем не только «чисто» социологического, но и социально-философского порядка. Впрочем, как мы увидим далее, именно нерасчлененность этих двух подходов к теоретическому рассмотрению интеллигенции составляла особенность ее анализа в «веховской» работе П.Б. Струве.

Согласно общему впечатлению, «отщепенство» российской интеллигенции — это одновременно и ее историческая, и ее вне-, или даже сверх-историческая, особенность. «Даймон», подсказывающий ей, подобно тому как это было и в случае Сократа, главные решения, ее характер, который, как и для каждого отдельного человека, был судьбой нашей отечественной интеллигенции. И дело здесь не только — и, быть может, даже не столько — в исторических обстоятельствах³, обусловивших появление российской интеллигенции, рекрутировавшейся отчасти из иностранцев, специально приглашенных для того, чтобы «культивировать», точнее «циви-

¹ И уже в самом этом сопряжении двух понятий был обозначен смысл общей проблемы, четко очерчивающий рамки каждого из ее «полюсов».

² М.О. Гершензона.

³ Особый упор на этих обстоятельствах, что выдвинет на передний план именно социологический аспект его подхода, П.Б. Струве будет делать уже впоследствии — в статье, написанной для сборника «Из глубины» [4].

лизовать» российскую государственность (и создаваемую ею же общественность), отчасти из россиян, подготавливаемых для своей культуртрегерской *миссии*, что называется, «ускоренным методом». Дело в том, что последствия этих исторических обстоятельств, этой констелляции внешних фактов были приняты интеллигенцией, складывавшейся под их влиянием, «вовнутрь», становились ее духовно-душевной структурой.

Разумеется, идея отщепенства российской интеллигенции приобрела у П.Б. Струве свою отчетливую, политически заостренную (и в то же время теоретически выверенную) формулировку лишь под впечатлением поражения революции 1905–1906 гг. По крайней мере для части ее творчески мыслящих представителей (и для Струве в первую очередь) оно предстало как свидетельство разрыва между интеллигенцией, в «подавляющем большинстве» своем желавшей продолжения и углубления революции, и народом, который, в основной своей массе, такого желания явно не обнаружил. Однако многообразии аспектов, в каких названная идея предстала в «Вехах», а главное, их единство, для осознания которого недоставало, оказывается, счастливо найденного «ключевого слова», свидетельствовало о том, что она давно вызревала в *антиреволюционистском* «подполье» интеллигентского движения (в целом охарактеризованного теперь «веховцами» как «революционистское») и во всяком случае имела до-, а не пореволюционное происхождение. (Авторы книги из числа постмарксистов датировали начало размышлений на данную тему еще временами перехода «от марксизма к идеализму», с последующим обращением к христианству в первые годы XX в.)¹

Характерно, что первоначально проблема раскола интеллигенции и народа теоретически «прощупывалась» Струве в связи с «новым открытием» *религиозности* последнего, явно диссонировавшей с не-, а точнее, *антирелигиозностью* первой. Новизна открытия заключалась не столько в *обнаружении* самого этого факта (вопреки ставшему интеллигентской догмой заявлению В.Г. Белинского о равнодушии русского народа к религии)², сколько в его новой оценке. Отрицательная оценка «религиозной темноты» народа, к которой продолжало склоняться подавляющее большинство нашей отечественной интеллигенции, явно сменялась положительной, хотя придерживались ее лишь немногие (очень немногие, как показала «единодушная» критика «Вех») российские интеллигенты. Однако для этого самим «веховцам», и первыми были Струве и Булгаков (хотя второй шел здесь гораздо дальше), необходимо было существенным образом переосмыслить свое первоначальное «марксистско-атеистическое» отношение к религии вообще.

Но как бы там ни было, а генетическая связь между идеей религиозного отщепенства интеллигенции от народа и ее политического отщепенства была уже совершенно очевидной как для Струве, так и для большин-

¹ П.Б. Струве, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк — в таком порядке, один за другим, становились они «постмарксистами», предтечами того постмарксизма, который в других странах сложился гораздо позднее (и, кстати, не без влияния этих мыслителей, изгнанных из России по личному распоряжению Ленина и продолжавших свои постмарксистские искания уже на Западе).

² Чем, кстати, интеллигенция в значительной мере была обязана религиозно окрашенному творчеству Достоевского и Толстого.

ства остальных авторов сборника. Не случайно он, вводя в своей статье тему общественно-политического отщепенства российского интеллигента, сразу же сомкнул ее с проблематикой отщепенства *религиозного*: антирелигиозность российской интеллигенции как аспект, другая «внутренняя» сторона ее политического отщепенства. Правда, в первом случае о нем говорится в связи с вопросом о расхождении интеллигенции с *народом*, тогда как во втором имеется в виду противостояние *государству*. Согласно итоговой формулировке П.Б. Струве, в которую вылилась эта его идея уже после октябрьского переворота¹, «близоруко-ревнивое отстаивание нераздельного обладания властью со стороны монархии и узкого круга близких к ней элементов отчудило от государства широкий круг образованных людей, ослепило их ненавистью к исторической власти» [4, 293].

Любопытно, что этот мотив, отразивший, кроме всего прочего, и напряженность «веховских» религиозных исканий Струве, в его позднейшей статье, последовательно развивавшей ту же тему отщепенства, как бы заглушается, подавляемый другим, который выступает теперь на передний план. Отщепенство связывается в этой статье главным образом с взаимоотношением интеллигенции и государственной власти. «Старый режим самодержавия, — читаем мы теперь у Струве, — опирался в течение веков на социальную власть и политическую покорность того класса, который творил русскую культуру и без творческой работы которого не существовало бы и самой нации, класса земельного дворянства. Систематически отказывая сперва этому классу, а потом развившейся на его стволе интеллигенции во властном участии в деле устройства и управления государством, самодержавие создало в душе, помыслах и навыках русских образованных людей психологию и традицию государственного отщепенца. Это отщепенство и есть та разрушительная сила, которая, разлившись по всему народу и сопрягшись с материальными его похотями и вожделениями, сокрушила великое многосоставное государство» [4, 292]. Нетрудно заметить, что одновременно оказался «заглушенным» и мотив отщепенства интеллигенции от народа, связанного с его сохранившейся религиозностью, в силу которой он не мог не «отстраняться» от нее. В то же время в упрек интеллигенции особо подчеркивается, что, ослепленная «ненавистью к исторической власти», она оказалась «бесчувственной и слепой к противокультурным и зверским силам, дремавшим в народных массах» [там же].

Общая картина отщепенства принимает в этой статье, написанной по следам октябрьского переворота и под впечатлением первых мероприятий большевистской власти, несколько иной, чем в «Вехах», и главное, социологически более отточенный вид. «Теперь для нас должно быть совершенно ясно, — писал П.Б. Струве, *подводя итоги* давнишнего противостояния интеллигенции и государства, — что русская монархия рушилась в 1917 г. оттого, что она слишком долго опиралась на политическое бесправие дворянства и гражданское бесправие крестьянства. Из политического бесправия дворянства и других культурных классов родилось государственное отщепенство интеллигенции. А это государственное отщепенство

¹ В статье «Исторический смысл русской революции и национальные задачи» в сборнике «Из глубины» [4].

выработало те духовные яды, которые, проникнув в крестьянство... не развивавшее в себе ни сознания, ни инстинкта собственности, подвинули крестьянскую массу, одетую в серые шинели, на ниспровержение государства и экономической культуры» [4, 295]. «Так подготовлялась и творилась революция с двух концов, — исторической монархией с ее ревнивым недопущением культурных и образованных элементов к властному участию в устройении государства, и интеллигенцией страны с ее близорукой борьбой против государства. В этой борьбе интеллигенция, несмотря на грозное предостережение 1905–1907 гг. ...натравливала низы на государство и историческую монархию, несмотря на все ее ошибки, пороки и преступления все-таки выражавшую и поддерживавшую единство и крепость государства» [4, 296].

Вернемся, однако, к «веховской» статье П.Б. Струве. Острота и полемичность тезиса об интеллигентском отщепенстве, во многом определившая по преимуществу негативное отношение к «Вехам», находит свое выражение уже в его «*историко-социологической*» расшифровке. Последняя стала ключевой для сборника и в этом («социологическом») отношении. Он связывал *специфическую социальную роль* интеллигенции, противопоставляя последнюю в этом отношении образованному сословию (выполнявшему и продолжающему выполнять *конструктивную общественную функцию*), с традицией «казачества» — носителя тенденции «противогосударственного воровства»: разинщины и пугачевщины. Для него совершенно очевидно, что интеллигенция, как «новый элемент» российской социально-политической жизни, «зреет» именно «после того, как казачество в роли революционного фактора сходит на нет», преемствуя ее и становясь, таким образом, «духовным казачеством»¹, тем самым она отщепляется и от «образованного класса» *России*, используя конструктивную, стабилизирующую силу образования в качестве негативной и разрушительной. Такое *самоотщепление* интеллигенции от тех, кто выполнял образовательную функцию, необходимую для общества и народа, превратившее ее в нечто «духовно особое», произошло, по Струве, в 1860-х гг.²

Опираясь на свою идею *внутренней связи* между политическим отщепенством (враждебностью государству) и религиозным (атеизм и антирелигиозность), П.Б. Струве решительно возражал против утвердившейся в отечественной литературе «с легкой руки, главным образом, Владимира Соловьева» «легенды» о религиозности русской интеллигенции, что привело русского философа к известной реабилитации, с точки зрения христианской и религиозной, противорелигиозных мыслителей³. По той же, в конечном счете, причине выступал П.Б. Струве и против распространенного убеждения, будто «анархизм и социализм русской интеллигенции есть своего рода религия». Усматривая религиозное начало в максимализме знаменитого «все или ничего!» ибсеновского Брандта, сторонники

¹ Само это словосочетание, кстати, принадлежит В. Розанову, использовавшему его для характеристики студенческой молодежи.

² «Это отщепенство от государства, — напишет П.Б. Струве в статье для сборника „Из глубины“, — получило с половины XIX в. идейное оформление благодаря восприятию русской интеллигенцией идей западноевропейского радикализма и социализма» [4, 294].

³ Противоречие, которое, как мы помним, С.Н. Булгаков «снял» с помощью своей концепции религиозности особого типа — религиозности *атеистической* (безбожной, точнее — «человекобожеской»).

соответствующей оценки русской интеллигенции понимали религию, согласно П.Б. Струве¹, «совершенно формально и безыдейно». Максимум совсем неправоммерно спутывался с религиозностью, и всякое крайнее требование оказывалось тем самым религиозным.

Самая глубокая суть социализма заключается, по Струве, именно в его радикальной антирелигиозности, т. к. «основная философема» и «идейный стержень» *социалистического мировоззрения* — положение о коренной зависимости добра и зла в человеке «от внешних условий». Отсюда отрицание этим мировоззрением значения «личного подвига», «личной ответственности», того нравственно-религиозного начала, без которого «после христианства» (как морально ориентированного типа религиозности) уже немислима религия. Согласно Струве, «истинно религиозный человек» не может верить в социализм, который рассматривается при этом как нечто *исторически неизбежное*, наступавшее с *необходимостью объективного закона*, как он «не может верить в железные дороги» или «беспроволочный телеграф».

Социализм, по утверждению П.Б. Струве, не предмет веры, а дело науки и научного рассмотрения фактического положения вещей. Но как раз то, что не может быть предметом религиозного отношения для человека действительно религиозного (религиозного в неформальном смысле, предполагающем определенный, а именно нравственно-религиозный *тип мировоззрения*) и становится объектом такого отношения у атеистической русской интеллигенции. В особенности это касается его отношения к политике: «Легковерие без веры, борьба без творчества, фанатизм без энтузиазма, нетерпимость без благословения словом, тут была и есть налицо вся форма религиозности без ее содержания» [3, 142–143].

Обращая внимание на это основное противоречие российской интеллигенции — противоречие между ее *содержательным* воинствующим атеизмом (как будут говорить и писать впоследствии) и ее же *формальной* религиозностью, обращенной на вещи, вовсе не заслуживающие религиозного поклонения, сколь бы они ни были важны сами по себе, П.Б. Струве затрагивал тему, которая в итоге оказалась «лейтмотивной» для «Вех». Она звучала на страницах сборника каждый раз, когда возникал самый неудобный для его авторов, объединенных идеей отщепенства российской интеллигенции, вопрос: «Почему — *несмотря на все это?*» Почему, несмотря на все свое отчуждение (П.Б. Струве, как и другие «веховцы», употреблял здесь также и это слово) от народа и его религии, от общества и государства, от образования и культурной традиции и т. д., этой интеллигенции удалось стать такой силой, играющей роковую роль в новейшей истории России? Почему, например, с такой, по свидетельству самого же Струве, «ошеломляющей быстротой» [3, 145] произошла в первой же русской революции «прививка политического радикализма интеллигентских идей к социальному радикализму народных инстинктов»? Не находится ли эта констатация факта в противоречии с тезисом об отчуждении интеллигенции если не от образованного общества (и, конечно же, не от государства), то от народа с его «инстинктами», оказавшимися столь же радикалистскими, сколь и «интеллигентские идеи»?

¹ И здесь он вступает в противоречие также и с С.Н. Булгаковым.

Сам П.Б. Струве не предлагал в своей статье решения этого парадокса. Однако весьма симптоматично, что, развивая намеченную им тему противоречия между содержательно-безрелигиозным и формально-религиозным аспектами интеллигентского сознания¹, он вплотную подошел к проблеме, обсуждение которой позволяло приблизиться к решению обозначившегося парадокса, хотя и не напрямую, а косвенному. Речь идет о необходимом для интеллигенции нравственно-религиозном оправдании собственного политического радикализма, на самом деле уходящего своими корнями в ее радикальное отщепенство (и самоотщепенство). Не находя для него обоснования в собственно философских принципах социалистического мировоззрения с его примитивным атеизмом, узкоутилитаристским позитивизмом и вульгарным материализмом, интеллигенция, согласно концепции П.Б. Струве, тем больше усилий прилагает для морально-психологического оправдания своего изначального радикализма. Она «фундирует» его, апеллируя к *героизму* подвижнического и самоотверженного служения народу.

Бог для атеистической интеллигенции уже «умер». Но потребность в нем все-таки сохранилась. А потому пустующее «свято место» занял обожествленный «Народ».

Народ в этой мнимой *атеистическо-нигилистической* религии, агрессивно отталкивающей от себя самую мысль об Абсолютном, берется в его эмпирическом существовании как «вот этот»². Религиозна здесь опять-таки лишь *форма переживания* отношения интеллигенции к своему кумиру, но отнюдь не *содержание* этого переживания, которое толкуется все более и более «воинственно-атеистическим» образом.

Этим *содержанием* воинственно-атеистической веры российской интеллигенции, агрессивно противопоставлявшей «мертвому богу» христианства Бога живого, который, «как это уже открыто поведал Максим Горький», «суть народушко» [3, 157], определяется *главнейшая и решающая черта* интеллигентского «народобожия», его принципиальный и *ни перед чем не останавливающийся революционизм*, побуждающий российского интеллигента отдавать предпочтение в конечном счете наиболее радикальным или, говоря сегодняшним языком, *экстремистским* партиям. Российский интеллигент, по свидетельству С. Франка, это — «воинствующий монах, монах-революционер». «Все отношение интеллигенции к политике, ее фанатизм и нетерпимость, ее непрактичность и неумелость в политической деятельности, ее невыносимая склонность к фракционным раздорам, отсутствие у нее государственного смысла — все это вытекает из монашески-религиозного ее духа, из того, что для нее политическая деятельность имеет целью не столько провести в жизнь какую-либо объективно полезную, в мирском смысле, реформу, сколько — истребить врагов веры и насильственно обратить мир в свою веру» [3, 178].

Поскольку же народ — все-таки лишь квази-Бог, суррогат Бога, постольку, как отметил П.Б. Струве, «фактическое упражнение самоотвер-

¹ Настаивая на этом различии, П.Б. Струве, как видим, несколько иначе трактует тот же самый феномен, который С.Н. Булгаков пытался концептуализировать с помощью острополюемически, едва ли не парадоксально звучащего понятия «религиозного атеизма».

² Впрочем, он тут же расплывается в персонифицирующих его абстракциях «страдающего класса» — «крестьянства» или «пролетариата».

женности» не означало для российской интеллигенции (да и «не означает вовсе») утверждения содержательно-религиозного принципа, «идеи личной ответственности как начала, управляющего личной и общественной жизнью» [3, 143]. Тем не менее *внешне* эта формальная религиозность российской атеистической интеллигенции вполне могла быть признана за содержательную. И в этом своем качестве импонировать действительно религиозному устроению народа. Отсюда *видимость* единства народа и интеллигенции, позволявшая толковать ее *принципиальное* отщепенство как «служение народу» на путях борьбы с его угнетателями. Видимость, явившаяся источником рокового исторического недоразумения.

«Аскетизм и подвижничество интеллигенции, полагавшей свои силы на служение народу, несмотря на всю свою привлекательность, были... лишены принципиального морального значения и воспитательной силы» (П. Струве) [3, 144]. А без этого служение народу утрачивает свой истинный религиозный смысл и превращается в «обожание народа», противопоставляемого в качестве идола, ложного кумира Богу христианства (и других морально ориентированных мировых религий). Более того, такого рода служение народу автоматически превращается в свою собственную противоположность, т. к. для интеллигенции оно должно было бы включать в качестве необходимой составляющей *воспитание* народа. Ведь стоит только обожествить народ, превратив его в «живого Бога», присутствующего «здесь и теперь» во всей его непосредственно воспринимаемой реальности, как он тут же утрачивает все отрицательные черты и вообще какие бы то ни было недостатки, подлежащие преодолению в воспитательном процессе. И задачей становится отныне не воспитание народа, пусть в самой деликатной форме помощи ему в деле *самовоспитания*, а нечто диаметрально противоположное: *самоперевоспитание* тех, кто допустил самую мысль о возможности поставить перед собой такую кощунственную (шутка сказать — «воспитание Бога»!) цель.

Служение народу *как Богу* уже «по определению» означает возведение в абсолют всех его качеств («атрибутов»), — какими бы они ни показались поначалу служителю этого нового культа. По этой простой причине «интеллигентская доктрина служения народу не предполагала никаких обязанностей у народа и не ставила ему никаких воспитательных задач» [3, 144]. (А когда интеллигенты прочли эти слова в статье Струве, они — как будто специально для того, чтобы еще раз подтвердить их справедливость, — подняли шум по поводу кощунственности *сомнения* в том, что «Народу» должны служить все, тогда как у него самого — даже в лице его «отдельных представителей» — нет и не должно быть чувства долга перед кем-либо или чем-то более высоким, чем он.) И таким образом «народническая, не говоря уже о марксистской, проповедь в исторической действительности превращалась в разнуздание и деморализацию». А потому и народные массы «вложились», по словам Струве, в кризис, вылившийся в революцию 1905–1906 гг., одними лишь «своими... социальными требованиями, своими инстинктами, аппетитами и ненавистями»¹ [3, 144–145].

¹ В статье для сборника «Из глубины» эта предостерегающая мысль о «разнуздании и деморализации» народа, оказавшейся результатом интеллигентского — героического! — «служения» этому последнему кумиру русских интеллектуалов, получает все более устрашающие подтверждения. «Отвлеченное социологическое начало классовой борьбы, брошенное в

Однако при всей впечатляющей цельности и взаимосвязанности основных ее элементов эта ключевая статья «Вех» имела один весьма существенный конструктивный изъян, своего рода «ахиллесову пята». Явно задуманная как *объяснение* феномена российской интеллигенции, статья Струве *не объясняла главного* — причин ее отщепенства и отчуждения. Эта важнейшая черта интеллигенции, из которой выводились, с которой связывались (или просто соотносились) все остальные ее особенности, сама оставалась необъясненной. Она просто описывалась как исторический факт: замена (в роли революционной силы, «воровавшей» против государства и общества — земства) казачества *реального* и вооруженного казачеством, так сказать, *сублимированным*, «духовным», осуществлявшим ту же самую «воровскую» антигосударственную и антиобщественную миссию, но уже с помощью западного образования.

Но если причины стихийной «воровской» революционности реального казачества представлялись более или менее понятными (их каждый раз можно было вывести из конкретно фиксируемых взаимоотношений между государственно-бюрократическим центром и казаческо-анархической периферией), то сознательный «революционизм» русской интеллигенции, концентрировавшейся главным образом в столице и некоторых губернских центрах, объяснить аналогичным образом уже не представлялось возможным. Здесь требовались какие-то дополнительные усилия и, главное, специфические интеллектуальные инструменты, позволившие постичь сублимированный характер интеллигентского антигосударственного «воровства». Без восхождения от причин эмпирических к причинам неэмпирическим, «умопостигаемым», обойтись в этом случае не представлялось возможным. Здесь то и дело приходилось дополнять подход историко-«политологический» другим — философско-«культурологическим».

Это и пытались сделать — каждый со своей точки зрения — другие авторы «Вех», дорисовавшие до целого портрет русской интеллигенции, чей «умопостигаемый характер», как сказал бы Кант (или «социальный характер», как сказали бы позднейшие социологи), концептуализировал в своей статье П.Б. Струве.

Главным направлением, на котором концентрировались при этом объяснительные усилия, было рассмотрение связи между историческим своеобразием общественного положения российской интеллигенции, с одной стороны, и теми духовно-культурными возможностями их интеллектуального «обживания», какими она располагала, используя их не только для приспособления к «данности», но и для активного самоутверждения, — с другой¹. Исходным пунктом здесь оказывался факт промежу-

русские массы, с одной стороны, чисто психологически, как вражда к „буржуям“, к „господам“, к „интеллигенции“, к „кадетам“, „юнкерам“, к дамам „в шляпах“ и к т. п. категориям, не имеющим никакого производственно-экономического смысла; с другой стороны, оно, как директива социально-политических действий, было воспринято чисто погромно-механически, как лозунг истребления, задушения и ограбления „буржуев“» [4, 298].

¹ Надо сказать, что на анализе этой связи П.Б. Струве попытался сосредоточиться в другой своей статье, помещенной в сборнике «Из глубины». Однако здесь он крайним образом сузил проблему, по существу сведя ее к своекорыстию монархической власти, слишком долго лишавшей дворянство (и вышедшую из него интеллигенцию) политических прав, а крестьянство — прав гражданских, толкнув таким образом крестьянство и интеллигенцию навстречу друг другу.

точного, антиномистическо-противоречивого — «*маргинального*», как сказали бы позднейшие западные социологи, — общественного положения российского интеллигента, связанный уже с историческими особенностями возникновения образованного класса в России. С каких бы времен ни датировать возникновение в нашей стране этого «класса» — с петровских, как утверждали одни «веховцы», или с более поздних, как писали другие (а если не исключать из этого «класса» духовенство, то можно начинать его историю и со времен допетровских), исследователям исторического генезиса русской интеллигенции не уйти от одного обстоятельства, оказавшегося *судьбоносным*.

В момент, когда в России интеллигенция начала конституироваться как «класс» (в отличие от П. Струве, здесь вернее было бы говорить о *сословии*), она формировалась в качестве своеобразного вкрапления — «инкорпорации» — в одно общественно-духовное целое чужеродного тела, заимствованного из другого, существенно отличного от него, социокультурного организма. И с тех пор *образование* насаждалось в России как элемент «чужой культуры» (чья бы она ни была — голландско-английская, французская, немецкая или чья-нибудь еще), чуждый отечественной культурной традиции, культура и образование в России решительно разошлись. Образование во все более значительной степени оказывалось болезненной операцией — прививкой («приращиванием») к стволу одного растения ветки другого растения, привезенного из совсем другого «климатического пояса». Причем самое существенное и самое драматическое для судеб российской интеллигенции заключалось *не в самом факте заимствования* одной культурой достижений другой культуры (такой взаимообмен культур происходил и раньше), а в *принудительном* характере, какой это заимствование получало теперь в России, превращаемое в *насаждение* культуры сверху: от «властей предрежущих» — к народу. Причем этот образовательный импульс застревал где-то на полпути между Государством и Народом (сопротивлявшимся ему как «басурманству»), окаменевающая, окаменевая и превращаясь таким образом в разделявший их барьер. Этот барьер и предстал перед народом как образованный класс, отгораживавший его от высшей власти (к которой народ испытывал традиционное уважение, поскольку она, согласно православию, от Бога) вместо того, чтобы связываться с нею.

Эта противоречивая ситуация, в которой изначально оказывались носители («чужестранной») образованности в России, не могла не вызвать тенденции к расколу в их среде. Одна их часть обнаруживала стремление теснее сомкнуться с Государством — инициатором насаждения этого самого образования, с постоянным риском бюрократизироваться¹. Другая, напротив, тянулась к народу, хотя не могла не ощущать всей противоречивости этого тяготения, явно требовавшего от нее «саморасстрижения», отказа от себя как сословия образования: ведь ее образование и было главным препятствием на пути желанного слияния с народом. Из этой-то другой части образованного класса и возникла интеллигенция в том

¹ Ибо, как писал П.Б. Струве в своей статье для сборника «Из глубины», соответствующие социальные группы «привыкли государственную власть мыслить только в этой независимой от „общественных“ элементов форме и всю свою психологию приспособили и принизили до такой государственности» [4, 293].

социально- и культурно-философском ее понимании, в каком она фигурирует в «Вехах».

Разумеется, фигурирует она здесь *весьма противоречивым* образом, на что считал своим (не столько теоретическим, сколько «гражданским») долгом указать едва ли не каждый, писавший о «Вехах» вплоть до Первой мировой войны и возникшей в ее ходе второй российской революции. Но в высшей степени противоречивым был и сам этот феномен русской интеллигенции. Это была *воплощенная* в определенном общественном слое и духовно «возоженная», идеалистически «сублимированная» в нем, *антиномичность*. Антиномичность взаимоотношений между традиционной (православной) русской культурой и западноевропейской образованностью, опосредованных судорожными, конвульсивными, цивилизаторскими усилиями высшей государственной власти.

Как попытка «отразить» эту свою «экзистенциальную ситуацию» (если воспользоваться более поздним словоупотреблением), т. е. не только *воспроизвести* и *вынести* ее, но и духовно *справиться*, совладать с нею, описывается в «Вехах» внутренний мир российской интеллигенции, ее сознание и самосознание. Описывается, конечно же, под углом зрения тех результатов, к которым привели интеллигенцию политические зигзаги и метания, сопровождавшие мучительный процесс «интеллектуального обживания» психологически невыносимой ситуации, в какой она все больше запутывалась. А ситуация давно уже складывалась так, что в отличие от той части сословия образования, которая сохранила свою связь с вскормившим ее государством, не избежав при этом опасности бюрократизации, хотя и частичной (ибо речь шла все-таки об авторитарной, да к тому же еще традиционно-авторитарной, а не террористической тоталитарной бюрократии, никогда не удовлетворявшей частичной властью), «отщипившуюся» от него интеллигенцию ожидала совсем другая судьба. Это была судьба совершенно специфического социального слоя, нечто аналогичное которому формировалось на Западе во второй половине XX в., в качестве носителей «враждебной культуры», как назвал ее известный американский социолог Даниел Белл, воспользовавшись, в свою очередь, термином критика и публициста Лионеля Триллинга.

Представляя собой общественный слой, который находился в амбивалентном отношении ко всем другим социальным слоям России, интеллигенция изначально формировалась у нас (в результате ее самоотщепления, т. е. *свободного выбора* этой своей судьбы каждым из ее представителей) как «сословие отрицания», «сословие Нет!-говорителей». Чужой у себя на родине (в силу «чужеземности» образования), но не свой и на чужбине (по причине особого психологического склада и специфического образа жизни); враждебный реакционному государству, но непримиримый и к примиренческому земству (либеральной общественности); воюющий с правящими классами, однако так и не получивший кредит доверия у эксплуатируемых классов; образованный, но порвавший связи с сословием образования (по причине его «сервиллизма», прислужничества «властям предреждающим»); культурный, но лишенный культурных корней, поскольку культура, которой он жил, так и не укоренилась в его отечестве, где он персонафицировал ее (вместе с другими «образованными»); существующий в «быту», который противоречил его представлениям о «нор-

мальной жизни», заимствованным из зарубежной литературы, но неспособный его изменить и просто махнувший на него рукой, таким *абсолютно* лишним человеком предстал типичный русский интеллигент на пороге прошлого столетия: века, на который ему, точно так же как и западному интеллектуалу, предстояло наложить свою печать.

Таким он и изображен в «Вехах» — зеркале, в каком он не захотел узнать ни одной своей черты, в ярости затоптав его в грязь. Отчуждение (представляемое и переживаемое интеллигенцией как освобождение и признак чуть ли не аристократического достоинства) от семьи и нравственности (статьи Гершензона и Изгоева), народа и религии (Булгакова и Франка), государства и правовых установлений (Струве и Кистяковского), наконец, отчуждение от собственной личности — ее самоотчуждение (Бердяев), вот основные штрихи «моментального снимка» русской интеллигенции, сделанного в «момент просветления» («момент истины»), наступивший после похмелья революции 1905–1906 гг. Но отношение к этому фотопортрету *подавляющего* интеллигентского большинства показало, что «момент протрезвления» наступил лишь для очень и очень немногих интеллигентов: для ее быстро подавленного — абсолютного! — меньшинства.

3. ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ КАК ЦЕЛОСТНЫЙ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН (П.Б. СТРУВЕ И М. ВЕБЕР)

При всем различии оттенков в подходе к русской интеллигенции «веховцев» объединяет стремление, не задерживаясь на партийно-политических, социальных и иных дифференциациях противоборствующих групп российской интеллигенции¹, сосредоточить внимание на важнейших общих чертах, позволяющих говорить о ней как о *целостном культурно-историческом феномене*, своеобразии которого и предопределило ее судьбу, так же как и судьбу составлявших ее партий и группировок. Как уже отмечалось, согласно «веховцам», эта культурно-историческая целостность, объединяющая российскую интеллигенцию «поверх барьеров», разделяющих ее отдельные группы, воюющие друг с другом подчас не менее яростно и «брутально», чем с самодержавием, находила свое выражение прежде всего в общем для нее героическом «мироотношении». Речь идет о своего рода *психоидеологии* (или даже *психометафизике*) *народничества*, пронизывающей всю атмосферу российского освободительного движения, как верно подметил такой сторонний, хотя и в высшей степени заинтересованный социолог-«хроникер» первой русской революции, каким был М. Вебер² [10, 231]. Но если М. Вебер еще в начале революции полагал, что эта атмосфера уже разряжается, выветривается и в недалеком будущем вообще исчезнет под напором марксизма, отражающего нарастание капиталистических тенденций в России, то «веховцы» (а среди них не был исключением и П.Б. Струве) придерживались иного мнения. Для

¹ Подход, определивший своеобразие *веберовского* анализа российской интеллигенции (см. [10]).

² Он, кстати, был хорошо осведомлен о теоретической и политической позиции П.Б. Струве и некоторых других «веховцев» (например, С.Н. Булгакова и особенно Б.А. Кистяковского), внимательно следил за происходившими изменениями.

них «народничество» представляло собой более глубокий феномен интеллигентского сознания, выходящий за пределы партийно-идеологических разногласий различных поколений российских народников, с одной стороны, и марксистов — с другой. Если же брать народничество не поверхностно — как характеристику идеологии «ранних» и «поздних» народников, социалистов-революционеров и т. д., а как *культурно-историческую характеристику* российской интеллигенции в целом, определенную в «Вехах» как народолюбие, народопоклонничество, а точнее всего — «*народобожие*» (С. Булгаков), то придется подвести под нее и русский марксизм, несмотря на то, что он изначально и принципиально противопоставил себя народничеству, а затем праздновал «новые и новые победы» над ним и его «последышами».

«Марксистские победы над народничеством, — свидетельствовал Бердяев, участвовавший в борьбе с народниками в марксистский период своей мировоззренческой эволюции, — не привели к глубокому кризису природы русской интеллигенции, она осталась староверческой и народнической в европейском одеянии марксизма. Она отрицала себя в социал-демократической теории, но сама эта теория была у нас идеологией интеллигентской кружковщины» [3, 10]. «Потребность народопоклонничества, — вторил ему Булгаков, также, как известно, переживший период увлечения русским марксизмом¹, — в той или другой форме (в виде ли старого народничества, ведущего начало от Герцена и основанного на вере в социалистический дух русского народа, или в новейшей, марксистской форме, где вместо всего народа такие же свойства приписываются одной части его, именно „пролетариату“) вытекает из самых основ интеллигентской веры» [3, 64].

Обратим внимание: речь идет об *основах общей веры*, которая, собственно говоря, и делала «отщепившуюся» часть образованного класса интеллигенцией, а не о той или иной преходящей особенности ее психического склада. И вера эта была такова, что она не только не угасалась *сознанием* фактической оторванности интеллигенции от народа, но, наоборот, подогревалась им «контрафактическим» образом². «Народничество, — писал С. Франк, стоявший к П.Б. Струве ближе всех других «веховцев», — ...есть не определенное социально-политическое направление, а широкое духовное течение, соединимое с довольно разнообразными социально-политическими теориями и программами. Казалось бы, с народничеством борется марксизм. Но... победоносный и всепожирающий народнический дух поглотил и ассимилировал марксистскую теорию, и в настоящее время различие между народниками сознательными и народниками, исповедующими марксизм, сводится в лучшем случае к различию в политической программе и социологической теории, и совершенно не имеет значения принципиального культурно-философского разногласия.

По своему этическому существу русский интеллигент приблизительно с 70-х годов и до наших дней остается упорным и закоренелым *народником*: его Бог есть народ... Эту народническую душу русский интеллигент сохранил в неприкосновенности в течение ряда десятилетий, несмотря на

¹ См. главу вторую этого же раздела.

² В точном соответствии с Тертуллиановым: «Верую, ибо это абсурдно».

все разнообразие политических и социальных теорий... и до последних дней народничество было всеобъемлющей и непоколебимой программой жизни интеллигента, которую он свято оберегал от искушений и нарушений...» [3, 162–163].

Вот это «культурно-философское» единство российской интеллигенции, неразложимость ее «этического существа» и позволяло «веховцам» говорить о ней как о *целостном феномене*. Им¹ авторы «Вех» объясняли как общность судеб этой интеллигенции, так и «ход и исход» возглавленной ею революции. Речь идет о *единстве веры*, которая «психологически действительно аналогична религиозной вере и в сознании атеистической интеллигенции заменяет подлинную религию» [3, 164]. Центром, сердцевинной этой веры и была, как уже говорилось, органически-нерасторжимая связь «народобожия» и революционизма, благодаря которой интеллигенция стала и детонатором, и движущей силой, и руководителем революции 1905–1907 гг., ход и исход которой глубоко потрясли «веховцев», заставив их переосмыслить многое из своего собственного революционизма, еще не изжитого окончательно. П.Б. Струве так резюмировал свое общее впечатление от способа участия интеллигенции в первой русской революции: «В ту борьбу с исторической русской государственностью и с „буржуазным“ социальным строем, которая после 17 октября была проведена с еще большею страстностью в гораздо более революционных формах, чем до 17 октября, интеллигенция внесла огромный фанатизм ненависти, убийственную прямолинейность выводов и построений, и ни грана — религиозной идеи» [3, 142]. «В том, как легко и стремительно стала интеллигенция на эту стезю политической и социальной революционизации пострадавших народных масс, заключалась не просто политическая ошибка, не просто грех тактики. Тут была ошибка моральная» [3, 145].

Сквозь эти высказывания П.Б. Струве, который вовсе не был безучастным наблюдателем ни предреволюционного освободительного движения, ни революционных событий 1905 г., прорисовывается оценка революционизма российской интеллигенции, в конечном счете *прямо* противоположная *веберовской*. И это несмотря на полное совпадение веберовской и струвистской оценок таких крайних проявлений подобного революционизма, как, цитируем П.Б. Струве, «две всеобщие стачки с революционным взвинчиванием рабочих масс (Совет рабочих депутатов), ряд военных бунтов, бессмысленных и жалких, московское восстание, которое было гораздо хуже, чем оно представлялось в первый момент, бойкот выборов в первую думу и подготовка (при участии провокации!) дальнейших вооруженных восстаний, разразившихся уже после роспуска Государственной думы» [3, 146]. Едва ли не все эти типично революционистские акции российской интеллигенции, направленные на то, что уже тогда было названо «симуляцией» революции, были отмечены и в статьях Вебера. Причем фигурировали они там вовсе не под знаком «плюс», поскольку были описаны в выражениях, очень близких к только что приведенным². Но вот

¹ А не теми или иными партийно-политическими разногласиями или даже «расколами», которые Вебер был склонен объяснять социологически (не пренебрегая различиями в жизненном укладе «второго» и «третьего» ее «элементов»).

² Этого не мог простить М. Веберу В.И. Ленин, тут же «заклеймивший» немецкого социолога в присущей ему «разоблачительной манере».

в чем расходились М. Вебер и П.Б. Струве самым радикальным образом, так это в *общем выводе*, который извлек отсюда последний и которого не захотел сделать первый.

В конце концов, пусть и с существенными оговорками, но все-таки в принципе и М. Вебер мог бы согласиться с тем фактом, который констатировал П.Б. Струве, что «революцию делали плохо». Вряд ли он возразил бы и против того, что «в этом делании революции играла роль ловко инсценированная провокация», и что «это обстоятельство... только ярко иллюстрирует поразительную неделовитость революционеров и их практическую беспомощность» [3, 145]. Но вот с чем М. Вебер никак не мог бы тогда согласиться, так это с общим заключением П.Б. Струве, что «суть дела» вовсе «не в том, как делали революцию, а в том, что ее вообще делали. Делали революцию в то время, когда вся задача состояла в том, чтобы все усилия сосредоточить на политическом воспитании и самовоспитании» [3, 145]. Здесь М. Вебер, очевидно, скорее солидаризовался бы с той критикой, какой подверг «Вехи» (а в особенности П.Б. Струве, своего коллегу по кадетской партии) лидер конституционно-демократической партии П.Н. Милюков, выступивший против «веховцев» с целой серией докладов, которые были затем резюмированы в его большой статье «Интеллигенция и историческая традиция» [6].

И уже чего не принял бы М. Вебер — автор статей о первой русской революции — принципиально, так это настойчивого стремления П.Б. Струве и других «веховцев» показать, что революционизм — это общая, родовая черта российской интеллигенции, объединяющая ее «поверх» всех внутренних различий и размежеваний. И что именно интеллигентскому революционизму, подменявшему восстание народа насильственной ломкой общества, а не российской бюрократии, попытавшейся «рационализировать» государственную власть перед лицом социального катаклизма, революция 1905 г. была обязана своим поражением.

Вся глубина противоположности между веберовской познавательной позицией и позицией П.Б. Струве и других авторов «Вех» из числа постмарксистов, вся бездонность пропасти, разделяющей М. Вебера с «веховцами», символизируется в данном случае одним-единственным словом. Словом, в котором нашел свою предельную концентрацию пафос этой истинно российской книги и которое, само собой разумеется, было бы просто-напросто немислимо в статьях Вебера о русской революции. Это слово — покаяние, завершающее цепь предваряющих его (типично «веховских») отождествлений: познание революции как самопознание сотворившей ее интеллигенции; самопознание интеллигенции как этически ориентированный анализ ее заветных Идей; установление вменяемости этих Идей как самообвинение интеллигенции, свободно их избравшей и сделавшей революцию в точном соответствии с ними. В общем, самопознание интеллигенции, сотворившей революцию, нравственно обреченную на поражение, как покаяние.

«...Русская революция, — писал С.Н. Булгаков в статье „Героизм и подвижничество“, — была интеллигентской. Руководящим духовным двигателем ее была наша интеллигенция, с своим мировоззрением, навыками, вкусами, даже социальными замашками. <...> Весь идейный багаж, все духовное оборудование вместе с передовыми бойцами, застрельщика-

ми, агитаторами, пропагандистами был дан революции интеллигенцией. Она духовно оформляла инстинктивные стремления масс, зажгла их своим энтузиазмом, словом, была нервами и мозгом гигантского тела революции. В этом смысле революция есть духовное детище интеллигенции, а, следовательно, ее история есть исторический суд над этой интеллигенцией» [3, 28–29].

Но именно поэтому: «Многие в России после революции и в результате ее опыта испытали острое разочарование в интеллигенции и ее исторической годности, в ее неудачах увидели вместе с тем и несостоятельность интеллигенции. Революция обнажила, подчеркнула, усилила такие стороны ее духовного облика, которые до нее во всем значении угадывались лишь немногими (и прежде всего Достоевским). <...> Замалчивать эти черты теперь было бы не только непозволительно, но и преступно. Ибо на чем же и может основываться теперь вся наша надежда, если не на том, что годы общественного уныния окажутся вместе с тем и годами *спасительного покаяния*» ([3, 30]. Курсив. — Ю. Д.).

Ту же мысль развивал в своей статье П.Б. Струве, отправляясь от общего вывода о бессмысленности русской революции 1905 г., о котором мы уже говорили. Противопоставляя интеллигентскому революционизму идею политического воспитания и самовоспитания народа, он в то же время подчеркнул, что речь идет о воспитании, «вырванном» из рук политиков, отождествляющих дело воспитания с внешним преобразованием условий жизни (среды) воспитуемых. «Воспитание в этом (не «внешнем», а «внутреннем». — Ю. Д.) смысле совершенно чуждо социалистического оптимизма. Оно верит не в устройство, а только в творчество, в положительную работу человека над самим собой, в борьбу его внутри себя во имя творческих начал» [3, 147]. «Нам нужна, конечно, упорная работа над культурой. Но именно для того, чтобы в ней не потеряться, а устоять, нужны идеи, творческая борьба идей» [3, 149]. Речь идет о борьбе против «злых» идей, в основе которых лежит вера в благодетельность насильственного преобразования общества, т. е. в конечное торжество зла в мире. В этой борьбе и заключается, согласно «веховцам», творческое покаяние российской интеллигенции¹.

Разумеется, легче всего, ухватившись за слово «покаяние», обретающее всю полноту своего смысла в контексте христианского толкования идеи воспитания, вообще отказать подходу, предлагаемому в «Вехах», в какой бы то ни было познавательной ценности по причине его сугубой религиозности². И тогда сама мысль о сопоставлении веберовского подхода с подходом постмарксиста П.Б. Струве³, конечно же, представлялась бы праздною, а оно само лишилось бы всякого смысла. Однако глубина и проникновенность теоретического постижения механизмов самосознания российской интеллигенции, определяющих тип и способ ее поведения и деятельности, какие продемонстрировал П.Б. Струве (как и другие авторы «Вех»), обнаруживает сомнительность «научно-атеистической» попытки

¹ А к нему многие из них были подготовлены своей честной самохарактеристикой во времена их «исхода» из марксизма на рубеже XIX–XX вв.

² А это, собственно, и произошло — причем не только во времена тотального господства в нашей стране «единственно научной марксистской идеологии», но гораздо раньше.

³ С его нравственно-религиозной философией «должного».

обесмыслить и обесценить его в высшей степени своеобразный подход к пониманию интеллигентского революционизма. А стало быть, реабилитируется и идея «очной ставки» этого подхода с веберовским.

В *интеллектуальном покаянии* «веховцев», не щадивших не только чужие «излюбленные идеи», но и те, что еще недавно отстаивались ими как свои собственные, было много от «интеллектуальной честности» Ницше, покорившей и Вебера. Но, кроме того, в «веховском» беспощадном самоанализе, тождественном покаянию, заключалось и нечто гораздо большее. Это было требование *честности интеллекта не только* перед самим собой, но и перед нравственным абсолютом¹. Все авторы «Вех» сходились на том, что «чистый интеллект», а соответственно, и его «честность», неизменно обнаруживали свою ограниченность. Что и приводило к необходимости постулировать гарант высшей Правды, перед лицом которой раскрывалось *лукавство*, скрывающееся за его «формализмом» и «техничностью»: интимная связь «интеллектуализма» и «воли к власти». Раскрыть всю пагубность этой «опасной связи», распутать все ее хитросплетения, обманы и самообманы невозможно, апеллируя к одной лишь «честности» интеллекта. Здесь не обойтись без интеллектуального покаяния, т. е. без покаяния интеллектуалов перед лицом чего-то неизмеримо более высокого, чем их чистый интеллект.

И хотя такой подход к *пониманию* российской интеллигенции и ее роли в первой русской революции, предполагающий, что своей подлинной глубины и аутентичности оно достигает лишь в *акте покаяния*, должен был бы, вероятно, показаться едва ли не абсурдным Веберу-социологу, у самих «веховцев», начиная с П.Б. Струве, именно этот подход привел к открытиям воистину пророческим и в то же время выдерживающим самую строгую теоретическую критику. В особенности там, где речь заходила о тайных пружинах специфического революционизма российской интеллигенции и русского освободительного движения вообще, которые оставались недоступными «объективистски» ориентированному социологическому исследованию. Здесь «Вехи» до сих пор сохраняют для нас, россиян (а может быть, и не только для нас), всю свою непреходящую ценность. Точно так же, как и «Бесы» Ф.М. Достоевского, первым спустившегося в «преисподнюю» российского интеллигентско-революционистского сознания.

Закljučая наше сопоставление², следует, однако, отметить, что при всей противоположности их установок, и М. Вебер, и П.Б. Струве (вместе с другими авторами «Вех») пришли к целому ряду очень близких друг к другу, если не тождественных, наблюдений, констатации, а подчас и прогнозов. Они-то и сигнализировали о существовании не только внешних точек соприкосновения между ними. Но еще более симптоматично и знаменательно то, что в последующем, особенно в ходе работы над своим итоговым трудом «Хозяйство и общество», Вебер пришел к некоторым формулировкам, которые можно рассматривать как своеобразный «корректив» к его прежнему способу анализа российской интеллигенции,

¹ Или идеи Должного, необходимость реабилитации которого и вывела, как мы видели, П.Б. Струве за пределы марксизма.

² Оно должно было более четко оттенить своеобразие позиции П.Б. Струве, сочетавшего социологический подход с нравственно-философским.

позволяя говорить об известном приближении его подхода к струвистскому. Здесь у М. Вебера появлялся мотив, отсутствовавший в его статьях о первой русской революции, но изначально решающий для П.Б. Струве и других «веховцев». А именно — характеристика интеллектуального движения русской революционной интеллигенции как «*религиообразного*» [11, 313]. Хотя появление этого мотива было бы вполне естественно ожидать уже в веберовских статьях о русской революции, т. к. они были написаны *сразу же* после окончания работы М. Вебера над проблематикой «Протестантской этики и духа капитализма», имеющей прямое отношение к *социологии религии*.

Правда, само российское интеллектуальное движение М. Вебер и в «Хозяйстве и обществе» по-прежнему рассматривал как «не единое»; однако он тем не менее подчеркивал, что «все-таки в важных пунктах» оно было несомненно «общей верой» [11, 313]. И эта общность находила свое выражение в том, что «именитая, академическая и дворянская интеллигенция стояла здесь рядом с плебейским интеллектуализмом, который несло с собой хорошо подготовленное в области социологического мышления и сфере универсальных культурных интересов пролетароидное низшее чиновничество, в особенности чиновничество органов самоуправления (так называемый «третий элемент»), журналисты, учителя из народных школ, революционные апостолы и крестьянская интеллигенция, возникшая на почве русских социальных условий» [11, 313].

Признание факта этой общей веры, «религиообразной» в силу своего эсхатологического характера, хотя и «радикально-антирелигиозной» по своему социалистическому, экономически ориентированному содержанию¹, уже само по себе позволяло Веберу говорить о *единстве* феномена русской интеллигенции, пришедшей в (революционное) движение. При этом *близость* веберовского подхода к «веховскому» бросается в глаза в связи с двумя моментами. Во-первых, в связи с объединяющим М. Вебера с ними стремлением сопрягать целостность русской интеллигенции, как культурно-исторического феномена, именно с ее общей верой. А во-вторых, в связи с объединяющим М. Вебера в особенности с П.Б. Струве толкованием этой веры не как религиозной, но именно «религиообразной», отмеченной разрывом (религиозной) формы этой веры и ее (атеистического) содержания.

Такой характерный *сдвиг* в акцентах веберовского подхода к пониманию российской интеллигенции можно рассматривать как развитие мысли, обозначившейся, но не получившей продолжения в первой статье Вебера о революции 1905 г. Там уже в самом начале зашла речь об «абсолютном отрицании этики успеха» в российском освободительном движении даже применительно к «политической области» [10, 124]. Столь решительное неприятие такого рода этики, которая позднее будет фигурировать у Вебера как этика откровенности, означало, по его словам, что «только безусловное этическое требование вообще имеет значимость в качестве возможной путевой звезды позитивного действия», что «существует лишь возможность борьбы за право *или* „святое” самоотречение» [10, 124]. Третьего не дано: категоричность, обнаруживающая *религиозный*

¹ Характеристика, *пофразительно близкая* к «веховской».

подтекст такой *политической* позиции. «Если же это осознается как положительная „обязанность“, то постольку, поскольку все ценности, отличающиеся от этических, устраняются, вновь вступает в силу библейское требование, которое запечатлено в глубочайшей глубине души не только Толстого, но русского народа вообще: „Не противься злу“» [10, 124].

Эту черту Вебер рассматривал как свойственную «панморализму соловьевской „святости“, так же как и чисто этически ориентированной демократии»¹ [10, 124]. Но тогда он еще не обнаружил склонности рассматривать этот мотив как одну из существенно важных черт, позволяющих говорить о религиозности движения русской революционной интеллигенции в целом. Рядом с позицией таких крайних идеологов он упоминает о диаметрально противоположной позиции других представителей демократического лагеря, для которых решающей является аргументация чисто политическая или экономическая, во всяком случае свободная от нравственно-религиозных постулатов и ценностей. Причем он подчеркивал, что именно их — «несомненно большое число» [10, 124–125].

В труде «Хозяйство и общество» он связывал с религиозным движением интеллектуалов и «начавшееся с возникновения так называемого народничества естественно-правовое, преимущественно аграрно-коммунистически ориентированное движение», и его «слияние» («различными способами») «со славянофильско-романтической, а затем мистической религиозностью или хотя бы религиозной мечтательностью» [11, 313–314]. Так идея религиозности сознания российской интеллигенции становится мало-помалу столь же решающей для веберовского подхода к ее пониманию, как это было у П.Б. Струве и в «Вехах» вообще. И если что и разводило здесь по-прежнему М. Вебера и П.Б. Струве (как и других «веховцев»), так это ценностно-нейтральное рассмотрение этого феномена первым в отличие от резкой критической его *оценки* вторым.

Но, как нам представляется, именно *резко критическое* отношение П.Б. Струве и других постмарксистов-«веховцев» к феномену религиозности *воинствующего атеизма и революционистского нигилизма* российской интеллигенции, отношение, отмеченное чертами их собственного покаяния, позволило им усмотреть в нем многие из тех *опаснейших возможностей* как для России, так и для всего человечества, предвидение которых исключалось для ценностно-нейтрального анализа Вебера.

Новое потрясение, вызванное в веберовском мировоззрении октябрьским переворотом 1917 г., побудило П.Б. Струве по-новому расставить акценты в своей концепции, в рамках которой он напряженно искал ответ на «проклятый русский вопрос», вновь и вновь представавший перед ним как вопрос об отношении интеллигенции и народа, интеллигенции и революции. В заключении статьи «Исторический смысл русской революции и национальные задачи» он отвечал на него так: «На том пепелище, в которое изуверством социалистических вожakov и разгулом соблазненных ими масс превращена великая страна, возрождение жизненных сил дает только национальная идея в сочетании с национальной страстью. Это та

¹ С этой характеристикой любопытно сопоставить веберовскую оценку этически ориентированной позиции П.Б. Струве в большом примечании на с. 95, которое в основном посвящено эволюции П.Б. Струве от его работы «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» до последних статей, помещенных в сборнике «На разные темы» (1902).

идея-страсть, которая должна стать *обетом всякого русского человека*. Она должна овладеть чувством и волей русских образованных людей и, прочно спаявшись с духовным содержанием их бытия, воплотиться в жизни в упорный ежедневный труд. Если есть русская “интеллигенция” как *совокупность образованных людей, способных создавать идеалы и действовать во имя их*, и если есть у этой “интеллигенции” какой-нибудь “долг перед народом”, то долг этот состоит в том, чтобы со страстью и упорством нести в широкие народные массы национальную идею как *оздоровляющую и организующую силу*, без которой невозможно ни *возрождение народа, ни воссоздание государства*. Это — целая программа духовного, культурного и политического возрождения России, *опирающаяся на идейное воспитание и перевоспитание образованных людей и народных масс*» ([4, 305]. Курсив. — Ю. Д.).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. СПб., 1901.
2. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма. М., 1903. С. 1–47.
3. Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, М.О. Гершензона, А.С. Изгоева, Б.А. Кистяковского, П.Б. Струве, С.Л. Франка (репринтное издание 1909). М., 1990.
4. Из глубины. Сборник статей о русской революции. 2-е изд. Париж, 1967.
5. Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // В.И. Ленин. Собр. соч. М., 1935. Т. 1. С. 225–362.
6. Милуков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция // Интеллигенция в России. СПб., 1910. С. 89–192.
7. Я.Г. (Струве П.Б.) К характеристике нашего философского развития // Проблемы идеализма. М., 1903. С. 72–90.
8. Плеханов Г.В. Г-н Струве в роли критика Марксовой теории общественного развития // Г.В. Плеханов. Против философского ревизионизма. М., 1935. С. 195–340.
9. Струве П. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894.
10. Weber M. Gesamtausgabe. Abt. I. Bd. 10: Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905–1912. Tübingen, 1989.
11. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1985.

П.И. НОВГОРОДЦЕВ КАК КРИТИК МАРКСИСТСКОГО АБСОЛЮТИЗМА В СОЦИАЛЬНОЙ НАУКЕ

1. П.И. НОВГОРОДЦЕВ И К. МАРКС

У современной русской социальной философии и политологии есть отличные предпосылки и солидные наработки: имена С.Л. Франка, П.Г. Виноградова, М.Я. Острогорского и других имеют мировую известность. Особое место среди этой блестящей когорты русских мыслителей занимает Павел Иванович Новгородцев (1866–1924) — юрист, философ, известнейший теоретик концепции правового государства. Значение его знаменитого и капитального социального исследования «Об общественном идеале» [1] трудно переоценить.

Что же это за книга, ставшая наряду с «Кризисом современного правосознания» одной из лучших в творчестве П.И. Новгородцева — сторонника либерально-консервативного направления в социальной теории и практике?

«Здесь мы имеем, — писал С.И. Гессен, имея в виду книгу „Об общественном идеале“, — лучшее и наиболее исчерпывающее изложение марксизма в мировой литературе вопроса» [19, 6]. Это мнение сторонника, последователя Новгородцева в области классической либерально-консервативной философии естественного права совершенно верно.

Да, действительно, Новгородцев показывает один за другим примеры научной несостоятельности марксизма, явные противоречия между рационально-академическими заявлениями и революционной программой. Как справедливо отмечал в предисловии к этому изданию А.В. Соболев: «Научный анализ, проведенный Марксом, с точки зрения Новгородцева, не играет решающей роли в его системе, он лишь придает ей respectable облик и психологическую убедительность. Новгородцев приходит к выводу о явной зависимости синтеза Маркса от субъективной веры в близость и неотвратимость революции» [12, 7].

Более того, П.И. Новгородцев предвосхитил многие идеи популярных сейчас Ф. фон Хайека, К. Поппера и Х. Арндт и действительно предъявил марксизму до сих пор никем из его сторонников и защитников не опровергнутые — по причине их доказательной силы — критические доводы. Подчеркнем, что, по мнению Новгородцева, нет именно предметно-научных, конкретных правовых, социально-экономических, историко-политических (а не идеологических) опровержений. Но Новгородцев критиковал не только марксизм, но и любую вероятность безгосударственного состояния общества, секулярно-социалистическую идею вообще: лассальянство, социал-демократический реформизм, анархизм, синдикализм и т. д.

Из чего исходил Новгородцев и каковы его основные аргументы? Прежде всего он утверждал, что к концу XIX в. все попытки найти чистую волю народа оказались не достигающими цели: ни представительство, ни парламентаризм, ни референдум, никакие системы выборов и голосований не могли разрешить этой задачи. С другой стороны, оказалась ложной и мысль о всеобщей гармонии общественных сил, достигаемой на пути осуществления социального идеала. Новгородцев очень четко ставил акценты: «Потерпели крушение не временные политические средства, а утопические надежды найти безусловную форму общественного устройства» [12, 33].

Каковы же возражения Новгородцева против утопических надежд марксизма? Вопросов множество, а ответов на них или до сих пор нет, или они неубедительны, или противоречивы. Все эти вопросы можно разбить на 6 групп. 1. Религиозно-утопические. 2. Научно-практические. 3. Историко-прогрессистские. 4. Методологические. 5. Государственно-правовые (пожалуй, сейчас у нас наиболее важные). 6. Вопросы о «наследниках» и «последователях».

Начнем с первой группы вопросов.

В чем, по Новгородцеву, значение Маркса? Прежде всего в том, что он довел притязания социализма до последнего предела: «Марксизм не был бы марксизмом, если бы он не возвещал безусловного разрешения всех задач человеческой жизни... Это был именно тот социализм, который обещал спасти мир и силою этого обещания воспламенял сердца» [12, 220].

Подобного рода религиозные по своей безусловности притязания породили и сейчас порождают массу вопросов, до сих пор остающихся без ответа. Новгородцев определил эти вопросы следующим образом. Прежде всего, считал он, в связи с политико-социальной программой марксизма нельзя не спросить: «Не обещается ли тут в самом деле настоящее чудо: совершив насильственный переворот и став господствующим, класс пролетариев отнимает у своего господства характер классового господства, а у своего классового существования характер класса; его господство превращается в свободу, а сам он из отдельного класса становится целым обществом» [12, 221].

Каким образом, спрашивал Новгородцев, за актом насилия водворяется полная свобода, каким образом те, над которыми совершено насилие, бесследно растворяются в общей среде и почему новое господство, возникающее на развалинах буржуазного строя, не имеет уже характера господства?¹ Все это остается непонятым.

Непонятым остается и то, почему прекращают свое действие неизменные исторические законы. С начала истории, по собственному утверждению Маркса, шла непрекращающаяся борьба классов, а теперь насту-

¹ Здесь уместно вспомнить разного рода учения о новых элитах, чрезвычайно распространенные в современной западной (как англо-американской, так и германской, французской) политологии и ведущие свое начало в XX в. от М. Острогорского и Р. Михельса. Так, Р. Михельс в своем «железном законе олигархии», в совершенно объективном факте эпохи (появление новых партий и устойчивая тенденция к их олигархизации) видел не только неизбежное зло, но и желательное направление изменений. Что же касается Острогорского, который в соответствии с либеральной традицией воспринимал эту закономерность как исключительно опасную для общества, то его интересовал главным образом вопрос о том, как можно парализовать или вообще прекратить ее действие [10; 11].

пают незабываемый мир. Не попадаем ли мы тут, задавался вопросом Новгородцев, в область магических, волшебных метаморфоз?

И сам же (другого выхода нет — последователи Маркса и в прошлом, и сейчас почему-то этого не делают) пытался разрешить возникшее затруднение. Некоторым объяснением, по его мнению, этих метаморфоз служит представление Маркса о будущем экономического развития, имеющем осуществиться по строго определенному закону идеальные условия жизни. Но тут же Новгородцев отмечал, что с этим социологическим предвидением сочетается у Маркса и чисто религиозное пророчество о мировом призвании пролетариата. В системе Маркса, писал он, пролетариат не только грядущая историческая сила, это класс, который спасет все человечество, весь мир: «Как в религиозных пророчествах и откровениях повторяется идея о народе-богоносце, призванном быть „солью земли” и „светом миру”, так в социологических представлениях Маркса пролетариат выступает с теми же чертами класса-богоносца, с одним лишь различием, что нет тут веры в Бога трансцендентного, а есть уверенность в возможность божественного совершенства, имманентного миру и человеку» [12, 222].

Очевидно, считал Новгородцев, на пролетариат переносятся Марксом черты абсолютного идеала: он является символом полного возрождения человека и человечества. Казалось бы, продолжал свою мысль русский ученый, что возрождение человечества может осуществиться в результате всей совокупности усилий культуры, дружным содействием всех прогрессивных элементов общества и прежде всего властным влиянием носителей умственного и нравственного просвещения. Но нет. «Для Маркса такой взгляд невозможен: для его абсолютного идеала нужны также и абсолютные средства, нужен такой класс, который являлся бы безусловно единым и обособленным по своей природе, который мог бы принять во всей чистоте абсолютную истину социального преобразования. Никакие смешения и соглашения тут немислимы; это было бы извращением основного принципа» [12, 223].

С мыслью о безусловном освобождении, которое наступит вместе с торжеством пролетариата, Маркс связывал и представление о будущем безусловном контроле человека над природой. Новгородцев отмечал, что и Маркс, и Энгельс верили в возможность безусловной рационализации всех общественных отношений и безусловного контроля человека над природой. И это тем более удивительно, восклицал он, что самая острая проблема политической экономии — проблема населения для них не существовала! По мнению Новгородцева, здесь нет должного внимания к проблеме мира в целом, к проблеме космологической: весь мир как будто бы замыкается в область общественного человеческого действия, а в этой области все сводится к борьбе классов. «Социологическая проблема общественного неустройства поглощает в себе космологическую проблему мирового зла» [12, 224].

Новгородцев пришел к выводу: у нас есть все данные для утверждения, что марксизм представляет собою типичную утопию земного рая. У него — своя вера в возможность скорого достижения последнего благоданного предела истории и свое разрешительное слово, с помощью которого он считает достижение этого предела обеспеченным. По своему внутреннему

содержанию эта утопия представляет собою систему абсолютного коллективизма, и, как всякая система такого рода, полагал Новгородцев, она вызывает против себя определенные возражения. Например, согласно Л. Фейербаху, К. Марксу, О. Конту и другим, задачи человека исчерпываются контактами с себе подобными, и истинное призвание он находит в осуществлении общественного идеала, так утверждает коллективизм.

Но какое общество, спрашивал Новгородцев, хотя бы и самое совершенное, заменит человеку величайшее духовное благо — быть самим собою, следовать голосу своей совести? «И перед этим неутожимым индивидуалистическим стремлением абсолютный коллективизм блекнет и замирает, как блекнет он и перед неустранимой силой философских сомнений» [12, 150].

Но более того, продолжал свою мысль Новгородцев, в самой позиции коллективизма, как доктрины, отрицающей религию и в то же время отвечающей на религиозную потребность, заключается роковое внутреннее противоречие. «Что могут сказать коллективисты на возражения, что в отрицании надо идти до конца, что, отвергнув и святыни неба, следует отвергнуть и святыни земли? Зачем вообще создавать святыни, зачем ставить над собою что-либо высшее, бесконечное, хотя бы и в образе человечества» [12, 150].

В свое время, отмечал Новгородцев, возражение этого рода было сделано Фейербаху Штирнером, и неудивительно, если в полемике знаменитый ревнитель культа человечества обнаружил полную растерянность, ответить ему было нечего. За абсолютным коллективизмом, полагал Новгородцев, как его прямое порождение и как самое решительное его опровержение следует абсолютный индивидуализм, так же разрушающий человека, его жизнь и личность, как и коллективизм.

Марксизм, по мнению Новгородцева, вообще забывает глубочайшие противоречия личного сознания, не зависящие от общественного устройства, отрицает все сверхъестественное и чудесное и вместе с тем предсказывает осуществление на земле абсолютного идеала, который нельзя понять иначе как выход из естественных условий, как чудо всеобщего преобразования.

Кроме того, Новгородцев отметил любопытную сущностную особенность марксизма — склонность к возвеличиванию, «вождепоклонству», «культу личности». Если бы Маркс был только ученым, он приобрел бы славу вроде той, какую имели Адам Смит, Д. Рикардо, К.И. Родбертус-Ягцев и другие прославленные экономисты, но он не имел бы того исключительного значения, которое принадлежит ему в действительности и которое основывается на его роли вождя мирового пролетариата и его пророка. И для этих последних качеств, считал Новгородцев, мало было одной учености: здесь требовалась пламенная вера, вытекающая из всеобъемлющего и всеразрешающего мироощущения. Эта сторона критики марксизма Новгородцевым фиксирует все недоумения по поводу склонности социализма к «культу личности». Снимается, кстати, заодно и вопрос: почему коммунисты совершенно невосприимчивы к очевидным и обоснованным доводам критики их доктрины. Для веры, да еще и фатально-материалистической, у которой нет высшего обоснования, например, божественной благодати Святого Духа, никаких обоснований не нужно. Это —

надстройка, нечто вторичное, а потому не представляющее собой настоящей ценности. Высшие ценности — материально-экономические и борьба за обладание, т. е. власть над ними. Ради этого допустимы любые слова и поступки, сами по себе ничего не значащие.

Следующая группа проблем, исследованная Новгородцевым, касается научности марксизма. Он задавался неизбежным вопросом: каким же образом марксизм утверждает свои построения на чисто научном фундаменте? Известно, что мысль, согласно которой неминуемое осуществление социализма основывается не на идеях, а на фактах, явилась главным методологическим основанием всего мировоззрения. Особенно показателен в этом смысле «Манифест коммунистической партии» [9].

Новгородцев считал, что материалистическая теория Маркса заключает в себе значительную дозу рационалистического оптимизма. Нельзя не видеть, полагал он [12], в этом натуралистическом воззрении своего рода оптимистического фатализма, и нельзя не признать, что, как всякий фатализм, марксизм давал своим последователям крепкую и несокрушимую веру. Согласно Новгородцеву, все эти знаменитые учения о прибавочной стоимости, о концентрации и аккумуляции капиталов, об обнищании пролетариата, о крушении капитализма, отвергаемые, согласно русскому ученому, современной наукой (добавим, современными экономистами тем более) из-за их отвлеченного догматизма и схематической непререкаемости, являются только отражением основного утопического воззрения, что час конечного освобождения приближается, что его можно предсказать с неизбежностью природного явления. Итак, несмотря на огромный фактический материал и солидную эрудицию, суть социальной философии Маркса глубоко утопична.

Все служит тому, чтобы укрепить его предсказание: «Бьет час капиталистической частной собственности; экспроприаторы экспроприируются»; наступает господство социализма. «Так утопия и наука смыкаются неразрывной цепью связующих звеньев и дают стройный гармонический итог. Для критической мысли нашего времени несомненно, что связи эти были непрочные, что концы тут сближаются искусственно. Но именно эта видимая гармония давала марксизму ту силу гордого самоутверждения, с которым он выступил в жизни. Стоит, однако, ближе всмотреться в это гармоническое построение, и в нем тотчас же обнаруживается глубокий внутренний антагонизм» [12, 238].

Следующая, отмеченная Новгородцевым у Маркса группа проблем, касается связи между утопией и наукой, связи, устанавливаемой в марксизме его теорией исторического материализма. Теория эта имеет двоякий характер: с одной стороны, она производит впечатление чисто научного обобщения, а с другой — несомненно представляет собой также и опыт истолкования смысла исторического процесса, смысла человеческой жизни, далеко выходя за пределы научного обобщения экономической теории. И тут (опять-таки!) Новгородцев задавался вопросом: на каких философских основаниях утверждается эта социальная теория, в чем находит она свои последние опоры? Он писал: «Обращаясь к учению Маркса, мы видим, что именно “оправдание добра” в его философских основаниях нельзя найти опоры, что вера его в добрый и правдивый конец истории остается чистой верой, не только не находящей подкрепления в его философии, но

даже стоящей с ней в противоречии» [12, 239]. И иначе просто быть не может, поскольку, если, скажем, Гегель искал смысл там, где он и должен быть — в процессе мысли, то для Маркса, по его же собственному признанию, идеальное начало является, наоборот, лишь «прошедшим через человеческий мозг материальным началом». Так, все богатство и разнообразие духовной жизни человечества, вся глубина духовных исканий сводятся здесь к условиям материального существования.

В то время как для самого Гегеля в истории проявляется устойчивое Абсолютное, вследствие чего в процессе развития он видел не только вечный круговорот вещей, но также и их незабываемую основу, для левых гегельянцев, к которым Новгородцев совершенно справедливо, наряду с Марксом и Энгельсом, причислял и Лассаля, все разрешается в бесконечном процессе изменения — в диалектике внешнего мира. «Теория, в которой безусловно признается только ее революционная сторона, в которой нет ничего абсолютного и святого, очевидно, должна обратить свой революционный пафос и на будущее, и в нем она должна признать такой же преходящий, изменчивый, несовершенный характер. Но где в учениях великих классиков немецкого социализма хотя бы намек на такое временное значение социалистических форм? Где критика, где ниспровержение будущего?» [12, 243] — спрашивал Новгородцев и сам же отвечал: ее нет, и по очень простой причине.

Дело в том, что наряду с теоретическими мотивами в доктрине Маркса и Энгельса все время сказываются и практические; и весь абсолютизм их общественного идеала вытекает из таких же практических мотивов. Для того чтобы идти к людям с твердым намерением заменить им и старую религию, и старый общественный строй, можно ли — задавался вопросом Новгородцев — было выступить с доктриной, которая предрекала одно вечное движение и вечную борьбу? Для жизненных борцов нужны светлые горизонты, и именно поэтому становится действительно необходимым создать в перспективе бесконечных исканий и борьбы тихую гавань человеческого благополучия, земной рай. И у Маркса, и у Энгельса, и у Лассаля остается неизбежной эта вера в будущее совершенство жизни. Но в каком, опять-таки спрашивал Новгородцев, отношении эта идея грядущей гавани стоит к диалектике, понятию вечной изменчивости сущего? И приходил к выводу: очевидно, конец *не* сходится здесь с началом, и революционный смысл преобразованной Марксом диалектики подрывает утопическую веру социализма.

У Маркса и Энгельса материальное начало или экономический базис всецело, повторял Новгородцев, первичны. Экономика признается какой-то всемогущей и всеобъемлющей силой, источником закономерности и необходимости истории, залогом прогресса и счастья человечества. И это, считал Новгородцев, указывая на богатую традицию философской критики подобных воззрений [12, 249], чисто метафизическое и при этом совершенно туманное и неясное представление. Дальше общих положений, лишь слегка подтвержденных историческими примерами, Маркс и Энгельс здесь не пошли. «И поэтому вся их философия истории есть скорее догмат веры, чем научное построение» [12, 249].

Диалектический материализм, писал Новгородцев, хочет выдать себя за высший философский синтез, за искусное сочетание усовершенство-

ванного гегельянства с усовершенствованным материализмом: на самом деле тут нет ни диалектики, ни материализма. Из диалектики Гегеля выбрасывается все ее внутреннее содержание, остается одна идея развития! Отвергается и старый механический материализм, и делается ссылка на какие-то «другие высшие законы», согласно которым развивается действительность, отражающаяся в идеях. А затем эти «высшие законы» сводятся к прогрессу производственных отношений, которые и признаются последним основанием всех общественных явлений. Получается, считал Новгородцев, какая-то необоснованная теория прогресса, в которой идеалистические верования опираются на материалистическое отрицание, а рационалистический оптимизм сочетается с метафизическим иррационализмом. «Каким образом из действия материальных сил рождается высшая справедливость, это остается совершенно непонятным. Ясно одно, что главные верования этой доктрины находятся в очевидном разногласии с ее философскими основаниями» [12, 250], делал вывод Новгородцев.

Еще одна (методологическая) группа «вопросов без ответов» связана с тем, что утопия земного рая со всеми ее догматами о величии и торжестве человека в будущем царстве свободы никак не могла быть примирена с теорией научного эволюционизма, и всего менее — с тем нигилистическим релятивизмом, который проповедовался марксизмом. Столь же трудно было привести до конца сочетание фатализма и прагматизма, которое свойственно учению Маркса.

Как заметил еще Бернштейн, в марксизме есть несомненный элемент бланкизма и бабувизма: к понятию естественной эволюции в нем присоединяется понятие переворота, — отмечал Новгородцев. В самом существовании марксизма, писал он, в невозможности для него оправдать объективными данными неотвратимость и близость социальной революции и в неизбежной зависимости этой веры от субъективного настроения — заключался источник колебаний Маркса между утопизмом и реализмом, между фатализмом и прагматизмом.

1840-е годы XIX столетия показали это наиболее отчетливо. Марксоутопист постоянно сдерживается Марксом-реалистом: смелые ожидания «Манифеста коммунистической партии» никак не увязываются с известным столкновением Маркса и В. Вейтлинга. Еще в марте 1846 г. Маркс резко осудил «возбуждение фантастических надежд» без строго научной идеи и положительного учения. Но уже в марте 1850 г. ждет новой революции, а в том же 1850 г. уже под влиянием тщательного изучения фактов называет подобные надежды «преждевременными». От успехов парижских коммунаров он также ожидал великой катастрофы буржуазного общества, но и на этот раз старый мир оказался более крепким.

2. П.И. НОВГОРОДЦЕВ ОБ ОБЩЕСТВЕ И ГОСУДАРСТВЕ

Далее Новгородцев подошел к весьма существенной проблеме, точное разъяснение которой имеет первостепенное значение для понимания всей дальнейшей судьбы марксизма, а значит, и нашей социальной ситуации сегодня. Имеется в виду отношение марксизма к государству — очень сложное и двойственное. «И здесь утопия абсолютного совершенства

подсказывала одни выводы, а эволюционная теория совершенно другие» [12, 271]. Именно эта сторона марксизма помогает, по Новгородцеву, точнее уяснить как тактические колебания его основоположников, так и неизбежность последующего распада этой доктрины на два враждебных и резко противоположных направления — утопическое и реалистическое. В этом плане, по Новгородцеву, весьма показательны работы В.И. Ульянова (В. Ильина или В. Ленина [2]) и Х. Кельзена [20], появившиеся одна за другой.

Утопии абсолютного совершенства соответствовало полное отрицание государства, мечта о безгосударственном, анархическом состоянии, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» [9, 447]. Здесь речь идет о благодатном слиянии личности с обществом, когда человек всецело и без остатка превратится в родовое существо, преодолев естественный эгоизм своей природы. И именно в этом плане ставится проблема социального переворота не только внешнего, но и внутреннего перерождения человеческой жизни, успех которого зависит от торжества пролетариата, от осуществления социализма.

В этой связи Новгородцев отмечал произвольность и отвлеченность посылок Маркса, лежащих в основе его ниспровержений идеи правового государства. Государство бессильно преодолеть эгоизм частного произвола, ибо этот эгоизм является основой его существования — таково основное положение Маркса. Но за два года до того, как Маркс выступил со своими статьями о грядущей человеческой эмансипации, Лоренц Штайн в сочинении «Социализм и коммунизм в современной Франции» (1842) показал, писал Новгородцев, что теория правового государства не только не исключает, а логически требует устранения социальной несправедливости, борьбы с эгоизмом сильных, защиты слабых и обездоленных. А двадцать лет спустя, как бы продолжая в этом отношении дело Лоренца Штайна, отмечал Новгородцев, соратник Маркса по распространению социализма Фердинанд Лассаль обосновал прямую связь ограничения индивидуализма с идеей правового государства. «Ошибка Маркса заключалась в том, что первые шаги правового государства он принял за его окончательные успехи, что по первому его выступлению он охарактеризовал самую его природу» [12, 277–278]. Между тем, развивал свою мысль Новгородцев, если новое правовое государство оказалось в силах разбить старые публично-правовые связи, основанные на привилегиях, почему у него не было бы возможности установить новые публично-правовые ограничения частного произвола, и уже не в виде привилегий, а на почве общего и единого для всех права. Великий успех объединения публичной правовой власти, который так хорошо характеризовал Маркс, открывает, согласно Новгородцеву, возможность нового правообразования и в сфере публично-правового регулирования частной жизни. «После того как современное государство пусть даже в первых и слабых попытках вступило на путь социальных реформ и подвергло критике неприкосновенные права собственности, нет нужды доказывать, насколько Маркс был не прав в своем приговоре над перспективами политической эмансипации» [там же].

Наоборот, поглощение государства обществом представляет собой высшую мечту социализма как системы безусловного, согласно Новго-

родцеву, обобществления, отрицающей индивидуальную свободу, творческое разнообразие индивидуального труда и индивидуальной жизни, самобытность частных интересов и стремлений. Государство здесь действительно исчезает, но вместе с ним исчезает и личность; она отрекается от самой себя и становится родовым существом.

Маркс, писал Новгородцев, называет это безусловной человеческой эмансипацией. На самом деле это есть безусловное подчинение человека обществу, эксплуатация человека обществом. Русский мыслитель делал совершенно правомерный вывод: в философии марксизма нет места подлинной идее личности. Поэтому и не находит она себе места в его общественном идеале. Добавим: опыт истории только подтверждает это положение тем, что не нашла она себе места и в общественной практике марксизма. Что касается отрицания идеи государства, которое Маркс высказал в ранних своих статьях, то оно осталось одним из самых главных оснований его системы, несмотря на то, что в дальнейшем Маркс и Энгельс заменили свой отрицательный взгляд на упрощенную формулу классовой теории государства. Однако, отмечал Новгородцев, в скрытых предположениях этой теории нетрудно обнаружить прежние предпосылки утопии безгосударственного состояния. И именно потому, что многое здесь остается недосказанным, пробелы теории яснее выступают наружу и заставляют для своего восполнения вспоминать прежние предпосылки Маркса.

Новгородцев подкреплял свои соображения так. С точки зрения науки государственного права, государство не есть только классовое господство. Это прежде всего публично-правовое регулирование частной и общественной жизни, и в этом смысле оно не может исчезнуть с исчезновением классовых различий.

Публично-правовое регулирование жизни, направленное к поддержанию правильного действия данной общественной организации, не только не делается излишним, но и становится еще более совершенным, справедливо отмечал Новгородцев, необходимым в обществе социалистическом, где все основано на обобществлении орудий производства и на устранении анархии хозяйственного оборота. Анархия может быть устранена только планомерной организацией, только сознательным регулированием, только принудительным действием власти, и в этом смысле социализм не исключает, но с неизбежностью требует государственной власти, — утверждал Новгородцев. Сразу отметим, что он не был одинок в подобных выводах: в свое время Ф.Ф. Кокошкин [6] и Б.А. Кистяковский [3; 4; 5] писали о том же. Как юристы, они особенно ясно видели правовую неразработанность и, в этом смысле (кроме всего прочего), утопизм социалистической идеи.

Если классовая теория государства Маркса и Энгельса в утопическом варианте претендует на абсолютное общечеловеческое освобождение, то в научном, практическом, сопряженном с почвой действительности — оперирует более прозаической терминологией. Здесь приходится говорить об «овладении средствами производства», о «сосредоточении производства в руках объединенных членов общества». Последнее, писал Новгородцев, немислимо без публично-правового регулирования, экономического оборота, без принудительного действия государственной власти. Действие этой власти классовая теория признает необходимым только для целей

ниспровержения капиталистического строя. «Но это признание включает в себя мысль о том, что государственная власть может существовать не только как орудие угнетения и эксплуатации, но и как средство устранения угнетения и эксплуатации» [12, 283]. Новгородцев здесь ссылался на Х. Кельзена, который также подчеркивал эту мысль как приводимое марксистской теорией лишнее доказательство того, что существо государства не зависит от хозяйственной эксплуатации одного класса другим.

Таким образом, делал вывод Новгородцев, борьба с существующей формой государства не должна переходить в борьбу с самой идеей государства и именно прогрессирующее правовое государство, вдохновляемое идеями социальной справедливости, есть та форма общественного бытия, которая связывает настоящее с будущим. Но для этого, считал он, надо признать также и основную предпосылку теории правового государства, что и в жизни современного общества со всеми его классовыми и индивидуальными различиями есть возможность признания чистой идеи права, есть почва для применения некоторых общих и объединяющих всех правовых начал, имеющих сверхклассовый и, следовательно, общечеловеческий и общегражданский характер. Как представитель русской либерально-консервативной философии естественного права [7; 16], Новгородцев утверждал: с давних пор теория правового государства [14] вдохновляется идеей естественного права как представлением об общечеловеческой справедливости, осуществляемой в положительном или историческом праве. «Когда отвергают право в самой идее, называя его насилием, то имеют в виду право как порождение силы и произвола и забывают право как выражение справедливости и свободы, — то право, которое издавна вдохновляло на подвиг и на борьбу и которое всегда почиталось священным достоянием лиц», — писал Новгородцев в статье «Идея права в философии Вл. Соловьева», опубликованной в книге «Об общественном идеале» [12, 538].

Каковы, согласно Новгородцеву, основные предпосылки и верования теории правового государства? Они состоят в том, что в настоящем несовершенном состоянии человечества есть такие нормы права и морали, которые обязательны для всех, которые истекают из беспристрастной и нелицеприятной идеи справедливости. Теория, писал Новгородцев, которая утверждает, что правовое государство осуществляется в историческом движении человечества, должна признать, что уже теперь действует в жизни такая идея права, которая дает начало не буржуазным и не пролетарским, а общечеловеческим правовым представлениям, одинаково стоящим над богатыми и бедными, сильными и слабыми. «Трагическое раздвоение марксизма состоит в том, что скрыто и бессознательно он сам вынуждается склониться к этим верованиям, а открыто и теоретически он должен их отвергнуть» [1, 284].

В самом деле, поскольку марксизм требовал устранения анархии из хозяйственной жизни, поскольку он настаивал на планомерном обобществлении и рациональном сосредоточении всех частных и общественных сил и средств, он не мог обойтись без идеи публично-правового регулирования, а следовательно, и без государственной идеи. Так практика возвращала его с небес утопизма, из сферы анархии в область государственного управления: «Как только признается необходимость регулирования хозяйст-

венной жизни, этим самым устанавливается и неизбежность государственной власти» [12, 288].

На вершинах утопизма все представляется возможным и достижимым. Здесь, по Новгородцеву, марксизм тесно соприкасается с анархизмом, полагая, что в совершенном обществе, отделенном целой пропастью от существующих несовершенств, исчезает различие классов, не будет более господствующих и угнетаемых; а отсюда выводится, что это и будет истинное царство свободы: государства более не будет, все будут свободны. Но не такова жизнь и тут нельзя не признать, отмечал он, что в данном случае от предположения к выводу совершается очевидный скачок: здесь упускается из виду, что если никто не будет в угнетении у какого-либо отдельного класса, то все будут в подчинении у общества путем публично-правового регулирования и при посредстве принудительной государственной власти. Поэтому, делал вывод Новгородцев, ссылаясь на марксовский анализ Парижской коммуны, «более правы те, которые ищут у Маркса отпор для утверждения диктатуры, чем те, которые хотят открыть у него признание демократии» [12, 302].

Марксу и Энгельсу представлялось, что политической властью можно овладеть на краткий срок (диктатура пролетариата, революция), воспользоваться ею для нанесения смертельного удара старому строю и затем сдать ее за ненадобностью в музей. Но в этом представлении, недоумевал юрист Новгородцев, заключается, с точки зрения науки права, величавшая неясность мысли. Политическая власть — не волшебная палочка. «Это сложная система юридических отношений и психологических воздействий, которая при помощи своих разветвлений путем самых разнообразных правил, постановлений и мер регулирует и направляет общественную жизнь» [12, 306].

Следовательно, заключал Новгородцев, если придумать идеал социализма во всех его практических последствиях с позиций науки права (единственно компетентной в вопросах подобного рода), то надо признать следующее. Да, это союз, имеющий совершенно отличное от современных государств лицо, но тем не менее обладающий всеми существенными признаками государства и, в частности, принудительной властью. Сила власти социалистического государства, предупреждал Новгородцев, в некоторых отношениях должна быть даже гораздо сильнее власти современного государства, принудительное действие ее на отдельных лиц будет гораздо энергичнее. Классики социализма, выдвигая свои концепции, должны были просчитать подобные совершенно очевидные и скорые, а не какие-то долговременные последствия реализации этих концепций, кстати, проявившиеся в России в первые же мгновения власти коммунистов. «Суровая проза борьбы с эгоизмом и с неподатливой человеческой природой долго будет отравлять мечту социализма о торжестве разума и общественности над эгоистическими помыслами и притязаниями» [12, 318]. Воистину грозное предупреждение в виде долгосрочных социальных экспертных оценок делал Павел Иванович еще в самом начале проникновения и установления социализма как института власти.

Таковы, при правдивом, непредвзятом и трезвом рассмотрении, практические социально-политические и юридические следствия идеи социальной революции Маркса. Идеи, составлявшей существо марксистского

социализма и включавшей, по Новгородцеву, следующие три главных принципа: экономический материализм, рационалистический утопизм, абсолютный коллективизм. Критика их русским мыслителем показывает: всякие рассуждения об «искажениях» и «извращениях» в целом «хорошей» теории, неправильно примененной теми или иными незадачливыми исполнителями или властными структурами, не имеют под собой никакой научной базы. Они могут быть только частным мнением, превратным представлением обыденного сознания, но в виде всесторонне обоснованного и конкретно-подтвержденного социального знания для специалиста они недопустимы.

После Маркса и Энгельса их идея социализма, согласно Новгородцеву, распадается на свои составные элементы — реалистический и утопический. Марксизм приходит, с одной стороны, — к реформизму; с другой — к революционизму. «Эти два направления в различных формах проявляются всюду» [12, 340]. Отмечая, что наиболее интересное выражение реформистский социализм получил в Германии, а революционный — во Франции, Новгородцев делал любопытную оговорку о том, что при подготовке к печати первого издания книги «Об общественном идеале», другое яркое проявление революционного социализма — русский коммунизм — находилось еще в «зачатках».

Отдадим должное научной скромности русского мыслителя, сумевшего дать образец анализа социальных ситуаций, идейных основ, общественных мнений, т. е. самых разных сторон изучаемой им обществоведческой проблемы в ее теоретическом и практическом срезе по «зачаткам». С позиции наших дней мы видим — прогноз, к сожалению, оказался точным, пути вероятного развития намечены четко и дальнейшее изучение при всех вариациях частных, особенностей исторических картин и специфики властной элиты принципиальной оценки Новгородцевым теории и практики теории «земного рая» не изменило.

В дальнейшем, в Эрфуртской программе немецких социалистов (1891), абсолютный социализм Маркса, нашедший свое яркое выражение в «Манифесте коммунистической партии», меняется коренным образом. Восстанавливается идея родины, отечества, столь категорически отвергаемая абсолютным социализмом. Маркс и Энгельс, как известно, провозглашали, что «рабочие не имеют отечества».

Этот призыв, согласно Новгородцеву, с одной стороны, раскалывает все существующие государства на классы, проводит новые границы, не менее резкие и обособляющие; с другой стороны, в идеале он объединяет их в единую общечеловеческую семью. В существующих классовых государствах, подчеркивал Новгородцев, с этой точки зрения *«нет общего национального дела, нет общего блага, объединяющего прочной связью все классы»* [12, 361]. Это область господства непримиримых классовых противоречий. Общая объединяющая всех связь может появиться только тогда, когда классы будут уничтожены, — так утверждает марксизм, т. е. никогда.

Поэтому, подводил итог цепочке своих рассуждений Новгородцев, любые требования, обращенные к «государству», «родине», «отечеству», в каких бы формах они ни выражались, имеют свои особые корни, резко отличающиеся от исходных начал марксизма и ничего общего не имеющие с коммунизмом и коммунистами.

Новгородцев неумолим: корни таких понятий, как «Родина», «Государство», «Национальность», восходят совсем к другой идейной традиции — к той, которую в нашей стране до самого недавнего прошлого принято было называть «буржуазно-индивидуалистической», к теории правового государства, к либерально-консервативной традиции естественного права. Главное в ней — усовершенствование существующего государства и права, а не их ниспровержение и разрушение. «Теория правового государства принципиально исключает утопию безгосударственного состояния: она учит, что государство, правильно организованное, может стать воплощением начал справедливости, что в идеальном государственном порядке справедливость находит для себя твердую опору; и таким образом теория эта не только разделяет, а категорически устраняет вражду к идее государства» [12, 364].

Истоки идеи государства, полагал Новгородцев, в давней, уходящей в Античность традиции философии права, точнее естественного права. Здесь и Платон, и Аристотель, и Цицерон. А в Средние века — Фома Аквинский и многие другие. Затем, наряду с мыслителями Возрождения, сюда причисляются Г. Гроций, Дж. Мильтон, Т. Гоббс, Дж. Локк, С. Пуфендорф, Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, Г.В. Лейбниц, аббат Ч. Беккариа, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, И. Бентам, Дж.С. Милль, Т. Пэйн и др. [15]. В России вместе с А.Н. Радищевым ставятся имена М.М. Сперанского, Н.И. Новикова. Однако наиболее значительным представителем этого направления в философии права в России стал Б.Н. Чичерин. Здесь же В.С. Соловьев и сам П.И. Новгородцев, А.И. Петражицкий, Б. А. Кистяковский, С.И. Гесен, кн. Е.Н. Трубецкой, Е.В. Спекторский. Они последовательно боролись с правовым нигилизмом, позитивизмом, историческим правом (легизмом), согласно которому закон — лишь инструмент социальной политики власти, «орудие господства». Так или иначе утверждали независимую, непреходящую, высшую и самодостаточную ценность законов как итог истории и культуры народа, с одной стороны, и свободу человека, личности — с другой. Рассматривали закон не только с социально-политической, но и нравственной, духовно-культурной и даже вселенской, теургической точек зрения. Это течение и носит название естественного права, правового государства, либерально-консервативной традиции.

В русской философии существует очень четкое понимание: коль скоро добровольный, нравственный закон любви становится принудительным, то свобода совести исчезает и вместо любви устанавливается самое невыносимое притеснение. Об этом писал, к примеру, и Б.Н. Чичерин [13].

Новгородцев показывал, что еще у Маркса и Энгельса теория классовой борьбы завершалась чисто анархическим отрицанием государства и государственной власти. Еще у них социалистическая теория получила тот анархо-синдикалистский характер, который только по недоразумению, полагал Новгородцев, считали иногда исключительной принадлежностью французского синдикализма. Недоразумение объясняется тем, что у Маркса анархические элементы были затушеваны борьбой с бакунизмом и уступками в пользу практической политики.

Таковы, по Новгородцеву, итоги социалистического движения, которое всякий раз рождается из экономических и финансовых затруднений и всеобщего недовольства, но, как это ни странно, — содействует в конце

концов не утверждению социализма, а лишь скорейшему крушению его утопических замыслов. «Принять величайшие затруднения экономической жизни за благоприятные условия для осуществления социалистического идеала это значит содействовать не организации, а дезорганизации хозяйства, не созданию новой культуры, а разрушению старой» [12, 519]. После опытов этого рода, предрекал Новгородцев, крушение марксизма может стать лишь более очевидным и стремительным.

Но почему же, спрашивал русский мыслитель, это крушение не устраняет огромного исторического значения марксизма? Это объясняется тем его положительным качеством, о котором ранее уже упоминалось, — беспорочной связью с глубочайшими реальными задачами времени (марксизм утопичен лишь отчасти), которые и могут, и должны найти свое разрешение, «но совсем не в том направлении и не с той скоростью, как хотел этого Маркс» [12, 519].

Сторонники коллективизма (и Маркс в том числе), отмечал Новгородцев, не выдумали и «не с ветру взяли свои утверждения о могучей силе, заключенной в общественных формах: это бесспорное начало, почерпаемое из всей совокупности исторического опыта» [12, 165]. Задачи личности не ограничиваются идеалом общественного прогресса; но они предполагают этот идеал как неотъемлемую принадлежность человеческого признания. И Маркс, пишет Новгородцев, очень хорошо говорил в своих ранних статьях о том, что он хочет не только политического, а человеческого общения рабочего класса. Вот эту полноту человеческой жизни, которой лишен рабочий, и должна принести с собою человеческая эмансипация, которая настолько же выше политической эмансипации, насколько «человек бесконечно выше гражданина, а человеческая жизнь бесконечно выше политической жизни» [8, 447].

Эта идея достойного человеческого существования, которое должно быть обеспечено для каждого, и составляет, по Новгородцеву, ту жизненную правду, которая раскрывается в глубочайших прозрениях марксизма и которая в Новейшее время все более входит в общее сознание. Не только из Маркса, продолжал он, черпает современный мир это убеждение: тысячи источников и путей проводят его в жизнь. При этом по существу и всесторонней разработанности доктрины, совершенно справедливо отмечал Новгородцев, принцип достойного человеческого существования есть начало либеральное, а не социалистическое и в марксизме это начало не развивается, а затемняется. «И тем не менее за марксизмом мы должны признать значение той идейной грани, после которой уже невозможен возврат нравственного сознания к прошлому, после которой и современное правовое государство должно было радикально изменить свой взгляд на задачи политики, на сущность права, на принципы равенства и свободы» [12, 521].

В статье «Идея права в философии Вл. Соловьева» Новгородцев подержал соловьевское определение нравственной задачи права: «смирять злые наклонности, обуздывать упорный эгоизм лиц, бороться с несправедливостью и произволом сильных, обеспечивать общее равенство и свободу» [12, 538].

Несостоятельность и даже губительность революционно-утопического идеала внезапного общественного переустройства для достижения

«земного рая» — многократно доказаны в истории. В русской философии ему противопоставлен органический подход В.С. Соловьева, С.А. Франка, И.А. Ильина, П.Б. Струве, И.А. Солоневича и, как можно было заметить, — П.И. Новгородцева. Если социальный организм не имеет в себе высшего начала — он разрушается¹, но он разрушается и при потере личного своеобразия. Нельзя исследовать человека и общество отстраненно, с точки зрения внешних форм общежития, которые рассматриваются как самодовлеющие начала экономико-политического порядка, только как властные структуры, всемогущие по отношению к духовной жизни личности, растворяющие ее в себе. Как писал С.А. Франк, нельзя установить правду и счастье на земле «механическим путем» [17, 486].

При христианско-органическом, правовом либерально-консервативном подходе социальный исследователь (социолог) убежден в неповторимости социально-политических систем разных стран и народов. При «языческо-лабораторном» — не соотнобразывается с устоявшимися традициями и привычками, допускает свое право на социальную магию, эксперимент, внезапное и революционное изменение (в том числе и насильственное) социально-политических систем для того, чтобы они соответствовали лабораторно-экспериментаторским представлениям, идеальному типу общественного устройства — «идеалу». Эти мысли — ключевые в основополагающей по данному вопросу работе П.И. Новгородцева «Об общественном идеале». В ней он с особой четкостью формулировал «принцип личности», согласно которому центр тяжести переносится с общественной гармонии, «земного рая» на личную свободу. Ведь согласно концепции П.И. Новгородцева (иногда удивительно полной самых разнообразных переключек с традицией восточного христианства), не земной рай как вечная награда за употребленные ранее усилия, а неустанный труд как долг постоянного стремления к вечно усложняющейся цели, «сороботничество», — вот что должно быть задачей общественного прогресса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Париж, 1989 (предисловие А. Зандера).
2. Ильин В. (В. Ленин). Государство и революция. Пт., 1918.
3. Кистяковский Б.А. Государство правовое и социалистическое // Вопросы философии. 1990. № 3.
4. Кистяковский Б.А. Право как социальное явление // Соц. исследования. 1990. № 3.
5. Кистяковский Б.А. Социальные науки и право. М., 1916.
6. Кокошкин Ф.Ф. Лекции по общему государственному праву. М., 1912.
7. Консерватизм в России // Соц. исследования. 1993. № 1.

¹ Как отмечал Б.В. Яковенко: «Самым наглядным, пожалуй, подтверждением конститутивной, основополагающей роли философской мысли в становлении и совершении государственной жизни является исторический факт повторяющейся гибели всех государственных образований, разложившихся духовно и утеревших смысл существования. Так рухнули Афины, Рим, средневековая теократия, феодальная государственность, русское самодержавие. Ныне в период глубочайшего кризиса вступила и буржуазно-демократическая республика» [18, 31].

8. *Маркс К.* Критические заметки к статье «Пруссака». Прусский король и социальная реформа // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 1.
9. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 4.
10. *Медушевский А.Н.* История русской социологии. М., 1993.
11. *Медушевский А.Н. М.Я. Острогорский и политическая социология в XX веке* // Соц. исследования. 1992. № 8; 1993. № 1.
12. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991.
13. *Чичерин Б.Н.* Вопросы политики. М., 1903.
14. *Шамшурин В.И.* Идея права в социальной теории П.И. Новгородцева // Соц. исследования. 1993. № 4.
15. *Шамшурин В.И.* «Концепция Фрасимаха» и социально-политический опыт консерватизма // Соц. исследования. 1994. № 5.
16. *Шамшурин В.И.* Человек и государство в русской философии естественного права // Вопросы философии. 1990. № 6.
17. *Франк С.Л.* De profundis // Из глубины. М., 1991.
18. *Яковенко Б.В.* Мощь философии // Логос. Кн. 1. Прага, 1925.
19. *Sergius.* Обзор русской философской литературы за время революции (1917–1921) // Новая русская книга. Берлин, 1923. № 3–4.
20. *Kelsen J.* Socialismus und Ataat. Leipzig, 1920.

Н.А. БЕРДЯЕВ: АНТИСОЦИОЛОГИЯ КАК КРИТИКА СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО РАЗУМА

1. «АПОФАТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ» Н.А. БЕРДЯЕВА

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) был первым русским мыслителем, получившим на Западе широкую известность и признание. «Н.А. Бердяев войдет в историю России, — писал о нем Г.П. Федотов, — как образ живого и страстного религиозного искателя и борца, как человек, впервые открывший Западу все богатство и сложность, всю противоречивость и глубину русского религиозного гения...» «В Европе и Америке его ценят гораздо выше, чем в русской эмиграции и, конечно, в самой России. Объяснение, вероятно, в том, что Бердяев со своей философией личности, свободы и творчества более связан духовно с Западом, чем с Россией; но в то же время он вобрал в себя много ценных элементов русского мирозерцания (через Ф. Достоевского, А. Хомякова, Вл. Соловьева), которые являются для Запады новым откровением» [2, 408, 395].

В этом смысле философию Бердяева очень интересно рассмотреть в контексте западной социальной мысли первой половины XX в. На его примере легче увидеть, что сближало, а что, наоборот, разъединяло философскую и социологическую мысль Запады и России.

Анализ, однако, усложняется тем, что Бердяеву-мыслителю были присущи некоторые индивидуальные черты, которые не относятся ни к специфике западной, ни к специфике русской мысли, а присущи именно Бердяеву.

«Мое мышление, — писал Бердяев в „Самопознании“, — всегда носило страстный характер и проникнуто было волевым устремлением... Мир не есть мысль, как думают философы. Мир есть страсть и страстная эмоция... Философия есть любовь к мудрости, любовь же есть эмоция и страстное состояние...»

«Моя философия, — писал он в другом месте, — не научная, а профетическая и эсхатологическая по своей направленности» [2, 95]. И вообще — «дискурсивное развитие мысли существует не для самого познающего, оно существует для других. Таким образом надеются приобщить других к своему познанию, убедить их. Дискурсивное развитие мысли имеет социологическую природу, это есть организация познания и социальной обыденности. Мне всегда казалось, что приобщить к своей мысли, убедить других, я могу лишь остротой и ясностью формулировок своей интуиции» [2, 86–87].

Из приведенных отрывков видно, что под «социологией» и «социологическим» Бердяев понимает нечто, относящееся не к сущности вещей, а

к форме их внешнего проявления. Поэтому к социологии Бердяев всегда относился несколько пренебрежительно, помещая ее в «иерархии наук» на одной из самых низших ступеней.

Отметим еще одну очень существенную черту бердяевского мышления: несистематизированную афористичность. Если разобрать «учение» Бердяева на традиционные части — онтологию, гносеологию, этику и т. д. — оно тотчас же распадется на куски, разлетится во все стороны. Любая категория, любое понятие у Бердяева — свобода, время, любовь, человек, добро и зло — являются одновременно категориями онтологии, гносеологии, этики, эстетики. Каждое наполнено еще и неким религиозным смыслом, каждое имеет еще и ту или иную «социологическую форму». Если прибавить к сказанному, что положительное содержание взглядов Бердяева менялось (и порой довольно круто) в течение его жизни, то его «система» предстанет перед нами как уравнение со многими неизвестными. Таким образом, любое изложение его философии (или, шире: мировоззрения) оказывается всего лишь субъективной интерпретацией (с положительной или отрицательной оценкой) ученого-исследователя.

Естественно, возникает вопрос о возможности существования социологии как самостоятельной научной дисциплины в мировоззрении Бердяева.

В данном случае скептическое отношение самого Бердяева к социологии должно нас смущать меньше всего: в начале XX в. практически все крупнейшие русские философы были настроены антипозитивистски и, следовательно, антисоциологично. Как это ни покажется парадоксально, но антипозитивизм русских философов был иногда следствием и признаком социологичности их мышления. «Парадокс» находит свое разрешение в «марксистском прошлом» большинства этих мыслителей. Заряд «социальности», полученный ими в молодости, в «марксистский период» их творчества, оказался столь мощным, что, даже перейдя «от марксизма к идеализму», все они (в том числе и Бердяев) остались «общественниками», а в основе их философствования лежали поиск и обоснование «общественного идеала». Бердяев в этом смысле даже «радикальнее» многих. «Построение религиозной философии, — писал он уже после революции, — есть, по-видимому, призвание русской философской мысли» [3, 3]. В XX в. нельзя построить достаточно грамотно и логично философию истории, не размежевавшись с так называемыми пограничными социальными дисциплинами, в том числе и с социологией. И Бердяев действительно проводил это размежевание, причем проводил его — надо отдать ему должное — довольно последовательно.

Для построения философии истории (экзистенциальной и персоналистской — это следует подчеркнуть особо) очень важно, по мнению Бердяева, — установить «противоположение между историческим и социологическим».

«...Социология, — считал Бердяев, — имеет дело с отвлеченным, с абстрактным, а история — только с конкретным. Социология оперирует с такими понятиями, как понятие класса, понятие социальной группы, — все это абстрактные категории. Социальная группа, класс — это мысленное построение, в действительности не существующее. „Историческое“

есть объект совершенно другого порядка. „Историческое” не только конкретно, но и индивидуально, в то время как социологическое не только абстрактно, но и общо. Социология не оперирует ни с какими индивидуальными понятиями, а история только с ними. Все подлинно историческое имеет индивидуальный и конкретный характер» [3, 13].

Позиция Бердяева в этом «размежевании» станет понятной, если обратимся к его позднейшей философии, которую он называл «персонализмом». Здесь не место анализировать общее и отличное в персонализме Бердяева и персонализме французских философов (Э. Мунье и группы мыслителей, объединенных журналом «Эспри»), взгляды которых сложились под влиянием русского мыслителя-эмигранта.

Главное, что объединяет всех философов-персоналистов, — это «смещение центра» философствования из внешнего мира и погружение его внутрь человеческого «я». «Необходимо, — писал М. Мерло-Понти, — чтобы научное мышление — мышление обзора сверху, мышление объекта как такового — переместилось в изначальное „есть”, местоположение, спустилось на почву чувственно воспринятого и обработанного мира, каким он существует в нашей жизни, для нашего тела» [6, 11].

«Центральное положение персонализма, — писал Э. Мунье, — это существование свободных и творческих личностей, и он предполагает наличие в их структуре принципа непредсказуемости, что ограждает от жесткой систематизации. Ничто не может быть столь противоположным этому принципу, как распространенное сегодня стремление к строго упорядоченному мышлению, к сугубо функциональному, автоматическому действию в соответствии с принятыми решениями и инструкциями, как отказ от исследований, полных сомнения и риска» [7, 8].

Свою собственную философскую эволюцию в конце жизни Бердяев рассматривал как «нарастание и обострение персонализма» [1, 15], а свои позднейшие взгляды называл «персоналистическим социализмом». «Круг моей мысли, — писал он, — в социальной философии замкнулся. Я вернулся к той правде социализма, которую исповедовал в юности, но на почве идей и верований, выношенных в течение всей моей жизни. Я называю это социализмом персоналистическим, который радикально отличается от преобладающей метафизики социализма, основанной на примате общества над личностью. Персоналистический социализм исходит от примата личности над обществом» [1, 17].

Поэтому «ошибочны, — по Бердяеву, — все социологические учения о человеке, они знают лишь поверхностный объективированный слой в человеке» [1, 24]. С точки зрения персонализма, в мире существует личность, и только личность. Все социологические понятия, такие как государство, нация, класс, суть лишь абстракции, не существующие реально. Персонализм Бердяева в данном случае смыкается со средневековым номинализмом, причем в крайнем его варианте. «Личность, — утверждал Бердяев, — не есть часть, и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру» [1, 20]. В соответствии с этим постулатом универсум, государство, общество и т. п. образуют лишь «часть личности, или ее качество». Даже «солнце экзистенциально находится не в центре космоса, а в центре человеческой

личности и оно экстериоризировано лишь в падшем состоянии человека» [1, 37]. Чтобы избежать крайностей гносеологического солипсизма и социологического номинализма, Бердяев усложнял собственное понятие личности, причем некоторые его дополнения и пояснения отчасти противоречат его исходным посылкам. Впрочем, противоречивость (точнее сказать, антиномичность) утверждений Бердяева — неотъемлемое свойство его мышления, что делает его систему довольно рыхлой и, так сказать, неудобозлагаемой.

Персонализм, по Бердяеву, должен быть «коммюнитарным». «Личность есть я и ты, другое я» [1, 38]. «Человек, — писал он, — хочет выйти из замкнутой субъективности, и это происходит всегда в двух разных, даже противоположных направлениях. Выход из субъективности происходит путем объективации. Это путь выхода в общество с его общеобязательными формами, это путь общеобязательной науки. На этом пути происходит отчуждение человеческой природы, выбрасывание ее в объективный мир, где личность не находит себя. Другой путь есть выход из субъективности через трансцендирование. Трансцендирование есть переход к *транс-субъективному*, а не к объективному. Этот путь лежит в глубине существования, на этом пути происходят экзистенциальные встречи с Богом, с другим человеком, с внутренним существованием мира, это путь не объективных сообщений, а экзистенциальных обещаний. Личность вполне реализует себя только на этом пути» [1, 27].

Таким образом, если реальная (в обычном словоупотреблении) история есть результат объективации, то смысл истории может быть постигнут лишь путем трансцендирования. Бердяев строго разграничивал земную и небесную историю. «Есть пролог на небе, в котором задана мировая история, поставлена тема ее. Что представляет собой эта небесная история? Это и есть истинная метафизическая основа истории» [3, 35].

В соответствии со своим пониманием Бога, как существа трансцендентно-имманентного по отношению к человеку (пониманием, которое разделял с ним и С.Н. Булгаков), «небо и небесная история» понимались Бердяевым как «глубочайшая духовная жизнь». «История имеет источник во внутренней духовной действительности, в том опыте человеческого духа, в котором человеческий дух уже не является чем-то отдаленным и противопоставляемым духу божественному, а в котором он непосредственно с ним соприкасается, в котором раскрывается драма взаимоотношений между Богом и человеком. Небесная действительность, в этом смысле, и есть та глубочайшая действительность, в которой поставлена тема об отношениях между Богом и человеком, об отношениях к абсолютному источнику жизни. Это отношение... и есть глубинная сфера, в которой зачата история, в которой скрыто зерно ее, в которой предопределен в основном всемирно-исторический процесс. Если история не есть лишь феномен, если она имеет какой-то абсолютный смысл и связь с абсолютной жизнью, если в ней есть подлинно онтологическое, то это значит, что она должна начинаться в недрах Абсолютного, т. е. в недрах бытия, с которыми соприкасается, в своей последней глубине, духовная жизнь и духовный опыт» [3, 35].

В исторической судьбе человечества Бердяев усматривал четыре эпохи, или четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религи-

озное преобразование. «Эти четыре состояния, — замечал он, — нельзя брать исключительно во временной последовательности; они могут сосуществовать, это — разные направленности человеческого духа. Но одно из этих состояний в ту или иную эпоху преобладает» [3, 173].

То понимание Бога, сторонником которого провозглашал себя Бердяев (Бог трансцендентен и имманентен по отношению к человеку), может быть обосновано только при помощи так называемой апофатической теологии, т. е. такого учения о Боге, в котором о Боге ничего не утверждается (кроме самого его существования), все человеческие («антропоморфные») атрибуты признаются неприложимыми к Богу, о Боге можно сказать только, что он не есть, а не то, что он есть. «Правда была лишь на стороне апофатической теологии, — писал Бердяев в работе „Царство духа и царство кесаря“. — Невозможно строить онтологию Бога» [4, 239].

В другой своей работе Бердяев тесно увязывал друг с другом апофатическую теологию и апофатическую социологию. «Недостаточно утверждать правду апофатической, отрицательной теологии, — писал он, — нужно также утверждать правду апофатической, отрицательной социологии. Катафатическая социология, да еще религиозно обоснованная, есть источник рабства человека» [1, 18].

Поскольку все «обычные социологии» Бердяев объявил ошибочными, социология, наряду с биологией, антропологией и психологией, познает человека как объект, а не как личность. «Так познается человек частично, но не тайна человека как личности...» [1, 21]. Социология изучает человека как индивидуума. Но индивидуум есть категория натуралистическая, предполагающая часть и целое. Но человек не есть часть чего-либо; он самодовлеющее целое [1, 31]. «С первобытного зла начинается его <человека> естественная природная судьба, которую изучают биология, антропология и социология» [3, 63].

Обобщая эти высказывания Бердяева, можно утверждать, что апофатическая социология, по его мнению, является недостижимым идеалом для социологии катафатической. Последняя все же несет на себе отпечаток истинности, но не более. Общее для всех «катафатических социологий» то, что они ошибочны; но каждая из них заключает в себе свой собственный момент истинности. Откуда берется этот «момент истинности»? Дело в том, что «объект социологии», по Бердяеву, — общество — есть символ, несущий на себе отпечаток высшей реальности. «Символ есть мост, переброшенный между двумя мирами, он говорит о том, что совершенная форма достижима лишь за какой-то гранью, но недостижима в этом замкнутом круге мировой жизни» [3, 106]. Сказано это об искусстве христианского мира, но вполне приложимо и к «социальным символам». «Первореальность находится именно в субъективности, а не в объективности. В объективности находится лишь отраженная, вторичная символизированная реальность. Человек и вращается в символизированных реальностях. Порабощают человека именно символы, а не реальности. Рабство человека у общества есть прежде всего рабство у социальных символов. Само общество есть символ, а не первореальность. Детерминизм объективизированного познания тоже носит символический характер. Человек не может индивидуальным актом

разрушить мир объективации, он может только достигать внутренней свободы от этого мира. Но разрушение мира объективации есть акт социальный и исторический. Это значит, что при достижении высшей духовной общности людей мир представлялся бы иным и познание его было бы иным. Целостная истина может быть познана лишь целостным духом. И эта истина не может служить организации объективированного мира. Можно было бы сказать, что эсхатологическая перспектива имеет свое гносеологическое и социологическое истолкование. Конец этого мира есть не что иное, как окончательное преодоление объективации, освобождение и от власти общества, как одной из форм объективности. И этот конец может быть еще упреждаем в нашем мире, где возможно движение к концу» [1, 99].

Заключая наш анализ, можно сделать следующий вывод. Идея «апофатической социологии» Бердяева, несмотря на то, что она не получила у своего автора всестороннего развития и обоснования, заслуживает внимания историков социологии хотя бы как методологический принцип, эвристические возможности которого еще не выявлены и не использованы.

2. РОССИЙСКИЙ ПОСТМАРКСИЗМ В ПОИСКАХ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Становление собственно русской социальной теории происходило в постоянной конфронтации с позитивизмом и... с *социологией*, поскольку последняя в течение достаточно длительного времени развивалась в рамках позитивизма, а в России и отождествлялась с ним. Термин «критика социологического разума», введенный в научный оборот С.Н. Булгаковым¹, нужно понимать именно в этом смысле. Антипозитивистским пафосом проникнута вся русская идеалистическая философия начала XX в. Это, так сказать, «негативная собственность» русской социологии. Но был и целый ряд положительных черт, которые вытекают из общих особенностей русской философской мысли и даже из особенностей русского «менталитета» вообще.

На первом месте среди этих особенностей стоит соотношение русской философии и православной догматики, в начале XX в. стремившихся к некоторому синтезу, который, однако, в силу исторических обстоятельств не успел совершиться, но достаточно ясно обозначился (по крайней мере со стороны философии). Оригинальная русская философия (и зарождающаяся в ее недрах социология) стремилась самоопределиться именно как религиозная философия и даже еще более определенно — как философия христианская и православная. «Возможна ли и в каком смысле возможна *религиозная философия?*» — так сформулировал эту проблему С.Н. Булгаков. «Совместим ли догматизм религии со священнейшим достоянием философствования, — писал он далее, — его *свободой* и *исканием* истины, с его правилом — во всем сомневаться, все испытывать, во всем видеть не догмат, а лишь проблему, предмет критического исследования? Где же здесь место философскому исканию, если истина уже дана

¹ Задолго до того, как его ввели в оборот франкфуртские неомарксисты.

в виде догмата — мифа? Где место свободе исследования, если для него руководящей нормой является верность догмату? Где место критике, если царствует догматика? Таковы предубеждения против религиозной философии, благодаря которым и самый вопрос о *возможности* религиозной философии, или, что то же, философской догматики, чаще всего разрешается отрицательно...» [5, 75].

Опираясь на опыт Платона и Гегеля (причем опыт первого рассматривается как положительный, второго — как отрицательный), Булгаков отвечал на сформулированный им вопрос положительно: «...*Всякая подлинная философия мифична и потому религиозна*, а потому невозможна иррелигиозная, „независимая“, „чистая“ философия. Последняя измышлена в наши дни людьми, которые хотя и „занимаются философией“, изолируясь в философской технике, оттачивая формальное орудие мысли, но сами чужды философской тревоги или философского эроса и потому заменяют основные вопросы философского мирозерцания („метафизики“) философской методологией и гносеологией. Каковы бы ни были сами по себе эти вопросы, но, конечно, они одни еще не образуют философа» [5, 85].

«Этими общими соображениями, — продолжал Булгаков, — дается ответ и на более частный вопрос, именно, возможна ли религиозная философия определенного типа, например, христианская (или даже частнее: православная, католическая, протестантская философия). Вопрос этот без всякого затруднения разрешается в утвердительном смысле. Ибо, если вообще философия, сколь бы ни казалась она критичной, в основе своей мифична или догматична, то не может быть никаких оснований принципиально отклонять и определенную религиозно-догматическую философию, и все возражения основаны на предрассудке о мнимой „чистоте“ и „независимости“ философии от предпосылок внефилософского характера, составляющих, однако, истинные *темы* или *мотивы* философских систем. Разумеется, то или иное построение может быть удачно или неудачно, это вопрос факта, но плохая система христианской философии вовсе не свидетельствует о том, что и не может быть хорошей или что христианская философия вообще невозможна» [5, 85–86].

Задача построения русской национальной философии сформулирована здесь с предельной — классической — ясностью. На такой же (или приблизительно такой же) точке зрения стояли почти все наиболее видные деятели религиозно-философского ренессанса в России начала XX в. Это не означало, разумеется, возврата к средневековому соотношению богословия и философии, соотношению, характеризующему терминами «госпожа» и «служанка». Недаром Булгаков в начале приведенных рассуждений не забывал подчеркнуть: «Для философии *Бог есть проблема*, как и все для нее есть и должно быть проблемой. В своем принципиальном проблематизме она свободна от *данности* Бога, от какого бы то ни было чисто религиозного опыта; она исследует, сомневается, вопрошает...» [5, 76].

Неразрывная связь философии и социологии, нежелание «выпустить» социологию из-под контроля философии отчетливо просматривается и у Булгакова, и у Бердяева, и у Франка, и у многих других. Отсюда же про-

истекает и их устойчивая неприязнь к социологии и в ряде случаев даже к самому слову «социология». «Философия всеединства» — предельная точка или, если угодно, идеал русской религиозной мысли, предполагающий органическое единство науки, философии и религии. Все это вело к тому, что русская социология (и вообще социальная мысль) «растворялась» в смежных дисциплинах: философии, истории, политэкономии, юриспруденции.

Социология в таких условиях неизбежно превращалась в форму национального самосознания, в «россиеведение», если можно так выразиться. Русский социолог (или социальный философ) редко изучал «общество вообще», «социальное вообще» и т. п., он изучал Россию, и даже когда оперировал абстрактными понятиями, это была с его стороны сознательная или невольная дань «чистой науке», на самом же деле он имел в виду или Россию, или весь мир в целом. Вообще такая абстракция, как «общество», туго вырабатывалась в русском сознании.

Если на Западе люди, разделенные государственными границами, в течение многих веков могли смотреться друг в друга как в зеркала, то Россия в силу своего многовекового изолированного существования «привыкла» противопоставлять себя всему остальному (и, как правило, враждебному ей) миру. С наивной прямолинейностью эту мысль сформулировал впоследствии И.А. Ильин: «У всех народов есть родина, но только у нас — Россия».

Русская наука, напротив, в явном противоречии с духом национальной замкнутости России, была «разомкнута» в сторону Запада и в течение долгого времени пользовалась и продолжает пользоваться для самооценки двойными критериями; в силу этого факта многие крупнейшие научные достижения русских ученых не были признаны в России до тех пор, пока не получили признание на Западе. К началу XX в. «ученические годы» русской социологии закончились и начался ее короткий, но очень интенсивный «творческий период».

Для более ясного его понимания важно учесть те направления мысли, которые сложились в России. Наиболее крупным противостоянием было, пожалуй, противостояние строго научной (или, во всяком случае, стремившейся быть таковой) мысли и мысли политизированной. К сожалению, настоящего диалога между этими направлениями не получилось, да и, вероятно, не могло получиться.

В начале 1910-х гг. сформировались два направления русской философии, которые просуществовали вплоть до революции 1917 г.: условно их можно назвать «неозападниками» и «неославянофилами». Первые группировались вокруг журнала «Логос» (1910–1914), вторые — вокруг книгоиздательства «Путь». «Путейцы» (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев и др.) были настроены антипозитивистски и антисоциологично. Тем не менее в рамках их учений сформировались, по крайней мере, подходы (или пролегомены) к построению оригинальной русской социологии.

В свою очередь, «логосовцы» выдвинули из своей среды такого выдающегося социолога, как Б.А. Кистяковский, чей фундаментальный труд «Социальные науки и право», изданный в 1916 г., можно смело считать одним из высших достижений русской социологической мысли.

Вне этой конфронтации находилось направление, которое можно назвать «русским позитивизмом», продолжившее и развившее на русской почве социологические традиции О. Конта. В числе авторов этого направления прежде всего следует указать М.М. Ковалевского, который, хотя и не был оригинальным социологом, сделал чрезвычайно много для пропаганды социологии в России. Его ближайший ученик, П.А. Сорокин, в течение неполных 10 лет (1913–1922) выдвинулся в число ведущих социологов России, а после насильственной высылки из страны с честью нес звание русской науки в Америке, ставшей ему второй родиной.

Общей составляющей всех этих направлений мог бы стать символизм, особенно то его направление, которое представлено Вяч. Ивановым. Понятием символа широко пользовались такие мыслители, как Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Сорокин и другие. Есть признаки, свидетельствующие о том, что накануне войны и революции русская мысль приближалась к какому-то еще неясному синтезу.

Потом, уже в эмиграции, этот синтез был достигнут, но на несколько иных основаниях. Общая беда сблизила недавних соперников на ставшей для них общей платформе православия и... языка. Фактор, который в России воспринимался как нечто само собою разумеющееся, в эмиграции стал играть выдающуюся роль.

К сожалению, именно социология понесла в эмиграции наибольшие потери. По-видимому, является социальной закономерностью тот факт, что нельзя развивать национальную социологию, находясь в эмиграции. Наверно, поэтому русская мысль в эмиграции оказалась гораздо более продуктивной в сфере философии истории и социальной философии. Какой бы теоретичной ни была социология, она больше, чем философия, нуждается в национальной «конкретике», в национальной почве.

Но именно русская мысль в эмиграции сохранила те зачатки социологии, которые успели возникнуть в дореволюционной России. Что касается социологии внутри России, то в середине 1920-х гг. с ней фактически было покончено: наступило господство догматического истмата. Исчезло на многие годы само слово «социология». История так называемой «советской социологии» в целом находится за пределами нашего рассмотрения. Здесь были свои взлеты и падения, свои достижения и поражения. Творческая мысль была скована жестким догматизмом и часто была вынуждена пробиваться окольными путями. Но несомненное достижение советской социологии — это создание целого слоя ученых-социологов, которым и предстоит ныне разобраться в традициях и достижениях старой русской дореволюционной и эмигрантской социологии. Какими будут итоги этого изучения и, возможно, творческого возрождения и развития — покажет будущее.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). Париж, 1939.
2. *Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1991.
3. *Бердяев Н.А.* Смысл истории (опыт философии человеческой судьбы). М., 1990. (В этом издании подзаголовки опущены.)

4. *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990. (Сюда же включена работа Бердяева «Царство духа и царство кесаря».)
5. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1991.
6. *Мерло-Понти М.* Око и дух. М., 1992.
7. *Мунье Э.* Персонализм. М., 1992.

Раздел III

**АНТИНАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ
ВОЛНА В НАУКАХ О КУЛЬТУРЕ
И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ**



НЕОКАНТИАНСКИЕ ИМПУЛЬСЫ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ИСКАНИЙ СОЦИОЛОГИИ XX ВЕКА

I. АКСИОЛОГИЯ БАДЕНСКОЙ ШКОЛЫ НЕОКАНТИАНСТВА

Важнейшим теоретико-методологическим источником *антинатуралистического* «социологического поворота», обозначившегося в начале XX в. в произведениях таких социальных мыслителей, как Г. Зиммель, В. Зомбарт и М. Вебер, явилась аксиология неокантианцев баденской школы (В. Виндельбанда и Г. Риккерта). *Аксиология* (от греч. *axia* — ценность и *logos* — слово, понятие, учение) — учение о ценностях, ставящее своей целью исследовать высшие смыслообразующие принципы, которые являются условием возможности необходимого и общезначимого различения истинного и ложного в сфере познания, добра и зла в этической сфере, прекрасного и безобразного в области эстетики и т. д.

Понятие «ценность» употребляется в трех отчасти пересекающихся смыслах, что затрудняет подчас понимание этой категории, сыгравшей значительную роль, в том числе и в развитии философско-социологической и социологической мысли начиная с последней трети XX в. Оно употребляется: а) в повседневном обиходе, обозначая способность вещей и явлений окружающего мира воздействовать на нас таким образом, что они становятся *благами*, побуждающими людей стремиться к ним и добиваться обладания ими; б) в политэкономическом смысле — обозначая то, благодаря чему вещи обладают общественно признанной стоимостью, вынуждая людей, желающих обладать или пользоваться ими, платить за них определенную цену, обменивая одни вещи на другие; в) в философском смысле, обозначая самые общие принципы целесообразной деятельности, отправляясь от которых человек вообще приписывает тем или иным объектам как материального, так и духовного мира практическую значимость для него, побуждающую его действовать и вести себя определенным образом. В этом последнем («практическом») смысле, сопрягающем ценности не со свойствами самих вещей, а с волевой активностью человека, ставящего перед собой определенные цели и в зависимости от них оценивающего окружающий его мир вещей, аналогичное понятие употреблял Кант.

Сопрягая понятие ценности с вопросом о целях человеческой деятельности, высшими из которых он считал моральные ценности, Кант исходил из того, что в отличие от всего «имеющего цену», а потому всегда предполагающего нечто другое как эквивалент, существует нечто, *не допускающее никакого эквивалента*, достойное само по себе. Оно-то и призвано

быть высшей *целью* человеческой деятельности и его высшей ценностью. В отличие от «относительной» (и в этом смысле условной) ценности, т. е. *цены*, оно имеет безотносительную (безусловную) — «внутреннюю» — ценность, т. е. достоинство. Оно принадлежит не миру вещей, а собственно человеческому — нравственному — миру, где существуют «высокие ценности», которые «может и должно снискать человечество».

Взятое в этом специфическом смысле понятие ценности было введено в широкий философский оборот усилиями Я.Ф. Фриза, И.Ф. Гербарта и особенно Р.Г. Лотце, на которого опирались В. Виндельбанд и Г. Риккерт, развивавшие философию как науку об общезначимых (по Риккерту — «трансцендентальных») ценностях [5], а также близкий к ним философ и психолог Г. Мюнстерберг, разработавший философию «абсолютных ценностей», толкуемых как требования, каким подчиняется благая — индивидуальная, сверхличная — воля [9].

Как видим, философское постижение ценности начинается с отличия, принципиального *отграничения* ценностей от «благ», в которых они воплощаются. В обычном повседневном словоупотреблении ценности, напротив, *спутываются* с их вещественными носителями, т. е. свойствами, которыми вещи обязаны человеческому *отношению* к ним («практическому» в широком смысле, включая этический), и ошибочно приписываются им самим. В силу такого спутывания ценностей и благ, от которого не свободны эмпирические науки, в том числе и социология, возникает опасность *релятивизма* в теории ценностей — утрата понимания того, что же, собственно, обеспечивает ценностям непреходящий общечеловеческий смысл. В связи с этим в современной социологии то и дело воспроизводится тенденция *релятивизации* ценностей. Чаще всего это происходило в результате преувеличения *функционального* аспекта ценности, за которым утрачивался ее «эталонный» смысл, смысл общечеловеческой «константы».

Такие ценности, как истина, добро, красота, — это самые общие условия человеческого *целесолагания* в соответствующих областях: в науке, морально-этической сфере, искусстве. Их не следует путать с образцами соответствующих форм деятельности, закрепляющимися в культурной традиции: в них упомянутые ценности воплощаются способом, наиболее адекватным для соответствующих эпох, но сами они *не тождественны* воплощенным в них ценностям. Иначе неизбежен *либо догматизм*: отождествление ценности с тем способом, каким она воплощена в образце (отсюда стремление подражать не самой ценности, а исторически условному способу, каким она воплощена в нем), *либо релятивизм*: отказ от самой ценности, коль скоро в образце, ее воплотившем, обнаружены исторически условные черты.

И с тех пор учение о ценностях входит в качестве принципиально важной составляющей в структуру целого ряда философско-социологических концепций неокантианско-веберовской, феноменологическо-интеракционистской и позитивистско-сциентистской ориентации.

Аксиология складывалась во второй половине XIX в. в общей атмосфере «поворота от интеллектуализма» и «все решительнее выступавшей склонности к волюнтаризму» — тенденции, предпосылка которой были заложены уже с «преобладанием практического момента со времени

Канта и Фихте в общих принципах философии» [3, 119], но поначалу получили свое развитие лишь на почве метафизики Шопенгауэра. Основоположителем аксиологии как философского учения считается Лотце, выдвинувший на передний план понятие ценности как в логике, так и в метафизике. Существенный вклад в развитие аксиологии внес Мюнстерберг, вскрывший в ходе психофизического анализа факт универсальной важности волевых состояний, отправляясь от которого он развил затем свою философию ценностей. У неокантианцев баденской школы — Виндельбанда и (в особенности) Риккерта, считавших, что дальнейшее развитие философии возможно лишь в качестве «критической науки об *общезначимых ценностях*» [2, 23], получили свою углубленную разработку фундаментальные понятия и представления аксиологии. В качестве систематика аксиологии, подытожившего самые общие результаты ее развития вплоть до начала XX в., выступил А. Мейнонг. На почве феноменологии Э. Гуссерля, давшей возможность несколько иначе истолковать результаты работы их предшественников в области философского обоснования аксиологии, развили свои этические теории М. Шелер, Н. Гартман, А. Гильдебранд и др.

Основной импульс развитию аксиологии как философской дисциплины (и даже, как у неокантианцев баденской школы, чуть ли не единственной философской дисциплины) дало обнаружение решающей роли в процессе познания оценочного момента, ставящего его в зависимость от направленности человеческой воли: «Все положения познания содержат уже... комбинацию суждения с оценкой; они суть соединения представлений, оценка истинности которых решается в утверждении или отрицании» [2, 26]. Но таким образом сфера познания лишалась своего привилегированного положения, которым она пользовалась в прежней «интеллектуалистски» ориентированной философии, и уравнивалась с такими областями, как, например, этика и эстетика, где решающая роль также принадлежит оценке, выражающейся в утверждении или отрицании и отражающей определенную направленность воли. А центральным как для познавательной, так и для этической и эстетической области, оказался один и тот же вопрос — об условиях возможности оценок, имеющих «абсолютное значение», «абсолютных оценок», представляющих собою, согласно Виндельбанду, «коренной факт философии» [2, 30], требующий анализа и объяснения.

Возможность этого «факта» обеспечивают «абсолютные условия ценности, сообразно с которыми *должен* решаться вопрос об истинном и ложном, все равно, происходит ли это на самом деле или нет» [там же]. Ценность, со свойственной ей «абсолютностью», выступает здесь как тот высший принцип, на основе которого в одном и том же акте, имеющем «волютивную» природу, а) совершается различение истинной и неистинной связи представлений и б) делается выбор в пользу истинной связи — утверждается истина и отрицается ложь. Ту же роль, которую в процессе познания играет (абсолютная) «ценность истины», в процессе межличностного взаимодействия играет «ценность добра», а в процессе эстетического созерцания — «ценность красоты». Во всех трех случаях ценности, обладающие ни от чего не зависящей — и в этом смысле абсолютной — значимостью, будучи обращенными к человеку (познающему,

действующему и созерцающему), выступают как долженствование — требование поступать так, а не иначе. Воля, послушная такому требованию, — это добрая воля, которая не только просветляется смыслом, излучаемым высшими ценностями, но и утверждает его в мире, во всех сферах человеческого бытия.

В связи с вопросом об отношении ценности к долженствованию в рамках неокантианской аксиологии, до сих пор остающейся наиболее продуманной попыткой философского обоснования фундаментальных принципов этого учения, возникли теоретические трудности, решению которых посвятил свои усилия Риккерт. Дело в том, что в качестве долженствования, т. е. требования, обращенного к человеку, ценность рисковала утратить свою «абсолютность»: ведь она вступала тем самым в отношение с чем-то конечным. В то же время взятая безотносительно к человеческому бытию — как эмпирическому, так и идеальному, и в этом смысле как нечто трансцендентное (понятие, которым пользовался Риккерт, предпочитая его понятию абсолютное), ценность представляла как некое долженствование «в себе», т. е. ни к кому не обращенное требование, и здесь также ощущалась известная противоречивость. Иначе говоря, ценность нельзя было ни оторвать категорически и абсолютно от человеческого бытия, иначе она рисковала утратить свою содержательную определенность, ни сопрячь с этим бытием, иначе она рисковала утратить свою абсолютность, значение совершенно независимого критерия всех человеческих оценок, гаранта их истинности, справедливости и адекватности. Эти трудности Риккерт пытался разрешить в своих более поздних работах (см. [7]).

Неокантианцы баденской школы настаивали на том, что справиться с вышеобозначенными проблемами можно, лишь двигаясь одновременно двумя путями — путем, указываемым трансцендентально-психологическим методом, и путем, указываемым трансцендентально-логическим методом: «Первый путь привел нас к требованию, и это требование было истолковано как трансцендентное *долженствование*. Второй путь привел нас непосредственно к трансцендентной ценности. Но лишь это понятие ценности дает предмет познания в его чистом виде» [7, 55]. Что же касается долженствования, то оно «не есть чистая ценность», т. к., будучи ценностью, отнесенной «к бытию, к субъекту», оставляет затушеванным «истинный характер ценности» — «сущность трансцендентного», которому она всецело принадлежит и которое «вполне исчерпывается его безусловной значимостью»: тем, что оно (трансцендентное) не «спрашивает, *для кого* оно значит» [там же]. И поскольку «трансцендентность ценностей состоит именно в этом самодовлении», постольку «момент долженствования, коль скоро он включается в понятие ценности, лишь затушевывает суть дела» [там же]. Это — вывод, к которому пришел Риккерт, апеллируя уже к трансцендентально-логическому методу.

Однако, сделав этот вывод, ставящий его в критическое отношение, в частности, и к его собственным работам более раннего периода (например, к работе «Предмет познания», 1892), Риккерт тут же задался вопросом, а можно ли теперь «найти обратный путь от дозволяющих себе трансцендентных ценностей к психическому процессу познания» [7, 66], к человеческому бытию вообще? Не отрезал ли себе этот путь трансцендентально-

логический метод уже первым своим шагом, установившим непроходимую пропасть между бытием и ценностью? И чтобы этого не произошло, нужно все время иметь в виду результаты трансцендентально-психологического метода, в частности и вывод о том, что «трансцендентная ценность необходимо претворяется для мышления через долженствование, признаваемое через утверждение» [7, 70] — утверждение истины в акте суждения. Мост между двумя мирами, разделенными трансцендентальной логикой, миром бытия и миром трансцендентных ценностей, перебрасывает трансцендентальная психология, и делает она это «с помощью понятия свободного признания долженствования ради долженствования и ценности ради ценности» [7, 71].

Впрочем баденцы пришли к выводу, что даже этот «мост» не может рассматриваться как преодоление дуализма смысла и бытия, ценности и действительности, трансцендентного и имманентного. Каким образом эти два царства становятся единством, «мы никогда не будем в состоянии понять» [7, 72]. По этой причине «теория познания должна ограничиться установлением системы трансцендентных ценностей, а в остальном удовлетвориться фактом познания, не задаваясь вопросом о том, как трансцендентное становится имманентным» [там же]. Таким образом, неокантианцы сами обнажили самый уязвимый пункт своей аксиологии, который и подвергался затем критике в рамках иных вариантов философской аксиологии, и прежде всего феноменологического. На поверхности лежало и другое уязвимое место неокантианской аксиологии, связанное с тем, что проблема ценностей была сформулирована и разрабатывалась далее, именно на примере познавательной ценности («ценность истины»), по аналогии с которой рассматривались затем и остальные ценности — этические, эстетические и т. д.

Отсюда известная «гносеологизация» аксиологии у баденских неокантианцев, отсутствие углубленного интереса к специфике других ценностных сфер. Если область познания и «уравнивалась» с другими ценностными областями, то «общим знаменателем» при этом оказывалась «ценность истины» и тот гносеологически окрашенный акт, каковым она утверждалась, а тем самым «усвоялась» в процессе ее познавательного признания. Очевиден был и так называемый формализм баденской аксиологии, поскольку моделью утверждения «ценности истины» в акте познания выступал акт осознанного утверждения в осознанном этическом поступке по-кантовски понимаемого Долга: я делаю выбор в пользу истины, утверждая ее в соответствующем акте, потому, что этого требует от меня «Долженствование», содержание которого никак далее не определяется. Эти недостатки аксиологии баденцев пытались преодолеть представители марбургской школы неокантианства, особенно Э. Кассирер, пытавшийся в своей «Философии символических форм» (1923–1929) «уравнять в правах» все ценностные формы. Однако на этом пути открывалась опасность позитивистско-релятивистского истолкования ценностей.

В баденской аксиологии остались неразработанными два важнейших «практических» вопроса — об отношении ценностей и норм и об отношении ценностей и благ; здесь Виндельбанд и Риккерт провели лишь резкое отграничение ценностей как от благ, так и от норм, в противоположность

позитивистскому растворению ценностей в первых и отождествлению их со вторым (что вело в конечном счете к ликвидации аксиологии). Блага рассматривались баденцами лишь как эмпирические носители ценностей; что же касается норм, то, решительно отграничив их не только от ценностей, но и от долженствования, взятого в собственно ценностном смысле, Риккерт утверждал, что «превращение ценностей в нормы для действительного процесса познания уже не есть научная задача. Установление норм и правил — дело техники» [7, 57]. Между тем именно с детального анализа роли ценностей в превращении «вещества» в «благо» («ценную вещь») начали разработку представители феноменологической версии аксиологии — последователи Гуссерля (прежде всего М. Шелер), а весь комплекс проблем, связанных с «превращением ценностей в нормы», стал основным предметом интерпретации ценностной проблематики в социологии.

Первым ввел в социологию проблематику аксиологии, истолкованной в неокантианском смысле и исключающей позитивистское отождествление ценностей с «благами», М. Вебер. Но, чтобы социологически «операционализировать» ее, он сосредоточил свое внимание на том, что его учитель Риккерт назвал «средним царством» между трансцендентным («чистая» значимость, ценность, взятая как «само»-ценность) и имманентным (бытие): «царство имманентного смысла» [7, 70] — смысла переживаний и действий людей, т. е., согласно веберовской терминологии, «субъективно полагаемого», «субъективно подразумеваемого» смысла. Апеллируя к этому понятию, М. Вебер фиксировал самое основное и существенное, что, по его мнению, делает человеческое поведение именно «действием»: таковым оно оказывается только в том случае и постольку, «поскольку действующий индивид или действующие индивиды связывают с ним субъективный смысл» [11, 503].

В своей социологии, задуманной как «понимающе-объясняющий» анализ предполагающих смысл и смыслополагающих человеческих действий, М. Вебер исходил из неокантианской (баденской) предпосылки, согласно которой осмысленным каждый человеческий акт предстает лишь в соотношении с ценностями, в свете каковых артикулируются и нормы поведения людей, и их индивидуальные цели. Эту связь Вебер в деталях прослеживал в ходе социологического анализа религии, которую рассматривал как источник смыслообразующих ценностей. Однако в ходе последующей ассимиляции проблематики аксиологии в западной (особенно американской) социологии эта связь постепенно исчезала из поля зрения исследователей социального поведения, у которых ценности уже не рассматривались в своей внутренней специфике, отличающей их от норм, но, наоборот, фигурировали, как правило, лишь в рамках словосочетания «ценности и нормы», где первые (неизвестно каким образом) сообщают «значимость» вторым, хотя фактически значимость нормы получают вовсе не от них, а от общественных «санкций». В этом направлении развивалась аксиологическая проблематика в американской социологии со времен работы У. Томаса и Ф. Знанецкого «Польский крестьянин в Европе и Америке» (Т. 1–5, 1918–1920).

Давая чисто «операциональное» определение ценности, авторы этого труда характеризуют ценность в позитивистском духе — как *любой*

предмет, обладающий поддающимся определению содержанием и значением для членов какой-либо социальной группы» (Колб У.Д. Изменение значения понятия ценностей в современной социологической теории [1, 114]). Им принадлежит также определение ценностей как более или менее выявленных «правил поведения», с помощью которых «группа сохраняет, регулирует и распространяет соответствующие типы действия среди ее членов» [1, 133]. И если в первом случае игнорируется принципиальное различие между ценностью и ее «предметным» носителем, утверждаемое философской аксиологией, то во втором полностью утрачивается требуемое ею различие между ценностью и правилом. Что же касается дальнейшего развития аксиологической проблематики в рамках американской социологии, то оно получило свою собственную логику, определяемую, в частности, антиномией, намеченной двумя различными аспектами: как совместить «объективный» (объект ориентации) и «субъективный» (требования, предъявляемые действующим лицам) характер ценности.

В рамках «структурного функционализма» Т. Парсонса, укоренявшего на почве американской социологии дюркгеймовскую функционалистскую традицию, хотя и делались попытки учесть аксиологический элемент веберовской понимающей социологии, проблематика аксиологии предстала в крайне редуцированном виде: практически она оказалась замкнутой в пределах вопроса об интеграции в социальных системах. Ценности рассматриваются как высшие принципы, на основе которых обеспечивается согласие (консенсус) как в малых общественных группах, так и в обществе в целом. Характеризуемые как «неэмпирические объекты», вызывающие благоговейное отношение, почтение, уважение и т. д. [10, 367–383], ценности — в этой связи берутся главным образом ценности нравственно-религиозного порядка — сообщают соответствующие качества апеллирующим к ним моральным нормам, придавая им общеобязательную значимость. Однако при этом остается все-таки необъясненным, по какой причине вышеупомянутые «неэмпирические объекты» обладают подобными свойствами, которые в конечном счете обеспечивают нормальное функционирование «системы» каждой отдельной личности, так же как и общества нуждающегося в неких незыблемых точках опоры. Как пишет У. Колб, «источник моральных ценностей остается неразрешенной проблемой, которой весьма неохотно занимаются теоретики-функционалисты» [1, 139]. «Функциональные предпосылки общественных систем и личностей и интересы людей к объектам эмпирического мира создают необходимость и ограничения изменчивости возможных видов интеграции. Но... эти предпосылки не создают и не могут создать условий, которые порождают моральные ценности и их содержание» [1, 141].

Развитие аксиологической проблематики в западной социологии 1960-х — начала 1970-х гг. было в значительной степени затруднено в связи с распространением неомарксистской версии «пансоциологизма», равно как и в связи с модой на феноменологически ориентированную социологию «жизненного мира», внутри которой на основе специфического истолкования этого гуссерлевского понятия совершалась радикальная субъективизация и релятивизация социальных отношений, общественного бытия как такового. На протяжении второй половины 1970-х и в

особенности с начала 1980-х гг. в связи с возрастанием интереса социологов к этической проблематике в западной социологии вновь актуализируется философская теоретическая проблематика аксиологии.

2. НЕОКАНТИАНСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА ОГРАНИЧЕННОСТИ ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНОГО ОБРАЗОВАНИЯ ПОНЯТИЙ

На почве «аксиологизма» в неокантианстве баденской школы произошло далеко идущее преобразование кантовского трансцендентализма, результатом чего было открытие Виндельбандом и Риккертом «нового пути» в теории познания, находящегося в отношении своеобразной дополнительности к тому пути, каким двигались естественные науки.

Не отрицая факта существования действительности, по своему содержанию независимой ни от человека, ни от человечества, Риккерт утверждал, однако, что само по себе это содержание абсолютно иррационально и не может быть предметом познания. В качестве познаваемого оно выступает лишь будучи оформленным, а оформленность эту оно получает только в том случае, если поставлено в определенное отношение к человеческому сознанию. От этого сознания, но не индивидуального (эмпирического), а всеобщего («чистого»), или трансцендентального, это содержание, по Риккерту, и получает свои изначальные формы. Согласно первоначальному варианту этой философской концепции, изложенному в работе «Предмет познания» (1892), глубинный источник всех этих форм, превращающих иррациональное содержание действительно в рационально постижимый предмет познания,— это *«трансцендентальное долженствование»*.

Под ним Риккерт понимал необходимость, имеющую скорее этический, чем логический корень, которая побуждает человека выносить суждение относительно чего-либо, утверждая или, наоборот, отрицая его (необходимость, побуждающая сказать «да» или «нет»). Так как необходимость эта имеет, по Риккерту, непсихологический характер и, следовательно, выходит за пределы психического акта познания, за пределы индивидуального сознания вообще, то она и гарантирует результат познавательного процесса от субъективизма. Ибо хотя оформление познаваемого «иррационального» содержания совершается лишь тогда, когда материал этот входит в сферу индивидуального сознания, источник самих этих форм — долженствование сказать «да» или «нет» — за пределами (трансцендентен) и ему, что и обеспечивает объективность познанию.

Трансцендентальный идеализм Риккерта означал примат практического (то есть этически ориентированного) разума по отношению к теоретическому, ориентированному чисто познавательно. «Последний базис знания», по Риккерту, — это совесть, т. е. голос все того же «трансцендентального долженствования» в познающем субъекте. В познавательной сфере, так же как и в практическо-этической, «голос совести» побуждает ориентироваться на то, что значимо само по себе, независимо от их индивидуальной склонности, а это и есть «должное», или «ценное», которое хотя и не существует в эмпирическом смысле, но обладает «значимостью» и в этом смысле «действительно» для человечества. Таким образом, транс-

ценденальный идеализм Риккерта предстал как определенный вариант философии ценностей, которая все более выдвигалась у него на передний план, по мере того как он углублялся в решение вопроса о «независимости» ценностей от человека и человечества, представляющего «Сфинксову загадку» неокантианства.

Утверждение примата практического разума побуждало Риккерта гораздо шире, чем это было у неокантианцев марбургской школы, ориентировавшихся на естествознание, включить в круг своего философского рассмотрения гуманитарные науки, подвергнув далеко идущей критике их методологическую зависимость от естественных наук. Уже в работе «Предмет познания» система категорий, определявших (конструировавших), по Риккерту, форму «данности» содержания познающему субъекту, предполагалась так, чтобы, с одной стороны, последующая конкретизация этих категорий в эмпирических науках не исключала научного рассмотрения человеческого поведения, но с другой стороны, при таком рассмотрении не утрачивалось понимание специфики этого поведения в отличие от «поведения» объектов естественно-научного познания.

Кантовская система категорий не устраивала Риккерта по той причине, что там в качестве «конститутивной обосновывающей действительности категории» фигурировало понятие закономерности (см.: [5, 229]), а отсюда следовало, что научным рассмотрением человеческого поведения признавалось лишь в том случае, когда оно подводилось под это понятие, т. е. рассматривалось уже под углом зрения всеобщности, а не индивидуальности. Между тем, утверждал Риккерт, «все чисто конститутивные категории должны быть такого рода формами, что они могут быть применимы к единичному индивидуальному содержанию» [5, 231]; что же касается тех понятийных форм, которые «по своему понятию уже формы всеобщего», то их Риккерт относил к методологическим формам, разрабатываемым в рамках отдельных (номотетических) наук, существующих наряду с науками, пользующимися иным (индивидуализирующим) методологическим приемом.

Утверждая, что «всеобщая форма данности содержит в себе элемент, который присущ ей как форме суждения об единичной индивидуальной действительности или об „этом“» [5, 230], Риккерт предлагал трансцендентально-философское обоснование индивидуализирующих исторических наук, которые он, вслед за В. Виндельбандом, решительно противопоставлял генерализирующему естествознанию, отстаивая одновременно их научный статус. Противопоставляя абстрактной всеобщности понятия закона суждение, которое «утверждает причинную связь данностей», Риккерт в то же время решительно настаивал на научном характере такого «суждения о единичном индивидуальном процессе или „об этом“». «Если мы... отделим закономерность как методологическую форму от причинности, — писал он, — то все же, хотя всякая действительность обусловлена причинно, могут существовать науки, которые вовсе не интересуются законами, но стремятся познать индивидуальные причинные ряды. Да, эти науки тогда по отношению к индивидуальному содержанию своих понятий объективной действительности, которая всегда индивидуальна, стоят даже ближе, чем науки о законах, и могут в противоположность им быть названы именно науками о действительности» [5, 236].

Этот круг идей получил дальнейшую разработку в книге «Границы естественно-научного образования понятий» (1896), в докладе «Науки о природе и науки о культуре» (1899), в работе «Философия истории» (1904) и др., сыгравших весьма важную роль в методологическом самоопределении немецких гуманитарных наук и социологии. Хотя Риккерт и отказал социологии, толкуемой им как «чисто естественно-научное трактование человеческой социальной духовной жизни» [6, 481], в праве считаться исторической наукой, его ученик М. Вебер выдвинул программу развития социологии как «универсально-исторической» науки. Результатом методологического самоопределения, осуществляемого в русле риккертской постановки вопроса о логическом обосновании наук, занимающихся изучением «человека в истории», стало возникновение — «универсально-исторической» — понимающей социологии М. Вебера (разрабатываемой как противоположность понимающей психологии В. Дильтея) с категорией социального действия как исходной. В свою очередь, понимающая социология Вебера с ее методологически отрефлектированными понятиями сыграла значительную роль в развитии той линии американской социологии, которая получила свое завершение у Т. Парсонса. Через веберовскую понимающую социологию риккертская постановка вопроса о специфике методологии исторических наук продолжала и продолжает оказывать влияние и на последующее развитие западногерманской социологической мысли.

Как видим, главным теоретико-методологическим различием, введенным Виндельбантом и Риккертом, было различие номотетического и идиографического методов. Номотетический метод (от греч. *nomoteteo* — издавать законы, устанавливать законы) — способ познания, цель которого — установление общего, имеющего форму закона явлений. Понимание общего как закона явлений, предписываемого им «законодательствующим», «законополагающим» человеческим разумом, восходит к И. Канту, отдавшему в своей гносеологии крупную дань юридическо-правовому мировоззрению Нового времени. Однако в специфическом смысле, противопоставляемом идиографическому методу, понятие номотетического метода введено В. Виндельбантом [2, 320] и последовательно развито Г. Риккертом. Если номотетическое мышление, по Виндельбанду, имеет целью отыскание общих законов, то мышление идиографическое ищет «отдельные исторические факты»; если первое исследует «неизменную форму реальных событий», то второе — их «однократное, в себе самом определенное содержание» [2, 320]. В то же время Виндельбанд, как и Риккерт, подчеркивал, что речь идет здесь о «методологической противоположности», касающейся лишь приемов познания, но не его содержания, и что противоположность между неизменным и «единожды совершающимся» в известной степени относительна [2, 321]. Констатируя эту противоположность, Виндельбанд утверждал, что до конца XIX в. она не была осознана методологически и что развитие логической теории свидетельствует о предпочтении номотетических форм мышления. Этот факт, по его мнению, объясняется тем, что, поскольку научное изучение и рассуждение совершается в форме понятия, ближайшим и самым важным интересом логики всегда останется исследование сущности, анализ и применение категории общего.

Естествоиспытатель, озабоченный отысканием законов, стремится от констатации частного случая перейти к пониманию общей связи; для него отдельный объект наблюдения не имеет научной ценности — он имеет в его исследовании значение «типа», лишённого индивидуальных черт, которые интересны ему не как характеристики уникальной целостности этого объекта, а как выражение общей закономерности, объединяющей данный объект со множеством других. Знание этих законов даёт возможность человеку предсказывать будущие состояния объектов и целесообразно воздействовать на ход вещей. Номотетическое знание, следовательно, даёт возможность создавать орудия, с помощью которых человек обеспечивает себе возрастающую власть над природой.

Противопоставляя дисциплинам, руководствующимся номотетическим методом, идиографические науки, имеющие целью воссоздание объекта в его единичности и уникальности, Виндельбанд подчеркивал, что последние, со своей стороны, нуждаются в общих положениях, которые могут быть сформулированы корректно лишь в рамках номотетических наук. Идиографические науки, не пользующиеся номотетическим методом, хотя бы в качестве подчиненного, рискуют впасть в релятивизм (неокантианцы называли его «историзм»). И наоборот: номотетические науки, не учитывающие границ своего метода и предлагающие его как единственно возможный, неизбежно впадают в методологический натурализм. Эта точка зрения, намеченная у Виндельбанда, была всесторонне развита в работах Г. Риккерта, утверждавшего, что методологический натурализм возникает в силу того, что номотетический метод, или генерализирующий метод, празднующий блестящую победу «именно в естественных науках», рассматривается в качестве «универсального метода» [7, 25]. Между тем, хотя вся действительность и может быть подчинена номотетическому методу, из этого нельзя сделать вывод, что построение общих понятий «тождественно с научной работой вообще» [5, 25–26].

Согласно Риккерту, в науках, руководствующихся номотетическим методом, постепенно вытесняется первоначальный тип отделения существенного от несущественного, для которого была характерна целостная точка зрения, существенное в генерализующих науках совпадает с общим как таковым. Уничтожение всякой связи между объектами и ценностями, т. е. свободное от ценностей (*Wertfrei*) понимание действительности, неокантианцы считают существенно важной стороной номотетического метода, определяющей его своеобразие. С этим и связана, в частности, та особенность номотетического метода, что для него объекты выступают лишь как примеры общих родовых понятий, причем каждый из них может быть заменен в этой его функции другим. «Только логическая цепь *генерализирования* вытесняет и заменяет вместе с тем связь объектов с ценностями, на которой, вообще говоря, основывается различие существенного от несущественного, причем достигается это тем, что общее, как таковое, является вместе с тем существенным» [7, 51–52].

Отправляясь от такого понимания номотетического метода, Риккерт считал, что для социологии, целью которой является установление общественных законов, этот метод является основным и решающим. Ту же точку зрения разделял и М. Вебер, когда формулировал основные понятия своей понимающей социологии, стремясь отличить ее от исторической

науки [11, 495–544, 602–643]. Однако в качестве историка, широко пользовавшегося привычными для него способами анализа и в области социологической, Вебер все время вставал перед проблемой сочетания номотетического метода с противоположным ему — идиографическим, индивидуализирующим. «Понимающий» аспект социологии Вебера также требовал достаточно широкого применения именно этого, второго метода.

Стремление наряду с номотетическим методом шире использовать и логически противоположный ему, *идиографический*, метод вообще было характерно для послевеберовской немецкой социологии в 1920-е гг. Но в целом в западной социологии, в особенности англо-американской (но также и французской), по-прежнему господствовал номотетический метод. И, несмотря на развитие исторической социологии, углубление тенденций понимающей и феноменологической социологии, которое сопровождалось критикой номотетического метода, он по-прежнему остается основным и ведущим в западной социологии.

Идиографический метод (от греч. *idios* — особенный, своеобразный, странный, необычный, неслыханный и *grapho* — пишу) — способ познания, целью которого является изображение объекта в его единственности и неповторимости, как единое уникальное целое. Логико-теоретическое обоснование идиографического метода получил у неокантианцев баденской школы, главным образом у Г. Риккерта. В рамках неокантианской методологии идиографический метод представляет собой один из логических полюсов; второй представлен номотетическим, или генерализующим, методом; причем в реальном исследовании предполагается сосуществование обоих методов при доминировании одного из них — генерализующего, или идиографического. Хотя, по Риккерт, оба эти метода применимы как в математическом естествознании, так и в исторических науках (к которым неокантианцы относили не только гуманитарные дисциплины, но и часть естественных), идиографический метод доминирует именно в исторических науках, под которыми понимаются науки о возникновении принципиально нового, ранее небывалого — как в природе, так и в обществе.

Главную особенность идиографического метода неокантианцы баденской школы связывали с основной целью всякого исторического знания, которой считали постижение индивидуального в его однократности, уникальности и неповторимости. Речь идет об индивидуальности объекта, взятого именно в его целостности, а не в его частях, поскольку целое не совпадает с суммой индивидуальностей его частей. Воспроизводя индивидуальное целое, идиографический метод нуждается, следовательно, также и в услугах противоположного, генерализующего метода, но лишь как подчиненного. Результаты же исследования, осуществляемого с помощью идиографического метода, могут и должны резюмироваться в понятиях, имеющих индивидуальное содержание, а не всеобщее, какое дает применение генерализующего метода. «...Внутри самой исторической науки, — подчеркивал Риккерт, — индивидуализирующий метод может быть самым тесным образом связан с генерализующим» [8, 42].

В противоположность иррационалистам, баденцы отмечали рациональный характер процедуры исследования, осуществляемой с помощью

идиографического метода: индивидуальное, уникальное, исторически однократное вполне постижимо логическими средствами, которые и объединяются под эгидой идиографического метода, так что здесь нет необходимости апеллировать ни к иррациональной интуиции, ни к «вчувствованию», ни к «вживанию» и т. д. В этой связи особо акцентируется необходимость в исследовании, руководствуясь идиографическим методом, устанавливать причинные связи, сопрягающие в рамках уникального и неповторимого единства — целое и его части. Подчеркивая, что апелляция к причинности не только не противоречит общетеоретическим предпосылкам идиографического метода, но выражает их существо, Риккерт писал: «...Причинные связи, если они вообще обладают эмпирической реальностью, суть части индивидуальной действительности, ибо, кроме индивидуальной эмпирической действительности, нет никакой другой действительности» [8, 39].

Подчеркивая рационально-логический характер процедуры, осуществляемой в рамках идиографического метода, Риккерт считал, что этот метод в такой же мере отвечает требованию научности, как и метод генерализующий, ориентированный на выделение общего и повторяющегося, а не индивидуального и однократного. Он утверждал, что цель его учения об идиографическом методе — обосновать научный статус исторических наук и тем самым опровергнуть «мысль о противоположности науки и истории», которая «прочно засела в головах многих» [8, 11] и которая дает основание таким авторам, как, например, Лампрехт и Теннис, считать, что история «не есть настоящая наука» [8, 10]. Однако для того чтобы доказать научность исследований, руководствующихся идиографическим методом, недостаточно обосновать внутреннюю необходимость исследуемого объекта как данного «индивидуального целого», причинным образом связанного со своими частями. Для этого нужно также доказать и общезначимость выделяемого таким образом уникально-неповторимого единства.

Это доказательство осуществляется Риккертом с помощью понятия *отнесения к ценности*. Он считал это понятие важнейшим в процессе образования идеографических, т. е. индивидуализирующих, понятий и суждений, играющих определяющую роль в историческом познании: «Если мы понимаем какой-нибудь объект индивидуализирующим способом, то особенность его должна быть связана каким-нибудь образом с ценностями, которые ни с каким другим объектом не могут находиться в такой же связи...» [5, 49]. В этом заключается принципиальное отличие идиографического метода от номотетического, т. е. генерализующего, метода, который «уничтожает всякую связь между своими объектами и ценностями, получая таким образом возможность рассматривать их как экземпляры общих родовых понятий...» [5, 51]. С этим отличием, по Риккерту, связана фундаментальная специфика исторических наук, для которых решающим является именно идиографический метод, поскольку «невозможно представить себе, на основании какого другого принципа, кроме принципа связи объектов с ценностями, могло бы вообще возникнуть индивидуализирующее понимание этих объектов» [там же].

Дело в том, что «логическая цель» индивидуализирующего понимания действительности сама по себе еще не дает указания на то, «индивидуаль-

ность *каких* именно объектов существенна и *что* именно из их индивидуальности должно быть принято во внимание историческим изложением» [5, 52]. Подобного рода указания, обеспечивающие конкретность и определенность логической цели индивидуализирующего понимания, дает именно отнесение к ценности: «*лишь* под углом зрения какой-нибудь ценности индивидуальное может стать существенным, и потому уничтожение всякой связи с ценностями означало бы и уничтожение исторического интереса и самой истории» [там же]. Если, следовательно, генерализующий метод необходимо предполагает отвлечение от всяких ценностей, то индивидуализирующий, наоборот, невозможен без отнесения к ценности; соответственным образом различаются и научные дисциплины, где доминирующую, определяющую роль играет первый либо второй метод.

Однако при этом возникает вопрос, который Риккерт неизменно задавали его оппоненты: не оказывается ли принцип отнесения к ценности в противоречии со стремлением исторического знания конституироваться в форме науки со свойственной для нее объективностью? В ответ на этот вопрос Риккерт акцентирует различие, существующее, по его убеждению, между отнесением к ценности и к «практической ценности»: «... Если все же связывание объектов с ценностями составляет одну из существенных сторон исторической науки, не нарушая вместе с тем ее объективности, то это только потому, что имеется еще такой род связывания с ценностью, который не совпадает с практическим отношением к объекту и актом оценки его, что, напротив, можно также и чисто *теоретическим* образом относить объекты к ценностям, при этом не оценивая их» [5, 54].

Историческая наука имеет дело с ценностями «лишь постольку», поскольку объект индивидуализирующего суждения вообще имеет «*какое-нибудь значение для ценности*», ценностную значимость как таковую, безотносительно к тому, какой она имеет для нас, как конкретных индивидов, оценочный знак — положительный или отрицательный; ибо для того, чтобы какой-либо объект нашего суждения был оценен положительно или отрицательно, он должен выступить вообще в качестве «ценного», т. е. отнесенного к ценностной сфере вообще. «Таким образом, объективность истории, вопреки моменту ценности, совершенно не нарушается» [5, 55]: ведь отнесение к ценности осуществляется на теоретическом уровне, тогда как «практическая оценка» имеет место на ином, внетеоретическом, уровне.

Однако вопреки своему собственному требованию «резко отличить» практическую оценку от *чисто теоретического* отнесения к ценности Г. Риккерт вынужден признать факт их существенного сопряжения в процессе исторического познания: «Сколь ни достоверно то, что теоретическое отнесение к ценности есть нечто совершенно отличное от практической оценки объекта и что поэтому историк может воздерживаться от оценки своих предметов, не менее достоверно также и то, что в области тех ценностей, к которым он относит свои объекты, он, именно в качестве историка, необходимо должен сам подходить к явлениям с какой-нибудь оценкой» [5, 62–63]. Возникшую здесь теоретическую трудность — невозможность включиться в процесс исторического познания без «практических оценок» и невозможность двигаться по пути этого познания, не

воздерживаясь от них, — Риккерт пытался решить путем отнесения этих последних к области *психологических* предпосылок этого познавательного процесса, которые не играют большой роли при определении его «*логической* сущности», а потому могут быть «отмыслены» от него как в теории, так и на практике.

Итак, резюмируем. Если общезначимость (а следовательно, и объективность) понятий, вырабатываемых с помощью генерализующего метода, обеспечивается тем, что выделяется общее, объединяющее различные явления, а таким образом достигается общепризнанная цель научного знания, то в рамках идиографического метода эта общезначимость обосновывается иначе. Общезначимость индивидуализирующего, *уникализирующего* понятия, являющегося основной целью идиографического метода, обеспечивается тем, что оно отнесено к той или иной ценности, от которой получает удостоверение собственной общезначимости (и объективности). Индивидуальный объект, выделенный среди бесконечного множества других и превращенный таким образом в предмет мыслительной обработки, получает свою общезначимость, *не теряя* при этом своей уникальности и неповторимости, лишь потому, что он выбран именно в свете определенных общезначимых ценностей — как имеющий определенный *смысл*. Индивидуальность объекта, воссоздаваемая на основе идиографического метода, — *совершенно иная*, чем та, которой она отмечена в эмпирической действительности, взятой до ее мыслительной обработки в свете определенных ценностей.

Таким образом, в отличие от генерализующего метода, уничтожающего всякую связь между своими объектами и ценностями, идиографический метод, наоборот, утверждает ее. Индивидуальное может стать существенным в своей индивидуальности только под углом зрения какой-либо ценности. Но, как подчеркивает Риккерт, ценность, взятая в этом — *теоретическом* — смысле, не должна быть спутываема с оценкой, выражающей *практическое отношение* к объекту: его характеристикой в качестве положительного или отрицательного. С логической точки зрения чисто теоретическое отнесение к ценности, удостоверяющее общезначимость индивидуального объекта, принципиально отличается от акта оценки, а потому «ничуть не противоречит» научному познанию. Исследователь, руководствующийся идиографическим методом, лишь выясняет в этом теоретическом акте, *имеет ли* индивидуальность объекта какое-либо *значение* для ценностей, к которым он ее относит, а если имеет, то *благодаря чему*. Отнесение к ценности позволяет *отличить* индивидуальность, значимую в данном контексте, от той, что не имеет значения, — отделив тем самым существенное от несущественного. Значимость и существенность индивидуальных целостностей, выделяемых таким путем, удостоверяется тем, что ценности, к которым они отнесены, *признаются* (или, по крайней мере, понимаются) в качестве таковых *всеми*, к кому обращено соответствующее исследование.

Хотя Риккерт подчеркивал, что, во-первых, идиографический и генерализирующий методы отличаются лишь по своей логической структуре, а в реальном исследовании всегда сплетены друг с другом, и, во-вторых, оба эти метода находят свое применение как в естественных, так и в гуманитарных науках, его концепция была использована для *решительного*

противопоставления естественно-научного и гуманитарного знания, т. е. в целях, которые принципиально отличались от его собственных. Концепция идиографического метода, имеющая чисто логическую природу, была объединена в ряде случаев с концепцией понимания В. Дильтея, разработанной в результате содержательного, предметного противопоставления наук о духе, как имеющих дело с «духовно структурируемой» реальностью, естественным наукам, имеющим дело с «внешней» природой (противопоставление, логическую правомерность которого неокантианцы решительно отвергали). Отсюда возник целый ряд методологических недоразумений, характерных, например, для американской социологии, где результаты идиографического исследования рассматривались подчас как следствие «низкого уровня» абстракции [1, 239], в силу чего идиографический метод представал как «недоразвитый» генерализирующий метод. Реакцией на такую недооценку логических возможностей идиографического метода оказывалось, как правило, его истолкование в иррационалистическом духе, что означало утверждение его «ненаучности». Впрочем, все это не мешало широко использовать этот метод в исторической социологии.

Основной проблемой, которую обнажило, но так и не могло решить неокантианство, противопоставившее идиографический метод генерализующему, была — и до сих пор остается в современной социологии — проблема логического перехода от одного метода к другому, от исследования общего к исследованию уникального, от изучения повторяющегося к анализу неповторимого: от принципа структуры — к принципу развития, предполагающего появление нового и небывалого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беккер Г., Бесков А. Современная социологическая теория. М., 1961.
2. Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904.
3. Виндельбанд В. Философия в немецкой культурной жизни XIX столетия. М., 1910.
4. Кант И. Критика практического разума // И. Кант. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.
5. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. Киев, 1904.
6. Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1896.
7. Риккерт Г. Два пути теории познания // Новые идеи в философии (Теория познания. III). СПб., 1913. С. 1–79.
8. Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908.
9. Munsterberg H. Philosophie der Werte. Leipzig, 1908.
10. Parsons T. The social system. Toronto; Ontario, 1966.
11. Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen. (цит. по: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.)

РЕЛЯТИВИСТСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ ГЕОРГА ЗИММЕЛЯ

Социология Георга Зиммеля — одна из самых влиятельных в классической традиции. При жизни Зиммель был широко известен в Германии и за ее пределами. Однако, несмотря на весь свой авторитет, он только за несколько лет до кончины получил место штатного профессора в университете: перед войной Зиммеля наконец пригласили в провинциальный Страсбург. Среди причин этой явно неудачной, особенно сравнительно с его широкой известностью, карьеры обычно называют две: антисемитизм немецких чиновников (Зиммель был евреем; правда, уже его родители довольно рано перешли в христианство и сам он был крещен в протестантской вере) и сомнительный статус социологии, не признаваемой влиятельными академическими кругами. Возможно, и этим, а не только сугубо концептуальным развитием объясняется, что Зиммель, начиная примерно с рубежа XIX–XX вв. и тем более под конец жизни, в последнее десятилетие, все больше акцентировал философский характер своих исследований. Это подвигло некоторых исследователей к утверждению, будто Зиммель со временем перестал быть социологом, сосредоточившись на чисто философской и культурологической проблематике. Однако его монументальное исследование «Социология» вышедшее в 1908 г., и последняя прижизненная публикация — небольшая книга «Основные вопросы социологии (индивид и общество)» (1917), во многом заново трактовали ряд принципиальных социологических вопросов (первую из этих двух работ часто называют «Большой Социологией», а вторую — соответственно «Малой Социологией»; так же будем называть их далее и мы).

Зиммель в свое время немало потрудился сначала над тем, чтобы зафиксировать свой приоритет в обосновании социологии как новой науки, а затем — чтобы разрушить этот образ социолога *par excellence* и выступить именно в роли философа. Этот последний образ оказался довольно устойчивым, и ряд влиятельных интерпретаторов Зиммеля способствовал его закреплению. Однако следует, видимо, скорее согласиться с теми, кто видит в зиммелевской социологии конститутивный элемент всей его концепции (такова, например, точка зрения Х.Ю. Даама и О. Рамштедта, представленная во введении к сборнику работ Зиммеля [13, 20–23]). Во всяком случае именно в социологических сочинениях Зиммеля были впервые введены и обоснованы два его ключевых понятия: понятие взаимодействия и понятие формы. Не имея возможности учесть все аспекты эволюции Зиммеля как социолога, мы постараемся сосредоточиться на самых принципиальных моментах. При этом, конечно, нельзя с самого начала обойти вопрос о том, как совместить достаточно различающиеся между собой построения разных периодов. Один из возможных подходов — всякий раз принимать за основу лишь самую последнюю версию.

Однако нельзя исключить и другой подход, обоснованный некогда самим Зиммелем. В предисловии к переизданию в 1904 г. своей книги «Введение в науку о морали» он писал, что дальнейшее развитие его взглядов представляет собой в большей степени восполнение, чем простое отрицание, предшествующего. Различия в установках вплоть до их противоположности находятся по ту сторону альтернативы истинного и ложного, и то, что оказалось более поздним в индивидуальном развитии теоретика, еще не обязательно есть также и высшее [III, 9]¹.

1. ОБОСНОВАНИЕ СОЦИОЛОГИИ КАК ОСОБОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

Зиммеля, как и многих его современников, отличало внимание к вопросам чистой теории и методологии. Однако он не только сопровождал свои содержательные исследования методологическими рассуждениями, но и ставил, в отличие от большинства других классиков социологии, метатеоретические вопросы с самого начала во главу угла. Уже в первом крупном сочинении «О социальной дифференциации» (1890) он утверждал, что, исходя из существующих наук и подтвержденных теорий, можно «зафиксировать очертания, формы и цели науки, еще не приступив к ее фактическому построению» [15, 116]. Правда, это суждение пока несет на себе явственный отпечаток первоначальной позиции Зиммеля, которую принято характеризовать как позитивизм, сформировавшийся, в частности, под влиянием Дарвина и Спенсера. Следующий этап его идейного развития связывают со своеобразным усвоением кантианства, а третий, занимающий последнее десятилетие, выделяется разработкой (под влиянием сочинений А. Бергсона) собственной версии философии жизни².

В самом широком смысле слова исходную методологическую позицию Зиммеля можно определить как релятивизм, а последовательное развитие его взглядов — как попытки преодоления релятивизма. Современный релятивизм, говорил Зиммель, это «склонность к тому, чтобы разлагать единичное и субстанциальное на взаимодействия...» [XI, 14]; применительно к социальной мысли следует сказать, что для релятивизма «индивид был лишь местом, где соединяются социальные нити, а личность — лишь тем особым способом, каким это происходит» [XI, 14]. В отношении принципов познания релятивизм состоит в том, «что конститутивные, раз и навсегда выражающие сущность вещей основоположения переходят в регулятивные, которые суть лишь точки зрения прогрессирующего познания» [VI, 109]. Именно в таком качестве уже в книге «О социальной дифференциации» всплывает понятие взаимодействия. «...В качестве регулятивного мирового принципа, — писал Зиммель, — мы должны принять, что все находится со всем в каком-либо взаимодействии, что существуют силы и переходящие туда и обратно отношения между каждой точкой и каждой иной точкой мира; поэтому не может быть логического

¹ Здесь и далее римские цифры в квадратных скобках означают номер тома Полного собрания сочинений Зиммеля (имеющиеся в нашем распоряжении тома перечислены в списке литературы под номером 8), в остальных случаях первая арабская цифра отсылает к другим сочинениям Зиммеля, указанным в списке литературы, вторая цифра — номер страницы.

² Такую трактовку эволюции Зиммеля дает, например, М. Ландман [10, 7–8].

запрета на то, чтобы вычленил отсюда любые единицы и замкнуть их в понятие *одной* сущности, природу и движения которой мы должны были бы устанавливать с точки зрения истории и законов» [II, 130]. Дело решают при этом научная целесообразность (внутренние потребности познания) и интенсивность взаимодействия (структура объективности), оправдывающая такое выделение.

Соответственно обосновывается и социология как особая дисциплина. Взаимодействие «составляет человеческую жизнь», оно есть даже там, где на первый взгляд имеет место лишь одностороннее воздействие [VI, 59]. Общество же «существует там, где во взаимодействие вступает множество индивидов» [XI, 17]. Таким образом, все человеческое оказывается вместе с тем и общественным; иначе можно сказать, что «ведь и отдельный человек не есть то абсолютное единство, коего требует считающееся лишь с последними реальностями познание. <...> Напротив, он есть продукт и сумма многообразнейших факторов, о которых как по качеству их, так и по функции только в самом приблизительном и относительном смысле можно сказать, что они сходятся в некоторое единство» [II, 127]. Более уравновешенное и более позднее утверждение (в предисловии ко второму, а также и третьему изданиям «Проблем философии истории») состоит в том, что «человека познаваемого делают природа и история: но человек познающий делает природу и историю» (ср.: [10, 31; 12, VII]). Вообще в эмпирическом смысле единство представляет собой взаимодействие элементов, будь то органическое тело или государство; «даже мир мы не могли бы называть *единым*, если бы не влияние каждой его части на каждую...» [XI, 18]. Поэтому социология поступает совершенно законным образом, когда она разлагает «индивидуальные существования», задаваясь вопросом: «Что происходит с людьми, по каким правилам они движутся, но не потому, что они разворачивают целостность своих постижимых отдельных существований, а потому, что они в силу своего взаимодействия образуют группы и определяются этим групповым существованием» [9, 15]. Однако проблема тем самым не снимается и выступает в качестве источника продуктивного напряжения во всем творчестве Зиммеля, особенно во второй его половине: общество творится человеком, но становится при этом независимым от него; человек находится на скрепении социальных взаимодействий, но не исчерпывается ими.

Достаточно рано Зиммель фиксировал современную тенденцию сводить все происходящее, что касается религии, хозяйственной жизни, морали, технической культуры, политики, душевного и телесного здоровья и болезней, к исторической ситуации, потребностям и деятельности совокупности людей, иными словами, редуцировать отдельные события к социальному. Но тогда социология — это не что иное, как новое имя для комплекса наук о духе [V, 52], поскольку эта тенденция им присуща. И ни филология, ни правоведение, ни психология, ни наука о политике, ни теология ничего от этого нового имени не получат. Поскольку же вся сфера общественного оказывается все равно поделенной между другими науками, вычленение социологии вообще не может идти подобно тому, как создавались другие социальные науки [XI, 22]. Для корректной постановки вопроса необходимо принять во внимание, что понятие общества имеет два значения, нуждающиеся в строгом аналитическом разделении.

«Во-первых, это комплекс обобществленных индивидов, общественно оформленный человеческий материал, составляющий всю историческую действительность. Но, кроме того, общество — это еще и сумма тех форм связи <Beziehungsformen>, благодаря которым из индивидов и получается общество в первом смысле» [XI, 23]. Поэтому, хотя человечество может быть объектом науки в бесчисленном множестве аспектов, социология как «учение о бытии человечества» обществом относится к другим специальным наукам, как геометрия — наука о формах материальных тел относится к наукам о материи [XI, 25]. «Но общество в его постоянно реализующейся жизни всегда означает, что отдельные люди связаны благодаря взаимовлиянию и взаимоопределению. Оно, таким образом, есть нечто функциональное, нечто такое, что создается индивидами и претерпевается ими <was die Individuen tun und leiden>, и в соответствии с его основным характером следовало бы говорить не об обществе, но об обобществлении <Vergesellschaftung>» [9, 14]. Обобществление есть та форма, в какой индивиды на основании каких бы то ни было интересов срастаются в единство. «Некоторое количество людей становится обществом не потому, что в каждом из них существует какое-то предметно определенное или индивидуальное побуждающее <bewegender> жизненное содержание; но потому, что жизненность этих содержаний обретает форму взаимовлияния...» [XI, 19].

Понятие обобществления, обобщественности звучит для нас в таком контексте достаточно непривычно. Поэтому имеет смысл сделать здесь небольшое терминологическое отступление. «Vergesellschaftung» может переводиться на русский язык только как «обобществление». Это, разумеется, навеивает мысли о передаче средств производства или иной собственности в руки, так сказать, общества. Это же значение ставит на первое место и авторитетный немецкий словарь¹. В свое время А.Г. Ионин предложил кальку с американских переводов Зиммеля, где используется термин «sociation»; в работах о Зиммеле у него это превратилось в «социацию». Это было не столько неверно, сколько нечетко и малопонятно для российского читателя, так что позже, в переводе работы Зиммеля «Общественные», у А.Г. Ионина вполне логичным образом появился термин «обобществление»². Термин был переведен точно, но проблема осталась. Дело в том, что это слово у Зиммеля обозначает общество как процесс; общество непрерывно порождается взаимодействием; индивиды соединяются в общество (а мельчайшее и простейшее общество могло бы состоять даже из двух человек), т. е. «обобществляются». Не случайно у Зиммеля, хотя и очень редко, проскальзывает и понятие социализации: соединяясь в «общество», индивиды делаются «общественными».

Социология и должна изучать формы обобществления. Именно эту идею Зиммель считал своей важнейшей заслугой в деле обоснования новой науки. Однако, выдвинув ее впервые в 1894 г. в небольшой статье «Проблема социологии» [V, 52–61], Зиммель впоследствии неоднократно

¹ Wabrig G. Deutsches Wörterbuch. Vollig überarbeitete Neuausgabe. S. 1, 1980. S. 39–57. При этом предлагается лишь одно дополнительное значение: «sich vergesellschaften» — «объединиться в торговое общество».

² Ср.: Ионин А.Г. Георг Зиммель — социолог. М., 1981. С. 32, примеч. 2; Зиммель Г. Общение: пример чистой, или формальной, социологии // Социол. исслед. 1974. № 2. С. 170–178.

уточнял свою точку зрения. С самого начала он предпочитал подчеркивать чисто формальный момент: социология исследует формы обобществления как таковые, отвлекаясь от специфических интересов и содержаний, осуществляющихся в этих формах и через их посредство. «Особые причины и цели, без которых, конечно, никогда не происходит обобществление, образуют некоторым образом тело, материал социального процесса; но что действие этих причин, споспешествование целям вызывает среди их носителей именно взаимодействие, обобществление, — это форма, в которую облекаются эти содержания...» [V, 54]. Хотя фактически в исторической реальности форма и содержание сплавлены, социология исходит из того, что одна и та же форма может быть наполнена разным содержанием, а одно и то же содержание выступать в разных формах. Как всякая наука вычленяет из совокупности взаимодействий лишь некий момент, социология исследует то, «что в обществе является „обществом”» [V, 57]. Однако в это время Зиммель еще не свободен от психологизма, который позже стремился преодолеть. Методы для изучения форм обобществления, говорил он, те же, что у всех сравнительных психологических наук, поскольку и здесь в основании всего лежат фундаментальные психологические феномены, первичные психические процессы: поиск и оказание помощи, любовь и ненависть, чувство удовлетворения и т. д. [V, 58], относящиеся к взаимному воздействию индивидов и групп [V, 59], а потому и социология как специальная наука занимается непосредственным психологическим истолкованием подлежащих исследованию явлений. Впоследствии Зиммель дал критику психологизма, в частности, в наиболее широко развернутом обосновании своего подхода — в первой главе «Проблем социологии» так называемой «Большой Социологии» [XI, 13–62]. Подзаголовок этой книги недвусмыслен: «Исследования о формах обобществления».

Продолжая то направление размежевания с другими социальными науками, которое было предложено еще в его первоначальном проекте, Зиммель показывал, что понимание ключевой роли взаимодействия в определении сущности и проявлений человека приводит к новому «способу *рассмотрения* во всех так называемых науках о духе. <...> Социология, следовательно, относительно всех существующих наук есть новый метод, вспомогательное средство исследования...» ([XI, 15]; см. также [9, 18]). Но социология — это не просто метод. Хотя у нее нет особого объекта, но есть свой специфический предмет <Sache>. Она должна иначе рассматривать известные и без того факты. Точку зрения для такого обращения с фактами и дает ей различение формы и содержания общества [XI, 17]. Через бесчисленные взаимодействия людей возникает общество. Но история и законы этого совокупного образования <Gesamtgebilde> — суть предметы общественной науки в широком смысле, уже разделившейся на отдельные дисциплины. Социологии в узком смысле остается лишь одно: рассмотрение тех абстрагированных форм взаимодействия, «которые не столько *вызывают* обобществление, сколько, напротив, суть обобществление; общество в том смысле, какой может использовать социология, есть тогда либо абстрактное общее понятие этих форм, род, видами которого они (эти формы. — А. Ф.) являются, либо та или иная эффективная <wirksame> сумма этих видов» [XI, 24]. Однако родовому понятию общества не соот-

ветствует никакая обширная форма [XI, 23–24]. В свою очередь, формы обобществления даже в обозримом времени не представляется возможным разложить на какие-то более простые элементы [XI, 25]. Поэтому формы как таковые могут быть сопряжены лишь с очень ограниченным кругом явлений [XI, 25]. Формы могут быть соотнесены с исторической реальностью двумя способами. Можно рассматривать те или иные исторические явления, абстрагируя их из совокупной реальности, применительно к тому, какие закономерности здесь оказываются значимыми. Но можно рассматривать те или иные формы обобществления применительно к их конкретному осуществлению [XI, 26]. В сложных явлениях вычленяются «большие обществообразующие отношения и взаимодействия». Их мы обнаруживаем, делая как бы поперечный срез исторических явлений и отсекая все несходное между ними. Сюда же присоединяются явления либо более специального характера, либо более сложные.

Каким же образом вычленяются эти формы, даже если оставить в стороне вопрос о том, насколько вообще тождественны формы с разным содержанием? Точнее говоря, как можно, имея в распоряжении сложные исторические факты, со всем богатством их содержания, «материальной тотальности» [XI, 28], надежным образом выделить «чистое обобществление», не спутав его к тому же с моментом содержательным, с «материальной определенностью» [XI, 29]? Здесь приходится говорить об «интуитивном процессе». Но речь идет не о метафизической спекулятивной интуиции, а об определенной направленности взгляда, позволяющей различить форму и содержание еще прежде, чем в распоряжении окажутся достоверные методы и точные понятия, так что оперировать можно только примерами [XI, 29]. «Зиммель делает ударение не на абстрактном характере форм обобществления, но на процессе их абстрагирования, — замечал Ф. Тенбрук. — Абстрагирование не было (и не могло быть) для Зиммеля абстрагированием от феноменов содержания... оно было абстрагированием от *перспективы* содержания» [7, 78]. Обычно социология ограничивала себя теми общественными явлениями, где взаимодействующие силы уже отделились от их непосредственного носителя, кристаллизовались в качестве «объективных образований», «абстрактного существования» [XI, 32]. Но из этих традиционных предметов общественной науки той действительной жизни общества, как она дана нам в опыте, не составить. Здесь требуется промежуточное действие бесчисленных взаимодействий, еще не ставших прочными надындивидуальными образованиями, но показывающих общество *in status nascens*. Эти «микроскопическо-молекулярные» процессы происходят каждый момент, возникающие тут связи, взаимодействия между «атомами общества» сплетаются и распадаются [XI, 33]. «Эти вполне первичные процессы, образующие общество из непосредственного, индивидуального материала, должны быть подвергнуты наряду с процессами и образованиями, более высокими и более сложными, формальному рассмотрению, эти особенные взаимодействия, открывающиеся теоретическому взору в не вполне привычной мере, должны быть апробированы в качестве обществообразующих форм, частей обобществления вообще» [XI, 35].

Именно здесь Зиммель считал необходимым размежеваться с психологизмом. Нет сомнения, говорил он, что обобществление есть феномен

психический, что именно поэтому постижимо для нас «общественно-историческое существование». Однако рассмотрение психических фактов отнюдь не обязательно должно быть психологией [XI, 35–37]. Общественные события и процессы можно понять лишь постольку, поскольку они представляют собой психические явления, но социологический интерес направлен на иное: образование общественной формы [XI, 38–39]. Социология отличается от социальной психологии, предмет которой — то, «какую модификацию претерпевает душевный процесс индивида, если он протекает под влиянием общественного окружения» [XI, 630]. Но даже социальная психология не исследует психологию надындивидуальных образований. Никакой «души» у группы, как бы она ни называлась: народ, общество и т. п., — нет. «Для психологии, — говорил Зиммель во втором издании „Проблем философии истории“, — некоторый процесс существует только потому, что он происходит в душе <seelisch ist>; его содержанием, которое несет психическая энергия, она никак не заинтересована» [12, 5]. Говоря о «духовном *содержании*», Зиммель имел в виду право, нравы, язык, религию, формы жизни и формы культуры [XI, 626–627]. Иными словами, формы обобществления сами оказываются содержанием душевной жизни, а душевная жизнь, поскольку это жизнь обобществленных индивидов, протекает под воздействием общества.

Таким образом, круг замкнулся. Он может быть разорван, только если постулировать взаимонесовместимость различных типов исследований и ввести некоторые априорные положения, относящиеся одновременно и к душевной жизни людей и к социальному взаимодействию. Природные явления, чтобы созерцаться в качестве единства, требуют синтетической активности наблюдателя — такова редуцированная за счет отказа от трансцендентализма кантианская точка зрения. Но в отличие от природы обществу не нужен *внешний* наблюдатель, его единство реализуется его собственными, сознательными и синтетически-активными элементами [XI, 43]. Таким образом, требуется выяснить возможности этого синтеза. Мы видели уже, что некоторые формы обобществления Зиммель склонен рассматривать как первичные феномены, не дедуцируемые из психических характеристик. Отказавшись от выведения всей социальности из психических процессов, равно как и сведения всех психических процессов к социальной обусловленности, Зиммель пришел к тому, что в конечном счете различные способы исследования должны быть равноправно соположены друг другу. Вот что писал он в «Малой Социологии»: жизнь человечества может быть рассмотрена: 1) исходя из своей общественной формы как «обосновывающей силы и охватывающей формулы»; 2) исходя из предметного смысла своих содержаний, а также еще и 3) исходя из «сущности и продуктивности индивидов». Ни один из этих способов постижения не имеет преимуществ. Они самостоятельны и взаимодополнительны [9, 24]. Отсюда следует и то, что изложение концепции Зиммеля должно учитывать все эти три аспекта, каждый из которых может быть выбран в качестве основания для перехода к двум остальным. Если мы решим исходить не из предметной логики, скажем, права или денежного хозяйства, а именно из общественной формы, причем не ставшей, но становящейся, порождаемой продуктивностью индивидов, то нам не избежать постулатов об априорных психосоциальных характеристиках человека.

Однако прежде чем перейти к анализу взглядов Зиммеля на собственно социальное взаимодействие, воспроизведем довольно известную схему, выработанную им под конец жизни. В «Малой Социологии» Зиммель ввел подразделение на общую, чистую (формальную) и философскую социологию. Указав на роль социологии как метода [9, 18], он перешел к группе проблем, которые в более узком смысле можно назвать социологическими.

Во-первых, все события, все фактические обстоятельства жизни могут рассматриваться как порождение «общественной жизни» — их истока и субъекта. Таковы поиски «закона» или «ритма» общественного развития, исследования закономерностей социальной дифференциации, проблемы перехода от «органических» к «механическим» связям, «закон трех стадий» и т. п. [9, 25–26]. Характерно, что речь идет не о процессе обобществления, но о «подлежащих индуктивному установлению судьбах общества как уже осуществившегося субъекта» [9, 27]. Сюда же относится и вопрос другого рода, а именно о соотносительной ценности коллективного и непосредственно индивидуального поведения, ибо и здесь внутренняя структура общества не рассматривается как проблема, но предполагается уже существующей [9, 28]. Все эти вопросы Зиммель относил к общей социологии.

Во-вторых, достаточно традиционным для себя образом он говорил о том, что если общество — это взаимодействие между индивидами, то описание форм этого взаимодействия — «задача общественной науки...» [9, 28]. Это извлечение из явлений жизни момента обобществления он называет «чистой» социологией, которая действует как грамматика, отделяющая чистые формы языка «от содержаний, в которых живут эти формы» [9, 29]. К таким формам Зиммель относил образование партий, подражание, образование социальных классов и кругов, возникновение и роль иерархий, индивидуальное представительство совокупности, роль взаимной враждебности для сплоченности группы и т. д. Сюда же присоединяются и явления более специального характера или более сложные: факты партийной нейтральности, значение бедности для общества, количественной определенности группы и др. К более сложным процессам он относит скрещение социальных кругов, особое значение «тайного» при образовании этих кругов и др.

В-третьих, определяется область философской социологии. Уже в «Большой Социологии» Зиммель указывал, что и социальная наука, подобно всем иным точным, нацеленным на непосредственное понимание данного наукам, ограничена двумя философскими областями. «Первая охватывает условия, основные понятия, предпосылки отдельного исследования, в рамках которого с ними невозможно окончательно разобраться, т. к. они лежат в его основании; во второй же это отдельное исследование доводится до завершений и взаимосвязей, сопрягается с вопросами и понятиями, которые вообще не имеют места в рамках опыта и непосредственно предметного знания. Первое — это теория познания, второе — метафизика соответствующих отдельных областей» ([XI, 39–40]; ср. практически дословное повторение в «Малой Социологии» [9, 31]). Вопросы о том, является ли общество целью человеческого существования или средством, наличествуют ли в общественных образованиях смысл и цель или эти последние реализуются лишь в человеческих душах, не обна-

руживается ли в типических стадиях развития обществ некая аналогия с «космической эволюцией» и даже то, направляются ли социальные движения материалистическими или идеологическими мотивами, — все это, убежден Зиммель, неразрешимо на пути констатации фактов, но требует истолкования установленных фактов ([9, 33]; ср.: [XI, 40–41]).

2. КОНЦЕПЦИЯ ПОНИМАНИЯ И АПРИОРИ СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ

Рассмотрим теперь, как выстраивался теоретический фундамент социологии Зиммеля. Обратим еще раз внимание на то, что формы обобществления, о которых он говорил, в некотором роде тоже суть содержания: содержания душевной жизни индивидов, своим взаимодействием реализующих эти формы, а также содержания душевной жизни созерцающего их социолога. Не случайно Зиммель говорил об интуитивном процессе их вычленения, недаром у него шла речь о формах права, религии и т. п. как «духовном содержании». А духовное содержание постигается особым способом. Оно должно быть понято, во-первых, в своем объективном значении (скажем, когда мы понимаем математическую теорему или норму права), а во-вторых, в своем мотивирующем значении, когда в совокупности с другими элементами душевной жизни индивидов оно выступает в качестве некоторого лично значимого основания их поведения.

Проблема понимания как метода гуманитарных наук (в Германии их называли науками о духе и науками о культуре) остро стояла в ту эпоху. Речь шла о том, чтобы ухватить в науке, с ее общезначимыми и необходимыми выводами, уникальное, сугубо индивидуальное, имеющее особый интерес для историка и не выводимое ни из каких общих законов. Зиммель наряду с В. Дильтеем и М. Вебером разработал свой оригинальный подход к пониманию. При этом точку зрения Зиммеля нельзя правильно понять безотносительно к концепции Дильтея, явно оказавшего здесь наибольшее влияние [6, 44–45]. Не вдаваясь в сравнительный анализ, укажем лишь на два важных момента у Дильтея. Во-первых, это понятие «*Wirkungszusammenhang*» («связь-воздействие»); во-вторых, идея понимания по аналогии. «В науках о духе, — говорил Дильтей, — мы постигаем духовный мир в форме связей-воздействий, образующихся в течение времени. Воздействие, энергия, протекание времени, происходящее суть, таким образом, те моменты, которые характеризуют образование понятий в науках о духе... Связь-воздействие всегда в себе сложна. Чтобы зафиксировать ее, мы ухватываем отдельный результат воздействия <*Wirkung*>, а затем, идя в обратном направлении, подыскиваем для него те моменты, которые его вызвали. Среди многих факторов доступно определению и имеет значение для этого результата лишь ограниченное их число» [1, 191–192]. При этом речь идет не о том, чтобы делать заключение от следствия к причине, но о выяснении тех условий, при которых стал возможным этот результат [1, 225]. Во-вторых, Дильтей объяснял, как постигается эта взаимосвязь. Изначально, говорил он, переживающий индивид постепенно постигает структурную взаимосвязь последовательности событий своей собственной внутренней жизни, а затем эта связь снова обнаруживается,

через понимание, в других индивидах [1, 190]. «На основе переживания и понимания себя самого, в постоянном взаимодействии того и другого между собой, образуется понимание чужих жизненных выражений и личностей» [1, 252]. Понимание всегда направлено на единичное и состоит в том, чтобы постигнуть это единичное в его связи («жизненной взаимосвязи», как говорил Дильтей). Постигая чужое, понимающий опирается на свой внутренний опыт, поскольку он изначально, с самого рождения находится во взаимосвязях объективного духа, в некой общности Я и Ты [1, 256–257].

Посмотрим теперь, как развивал свою концепцию понимания Зиммель. «Всякое общение людей, — писал он в „Проблемах философии истории“, — в каждый момент базируется на той предпосылке, что в основе определенных физических движений каждого индивидуума — жестов, мин, звуков — лежат душевные процессы интеллектуального, чувственного и волевого рода» [12, 9]. Эта предпосылка реализуется в познании по аналогии: «...опыт собственного Я демонстрирует нам связь внутренних процессов с их выражением, вследствие чего мы, исходя из тождественного процесса, наблюдаемого в другом, делаем заключение о душевном событии, аналогичном нашему» [12, 9]. При этом мы не ограничиваемся тем, что трактуем отдельные действия или речь, подставляя под них «соответствующую психическую основу», но «конструируем в принципе непрерывный психический ряд с несчетным числом членов, которым непосредственно вообще ничего не соответствует вовне...» [12, 10].

Однако здесь-то и коренится проблема. «Чисто индивидуальное» в психическом процессе недоступно познанию в понятиях, да и вообще познанию как таковому. Научное понимание возможно здесь лишь постольку, поскольку речь может идти об общечеловеческом или же по меньшей мере о том относительно общем, что есть и у познающего, и у предмета его познания, «причем эта общность, конечно, не является ни причиной, ни порукой истинного познания, но только одним из его условий» [12, 18, примеч.]. Отсюда вытекает положение о «гипотетическом характере» объяснения всех исторических событий и процессов. Причем дело здесь не только в том, что мы по аналогии подставляем под определенные внешние события соответствующие процессы сознания. «Более того, многозначность начинается уже в вопросе о том, где же вообще сознание фундирует видимые события, а где их источником являются не осознаваемые силы. <...> Разворачивается вся загадка бессознательной духовности: совершаются внешние действия, в точности аналогичные тем, основой которых обычно является сознательное рассуждение и воление, но теперь — без возможности обнаружить такое сознание; отсюда мы заключаем, что тут подействовали те же самые духовные мотивы, но только в форме бессознательности» [12, 20]. С одной стороны, здесь имеются в виду те действия, причиной которых послужили «темные побуждения» масс. С другой стороны, в социальной жизни многое возникает хотя и в силу целеполагающей деятельности индивидов, но не как преднамеренный ее результат. Исследователю приходится решать в пользу большей или меньшей «сознательности», т. е. предполагать решающую роль сознательного целеполагания индивидов или, напротив, наделять «действующими энергиями» надличностные социальные образования [12, 22–25].

Но «подставить» под исторические события сознательные или бессознательные психические процессы — это еще не все. Даже если это будет сделано правильно, мы все равно не сможем говорить здесь об истинном познании, если *не поймем* эти процессы. Что же такое понимание? Первым его условием является воссоздание в нас самих тех актов сознания, которые позволяют нам «войти в душу» другого. Так происходит, например, тогда, когда мы понимаем некую высказанную фразу: душевные процессы говорящего выразились в словах, а эти слова вызвали в слушателе аналогичные процессы [12, 35–37]. «Однако такого рода непосредственное воссоздание имеет место и бывает достаточно только там, где речь идет о теоретических содержаниях мышления», так что «я понимаю, собственно, не говорящего, но сказанное» [12, 37–38]. А чтобы понять говорящего, нам надо понять его мотивы. (Макс Вебер ставил Зиммелю в заслугу, что именно он впервые четко провел это различие — при том, что развитие этой идеи Вебера совершенно не удовлетворяло, в частности, он не был согласен с тем, что касалось понимания теоретического содержания [15, 93–95]). О «воссоздании» душевных процессов Зиммель говорил следующее. С одной стороны, не может быть и речи о том, чтобы чувства, скажем любви или ненависти, в той же мере испытывались историком, в какой испытывали их изучаемые исторические личности. С другой стороны, кто не любил, не ненавидел, тот никогда не поймет ни любви, ни ненависти. Дело в том, что познание есть духовный процесс, он совершается самим субъектом и может быть только возбужден извне. «Это восприятие того, что, собственно, я не воспринимаю, это воссоздание субъективности, которое возможно опять-таки только в субъективности... — это загадка исторического познания, решение которой до сих пор едва ли пытались обнаружить в наших логических и психологических категориях» [12, 41]. Зиммель считал, что здесь речь должна идти о некоей особой категории, «агрегатном состоянии представления», где воедино сплавлены воссоздание соответствующего душевного акта и сознание того, что этот душевный процесс происходил в другом или других. «А именно, определенным связям представлений сопутствует ощущение, что они возникают не только в силу случайности и моментальной преходящести душевной жизни субъекта, но что они имеют типическую значимость, что одно представление само собой указывает на свою сопряженность с другими, независимо от состояния души в данный миг, которое осуществляет это внутреннее отношение представлений в субъекте» [12, 42–43]. Эта взаимосвязанность представлений в определенные «душевные ряды» может приобретать некую безусловную убедительность, психологическую необходимость, которая уже не позволяет считать их чем-то чисто личностным, субъективным. Таким образом, утверждал Зиммель, образуется новая категория. Ее можно называть синтезом, а можно говорить о том, что она находится по ту сторону различия индивидуального и необходимо-всеобщего, причины (действующей в материальном мире) и основания (имеющего место в психике). Так происходит постижение истории: через «синтез фантазии», когда конструируется некий психический образ исторической личности или исторического события и в рамках этого образа из одного элемента делают заключение о другом элементе, причем не путем силлогизма, заканчивающегося общезначимым понятием, но сообщающая случай-

ности происходящего некую надличную рациональную значимость, которая, будучи всеобщей, не имеет, однако, формы понятия [12, 51].

Историческая истина — это не просто воспроизведение того, что существует само по себе. Это «душевная активность, которая делает из своего материала, данного как внутреннее воссоздание, нечто такое, что он в себе еще не есть, причем не через составление компендиума его частностей, но *самостоятельно* ставя перед ним вопросы, сводя единичное в некий смысл, часто не осознававшийся ее „героем“, поскольку она отыскивает такие значения и ценности своего материала, которые формируют *для нас* из этого прошлого образ, достойный изображения» [12, 55]. Скажем, политическая история некоего властителя не воспроизводит все особенности его жизни. Она вычленяет то, что имело политическое значение. Однако политически важное было переплетено с другими событиями его внутренней жизни: характером, настроением и т. п. Эта целостность жизни недоступна ни для какой науки, а историк, пользуясь «политикой» как новым понятием единства, конструирует такую связь, которая во всей своей всеобщности и абстрактной ясности никогда не осознавалась этим властителем. Историк — не психолог. Он конструирует для своих целей существо нереальное, он рассматривает своего героя как существо исключительно политическое, и когда ему все-таки приходится мыслить психологически, то и психология эта будет уже специфическая, абстрагированная под углом зрения идеи политики. Но политика — это только пример. Вообще нет всеобщей истории, но есть отдельные «истории» (политическая, история религии, история искусства и т. п.), и для каждой историк конструирует особые связи, т. е. вычленяет особо важные и сопрягает их в содержательное единство. Отсюда следует вывод, «что историческая истина вообще не может считаться отражением исторической действительности» [12, 71]. Само переживание как таковое определяется априорными формами созерцания — здесь Зиммель следовал Канту. Но тогда историческое познание, категории истории априорны, так сказать, в квадрате, ибо содержанием их является именно этот материал переживания, схваченный в определенные априорные формы. «То, что мешает познанию, субъективность воссоздающего переживания, есть именно то условие, при котором оно только и может состояться...» [12, 77]. Проблема не в том, что предмет познания — дух, но в том, что он есть индивидуальность, и эта индивидуальность должна быть постигнута другой индивидуальностью не строго логически, но с соблюдением неких методических норм, сообщающих объекту познания более гибкий, растяжимый род объективности, чем это бывает в науках о природе. А отсюда Зиммель делал не столь уж неожиданный в свете предыдущих рассуждений вывод: «Сочувствие мотивам личностей, целому и отдельному их сущности, которое сохранилось лишь в виде фрагментарных выражений; погружение в совокупное многообразие огромной системы сил, каждая из которых по отдельности понимается лишь постольку, поскольку ее в себе заново воспроизводят — таков подлинный смысл требования, чтобы историк был, и непременно, художником» [12, 80]. Художник понимает исторические личности, поскольку погружается не в реальность объекта, но в его «идею», живущую в форме духа.

Очевидно, что наибольшую трудность для Зиммеля здесь представлял вопрос: что же именно гарантирует истинность исторического познания?

Один из возможных ответов, по Зиммелю, — это органическое наследование: душевные процессы предшествующих поколений вызвали определенные органические изменения, унаследованные потомками, а такая органическая общность позволяет, в свою очередь, делать вывод об общности душевных процессов [12, 86–87]. Помимо этого утверждения, сомнительность которого он явно чувствовал, Зиммель приводил и иной аргумент: яркие исторические личности настолько мощно явлены как единства, что в них все элементы освещают друг друга и совокупное постижение не составляет неразрешимой проблемы [12, 89–90]. С другой стороны, характерно, что основы существования целых групп более просты, примитивны, так что все специфически индивидуальное выделяется на этом фоне [12, 91]. Все дело в том, что «цели общественного духа, коллективности вообще соответствуют тем, которые для индивида обычно выступают как его фундаментально простые и примитивные цели. <...> В той мере, в какой не ведает колебаний и сомнений отдельный человек, не ведает их и социальная группа в целом. Гарантии существования, завладение чем-либо, страстное желание утвердить и расширить свою сферу власти, защита приобретенного — это основополагающие влечения индивида, позволяющие ему целесообразно сплотиться со сколь угодно большим количеством других» [9, 35]. Ориентируясь на «простоту всеобщего», воссоздавая социально-психические процессы, мы уже не зависим от своей субъективности, от случайности нашего опыта. Мы представляем себе нечто совершенно объективное [12, 94–95]. Легко заметить, что ни познание яркой индивидуальности, ни познание всеобщего, типического тем самым еще не гарантированы: в первом случае проблема состоит в соразмерности историка-художника великой исторической личности или ее «идеи», это вопрос степени одаренности, который, по определению, не может быть решен однозначно; во втором случае проблема состоит в том, чтобы различить в себе самом типическое и индивидуальное, всеобщее и уникальное, ибо если это не получится, то «массе» будут вменены излишне индивидуальные мотивы. Видимо, именно потому, что Зиммель так и не добился здесь методической четкости, его подход к пониманию так часто подвергался критике. Однако проблемы, которые здесь возникают, имеют не только методический характер и относятся, несмотря на акцентирование истории и философии истории, также и к социологии. «Ведь в конечном счете социальные состояния и движения — статика гражданской жизни, опосредованная правом, начальствование и подчинение в группе, объединение ради общих целей, оформление совместной жизни через материальные или идеальные мотивировки можно оценить и даже констатировать только через личностное воссоздание ощущения» [12, 94–95]. Иными словами, все то, что говорилось об историческом познании, историческом понимании, можно отнести и к социологии. Но тогда и проблема достоверности такого понимания есть также проблема социологии.

Как уже сказано, с методической точки зрения Зиммель предложил не самое сильное решение. Однако его фундаментальные предпосылки имеют принципиальное значение. Как можно разорвать круг, в котором неизбежно замыкается познание? Что гарантирует его значимость, надсубъектность и надсубъективность, кроме субъективного чувства объективности? Зиммель не находил ответа для каждого отдельного акта по-

знания, т. е. не выработал метода. Но он предлагал ответ в принципе — и этот ответ связан с его усвоением кантианства. Зиммель разрывал круг субъективности, вводя идею априорности познания. Но поскольку историк или социолог, т. е. познающий, есть один из участников социального взаимодействия, речь идет не только об априори познания, но и о *социальном априори*, т. е. условиях, при которых возможно сосуществование индивидов и познание ими этого сосуществования.

В основании этой концепции, судя по развитию идей, должна была бы лежать определенная философская антропология. Создать ее Зиммель не успел, и судить о ней можно только по отдельным высказываниям в ряде его сочинений, в том числе и в вышедшем посмертно «Жизневоззрении» [11].

Жизни вообще, а духовной жизни человека в особенности, свойственна трансценденция, выход за собственные пределы. Мы обладаем знанием, представляя его как нечто ограниченное нашим незнанием. Мы знаем, следовательно, и незнание. Человек преодолевает себя, поскольку он имеет некоторую определенность, но сама определенность оказывается таковой, лишь постольку он уже вышел за ее пределы и увидел извне свою границу [11, 1–8]. (Это имело бы смысл сравнить с понятием об эксцентрической позиции человека, развитым в последующей немецкой философской антропологии, в особенности у Х. Плеснера.) Первофеноменом духа является поэтому самосознание — знание себя как другого [11, 14]. Первофеноменом является и *понимание*. Вернемся к пониманию еще раз, чтобы уже непосредственно отсюда перейти к априори социальной жизни.

«Отношение одного духа к другому, которое мы называем пониманием, есть основное событие человеческой жизни, соединяющее ее рецептивность и самостоятельность таким образом, что образуется нечто далее неразложимое, лишь могущее быть пережитым», — говорил Зиммель в поздней работе «О сущности исторического понимания» [14, 77]. Одушевленное Ты — это единственное существо, с которым мы можем ощущать единство взаимопонимания, но которое вместе с тем столь самостоятельно и суверенно, как ничто иное подле нас. «Ты и понимание суть именно одно и то же, словно бы выраженное один раз как субстанция и другой раз как функция — первофеномен человеческого духа, подобно видению и слышанию, мышлению и чувствованию, или как объективность вообще, как пространство и время, как Я; это трансцендентальная основа того, что человек есть *Zoon politikon*» [14, 85]. Но мы не можем воспроизвести в себе чужую душевную жизнь во всей полноте иной индивидуальности. Мерой недостаточности значения чужой индивидуальности определяются все отношения между людьми. «Мы видим Другого в некоторой мере обобщенно» [XI, 47]. Иными словами, мы видим человека не только как индивидуальность, но и как тип, к которому мы его причисляем. Однако уникальная личность нам недоступна, мы создаем себе некоторый образ ее уникальности, не совпадающий с действительностью. «Мы все суть фрагменты, не только всеобщего человека, но и нас самих. <...> Однако взор другого восполняет это фрагментарное, делая нас тем, чем мы никогда не являемся».

Практика жизни заставляет создавать образ человека из реальных частей, составляющих эмпирическое знание о нем; но именно она-то и

основывается на этих изменениях и дополнениях, на преобразовании этих данных фрагментов во всеобщность типа и полноту идеальной личности» [XI, 49]. «Я» и «Другой» все время меняются местами в изложении Зиммеля, что создает определенные трудности. Суть дела именно в том, что Я видит другого так же, как и другой видит Я: создавая себе образ чужой уникальности и типизируя, восполняя фрагментарное, преобразовывая данные фрагменты «во всеобщность типа и полноту идеальной личности» [XI, 49]. Итак, мы подходим к априорным основам социального. Говоря об априорных представлениях, разъяснял Зиммель во втором издании «Проблем философии истории», часто ограничиваются их мыслительным содержанием, которое в совершенном познании как бы скоординировано с содержанием чувственного данного. При этом не замечают, что это лишь «формулировка внутренних энергий, приводящих всякий данный чувственный материал в форму познания. Априори играет динамическую роль в нашем представлении, это реальная функция, инвестированная и кристаллизованная в свой конечный объективный результат — познание; его значение не исчерпывается логическим содержанием понятий, которыми оно может быть дополнительно выражено, но оно состоит в его действительности для осуществления нашего познавательного мира. В этом смысле априорно положение, что душа каждого другого человека есть для нас единство, т. е. представляет собой понятную взаимосвязь процессов, через которую или как таковую мы познаем» [12, 11]. Выше уже шла речь о первом априори социального взаимодействия. Оно состоит из кажущихся самоочевидными типизаций — дополнений фрагментарных восприятий участниками взаимодействия. Наиболее общая типизация — это идея человека как человека вообще, что необходимо предполагает его уникальную индивидуальность. Но, кроме этого, те, кто принадлежит к одному и тому же общему кругу (скажем, по профессии или интересам), воспринимают друг друга именно с учетом этой общей взаимопринадлежности, а те, кто принадлежит к разным кругам, именно с учетом этой разности (так, с одной стороны, коллеги воспринимают друг друга, дополняя фрагментарные знания именно тем, что они коллеги, так, с другой стороны, воспринимает протестант католика, имея в виду, что тот именно католик). Отсюда можно перейти ко второму априори, а именно что каждый элемент общества есть не только часть его, но и что-то еще сверх того. Для того чтобы «индивидуальная душа» могла находиться внутри какой-то связи или отношения, она должна также быть вне этой связи или отношения. «Априори эмпирической социальной жизни состоит в том, что жизнь не полностью социальна, мы формируем наши взаимные отношения не только негативным образом, сохраняя за собой не входящую в них часть своей личности; эта часть не только воздействует через всеобщие психологические связи как таковые на социальные процессы в душе, но именно тот формальный факт, что эта часть находится вне этих последних, определяет род такого воздействия» [XI, 53]. Наконец, третье априори состоит в постулате о «принципиальной гармонии» между индивидом и обществом, ибо каждый индивид занимает в обществе некоторую позицию, которая является именно позицией внутри данного общества (группы, социального круга) и поэтому необходима для него. Напротив, если он «не реализует или не видит реализации этого априори своего социального существ-

вованая, т. е. сквозной корреляции своего индивидуального бытия с охватывающими его кругами, а также интегрирующей необходимости для жизни целого своей индивидуальной особенности, определяемой внутренней жизнью личности», — то это значит, что он *не* обобществлен, а общество не есть то сплошное, не знающее разрывов взаимодействие, о котором говорит его понятие [XI, 59]. Итак, социальность невозможна без взаимного понимания, без ряда принципиальных взаимных типизаций индивидов; без взаимных представлений о том, что во взаимодействии вступают целостные личности, а не марионетки социальных сил, и без принципиальной (мы сказали бы сейчас — функциональной) гармонии человека и общества, мера которой и есть показатель обобщественности.

Отсюда следует, что социолог должен отдавать себе отчет в том, что это одновременно и необходимое условие его познания, и условие возможности социальности как таковой.

3. СОЦИОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ФОРМ

Если суммировать некоторые итоги предшествующего изложения, мы видим, что рассмотрение социальной жизни является для Зиммеля синтезирующей активностью созерцания. Социология, как и история, будучи научной, далека от идеала естествознания. Иногда она сознательно сближается Зиммелем с художественным творчеством и, во всяком случае, часто носит черты выраженного эстетизма. «Сущность эстетического рассмотрения и изображения состоит для нас в том, что в отдельном выступает тип, в случайном — закон, во внешнем и мимолетном — сущность и значение вещей» [V, 197–198]. Не в последнюю очередь именно эта эстетическая направленность отвращала Зиммеля от того, чтобы на место многообразия форм поставить единую, обнимающую их форму — общество. «Совершенно ложным было бы здесь возражение, что все формы иерархии и корпорации, конкуренции, семья, дружба и нравы общения, господство одного и многих — что все они суть лишь констеллятивные события в уже существующем обществе: дескать, не было бы общества, отсутствовала бы и предпосылка, и повод, чтобы эти формы появились. Действительно, если мысленно отнять любую из этих форм, общество не исчезнет, что предполагает его существование ранее любой из них. Но если мысленно отнять все эти отдельные формы, то никакого общества уже не останется» [XI, 23–24]. Этот отказ Зиммеля от понятия общества как охватывающей формы трактуется сегодня по-разному. Часто такой социологический подход критиковали за отсутствие единства. Другие усматривали здесь не повод для упреков, но весьма принципиальные мотивы. Так, Д. Левин считал, что цель Зиммеля состояла в разработке (в терминологии Р. Мертона) «теорий среднего уровня», причем не как средства для построения «большой теории», но как самостоятельных целей, «способов идентификации и анализа феноменальных комплексов, которые наблюдатель находит интересными» [4, 1103]. Ф. Тенбрук полагал, что такой подход, возможно, направлен на минимизацию воздействия культуры или общества как системы на все его части. Но, кроме того, это гарантия от реификации общества и, более того, от искушения ограничить социологический анализ описанием того, как сохраняется социальная

структура [7, 93]. По-другому трактовал это Д. Фризби. Он связывал отсутствие единства, целостности социальности у Зиммеля с тем, что Зиммель анализировал современность, так называемый «модерн», и характер теории отвечал разорванному, фрагментарному характеру современности. Придать вид единства такому опыту можно было только в перспективе эстетического рассмотрения, что и попытался сделать Зиммель [2, 61].

Но как бы ни подходить к фрагментарному характеру социальности и ее анализа у Зиммеля: через цели теоретизирования или через особенности эпохи, в любом случае совокупная социологическая концепция Зиммеля нигде не представлена как единый текст. Реконструкция ее делается по-разному. Одним из наиболее распространенных методов является каталогизация социальных форм, как они вычленяются самим Зиммелем в его многочисленных текстах. Другие авторы стремятся не столько к составлению исчерпывающего каталога, сколько к выявлению основных структурных принципов зиммелевского подхода, в том числе и принципов вычленения социальных форм. Впрочем, часто одни и те же авторы сочетают оба подхода. Д. Левин в своей диссертации о Зиммеле и Парсонсе предложил разделить все формы социального взаимодействия, по Зиммелю, по рубрикам «социальные процессы», «социальные типы» и «модели развития» [7, 98]. Под социальными процессами Левин понимал относительно простые и относительно устойчивые конфигурации социального взаимодействия. Если внимание концентрируется на устойчивых характеристиках личности, вовлеченной во взаимодействие, то речь пойдет о социальных типах. Модели развития — это более сложные, диахронные формы. Для каждой из этих рубрик Зиммель составил каталог социальных форм.

Само множество форм требует указания на какое-то единство или по меньшей мере принцип или принципы упорядочивания множества, а поскольку речь не может идти о форме форм, то остается только выявлять у Зиммеля организующие моменты его социологического мышления, которые можно проследить по большинству его работ и которые как раз и сделали для него возможным зафиксировать именно такие формы. Тот же Левин выделил у Зиммеля четыре таких принципа: принцип формы, принцип взаимности, принцип дистанции и принцип дуализма ([3, XXXI–XXXVII]; цит. по: [5, 561]). Б. Недельманн выделяет пять структурных принципов социологического мышления Зиммеля [15]. Во-первых, это принцип контрастирования, часто используемый при формулировке проблем. Благодаря ему Зиммелю удалось локализовать в сложных феноменах те аспекты, которые представляют социологический интерес. С другой стороны, для социологического анализа этим открываются такие феномены, социологический характер которых неочевиден. Во-вторых, принцип числа: это количество тех, кто участвует во взаимодействии, и воздействие количества на род взаимодействия (особый случай, когда к взаимодействию двоих присоединяется третий участник, выступающий, собственно, как обобществляющий момент, способный примирить и опосредовать противостояние двоих). В-третьих, это принцип пространства: пространственной локализации и ограниченности обобществления. В-четвертых, принцип дуализма: в обобществлении встречаются противоположные тенденции — без дополнения согласия и гармонии дистанцированностью

и конкуренцией нет подлинного общества. В-пятых, это принцип динамического анализа: возникает впечатление, говорил Недельманн, что анализ форм был для Зиммеля предварительной работой для исследования более всего интересовавшего его вопроса, а именно как протекают социальные процессы в рамках этих форм [5, 562–567 (566)].

Мы видим, таким образом, что социология социальных форм, в свою очередь, может быть изложена только формальным образом, с неизбежной утратой важных элементов аргументации Зиммеля. Попытаемся поэтому, не воссоздавая описания отдельных форм, реконструировать в некоторой части тот путь, каким шло изложение у Зиммеля.

Итак, обобществление возможно, если во взаимодействие вступают два или более индивидов. Правда, предельный случай — это один человек, поскольку взаимодействие есть даже там, где на первый взгляд — только одностороннее воздействие. «Численно самые простые образования, которые еще вообще могут быть названы социальными взаимодействиями, возникают, как кажется, всякий раз лишь между двумя элементами. И тем не менее, глядя с внешней стороны, есть еще более простое образование, относящееся к социологическим категориям; а именно, как бы парадоксально и, собственно, противоречиво это ни казалось, изолированный индивид. Меж тем фактически процессы, которые образуют двойку элементов, часто проще, чем те, что необходимы для социологической характеристики единицы. В последнем случае речь идет о двух относящихся сюда явлениях: одиночестве и свободе» [XI, 96]. То, что человек каким-то образом исключен из социального взаимодействия, это негативная характеристика обобществления, и встречается она, таким образом, уже на самом элементарном уровне. Аналогичным образом обстоит дело и со свободой: «Значение индивидуальности расходится на два аспекта: во-первых... это свобода, самостоятельная ответственность, которая присуща человеку в широких и подвижных социальных средах, в то время как малая группа „тесна” в двух смыслах, не только по своему объему, но и по тому, как она стесняет индивида, по тому контролю, который она над ним осуществляет, по узости сферы возможностей и подвижности, допускаемой ею. Но другое значение индивидуальности — качественное: отдельный человек отличается от другого, его бытие и деятельность по форме или содержанию или тому и другому вместе присущи лишь ему одному, а его бытие-другим имеет позитивный смысл и ценность для его жизни» [XI, 811]. Итак, отдельный индивид, с одной стороны, есть качественное определение самого себя, некая самостоятельная сущность. С другой стороны, нет ни одного внешнего определения его отдельности, будь то одиночество, ответственность или свобода, которое не было бы одновременно определением социальным в самом широком смысле, т. е. зависело бы именно от широкого контекста обобществления, а не от взаимодействия двух или немногих человек. Со своей стороны взаимодействие двух представляет собой особый случай обобществления, ибо оно здесь сильно зависит от чистой индивидуальности обоих участников, а взаимодействие сопровождается ощущением его недолговечности [XI, 101]. Отношения не разрастаются до независимого от индивидов целого, что служит базисом особой интимности [XI, 104]. Но двойка — это не только первый синтез и объединение. Это также первое раскогласование и антитеза.

Третий, вступающий во взаимодействие, вносит примирение, переход, опосредование. Третий может быть тем, кто не принадлежит ни к одной из сторон («непартийный», называл его Зиммель [XI, 125]), он может быть также посредником, а может быть и «*tertius gaudens*» («третьим радующимся»), т. е. тем, кто извлекает выгоду из противостояния двух других участников; третий может сам устроить вражду между двумя другими — это случай «*divide et impera*» («разделяй и властвуй»). Значение количества участников для характера взаимодействия, однако, не ограничивается единицами, двойками и тройками. Для успешного управления бывает полезно разделить группу на равные обозримые подгруппы, например на пятерки, десятки и сотни. Итак, мы видим несколько качественных уровней, на которых количество взаимодействующих определяет характер обобществления. Одиночество и изолированность представляют большой социальный контекст, общение двоих — уникальная ситуация интимности, явленности индивидуального в социальном и возможного разлада. От трех и более начинается уже обобществление в полном смысле, причем в его организации немалую роль играет эстетика числа. Увеличение группы — это и увеличение индивидуального пространства свободы.

Количество участвующих — это первый формальный признак обобществления. Далее следует посмотреть, как участвующие относятся друг к другу. Наивысшая степень сплоченности — это интимность двух любящих, как бы растворяющихся друг в друге. Здесь наивысшим образом во взаимодействии представлена та и другая индивидуальность, а третий, по определению, исключен. При этом, конечно, надо упомянуть идею Зиммеля, специально развитую в «Философии денег», что каждое взаимодействие может быть понято как обмен: будь то разговор, любовь или игра [VI, 59]. Взаимодействие — понятие более широкое, чем обмен, но преимущественно именно в форме обмена выступает оно у людей [VI, 60]. Обмен же есть «социологическое образование *sui generis*, изначальная форма и функция межиндивидуальной жизни» [VI, 89]. Это не есть нечто отдельное от взаимодействующих элементов, но состояние или изменение каждого из них [VI, 61], так что и общество как «наединичное» (*tibersingulares*) образование «есть такое всеобщее, которое одновременно имеет конкретную жизненность» [VI, 91]. В случае с любовью речь не идет о подсчете издержек и прибылей, «вклад каждой стороны находится либо совершенно по ту сторону этой противоположности, либо же прибылью уже является сама возможность отдавать, так что ответный дар мы воспринимаем, невзирая на наш собственный, как незаслуженный подарок...» [VI, 60–61].

Совершенно иначе обстоит дело с господством и подчинением. Господство, ориентированное в первую очередь на реализацию своей воли, всегда предполагает в другом некий род заинтересованности, это не просто воздействие одного на другого, а именно взаимодействие. При этом опять в дело вступает количественная определенность. Начальствовать может один или группа, а также некая объективная сила, социальная или идеальная (скажем, закон). При этом господствовать всегда легче над большой группой, чем над малой: в последней слишком сказывается различие индивидуальности, в первой они нивелируются, превращаясь в управляемую массу. В явлении господства отражаются и качества

личности (личное превосходство обеспечивает господство), и социальные обстоятельства (господство в силу социально более высокого положения).

Исследование количественной определенности группы и явления господства и подчинения показывает, что Зиммель был далек от такого понимания социологии, каким оно было, например, у Тённиса и Дюркгейма. Зиммель не считал основополагающим социальным фактом факт солидарности, что накладывало свой отпечаток практически на все описания форм обобществления. Зиммель обнаруживал обобществление даже там, где, как казалось большинству его современников, есть только противоположность социальности, т. е. в споре, вражде, конкуренции. Дело не в том, что борьба имеет общественное значение (то есть как-то функциональна в большом социальном контексте, сказали бы мы на языке современной социологии). Дело в том, что она сама есть обобществление [XI, 284], причем *необходимое*, хотя и не могущее существовать безотносительно к другим формам, так же как и другие формы — без корреляции друг с другом, в том числе и с конфликтом: ни общее поведение относительно «третьего», ни любовь, ни дружба, ни разделение труда, ни господство и подчинение не исчерпывают собой социальности, но составляют ее во взаимосвязи. Антагонизм так или иначе присутствует в социальных формах. Иногда, правда, он выступает и в чистом виде, скажем, когда борьба мотивирована одной лишь жаждой борьбы, подобно тому как чистое общение мотивировано лишь общительностью [XI, 297–299; 9, 50–71]. Особенно интересен такой чистый случай борьбы, как, скажем, спортивное состязание, борьба-игра, когда *«соединяются, чтобы бороться, и борются, соблюдая обоюдно признанное господство норм и правил»* [XI, 304]. Не столь чистой формой, но все-таки общением того же типа является правовой спор. Особый тип конфликта — это конкуренция. «Для социологической сущности конкуренции характерно, что борьба здесь непрямая. Если противнику нанесен непосредственный ущерб или он устранен с пути, то конкуренции тут уже больше нет. <...> Поэтому в то время как во многих других видах борьбы победа над противником не только непосредственно приносит награду, но и сама по себе уже есть награда, в случае конкуренции выступают две другие комбинации: где победа над конкурентом есть по времени первая необходимость, там эта победа еще сама по себе ничего не означает, но цель всей акции достигается лишь благодаря предоставляющейся, самой по себе совершенно независимой от этой борьбы, ценности» [XI, 323]. Исследования Зиммелем проблем борьбы, конфликта и конкуренции являются классическими для целого научного направления, ориентированного в первую очередь именно на изучение противоречий и конфликтов в современном обществе, т. е. социологии конфликта и конфликтологии.

Сюда же примыкают рассуждения Зиммеля о так называемых «негативных способах поведения». Вопрос состоит не в том, являются ли конфликты обобществлением и как они мотивируются, но в том, как совместить их наличие, точнее говоря, наличие несолидарного поведения, с тем (говоря современным социологическим языком) «функциональным единством общества», которое было, в частности, постулировано в третьем социологическом априори. Зиммель выдвигал следующую аргументацию

(сложившуюся явно не без влияния Дюркгейма): «Чем более общей, значимой для большего круга является норма, тем в меньшей степени *следование* ей характерно и существенно для индивида; в то время как *нарушение* может иметь особенно сильные и серьезные последствия. Теоретическое согласие, без которого вообще не было бы никакого человеческого общества, покоится на небольшом числе общепризнанных — хотя, конечно, абстрактно не сознаваемых — норм, которые мы называем логическими» [XI, 536–537]. Однако «при массовых акциях мотивы индивидов часто столь различны, что их единство возможно скорее при более негативном и даже деструктивном их содержании... Негативный характер связи, которая смыкает в единство большой круг, выступает прежде всего в его нормах» [XI, 533–534]. Итак, мы видим аргументацию, которая затем не раз воспроизводилась в функционалистских сочинениях (например, у Р. Мертона) и является в своем роде классической.

Любое социальное взаимодействие локализовано в некотором пространстве. Это еще один важный момент, влияющий на характер обобщения и являющийся предметом рассмотрения в «социологии пространства». Зиммель подходил к пространству прежде всего как философ кантианского толка. Пространство, говорил он, это «форма» совершения событий в мире, равно как и время. Часто именно таким формальным условиям приписывают некоторое причинное действие, когда, например, говорят о «власти времени» над людьми. Аналогичным образом обстоит дело и с пространством. Зиммель показал, что это неверно. Само пространство не есть действующий фактор. Конечно, говорил он, царства, империи (Reiche), не могут быть сколь угодно большими, а любое взаиморасположение людей неизбежно обретает свою пространственную форму. Однако те содержания, которые эту форму наполняют, зависят от других содержаний, а вовсе не от пространства. «Не географический охват в столько-то квадратных миль образует великое царство, это совершают те психологические силы, которые из некоторого срединного пункта политически удерживают вместе жителей данной географической области» [XI, 688]. Но в некоторых случаях пространственная форма оказывается особенно важна для рассмотрения социальных явлений. Это происходит в том случае, если в конституировании «формы совершения общества» пространственный аспект выступает как первостепенный момент. Одним из примеров может служить так называемая «исключительность пространства». Вполне сходные в прочих отношениях вещи могут различаться именно потому, что занимают разные места в пространстве. Причем некоторые социальные образования могут быть так крепко спаяны со своим пространством, что для других места на том же пространстве уже не остается. Таково государство, исключаящее на своей территории другие государства. Иначе обстоит дело, скажем, с городом, городской общиной. Влияние, будь то экономическое, политическое или духовное, распространяется за пределы города, на всю страну, где встречается с влияниями, исходящими от других городов. При этом предполагается, что взаимовлияние происходит именно в государстве, на его исключительной территории. В то же время на территории, скажем, средневекового города существует, строго говоря, несколько городских общин. В этой же связи Зиммель указывал на принципиальное значение *проведения границ*

в пространстве. Пространство, занимаемое некоторой общественной группой, мы воспринимаем как единство, причем единство пространства настолько же выражает единство группы, насколько единство группы оказывается основанием единства пространства. В природе любое проведение границ условно, именно поэтому такое значение имеют границы политические. «Граница — это не пространственный факт с социологическим эффектом, но социологический факт, который пространственно оформляется» [XI, 697]. Зиммель рассматривал и различие в пространственном оформлении фиксированных на определенных территориях групп и перемещающихся сообществ. Он исследовал значение пространственной дистанции во взаимоотношениях людей (позже это станет одной из тем «социальной экологии», в частности у Р. Парка).

Рассуждения о негативных социальных связях и пространстве позволяют нам перейти к весьма характерным для Зиммеля рассуждениям, в которых так или иначе рассматривается «выгороженность», отторженность от большого контекста обобществления. Внимание, которое уделял такого рода формам Зиммель, поистине уникально в социологической литературе.

Так, если исходить из того, что отношения между индивидами во взаимодействии являются не только эмоциональными, но и отношениями знания друг о друге (в современной социологии их назвали бы когнитивными), то соответственно негативным коррелятом к этому будет отношение незнания, сокрытия информации (таков предмет исследования о тайне и тайном обществе) [XI, 383–485]. Может быть закрыта не информация, но доступ к членству (закрытый клуб, орден и т. п.) — это называется «социальным ограничением», и ему посвящено отдельное небольшое исследование [XI, 698–702]. Может быть некий статус внутри самого общества, который включает индивида в общество, ставя его как бы вне последнего. Так обстоит дело, например, с бедняком: предполагается, что общество должно поддерживать бедных, помогать им. Тем самым бедняк противопоставляется всему остальному обществу. Но при этом он остается его членом, «он органически включается во взаимосвязь целого, в историческую действительность общества, которое живет в нем и через него, и является, в качестве бедняка, таким же формально-социологический элементом, как и чиновник или налогоплательщик, преподаватель или посредник в каком-либо общении. <...> Так бедняк, правда, в определенной степени, поставлен вне группы, но это “вне” лишь особый способ взаимодействия с ней, сплетающего его в единство с этим целым в самом широком смысле» [XI, 522–523]. Зиммель уподобил в этом отношении бедняка чужаку. Но бедняк, так сказать, произведен самим обществом. Чужак же — это странник, он приходит извне. Он, следовательно, пространственно чужой, поскольку группа идентифицирует себя с определенным пространством, а пространство, «почву» — с собою, «Чужак, — говорил Зиммель, — это не тот, кто приходит сегодня, чтобы уйти завтра. Он приходит сегодня, чтобы остаться на завтра» [XI, 764]. Но, оставаясь, он продолжает быть чужаком. Группа и чужак разнородны, но в целом они образуют некое более широкое единство, в котором необходимо принимать во внимание обе стороны отношения. В истории чужак выступал как торговец, а торговец — как чужак. Чужаку свойственна объектив-

ность, потому что он не запутан во внутригрупповых интересах. Но потому он также и свободен, а значит, подозрителен. Часто он не только не в состоянии разделить с группой ее симпатии и антипатии и поэтому кажется способным разрушить существующий порядок, но и действительно становится на сторону, выступающую против господствующих обычаев и традиций. Многие исследователи считают, что понятие «чужака» является центральным для всей концепции Зиммеля — ведь социолог и есть тот «чужак-интеллектуал», кто смотрит на социальную жизнь объективно, как бы со стороны.

Чужак противопоставляет интеллект — традиции, разум и объективность — чувству, темп и динамику — выкристаллизованным формам. Он олицетворяет собой именно «модерн», то, что делает современность современной. Зиммель, как и все социологи-классики, много внимания уделял проблематике модерна. Правда, в большей мере принципиальные характеристики современности содержатся в его философских и культурологических сочинениях. Упомянем вкратце лишь некоторые моменты. Среди характерных черт модерна Зиммель называл в первую очередь становление денежного хозяйства. Для него это не только экономический феномен. Деньги есть средство, ставшее самоцелью. Они изменили весь характер социальной жизни. Если раньше между потребностью и ее удовлетворением была незначительная дистанция, то теперь денежная система выстроила длинный телеологический ряд, целую цепочку опосредования. Натуральное хозяйство оставляло мало пространства для выбора. Деньги позволяют выбирать: можно купить одно, или другое, или третье. Выбор заставляет мысленно взвешивать, оценивать, калькулировать. Нарастает роль рассудка, преобладающего над чувствами. Определенность личности растворяется: на место отчетливого характера заступил чрезмерно гибкий интеллект. Бесхарактерность отличает современного человека.

Современная эпоха есть время больших городов, интеллектуализма, нарастающей социальной дифференциации, и как следствие, индивидуализма, поскольку человек не входит в плотные социальные связи небольших групп, но является членом многих социальных кругов, находясь на их пересечении. Это время, когда человек сталкивается с огромным количеством культурных «содержаний», созданных задолго до него и противостоящих ему как нечто от него не зависящее. Эти «содержания» замкнулись в особые «космосы»: космос хозяйства, науки, искусства и т. д., причем изменения в них происходят по их собственным законам и в таком темпе, что отдельный человек уже не может за этим уследить. Современный человек оказывается не только членом многих социальных кругов (где он, говоря более современным социологическим языком, играет разные социальные роли), его разрывает также конфликт ценностных обязательств.

Характерные черты социологии Зиммеля определили ее судьбу. Его идеи никогда не теряли своей плодотворности, однако не всегда за ними признавалось их выдающееся значение. Иногда случалось так, что идеи продолжали жить безотносительно к репутации автора. Как правило, в более благополучные времена интерес к нему падал. И он снова становился актуален в эпохи близящихся или разгорающихся кризисов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften. Frankfurt am M., 1970.
2. *Frisby D.P.* Georg Simmel and the study of modernity // M. Kaern et al. Georg Simmel and contemporary sociology. Dordrecht ets., 1990. P. 57–74.
3. *Levin D.N.* Introduction // D.N. Levin. Georg Simmel on individuality and social forms. Chicago; London, 1971.
4. *Levin D.N.* Simmel and Parsons reconsidered // American Journal of Sociology. 1991. Vol. 96. № 5. P. 1097–1116.
5. *Nedelmann B.* Strukturprinzipien der soziologischen Denkweise Georg Simmels // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1980. Jg. 32. Hft. 3. S. 559–573.
6. *Outbwaite W.* Understanding social life. The Method called verstehen. 2nd ed. Lewes (East Sussex), 1986.
7. Georg Simmel / Ed. L.A. Coser. Englewood Cliffs (N. J.), 1965.
8. *Simmel G.* Gesamtausgabe. Frankfurt a. M. Bd. II. 1989; Bd. III. 1989; Bd. IV. 1991; Bd. V. 1992; Bd. VI. 1989; Bd. XI. 1992.
9. *Simmel G.* Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft. Zweite. Auflage. Berlin; Leipzig, 1920. (Sammlung Göschen; № 101.)
10. *Simmel G.* Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Frankfurt am. M., 1968 (Neuausgabe, 1987).
11. *Simmel G.* Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel. München; Leipzig, 1918.
12. *Simmel G.* Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnistheoretische Studie. Vierte. Auflage. München; Leipzig, 1922.
13. *Simmel G.* Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl. Frankfurt am. M., 1983.
14. *Simmel G.* Vom Wesen des historischen Verstehens // Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen. München, 1972. S. 77–99.
15. *Weber M.* Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Aufl. Tübingen, 1988. S. 1–145.

ВЕРНЕР ЗОМБАРТ И ЕГО ПОНЯТИЕ «БУРЖУА»

I. ИСТОРИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ ХОЗЯЙСТВА

Вернер Зомбарт (1863–1941) — немецкий экономист, социолог, историк культуры, наиболее известен как автор концепции капитализма, оказавшей огромное влияние на формирование целого направления в социальной науке.

В целом зомбартовское учение о капитализме следует охарактеризовать как *историческую социологию хозяйства*. Продолжая традицию немецкой исторической школы в политэкономии, В. Зомбарт брал хозяйство как исторически развивающийся феномен, характеризующийся не только *гомогенностью*, определяемой доминированием той или иной хозяйственной формы в соответствующий период ее развития, но и *гетерогенностью* составляющих ее моментов, никогда полностью не подчиняющихся доминирующей хозяйственной форме и отмеченных, хотя и отчасти, своей собственной логикой эволюции.

Уже в этом смысле любая хозяйственная форма, например тот же капитализм, который неизменно оставался объектом преобладающего интереса В. Зомбарта, предстает как некая констелляция различных хозяйственных форм, имеющих различное происхождение и разную «ритмику» своего развития. Констелляция, в пределах которой, наряду с господствующей чисто капиталистической, присутствуют, образуя сложные сочетания с ней, и такие хозяйственные образования, унаследованные от капиталистического прошлого, как крестьянское хозяйство (опять-таки застигнутое на разных стадиях его развития), ремесленное хозяйство и т. д., не говоря уже об оставленных «позади», но далеко еще не устранившихся «предформах» самого капитализма.

Такое представление о целом хозяйственного организма капиталистической эпохи находится во внутренне полемическом отношении к марксистскому его видению — под углом зрения излюбленной гегельянской идеи снятия «низших» (исторически исчерпанных) форм в «высших» (то есть исторически более прогрессивных). Зомбартовское представление полемично по отношению не только к марксистскому видению развития хозяйственных формаций («способов производства»), но и к прогрессизму вообще. Речь идет о видении, каким отмечены концепции классиков политической экономии, сознательно или бессознательно тяготевших к теории прогресса. В соответствии с этой теорией последнее по времени (то есть современное приверженцу теории) расценивалось как «наивысшее», по отношению к чему все «предыдущее» выступает в лучшем случае как «предыстория», «подготовительный этап» или «строительный материал».

Согласно Зомбарту, каждая из хозяйственных форм сохраняет свое право на существование за пределами породившей ее эпохи и сохраняет в той мере, в какой продолжает удовлетворять жизненные потребности если уже не всего общества, то по крайней мере какой-то существенной его части. В той степени, в какой однажды возникшая форма хозяйства удовлетворяет эти жизненные потребности, ее «*историческое*» право на существование обнаруживает свои «*антропологические*» основания.

Такое антигегельянство Зомбарта, радикализированное вплоть до *антипрогрессистских* выводов, не единственная черта зомбартовского историзма, определившего его подход к явлениям хозяйственной жизни. Другая особенность подхода Зомбарта — неокантианское (виндельбандовски-риккертовское) понимание исторического феномена как *однократного* — и единственного в своей однократности, поддающегося лишь индивидуализирующему (идиографическому) анализу. Анализ с точки зрения именно его «однократности», т. е. уникальности *сочетания* (конstellации) образовавших его моментов. Хотя последние и связаны друг с другом причинными отношениями, однако это не дает никаких оснований для того, чтобы подвести такую их констелляцию под какой-либо «закон», с научной точностью позволяющий прогнозировать его повторение в будущем.

Однако если рассматриваемый феномен не отвечает требованию всеобщности и повторяемости, какое предъявляют своему предмету генерализующие (номотетические) науки, то *элементы*, образовавшие этот феномен своим неповторимым «сцеплением», вполне могут рассматриваться как повторяемые и повторяемые. Они входят в состав и других явлений, сколь бы неповторимым ни было каждое из них, взятое в отдельности. Вот здесь, на уровне «*элементов*», вошедших в состав неповторимых «кристаллических образований», открывается возможность для сопоставлений, выявления того «общего», что открывает возможность разработать *историю* хозяйства как *социологию* хозяйства, т. е. науку о тех его социальных определениях («параметрах»), без которых оно немыслимо вообще.

«Вопрошать мир истории, — писал Зомбарт, — можно двумя способами — либо спрашивая о том, что случилось *однажды*, либо интересуясь тем, что *повторялось*. Вопрос о единичном характере события можно назвать специфически историческим, а вопрос о его повторяемости — социологическим. И тот и другой совершенно правомерны, и всякое историческое описание пользуется ими обоими. Смотри по объекту исследования, преобладает или тот, или другой. В качестве крайних полюсов можно указать, с одной стороны, на биографию, с другой стороны, на историю быта. В истории хозяйства уместны и та и другая постановка вопросов. Здесь тоже не существует никакого „или-или“, а только „и-и“. Но следует подчеркнуть, что даже сколько-нибудь плодотворная *история* хозяйства должна быть не только восполнена, но и обоснована изучением тех особенностей, какими занимается историко-социологическое исследование. Ибо лишь после того, как установлено, какие хозяйственные явления носят всеобщий, т. е. повторяющийся характер, можно с уверенностью сказать, в чем заключается особенность рассматриваемого комплекса проблем» [3, 8].

Вот в этом (дважды повторяющемся) «но» вся суть дела, в силу которой Зомбарт (как и его ближайший коллега по «Журналу социальной науки и социальной политики» — М. Вебер), несмотря на колоссальный интерес к уникальности исторических явлений, был прежде всего социологом, а не историком хозяйства. «...Своеобразие настоящего труда, — писал Зомбарт в 1916 г. в предисловии к новому изданию крупнейшего из своих исследований („Современный капитализм“), — заключается в том, что в нем вопрос о *всеобщности хозяйственных явлений рассматривается в наиболее широких границах, какие только можно допустить*. Эти границы — культурный круг южноевропейских и западноевропейских народов, ставших со времени переселения народов носителями европейской истории. Поскольку мы изучаем этот круг, вопрос снова приобретает специфически исторический характер: существует только история современного капитализма, а не история капитализма вообще. Но в пределах этого культурного круга мы оставляем без рассмотрения отдельные особенности различных народов и спрашиваем лишь о том, какие хозяйственные явления, приведшие к возникновению современного капитализма, общи *всем* европейским народам. Я... полагаю, что изучение этих общеевропейских черт хозяйственного развития — необходимая предпосылка для плодотворного исследования хозяйственных судеб более узких объединений» [3, 8–9]. «Во всех отдельных историях европейского хозяйства, каждая из которых продукт общеевропейской и национальной почвы, я выискивал общеевропейскую ноту и прослеживал ее в своеобразном развитии» [3, 9].

Таков *метод* Зомбарта, который он прилагал к исследованию истории хозяйственных явлений, из коих многие хотя и оказались — на определенном этапе европейской истории — «в общем кругу» (вернее, «сфере влияния») *современного капитализма*, однако не определяли его специфику и сами не определялись ею. Этот подход был одновременно историческим и социологическим, однако с отчетливо обозначенным «приматом» именно социологического. Учитывая *социологическое* своеобразие методологии Зомбарта, можно внести некоторый корректив в его заявление, согласно которому «дискуссия о том, можно ли назвать разработанную в настоящем труде науку (и в других трудах, родственных ему по духу) „политической экономией“ или же она представляет собой скорее социологию хозяйства или что-либо подобное, это праздный спор» [3, 6].

Дело не только в том, что, согласно собственному утверждению Зомбарта, наука, развиваемая им, «нечто совершенно иное, чем то, что представители манчестерской школы называли пятьдесят лет тому назад политической экономией, понимая под этой последней дисциплину, неотягощенную никаким историческим или философским балластом и рассматривающую злободневные экономические вопросы (другими словами — меркантильные проблемы) ради целей сегодняшнего дня, дисциплину, являющуюся учением здравого смысла, „наукой“ о рынке для рынка, о практике для практики, деловой доктриной, которую можно назвать политической экономией секретаря торговой палаты» [там же]. (Тем более что он тут же оговаривался: «Я весьма далек от того, чтобы подвергать сомнению полезность подобного учения о рынке сегодняшнего дня» [там же].) Суть в том, *что* предлагал Зомбарт в качестве *альтернативы*

этой «сотрудницы» торгового ведомства, пополняющей собою «все более и более растущий список искусственно создаваемых учений, входящих в широкий круг хозяйственных наук» [там же], *каким* ее притязаниям он пытался противостоять, указав ей «свое место».

Эта все более и более *бюрократизирующаяся* дисциплина претендовала на то, чтобы называться «наукой о человеческом хозяйстве вообще», т. е. на *главенствующую* роль в расширяющемся кругу «хозяйственных наук» [там же]. В противовес *таким притязаниям* политической экономии, утрачивающей принципиальное отличие строго теоретического подхода к своему предмету от чисто бюрократического, Зомбарт выдвигает «в качестве центральной науки, объединяющей отдельные науки о народном хозяйстве», ту, «которая ставит своей задачей включить хозяйственную жизнь в великий связный поток человеческого общественного бытия», что можно сделать, по его глубокому убеждению, «только на историко-философской (перевод неточен: нужно читать — «философско-исторической»). — Ю. Д.) основе» [там же]. Речь идет о *социально-философски* фундированной отрасли науки о человеческом хозяйстве, рассматривающей его как момент *общественного бытия*, его «великого потока». В таком качестве эту отрасль политической экономии (которую уже во времена Зомбарта многие теоретики были склонны называть *социальной экономией*) гораздо естественнее было определить как социологическую дисциплину. Что и сделал двигавшийся тем же самым путем¹ Вебер, обозначивший в конце концов свою теорию как социологическую.

Отличие подхода Зомбарта от методологии исторической школы в политической экономии, от которой он так много унаследовал, заключается в том, что требуемое ее приверженцами *сочетание* «теории» и «эмпирии» (подобно тому как сочетаются «форма» и «содержание» одного и того же объекта) фактически осуществляется им на почве *социальной философии* и *социологии*. В рамках исторической школы ту же связующую роль фактически играли «чистые» (зачастую просто спекулятивные) философия и этика, оборачивавшиеся подчас банальным идеологизмом и морализаторством, чего и хотел избежать Зомбарт, апеллируя к «ценностно-нейтральной» социологии. Это становится очевидным, когда он разъяснял, что понимает под «возрождением теоретического интереса» в политэкономии.

«Если это „возрождение теории“, — писал Зомбарт, — обозначает и для политической экономии обновление и прогресс, то уж, конечно, носителями этого прогресса отнюдь не являются те упорные люди, которые, невзирая ни на что, высоко держат знамя „абстрактного“ исследования. Тот, кто в дальнейшей разработке формул *Рикардо* — т. е. в усвоении и дальнейшей разработке этой схематики понятий — видит задачу нашей науки... несомненно может, при известной одаренности, создать полезный труд, но новатором, представителем живой мысли, реформатором он отнюдь не является. Наоборот, это — эпигон» [там же].

Противопологая такому теоретическому эпигонству в политэкономии свое понимание экономической теории, он писал: «Так называемое возрождение теории, происходящее в нашу эпоху и совпадающее с философ-

¹ От исторической политэкономии — к социологически осмысленной истории хозяйства, а затем — к созданию своего собственного социологического учения.

ским возрождением, имеет совершенно другое значение. Наш век стал более философским в том отношении, что он гораздо больше, чем раньше, спрашивает о „смысле” явлений и о „смысле” их познания. Отдельные же науки, и в частности социальные, стали более теоретическими в том отношении, что они придают большую ценность, чем раньше, логической остроте, систематической проработке материала и прежде всего синтезу отдельных научных дисциплин. В этом *стремлении к синтетическому связыванию* разбросанных результатов исследования я и вижу основную особенность нашего времени» [3, 5–6].

Если вспомним, каким образом примерно в то же время философское понятие «смысл» *социологически* расшифровывал Вебер, толкуя его как смысл социально значимого *действия* (и прежде всего действия «экономически» ориентированного), нам станет яснее то, в каком направлении двигалась мысль Зомбарта-теоретика и что понимал он под «*синтетическим связыванием*» результатов его собственных исследований в области всеобщей истории хозяйства. Речь шла об истории, социологически «развертывающей» содержание своих общих понятий, чтобы привести их в новую связь, какую в свете приведенных высказываний Зомбарта нельзя понимать иначе как *социально-философскую*. Так что *история* генезиса и последующей «эволюции» капитализма, взятая на фоне всемирной (всеобщей) истории хозяйства — а именно она была «привилегированным» предметом зомбартовски исследований, — оказывалась, на поверку, *социальной философией* (точнее — философией истории, образующей ее идейный центр), опирающейся на понятия теоретической *социологии*.

В этой философии истории бросается в глаза один существенно важный ее момент, заставляющий вспомнить не только об О. Шпенглере (который в этом пункте предстает как ученик Зомбарта, мало чего нового прибавляющий к концепции учителя), но и о Н.Я. Данилевском. Речь идет о стремлении Зомбарта представить стадии эволюции капитализма как фазы «органического» цикла: рождение (генезис капитализма), его молодость (ранний капитализм), зрелость (развитой капитализм), наконец, старость (поздний капитализм). При этом — что заставляет вспомнить также и о *философии жизни* вообще (как «материнском лоне» представлений подобного рода) — характерная деталь: общий вектор такой циклически замкнутой «эволюции» капитализма указывает в направлении от «души» (и «душевности») к «духу» (и «духовности»). «Дух» понимается здесь не только как «противник души» (Клагес), но — именно в силу такой враждебности по отношению к ней — как нечто в общем-то более *примитивное, упрощенное*, чем «душа» [4, 394–427].

Несмотря на многократно повторяемые заявления Зомбарта насчет того, что он рассматривал «одушевление» или, наоборот, «одухотворение» производственных процессов «безоценочным» (или, как сказал бы Вебер, «ценностно-нейтральным») образом, момент оценки присутствовал уже в том, как трактовались им «душевное» (в качестве связанного с личностью) и «духовное» (в качестве совершенно безличного). Эта оценка проецировалась на само понятие «современного капитализма» не только позднего, но и развитого, независимо от того, хотел ли Зомбарт избежать всякой оценочности или нет. (Кстати сказать, вся эта амбивалентность ценностно-нейтральной оценки полностью воспроизвелась и в шпенглеровском

различении «культуры» и «цивилизации», в особенности там, где речь заходила о европейской — «фаустовской»¹ — цивилизации.)

«Одухотворение», идущее, согласно Зомбарту, рука об руку с *рационализацией* (причем рационализацией специфически капиталистического типа²), которая выступает его главным орудием, на определенной стадии развития, а именно в период развитого капитализма, с неизбежностью оборачивается его *стагнацией*. Нарастание этих тенденций (в одних случаях Зомбарт называет их тенденциями «ожирения», в других — «старческими») неуклонно ведет к превращению зрелого, развитого капитализма в поздний, за которым прорисовывается перспектива утраты капиталистическими формами хозяйствования на Западе их доминирующей роли. «Движущие им (капитализмом. — Ю. Д.) силы будут становиться менее напряженными, хозяйствующие субъекты (предприниматели. — Ю. Д.) начнут „жиреть“, „фаустовский порыв“ исчезнет...» [4, 513].

Здесь³ прорисовывается нечто вроде закономерности, причем характеризующей не одну только капиталистическую форму хозяйствования. «Как я уже указывал в моей книге „Буржуа“, — писал Зомбарт об этом своеобразном социологическом «законе», — все нации Европы, руководившие некогда хозяйственной жизнью, шли одной и той же дорогой, дорогой „ожирения“, безразлично, происходило ли это в форме феодализации или в форме возникновения обширного сословия рантье. Таким путем шли итальянцы, испанцы, голландцы, за последнее время англичане» [4, 513].

Хотя Зомбарт не забывал оговориться, что «предсказывать будущее — опасная вещь» и «опаснее всего предсказания в области хозяйственной и социальной жизни» [4, 508]; что «берясь за такую задачу, приходится довольствоваться лишь указанием на самые общие черты и намечать весьма туманные контуры» [4, 509], тем не менее упомянутые «правильности», «повторения» и т. д., подмеченные при исследовании всеобщей истории хозяйства, побуждали его на рискованные прогнозы относительно будущих перспектив капитализма вообще. Пусть даже только намечающие пунктирно «различные возможности, вытекающие из данных фактов и предоставляемые в распоряжение будущего» [там же].

Зомбарт был убежден, что можно установить «с довольно большой точностью, какие именно перспективы не *могут* осуществиться в будущем» [там же], уточнив тем самым «шансы на будущее» всего того, что могло *бы* осуществиться при известных обстоятельствах. А потому, балансируя на острие ножа между утверждением *возможности* одних тенденций в ожидаемом будущем и *невозможности* других, он рискнул в заключительной главе своего трехтомного исследования о современном капитализме предложить картину хозяйственной жизни будущего.

Эта картина не предрекала капитализму ничего утешительного. «Наряду с капитализмом, — прогнозировал Зомбарт, — в экономической жизни будущего все большее и большее значение будут приобретать все те

¹ Между прочим, и этот эпитет, взятый в применении к капитализму специфически западного типа, Зомбарт использовал гораздо раньше Шпенглера.

² В ее рамках рациональным представлялось в конце концов лишь то, что соответствовало общей цели самоутверждения капитализма.

³ «Внутри» капитализма как неповторимой «исторической индивидуальности».

хозяйственные системы, которые так или иначе связаны с *плановым хозяйством*. Таким термином мы можем назвать те хозяйственные формы Нового времени, в которых принцип удовлетворения потребностей одерживает верх над принципом прибыли. Они характеризуются тем, что рационализм в них все более и более укрепляется, между тем как индивидуализм и стремление к наживе, способствовавшие вместе с рационализмом созданию капиталистического духа, исчезают. Используемая ими техника позаимствует все завоевания современной техники, но при этом лишится отличающей ее революционности... Эти новые хозяйственные системы удержат целый ряд свойственных капитализму особенностей, главным образом его крупно-производственный характер и тенденцию к одухотворению¹, составляющую сущность современного предприятия. В этом отношении всякое плановое хозяйство будет одинаково. В других отношениях возникающие формы будут различаться, но они будут существовать параллельно друг другу. Все экономические образования, возникавшие в эпоху развитого капитализма наряду с этими последними, останутся и в хозяйстве будущего и приобретут даже большее значение: кооперативные хозяйства, хозяйства общественных организаций, смешанные частно-общественные предприятия» [4, 514–515].

Свой «осторожный»² пессимизм относительно перспектив капиталистического *будущего*, в значительной мере базирующийся на представлениях о *повторяющихся* тенденциях современного ему *настоящего*, Зомбарт в то же самое время обосновывал ссылкой на *неповторимость* капитализма как уникального исторического образования. «Нужно всегда помнить, — подчеркивал он в ходе своего прогностического размышления, — что и такие цивилизации, как современный капитализм, подобно культурам отдельных народов, представляют собой исторические индивидуальности, только однажды выступающие на исторической сцене. Это было основной мыслью, которая руководила мною при написании настоящей работы» [4, 514]. А то, что «однажды» возникло, «однажды» должно и умереть. Если предположить, что капитализм, который до сих пор был, по Зомбарту, «делом белой расы», станет в будущем делом других рас (ибо «имеется много шансов думать, что будущая история будет принадлежать уже не белым расам, а цветным» [там же]), — «это будет социальное образование, но совершенно отличное от нашего по своей сущности, ибо оно будет покоиться на совершенно иных основаниях» [там же].

Так Зомбарт — социальный философ и социолог — пытался *сочетать* идею закономерности социального процесса, воспринятую им от Маркса (но существенно «размытую» под воздействием иных теоретико-методологических влияний), с ее решительным отрицанием в русле неокантианского идеографизма. То, что *признается* Зомбартом (хотя и не без постоянных оговорок) на уровне «цивилизации» с ее обезличенным «оду-

¹ То есть, напоминаем, «овеществлению» и формализации.

² В том смысле, что он не предполагал никаких революционных катаклизмов и рассматривался в эволюционной перспективе. Этим зомбартовский прогноз отличался от шпенглеровского с характерным для него *эсхатологическим* типом, решительно менявшим «музыку» тех фактов, на которые в своем прогнозе опирался Зомбарт (и к которым Шпенглер не прибавил ничего принципиально нового).

хотворением», опирающимся на всепроникающую рационализацию, решительно отвергается им на уровне «культуры», характеризующейся, по его убеждению, не духовностью, а именно душевностью с ее глубоко личной укорененностью и устремленностью.

2. БУРЖУА КАК НОСИТЕЛЬ КАПИТАЛИСТИЧЕСКОГО ДУХА

Но если зомбаровский идиографизм и не очень содействовал обоснованию прогноза, предполагающего неминуемый конец той или иной «исторической индивидуальности», не обещая ничего, кроме самых общих рассуждений на тему конечности всего, однажды возникшего, то в случае изучения начала, генезиса таких «индивидуальностей» он давал гораздо более плодотворные результаты. Это касается прежде всего зомбаровского анализа генезиса капиталистического духа и исторического происхождения социальной фигуры его носителя. В данном случае своеобразный зомбаровский идиографизм, ориентирующий на постижение исторически уникального, причем взятого в неповторимый момент его возникновения, находился в полном соответствии с его *социологическим номинализмом*, согласно которому «конечными причинами социальных явлений всегда могут быть только мотивы свободно действующих людей» [4, 53].

Особенности «стихийного» идиографизма Зомбарта-историка должны были предстать со всей выпуклостью и выразительностью в работе, специально посвященной анализу *личного начала*, в котором воплотились силы, вызвавшие к жизни капитализм как специфически западное явление. Начала, именуемого «буржуа». В этой фигуре капитализм предстает как личность определенного социального типа, вернее, как совокупность таких личностей, обладающих достаточно различными, зачастую противоположными чертами. *Сочетание* этих черт вылилось в конце концов в тот (внутренне противоречивый, но более или менее целостный) тип, который закрепился в современном западном сознании под именем «буржуа». Это и есть тот «объект», в высшей степени своеобразный в каждый данный момент своей истории, для постижения которого необходим именно индивидуализирующий подход. Подход, благодаря которому в качестве индивидуализированного образа предстает не только сам «исторический феномен» буржуа, взятый в его генезисе, самоутверждении и позднейших эволюциях, но и каждая из его характеристических черт, вошедших в «состав» этого своеобразного человеческого типа и участвующих в его образовании.

В изображении Зомбарта «дух» буржуа, которому Запад (и мир в целом) обязан возникновением и последующим развитием капитализма, предстает изначально *раздвоенным*. Раздвоенным настолько, что каждая из двух его составляющих не только позволяет, но и требует, в свою очередь, изобразить ее в качестве совершенно особого типа личности. Речь идет о том, что сам Зомбарт различал, с одной стороны, как предпринимательский дух, а с другой — как мещанский дух. Первая из этих ипостасей буржуа характеризуется чертами *гетерогенности*, так что каждая из этих черт предстает в виде определенного человеческого типа. Между тем вторая (мещанская) ипостась, наоборот, скорее гомогенна внутренне, и если здесь позволяется проводить какие-то характерологические разли-

чения, то они являются не столько внутренними, сколько внешними, связанными с национальными особенностями буржуа-мещанина.

«Существо предпринимательского духа», согласно Зомбарту, изначально (то есть взятое до и независимо от капитализма, возникающего гораздо позже, чем этот его «дух») воплощается в трех человеческих типах. В типе завоевателя, организатора и торговца. В русле предпринимательства, которое Зомбарт характеризовал в *специфической связи* с генезисом и первой фазой развития *капитализма*, вышеупомянутый «дух» дает уже *шесть* основных типов капиталистического предпринимателя. Это: 1) разбойники, 2) феодалы, 3) государственные чиновники, 4) спекулянты, 5) купцы, 6) ремесленники, ибо каждый из них «предприимчив» по-своему, на свой особый манер.

Все эти типы носителей капиталистического предпринимательства утверждают себя на *организационном* поприще. Все они были, если верить Зомбарту, организаторами более или менее длительно существовавших «предприятий», характеризующихся достаточно устойчивой структурой и имеющих вполне определенную цель. А именно — добывание («добычу») капитала. Все равно, в какой форме: в форме драгоценностей или дорогих вещей, которые можно продать за большие деньги; в форме земель, открывающих самые различные возможности для создания капитала; в форме государственной власти, используемой для создания предприятий, приносящих капиталистическую прибыль; в форме денежной массы, увеличиваемой путем ростовщичества, организации банков и других «учреждений», извлекающих такую прибыль из прямой продажи денег; в форме спекулятивной перепродажи больших товарных масс, купленных по более низкой цене; и наконец, в форме расширенных предприятий ремесленного типа, позволяющих извлекать прибыль, используя свободную рабочую силу.

Подобно тому как соответствующие типы «капиталистических предприятий» могли рассматриваться прообразами тех разнокачественных «клеточек», из которых сложилась многоклеточная структура капиталистического предпринимательства современного типа, соответствующие типы капиталистических предпринимателей воссоздавались Зомбартом как различные (более или менее искусственно вычлененные) грани сложного, многогранного и противоречивого образа современного буржуа.

Основные типы капиталистических предпринимателей могут быть, со своей стороны, также разделены на две группы, все более отчетливо дифференцирующиеся по мере эволюции того, что Зомбарт определил как ранний капитализм, отведя ему период со времен позднего Средневековья до конца XVIII в. Это, с одной стороны, разбойники, феодалы и (крупные) спекулянты, на которых он ссылался, когда хотел акцентировать «героическое»¹ *начало* капитализма. А с другой — государственные чиновники, купцы и особенно ремесленники, которые, хотя и по разным причинам, должны были оказаться в оппозиции к раннекапиталистическому «авантюризму» и поневоле склонялись к тому «духу», который Зомбарт выделил особо, попытавшись (правда, не вполне удачно) противопоставить его духу предпринимательства. Речь идет о мещанском духе,

¹ А вернее, «авантюжное», как предпочитал называть его ближайший коллега и самый серьезный оппонент Зомбарта — Макс Вебер.

который, несмотря на все притеснения, испытываемые *на первых порах* капиталистической эволюции, вновь и вновь брал реванш над «героическим» духом капиталистической авантюры, обнаруживая свою глубинную связь с тем, что составляет *существо* капитализма: деловитость, методичность и расчетливость, возвышаемые до уровня «святой хозяйственности».

Эти два «духа» (и две различные «души»), которым предстояло сочетаться браком в душе буржуа, несмотря на всю их противоположность, имели, если верить Зомбарту, и разные биологические корни. Героическое (авантюрное) начало капитализма восходит к расово-биологической природе народов-завоевателей. Тех самых, которые, согласно Ницше (чьи мотивы явственно прослушиваются в зомбартовских рассуждениях), призваны господствовать в силу своей «избыточной», «бьющей через край» витальности. Мещанское (оно же добродетельно-моральное) начало капитализма уходит своими корнями в расовую природу народов, изначально предназначенных для того, чтобы их завоевывали и покоряли, принуждая к повседневному труду, от которого — так сказать, с боем — освобождали себя завоеватели господского («сеньориального») типа. Уделом носителей первого начала капитализма было *счастье*, исполненное наслаждения жизнью, «упоения» войной, авантюрой и т. д.; их этика эвдемонистична (если не сказать гедонистична). Удел носителей второго начала капитализма — *долг* (навязанный сверху и только впоследствии, так сказать, интериоризованный), методическое овладение жизнью в труде¹. Овладение, начинающееся с овладения собой (самообладание) и завершающееся господством над внешней природой. Носители первого начала капитализма, согласно Зомбарту, *эротичны*, носители второго — *аскетичны*.

Здесь выстраиваются две системы ценностей и два *типа мировоззрения*. Не оставляют сомнения ценностные предпочтения самого Зомбарта, связывавшего воедино героизм, наслаждение жизнью-войной и повышенный эротизм, черты, делавшие отмеченный ими ранний капитализм гораздо более предпочтительным для него, чем зрелый, отмеченный преобладанием мещанских черт. Хотя буржуа старого стиля, определявший лицо раннего капитализма, должен был мало-помалу привыкнуть к «смирительной рубашке мещанского благополучия», а также «научиться считать» [2, 120], и несмотря на то, что его «когти подрезаны», а «зубы хищного зверя спилены» [там же], все-таки, по словам Зомбарта, он был гораздо более «естественным» и «человечным», чем «буржуа *нового* (курсив. — Ю. Д.) стиля», достигший уже такой степени неестественности, что о нем можно сказать: он «ходит на руках» [там же]. Как считал Зомбарт, в эпоху раннего капитализма «естественный человек» все еще оставался «мерой всех вещей», а потому «использование» им жизни было столь же естественным, сколь и исполненным смысла, несмотря на тот «большой ущерб», какой уже потерпели его «цельность» и «здоровая инстинктивность» [там же] на путях капиталистического предпринимательства.

Весь драматизм, каким была отмечена историческая эволюция капитализма, заключался в том, что оба начала капитализма — героически-предпринимательское и прозаически мещанское, — глубоко антагонис-

¹ Дихотомия, напоминающая социальное отношение «господина и раба», как оно изображено в «Феноменологии духа» Гегеля.

тичные не только на мировоззренческо-ценностном и психологическом, но и на расово-антропологическом уровнях, должны были в конце концов *воссоединиться*, едва ли не слившись воедино, в одном и том же человеческом типе. В типе человека, которому предстояло обеспечить всемирно-исторический *переход* от раннего капитализма к зрелому (или высокоразвитому). Это предполагало, согласно Зомбарту, и определенный антропологический сдвиг, произошедший на почве *скрещивания* двух изначально противоположных расовых типов — воинственного и мирного, насильственного и соглашательского, героически-порывистого и расчетливо-осмотрительного, эротического и аскетического.

Впрочем, если и возможно столь парадоксальное смешение диаметрально противоположных антропологических типов, то лишь на «момент». На историческое «мгновение» перехода от раннего капитализма к зрелому. Дело в том, что коль скоро такой переход состоялся — отпала и необходимость в соответствующем человеческом типе, который был бы «движущей силой» развития капитализма в его зрелой фазе. Поскольку «*становящийся*» капитализм, движимый вперед его живыми «агентами» — людьми, сознательно или бессознательно связавшими свою личную судьбу с задачей его окончательного самоутверждения, превратился в *ставший*, дальнейшее развитие происходило на его собственной почве. В рамках его собственных *автоматизмов*, к которым предстояло приспособливаться самому человеку. Из дела свободы человека, как писал Зомбарт (повторяя ход мысли Вебера¹), капитализм превращался в «дело необходимости», навязываемое человеку «извне» — «внешней средой», всей обстановкой его «эмпирического существования».

«Мы должны, — писал Зомбарт во Введении ко второй книге своего исследования о буржуа², — прослеживая источники капиталистического духа, уяснить себе, что условия его возникновения также в основе различны, *смотря по эпохам капиталистического развития*. Главным образом и здесь следует помнить о различии между эпохой раннего и эпохой высоко-развитого капитализма. Если захотеть кратко и выразительно охарактеризовать различное положение, которое занимал в прежнюю и занимает в нашу эпоху хозяйствующий субъект, то можно сказать: в эпоху раннего капитализма предприниматель делает капитализм, в эпоху высоко-развитого капитализма капитализм делает предпринимателя. Нужно помнить, что при зарождении капитализма капиталистические организации представляют собой еще единичные явления, что они во многих случаях только еще создаются капиталистическими людьми... что в начальный период средства к ведению капиталистического предприятия добываются только трудом, что основы договорной системы еще только должны быть заложены путем медленного внедрения понятий солидарности и доверия» [2, 153].

Главное заключается в том, что благодаря этой метаморфозе произошло *новое* «раздвоение личности» буржуа. Раздвоение, вследствие и за счет которого было не столько преодолено, сколько придавлено, приглушено³ антагонистическое противоречие между двумя началами его натуры: антагонизм между агрессивным «духом авантюры» и миролюбиво-соглаша-

¹ На него он и сослался именно в данной связи.

² Она называлась «Источники капиталистического духа».

³ Так сказать, *цивилизовано*.

тельской расчетливостью. В связи с прогрессирующим отделением «объективных условий» капиталистического развития от субъективно-личностных характеристик функционеров высокоразвитого капитализма в каждом данном случае происходило обособление «дела» от «деятеля», деловой «механики» предприятия от внутреннего мира самого предпринимателя. Этические характеристики этого его мира, как и вся его внутренняя жизнь, превращались в нечто, не имеющее отношения к жизни самого предприятия, получившей свою собственную логику и даже собственный этос — имидж предприятия. При этом меняли свой статус и сами этические характеристики. Переставая быть необходимыми определениями *личности* буржуа, они сохраняли свою необходимость для его дела и потому продолжали существовать, но уже независимо от их бывшего обладателя, в качестве объективных определений этого дела, т. е. самого предприятия. Ибо оно-то, в отличие от его «автора», не могло бы нормально функционировать, если бы не удовлетворяло требованиям капиталистического этоса. Так этические характеристики превращались из внутренних и субъективных во внешние и объективные¹.

И прежде всего такое *изменение* статуса касалось, согласно Зомбарту, «мещанских добродетелей». «Что случилось с ними, которые мы считали такими существенными составными частями в построении капиталистического духа? Имеют ли прилежание, бережливость, благополучие — *industry, frugality, honesty* — еще и ныне какое-нибудь значение для создания образа мыслей капиталистического предпринимателя?» — спрашивал он. И продолжал: «На этот вопрос не следует слишком категорически отвечать утвердительно, но также не следует отвечать отрицательно. Потому именно, что то положение, которое ныне эти „добродетели“ занимают в общем строении хозяйства, принципиально иное, чем то, каким оно было в раннекапиталистическую эпоху. Эти понятия, правда, перестали быть существенными и необходимыми добродетелями капиталистического предпринимателя; но этим они отнюдь не утратили своего значения при определении характера ведения хозяйства. Они только вышли из сферы личного проявления воли и сделались вещественными составными частями делового механизма². Они перестали быть качествами живых людей и сделались вместо этого объективными принципами ведения хозяйства» [2, 144].

Сам преуспевающий буржуа может жить сегодня «на широкую ногу»; если он не сделает этого сам, то, примеряясь к «позднебуржуазным» гедонистическим вкусам, это непременно сделают его домочадцы, особенно принадлежащие к младшему поколению. Но его предприятие не может позволить себе этого: если оно не будет работать по-прежнему в режиме строжайшей экономии, то не выдержит конкуренции и будет разорено. Одним словом, стиль ведения хозяйства у богатого буржуа будет еще и ныне «мещанским», несмотря на то, что если не сами буржуазные мужи, но их «жены, сыновья и дочери заботятся о том, чтобы роскошь, довольство и великолепие сделались элементами буржуазного образа жизни» [2, 145]. Это же говорит и о другом: «сеньориальный» дух, дух жизненно-

¹ Феномен, который еще Гегель проанализировал в связи с понятиями «объективация» и «отчуждение».

² Идея, получившая левоэкстремистский «поворот» в лукачевском толковании понятия «овеществления».

бия, эротизма и даже авантюры вновь берет реванш. Правда, уже не в деловой, а в отделившейся от нее личностной сфере существования современного буржуа, куда вновь пробивает дорогу (хотя и в трансформированном виде) то самое «начало», тот самый «дух», который, согласно Зомбарту, сыграл столь значительную роль в генезисе капитализма.

Замкнувшись в рамках чисто субъективной, внутренней, «домашней» жизни современного буржуа, этот «дух» многое утратил из своей прежней агрессивной мощи. Те бури в стакане воды, какие он способен вызывать сегодня «на семейной почве», не идут ни в какое сравнение с теми переворотами, какие были способны совершать его предки в свою «героическую» эпоху. Это, по убеждению Зомбарта, еще одно из многочисленных свидетельств «ожирения» капитализма, которое тем более опасно, что является не внешним, а внутренним. «Жирует» сам дух капитализма, утрачивая изначальный импульс к экспансии, волю к власти.

Апеллируя к автору «Протестантской этики», Зомбарт писал: «Нынешняя капиталистическая организация,— это, как метко выразился Макс Вебер, огромный космос, внутри которого рождается отдельная личность, является данным, как фактически не могущее быть измененным обиталищем, поскольку оно вплетено в отношения рынка, нормы его хозяйственного поведения. Отдельному лицу противостоит еще и огромная гора навыков, которые грозят раздавить его; методы бухгалтерии, учета, заработной платы, организации производства, техники дела и т. д. так утончены, что только одно их применение составляет значительный труд, и в то же время они сами давно уже далее разрабатываются специалистами для выгоды капиталистического предпринимателя» [2, 153–154].

В этих словах получает выражение амбивалентное чувство, роднящее двух ближайших коллег-оппонентов — Вебера и Зомбарта: ощущение *колоссальной мощи* капитализма, создавшего целый мир («космос»), преобразив землю по своему образу и подобию, и в то же самое время — ощущение сверх-, если не античеловеческого ее характера. Характера, в котором проступают контуры пределов, границ капитализма, какие он полагает своему создателю — человеку, а тем самым и себе. При этом в высшей степени симптоматично, что в теоретико-методологической основе такого видения явственно проступает *схематика «отчуждения»*, унаследованная от Гегеля¹ как полумарксистом Зомбартом, так и решительным антимарксистом и антигегельянцем Вебером: буржуа, создавший этот «огромный космос», стал его пленником и рабом.

За пределами этого общего видения современного капитализма, как некоей «раковины»², замкнувшей горизонт ее создателей и творцов, равно как и за рамками данной схематики отчуждения, подспудно направлявшей глаз этих социальных мыслителей совершенно определенным образом, пути Вебера и Зомбарта резко расходились. Расхождение было настолько велико, что едва ли не всю книгу «Буржуа», во всяком случае, одушевлявший ее пафос, можно определить одним-единственным словом — «Анти-Вебер». Все *объяснения* Зомбарта, касающиеся как генезиса западного капитализма, так и хода и исхода его эволюции, *диаметраль-*

¹ Независимо от того, как оба «эмпирически» ориентированных социальных мыслителя относились к немецкому гегельянству вообще и марксистскому «гегельянчианию».

² Выражение Вебера.

но противоположны тем, что предложены автором «Протестантской этики» почти за десять (а если взять отдельные тезисы более ранних работ, то и за двадцать) лет до появления зомбартовской книги.

Эту противоположность, взятую на самом общем уровне, Вебер сформулировал так: «...Зомбарт отнюдь не оставил без внимания этические черты, свойственные характеру капиталистического предпринимателя. Однако в общем контексте его работы (имеется в виду книга „Буржуа“. — Ю. Д.) они выступают как производные от капитализма, тогда как мы в соответствии с поставленной нами задачей принимаем обратную гипотезу» [1, 112]. Вебер мог бы сказать и больше, поскольку элементы того, что можно было бы назвать капиталистическим этосом, а именно важнейшие предрасположения к предпринимательству капиталистического типа, Зомбарт был склонен выводить из биологических источников, делая «этические черты» производными не столько от социальных, сколько от *биологических* структур.

Развивая свою излюбленную мысль о «полярной противоположности» двух «натур»¹ — «мещанской и эротической» [2, 160], он писал: «...Эротическая предрасположенность противится всякому подчинению мещанскому (то есть в конечном счете все тому же буржуазному. — Ю. Д.) жизненному порядку, потому что она никогда не примет заменяющих ценностей вместо ценностей любви» [2, 161]. И заключил: «Я не хотел оставить невысказанной мысль, что в конечном счете способность к капитализму коренится все же в половой конституции, и что проблема „любовь и капитализм“ и с этой стороны стоит в центре нашего интереса» [2, 162].

Но если «эротические натуры» в принципе не предрасположены к капитализму, который не обещает им ничего хорошего, то как «предпринимательская» (авантюрная), так и «мещанская» (расчетливо-осмотрительная), напротив, обладают предрасположенностью к нему², хотя и очень трудно совместимы друг с другом. Вопрос, если поставить его по-зомбартовски, заключается в том, чтобы выяснить, что же в конце концов стало *решающим фактором* объединения этих взаимоисключающих, но одинаково необходимых для капиталистического духа моментов. Здесь-то и оказывается, если верить Веберу, что такой фактор у Зомбарта сам капитализм как целостная социальная структура, точнее — совокупность требований, предьявляемых им к определенному типу личности, личности его «функционера». Ибо ничто другое не могло заставить впрячься в телегу капитализма «коня» и «трепетную лань», обеспечив «скрещение» в одной буржуазной натуре двух — предпринимательской и мещанской [2, 162]. Что касается Вебера, то он был убежден в том, что для возникновения капиталистического духа прежде всего необходим величайший духовный — *религиозный* — переворот, который произошел в Западной Европе в период Реформации. Таково первое принципиальное разногласие между Вебером и Зомбартом.

Второе важнейшее разногласие заключалось в том, что Зомбарт само понятие западный капитализм трактовал³ гораздо *шире*. Многое из того, что он связывал с этим понятием, Вебер рассматривал как аналогичное

¹ Вторую он склонен подчас сблизать с «героической» натурой авантюрно-предпринимательского типа. Но *только* с нею.

² Правда, в различной степени и к разным его аспектам.

³ А оно широко использовалось обоими.

совсем иным влияниям, имевшим место на Востоке, причем в глубокой древности: в Вавилоне и Египте, Китае и Индии. Все эти явления, *роднящие* процессы, происходившие еще в древние времена на Востоке, с тем, что значительно позднее происходило на Западе, Вебер связывал с «политическим» и в то же время «торговым» капитализмом ростовщиков и крупных финансистов, откупщиков должностей и налогов, поставщиков военного снаряжения и провианта, ворочавших крупными капиталами. А его он не считал специфически западным феноменом. Этот капитализм, предпочтительной «сферой влияния» которого было именно распределение, а не производство (что и обуславливало его по преимуществу потребительский¹, а не продуктивный характер), Вебер строго и последовательно отличал от *специфически* западного капитализма, сферой которого изначально было *промышленное предпринимательство*, производство продукции, рассчитанной на широкого массового потребителя, а не на элитарные круги, близкие к «власть имущим».

Отсюда большинство разногласий между Зомбартом, понимавшим предельно расширительным образом дух капитализма, и Вебером, *раздвигавшим* этот по-зомбартовски понятый «дух» на типологически чуждые друг другу структуры: «дух» спекулятивно-ростовщический, этос которого выражается мелкоторгашеским «не обманешь — не продашь», и «дух» предпринимательски-продуктивный с его знаменитым «честность — лучшая политика». Собственно, говоря об этике без кавычек, в точном смысле слова можно было говорить, согласно Веберу, лишь во втором смысле; в первом же (как это и предпочитал делать Зомбарт) гораздо логичнее было говорить о «страстях»². Отсюда и *более узкое, ограниченное* понимание самой специфически западной хозяйственной этики и ее истоков, отличавшее концепцию Вебера, решительно противопоставившего ее зомбартовской.

Расширительное понимание капитализма, хотя он и считал его (подобно Веберу) специфически западным феноменом, толкало Зомбарта на путь предельно плюралистического понимания источников и составляющих того, что он, как и Вебер, называл духом капитализма. «Происхождение отдельных составных элементов капиталистического духа, — писал Зомбарт, явно противопоставляя свой подход веберовскому, — должно быть, очевидно, совершенно различно благодаря различию характера самих этих составных элементов. Мне сдается, что причина спора вокруг нашей проблемы заключается в своей большей части в том, что не уяснили себе с надлежащей точностью, как принципиально различны отдельные проявления капиталистического духа по своей природе и как принципиально различно вследствие этого складывается задача, смотря по тому, желают ли вскрыть источник того или иного составного элемента» [2, 151].

Напротив, для Вебера «принципиальные различия» того, что его коллеги и оппонент называл «отдельными проявлениями капиталистического духа», были вполне объяснимы, во-первых, гетерогенностью двух типов капитализма, оказавшихся у Зомбарта под одной шапкой. А во-вторых, подведением под ту же шапку еще и таких явлений, которые вообще не

¹ И в конечном счете паразитический.

² «Страсть к золоту», наживе, накопительству, перед лицом которой страсть эротическая — «любовь» — естественно, выглядела как нечто единственно возвышенное и возвышающее.

имели отношения ни к какому капитализму. Говоря об «элементах», образовавших в совокупности «дух» современного западного капитализма, Вебер искал объединяющее их «избирательное средство», обеспечивающее внутреннюю связанность того, что на первый взгляд предстает как чисто внешняя констелляция явлений, случайно соприкоснувшихся во времени и пространстве, чтобы затем продолжать свое «независимое» существование. Отсюда его стремление давать по возможности более узкое — специфицирующее — толкование тем же «элементам», которые и Зомбарт относил к составляющим капиталистического духа.

Веберовское стремление заключалось в том, чтобы показать, как должны были ограничить себя страсть к наживе, накопительству и даже страсть к «расчетливости», которые сами по себе не являются «капиталистическими» по своей природе, чтобы, во-первых, из их сочетания возник именно капиталистический дух (а не феодальный или ремесленный). А во-вторых, чтобы он оказался при этом именно духом современного продуктивного, промышленно-предпринимательского капитализма, а не архаического, паразитического и торгово-ростовщического.

В Заключении своей работы Зомбарт утверждал, что «с формулами, объясняющими существо и генезис капиталистического духа, эта книга... основательно расправилась. Не говоря уже о тех упрощающих ходячих словах, которые в социалистической литературе заполняют главу о „буржуа“, и такие остроумные гипотезы, как, например, Макса Вебера, не могут быть оставлены в силе» [2, 284]. Но, как тут же добавлял Зомбарт, «т. к. я не могу поставить никаких формул на место прежних, то многие с чувством неудовлетворенности отложат в сторону эту книгу» [там же]. «Что в особенности способно вызвать чувство неудовлетворенности — это множественность причин, которые я сделал ответственными за возникновение капиталистического духа» [2, 285].

Единственно возможное средство «удовлетворения потребности в иерархическом упорядочении многообразных отдельных причин» Зомбарт видел, с одной стороны, в сведении «совокупности действующих условий в единое целое исторического процесса». А с другой — в различении причин, действующих в этом процессе, на те, что находятся в отношении «главенства и подчиненности», и те, что находятся, «напротив, в отношении сочлененности», представляя собой «случайные события, которые, однако, были не менее необходимы для наступления общего результата, чем необходимые, т. е. с необходимостью вытекающие из данных предпосылок» [там же].

В итоге «картина природы и происхождения буржуа» получает у Зомбарта следующий вид:

1. «Основу своего развития», которую Зомбарт характеризовал как «раз навсегда данную и в конечном счете определяющую все содержание процесса в его своеобразии», по его утверждению, «составляет единственная в своем роде по задаткам своих отдельных членов и по своему составу группа народов, которая создала европейскую культуру со времени падения Римской империи» [там же]. С момента их появления он видел действующими в них «две мощные движущие силы: жажду золота и предпринимательский дух, которые быстро соединяются вместе» [там же]. Эти движущие силы, проявляющиеся вначале «преимущественно в среде господ» [2, 286], а потому получающие

«насильственный оттенок» [там же], «побуждают народы к завоеваниям на чужбине» [2, 285]. Это — «героическое» начало капитализма, распространяющее свою власть «сверху».

2. Однако в противоположность этому капиталистическому потоку возникает другой, идущий «снизу», поскольку «в более широких народных слоях распространяется стремление другим путем при помощи хозяйственных предприятий добывать деньги: без применения силы, мирным путем договоров». Здесь, в этой среде, происходит «проявление духа экономии, духа сберегающего и ведущего счет — духа “мещанского торгашества”» [2, 286]. Экспансия этого мелочно-«мещанского» духа также осуществляется на определенной расово-этнической основе, ибо его носителями, по Зомбарту, являются по преимуществу этруски (в Италии), фризы (на Британских островах) и евреи. Их влияние в Европе усиливается «тем более, чем более душевная структура капиталистического предпринимателя видоизменяется в направлении мещанского торговца» [там же]. «В капиталистическом предприятии сливаются герой, торговец и мещанин. Потом... героическое исчезает все более» [там же].
 3. Параллельно углубляются и глобализируются «тенденции безграничной и беспощадной наживы, по природе своей имманентные капиталистическому предприятию» [там же]. Поводом для этого были два обстоятельства, различные по своему происхождению, но ставшие одинаково необходимыми для развития капитализма и капиталистического духа. Это, с одной стороны, «рожденная из глубин романо-германского духа наука о природе, сделавшая возможной современную технику». А с другой — биржа, «созданная еврейским духом» [там же]. Наконец, существовало еще одно «привходящее» (и в этом смысле «акцидентальное») обстоятельство, способствовавшее развитию современного капитализма, — разрыв тех «пут», что были наложены «на капиталистический дух в раннюю эпоху его развития нравами и нравственностью», которые опирались на «религиозное чувство христианских народов» [2, 287]. Окончательно все эти связи, мешавшие полностью осуществиться стремлению «к безграничности капиталистической наживы», были сорваны «разрывом всех связей на чужбине, куда эмиграция и переселения привели как раз наиболее способных хозяйственных субъектов» [там же].
- Учитывая достаточно двусмысленные обертоны, характерные для зомбартовской концепции капитализма, следует обратить внимание на сохраняющуюся актуальность того существенного *корректива* к ней, каким является *критика* этой концепции Вебером. Ибо в рамках его всесторонней и философски фундированной критики *биологизму* зомбартовской концепции решительно противостоит углубленный анализ *религиозных* истоков современного капитализма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вебер М. Избр. произведения. М., 1990.
2. Зомбарт В. Буржуа. М., 1924; Зомбарт В. Буржуа. М., 1994.
3. Зомбарт В. Современный капитализм. Т. I. Первый полутом. М.; Л., 1931.
4. Зомбарт В. Современный капитализм. Т. III. Второй полутом. М.; Л., 1930.

МАКС ВЕБЕР: СОЦИОЛОГИЯ В СИСТЕМЕ НАУК О КУЛЬТУРЕ

Макс Вебер (1864–1920) — немецкий социолог, социальный философ и историк. Правовед по образованию, научную деятельность Вебер начал с исследований в области экономической истории; его диссертация, посвященная средневековым торговым компаниям, написана в духе исторической политэкономии (опубликована отдельной книгой в 1889); вскоре была опубликована его работа о римской аграрной истории (1891), где хозяйственная жизнь бралась с точки зрения ее значения для государственного и частного права Древнего Рима. Изучение экономической истории, побуждавшее Вебера конкретно исследовать вопрос о взаимоотношениях экономики с другими сферами человеческой деятельности — политикой, правом, религией и т. д., привели к необходимости специально заняться социологией, которую он разрабатывал главным образом как социологию экономического поведения людей: оно неизменно выступало как модель рационального поведения, по степени отклонения от которого он отличал другие типы поведения — ценностно-рациональное, аффективное и традиционное.

Занятия экономической историей поставили Вебера перед вопросом о том, как идентифицировать прошлые экономические явления, последовательный теоретический анализ которых дан лишь на основе современного капиталистического общества и имеет, как правило, характер дедукции, проведенной на основе генерализующего, номотетического метода. Этот давний спор между исторической и теоретической политэкономией Вебер решил в духе своих философских учителей Виндельбанда и Риккерта, выработав понятие *идеального типа*. Категории современной политэкономии должны были играть в историко-экономическом исследовании роль идеальных типов, сопоставление с которыми позволяло выявить соответствующие явления в неразвитых экономических формах далекого прошлого. В работах, посвященных полемике с представителями исторической школы в политэкономии (В. Рошером и К. Книсом), историком Э. Майером, правоведом и социальным философом Р. Штаммлером, а также в специальных методологических работах («„Объективность” ученого-обществоведа и социально-политическое познание», 1904, и др. [2, 345–415]) Вебер подверг это понятие все более глубокой общеметодологической обработке, предлагая его в конце концов (см. «О некоторых категориях понимающей социологии», 1913 [2, 495–544]) в качестве важнейшего понятия своей социологии.

В связи с таким методологическим переосмыслением, в ходе которого далеко трансформировалась первоначальная функция экономических понятий, немецкая историческая политэкономия (находившаяся к тому

же в ситуации затянувшегося кризиса) превращалась у Вебера в *историческую социологию* с преимущественным интересом к историко-социологическому исследованию хозяйства. В духе развиваемой им исторической социологии Вебер предпринял попытку исследовать роль протестантской «хозяйственной этики» в генезисе западноевропейского капитализма («Протестантская этика и дух капитализма», 1904–1905), за которой последовала целая серия исследований, посвященных социологическому анализу хозяйственной роли мировых религий («Собрание сочинений по социологии религии», 1920–1921). Эти работы сыграли весьма значительную роль в становлении и развитии социологии религии как специальной области социологии; однако в то же время были подвергнуты решительной критике (причем с самых различных религиозных и мировоззренческих позиций) — в одних случаях за преувеличение «хозяйственной роли» религии вообще, в других — за преувеличение роли именно протестантской «хозяйственной этики» в становлении западноевропейского капитализма.

В «Протестантской этике...» наиболее отчетливое выражение получила *социальная философия*, лежащая в основе исторической социологии Вебера. Основная идея веберовской социальной философии — *экономическая рациональность*, нашедшая свое последовательное выражение в современном капиталистическом обществе с его рациональной религией (протестантизмом), правом и управлением (рациональная бюрократия), рациональным денежным обращением и т. д., обеспечивающими возможность максимально рационального поведения в хозяйственной сфере, позволяя добиться предельной экономической эффективности. Эта тенденция, по Веберу, проникает во все сферы межчеловеческих взаимоотношений и культуры (например, в область музыки, социологическому изучению которой была посвящена одна из посмертно опубликованных работ Вебера). Дальнейшую (уже конкретно-социологическую) разработку идея рациональности получила у Вебера в связи с его концепцией рациональной бюрократии, представляющей собой воплощение капиталистической рациональности и «судьбу Запада» (см. «Хозяйство и общество», 1921 [11]).

Социология Вебера, оказавшая решающее воздействие на западную социологию середины и второй половины XX в. (начиная со структурного функционализма и кончая социологическим неомарксизмом и даже феноменологической социологией), до сих пор служит источником полемики и конфронтации по основным теоретико-методологическим проблемам социологического знания.

В 1964 г. в связи с празднованием 100-летия со дня рождения Вебера между структурными функционалистами и неомарксистами разгорелась дискуссия по поводу веберовского понятия «свободы от оценочных суждений» в социологии, которая дала новый импульс «спору о позитивизме» среди западных социологов, продолжающемуся с начала 1960-х гг. и растянувшемуся едва ли не на целое десятилетие. К середине 1970-х гг. интерес к Веберу, нараставший в русле самых различных, подчас диаметрально противоположных социологических устремлений и ориентаций, вылился в своеобразный «веберовский ренессанс», наложивший свой отпечаток на развитие западной социологии в 1980-е гг.

I. ВЕБЕРОВСКИЕ ПОНЯТИЯ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО И ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО УРОВНЕЙ

1. «Отнесение к ценности» и «свобода от оценочных суждений». Придерживаясь — в общем и целом — риккертского понимания отнесения к ценности, Вебер дал, однако, свою версию этой концепции, в особенности — в ее уязвимых пунктах, требовавших нового обоснования и дополнительной аргументации. Защищая риккертское понимание от возражения, согласно которому отнесение к ценности ничем не отличается от подведения под «универсальные понятия», осуществляемого в рамках генерализующего метода, Вебер в акте отнесения к ценности выделил стадию «оценки объектов», осуществляемую ученым на основе его «ценностных точек зрения», и стадию «теоретико-интерпретативного размышления о *возможных* отнесениях» этих объектов к ценности [2, 345–415]. Первая из этих стадий, если иметь в виду «субъективные источники» упомянутых точек зрения, представляет собой, по Веберу, вовсе не «понятие», а сложное «ощущение» или «воление», в высшей степени индивидуальное по своей природе [там же]. Что касается второй стадии, то здесь осуществляется преобразование объектов первоначальной («волевой») оценки в «исторические индивидуумы». Подвергая объект отнесения к ценности интерпретации в свете определенных ценностей, ученый доводит «до своего сознания и сознания других людей» его конкретную индивидуальную и в конечном счете «неповторимую» форму, в которой воплотилось ценностное содержание исследуемого объекта. Таким образом утверждается его универсальное «значение» (в корне отличное от *каузального*).

Поскольку Вебер в результате такого различения двух стадий отнесения к ценности акцентировал его *нелогические* (волевые) источники, возникла необходимость создать некоторый противовес возможному иррациональному истолкованию процедуры образования «исторической индивидуальности», усилив ее *логические* моменты. С этой целью осуществляется разделение объекта исторического познания на «первичный» исторический объект — культурная индивидуальность, возникшая в результате отнесения объекта к определенной ценности, — и «вторичные» исторические данные, рассматриваемые как причины, к которым сводится ценностное своеобразие исследуемого объекта. Цель такого каузального регрессивного движения — достичь объективной *значимости* в качестве эмпирической истины с такой же несомненностью, как в любом другом эмпирическом познании.

Эмпирическая процедура каузального удостоверения объективной значимости «исторической индивидуальности» как бы уравнивает исходный факт ее вычленения в субъективном — по своим индивидуально-психологическим источникам — волевом акте отнесения к ценности, взятом на первой его стадии. Элемент субъективного сохраняется в процессе постижения исторической индивидуальности и после подобной «объективации» его значимости: субъективно в определенном смысле не установление исторических причин рассматриваемого объекта, а вычленение самого исторического объекта, индивидуума, ибо это решает соотношение с ценностью, толкование которой подвержено историче-

скому изменению. Иначе говоря, не только первая, но и вторая стадия отнесения к ценности оказываются отмеченными субъективизмом, который должен быть по крайней мере ограничен в ходе «каузального регрессивного движения».

Однако именно то обстоятельство, что значимость ценностей, в результате отнесения к которым формируется историческая индивидуальность, — нечто принципиально гетерогенное значимости причинной связи, которая является эмпирической истиной, и обеспечивает, по Веберу, специфическое отличие исторического исследования от естествознания. Если и не сами ценности, то ориентированные на них «точки зрения», с которых рассматриваются культурные объекты (впервые становясь, таким образом, объектами исторического исследования), подвержены изменению, в связи с чем изменяется и представление о том, какие факты являются «существенными», а какие — нет. Такая зависимость от субъективных ценностей, согласно Веберу, совершенно чужда тем естественным наукам, которые по своему типу близки механике. Образованные в качестве понятий специфически исторического исследования, культурные объекты фигурируют у Вебера как индивидуальные «ценностные понятия», поскольку образованы путем соотнесения с «ценностными идеями».

В целом Вебер тем не менее считал отнесение к ценности «чисто логическим методом», используемым в процессе эмпирического исследования культурно-исторических объектов; и в качестве такового отнесения к ценности, как философское истолкование научного *интереса*, определяющего процесс формирования и отбора объекта эмпирического изучения, вовсе не открывает дверь в процесс научного познания гетерогенным по отношению к нему практическим оценкам. Включая в качестве своего необходимого момента логически артикулирующий, дискурсивный момент интерпретации ценности, акт отнесения к ценности «составляет весьма важный этап предварительной подготовки к его (историка) собственной эмпирической работе», однако он предполагает скрупулезное различие не только между практической оценкой и отнесением к ценности, но также и между этой оценкой и интерпретацией ценности.

Но это различие Веберу, как и его философскому учителю Г. Рикерту, удалось с большим трудом, т. к. ему везде приходилось наталкиваться на связь между актом практической оценки и процессом отнесения к ценности. Здесь постоянно маячила альтернатива: либо вместе со сферой ценностей включить в процесс теоретического формирования культурно-исторической индивидуальности также и практические оценки; либо вместе с этими оценками исключить и всю ценностную сферу. Ко второй перспективе Вебер склонялся в тех случаях, когда, исключая, например, из социологии искусства все, что касалось *эстетической* ценности художественных произведений, ограничивал ее задачи изучением одной лишь «техники» искусства (технического аспекта музыки, живописи и т. д.). Первым шагом на пути подобной редукции проблем социологии культуры к чисто техническим было слишком решительное настаивание на гетерогенности ценностной сферы и области практических оценок — даже в тех случаях, когда (как, например, в искусстве) практические оценки выносились на основе тех же ценностей, которые предполагались соответствующим актом отнесения к ценности.

Колебания Вебера по вопросу о том, как в реальном процессе исторического познания соотносятся принцип отнесения к ценности и принцип *свободы от оценочных суждений* (практических оценок), послужили поводом для раскола его последователей и комментаторов на два лагеря. Для одной группы теоретиков-социологов принятие принципа отнесения к ценности вело к той или иной форме отказа от принципа свободы от оценочных суждений в социологическом исследовании (антипозитивистская ориентация в социологии). Для другой группы решительное настаивание на этом втором принципе сопровождалось фактическим отказом от первого из них, т. е. принципа отнесения к ценности.

Принцип свободы от ценностей¹ (свободы от оценочных суждений) есть требование отчетливо отграничивать в ходе конкретного социологического исследования констатацию эмпирических фактов от их оценки как достойных порицания или одобрения, желаемых или нежелаемых. С наибольшей резкостью и широтой (применительно не только к социологии, но и политэкономии, правоведению и искусствознанию) этот принцип сформулирован и развит именно Вебером и сразу стал предметом острой дискуссии в западной социологии, каковым остается до сих пор.

Формулируя это требование как чисто методологическое, Вебер исходил из убеждения в том, что достоверность и истинность эмпирически констатируемых фактов, с одной стороны, и значимость практических императивов в качестве норм (этических или правовых, эстетических или политических) — с другой, находятся в совершенно различных, гетерогенных плоскостях. Как по своему смыслу, так и по логической структуре проблемы научно обоснованной *констатации* той или иной группы факторов (и причинных зависимостей между ними) и проблемы их *оценки* в качестве желательных или нежелательных, выражающих *внетеофетическое* отношение к ним, являются разнопорядковыми. Их нельзя спутать в ходе исследования, сколь бы трудным ни было достижение такой свободы в каждом отдельном случае. Проводя аналогию между этим принципиальным методологическим требованием и требованиями этического порядка, Вебер подчеркивал, что хотя оно, быть может, и не всегда выполняется со всей точностью, но всегда «задано» ученому, как «задан» людям нравственный закон.

Такая постановка вопроса, казавшаяся до времени само собой разумеющейся применительно к естествознанию, неизбежно должна была натолкнуться на ряд серьезных трудностей, возражений и недоумений, имеющих предметом изучения целесообразно действующего человека, который *не может не оценивать* факты, осуществляя выбор между связанными с ними альтернативными действиями. Эти трудности усугублялись для самого Вебера тем, что, в качестве сторонника Риккерта², он был убежден, что в социологии, как и в других науках о человеческом поведении, исследуемый предмет артикулируется в результате отнесения к ценностям. Преодолеть их он пытался прежде всего с помощью решительного различения такого отнесения исследуемого предмета к ценностям («интересу эпохи») и конкретных практических оценок. Отнесение той

¹ Буквальный перевод немецкого «Werfreiheit», не совпадающий с понятийным.

² В этом вопросе.

или иной группы исследуемых социальных явлений к определенным общечеловеческим ценностям, актуализируемым в данную эпоху и выражающим ее преобладающий интерес, — это, по Веберу, «чисто логический метод», который вовсе не открывает двери в эмпирическое исследование практическим оценкам. Осознание культурных, ценностных интересов, указывающих общее направление даже в чисто эмпирическом научном исследовании, представляет собой существенно важный этап в работе любого вдумчивого исследователя, однако этап *предварительный*, имеющий значение подготовки к его собственной «эмпирической работе». Различение между отнесением к ценности и оценкой должно быть углублено до различия между *оценкой* и *истолкованием* этой ценности.

Несмотря на все разъяснения Вебера, оставался вопрос: не существует ли между отнесением к ценности как логической процедурой и конкретными оценками, от которых так трудно отвлечься в ходе эмпирического исследования, более глубокой и содержательной связи, обеспечивающей этим оценкам определенную позитивную (конструктивную) роль в процессе исследования? Не играют ли конкретные оценки роль *необходимых* вспомогательных скреп, которые хотя и убирают время от времени, но лишь для того, чтобы заменить новыми, чем подчеркивается их конструктивная (а не только негативная) значимость в конкретном эмпирическом исследовании? Резонанс подобных вопросов особенно ярко иллюстрировалась экскурсами Вебера в область социологии искусства, убедительно свидетельствовавшими о том, что попытка последовательно провести принцип свободы от оценочных суждений в социологическом исследовании музыки, живописи и т. д. ведет к последовательному «вынесению за скобки» содержательного аспекта и сведению проблематики искусства к технологическому формализму.

Критика, которой в теоретической социологии подвергся веберовский принцип свободы от оценочных суждений, иницировалась, как правило, тремя обстоятельствами: 1) соображением, что фактически в социологии не существовало примеров последовательного проведения этого принципа, причем исследования самого Вебера также не могли фигурировать в качестве таковых; 2) рассуждениями идеологического порядка, связанными с опасением, что следование данному принципу чревато отрывом социологии от той самой общественно-политической жизни, которая стимулирует (и всегда стимулировала) прогресс социологического знания; 3) установками философско-методологического порядка, отличными от тех, на основе которых Вебер сформулировал и развил свой принцип.

Критика философско-методологических (и гносеологических) установок, на основе которых был развит принцип свободы от оценочных суждений, велась (и ведется до сих пор) *неогегельянски* ориентированными социологами, независимо от того, тяготеют ли они к «правой» или «леворадикальной» его версиям. Одним из первых «право»-неогегельянски ориентированных немецких социологов, критиковавших этот принцип, был Х. Фрайер. В книге «Социология как наука о действительности» он подверг критике лежащий в основе требования свободы от оценочных суждений неокантианский дуализм, противопоставлявший «сущее» и «должное», суждения о фактах и оценочные суждения. С его точки зрения, оценочные суждения неотъемлемы от процесса социологического позна-

ния, коль скоро в них находят свое выражение устремления «волевых сил» (в данном случае «волевые» устремления самого исследователя), которые составляют существенное содержание, живую жизнь социальной действительности.

Поскольку в условиях нацизма в Германии гипертрофия подобной точки зрения привела к *тотальной политизации* социологии, полностью подчиненной национал-социалистическому мировоззрению, постольку после краха гитлеризма в немецкой социологии возобладала противоположная тенденция, возвращавшая социологов к веберовскому требованию свободы от оценочных суждений. В послевоенный период возврату западной социологии к этому принципу способствовал *сциентизм*, повсеместно распространившийся под впечатлением успехов НТР и побуждавший социологов ориентироваться на гносеологическую модель точных наук. Однако уже в 1959 г. указанные обстоятельства, инициировавшие критику веберовского принципа свободы от оценочных суждений, вновь привели к возникновению дискуссии по данному поводу. Она имела форму спора о ценностных предпосылках социологии, разгоревшегося на конгрессе, посвященном 50-летию основания Немецкого социологического общества. В 1961 г., опять же на съезде западногерманских социологов, этот спор перерос в полемику по поводу логики социальных наук. На юбилейном съезде социологов ФРГ, посвященном Веберу (1964), эта полемика вновь вернулась к своему исходному (и центральному) пункту — веберовскому принципу свободы от оценочных суждений. Новый материал для спора дал здесь Т. Парсонс, истолковавший в своем докладе «Свобода от ценностей и объективность» веберовский принцип в позитивистском духе (и по крайней мере частично освободивший его обоснование от всех теоретических трудностей, которые были связаны с риккертанством Вебера).

Главными оппонентами Парсонса, который предлагал западным социологам перспективу, означавшую, по его словам, «конец идеологии» (прорыв «трилеммы» историцизма, утилитаризма и марксизма), были — как на конгрессе, так и после него — неогегельянски ориентированные *неомарксисты* франкфуртской школы, и прежде всего Г. Маркузе, также выступивший на конгрессе с основным докладом. Франкфуртцы в полемике против парсонсовского истолкования принципа свободы от оценочных суждений воспроизвели аргументацию Х. Фрайера, на которого прямо ссылался Ю. Хабермас, формулируя свои «дискуссионные замечания» по поводу доклада Т. Парсонса. К аргументам Фрайера прибавляется лишь акцент на том, что принцип свободы от оценочных суждений не только не открывает путь к «концу идеологии», а сам является выражением определенной идеологии: по Хабермасу, он вполне аналогичен требованию «принимающего решение политика» оградить его от компетентного соучастия тех, кто действительно разбирается в деле [7, 319].

Хотя точка зрения Парсонса, стремившегося утвердить значимость веберовского требования свободы от оценочных суждений для социологии, получила поддержку со стороны немецких критических рационалистов, за которыми шла значительная часть немецких социологов, на протяжении 1960-х годов как в ФРГ, так и в других капиталистических странах нарастало число противников этого требования. Однако критическое отношение

к этому принципу, возобладавшее в социологии на рубеже 1960–1970-х гг., затем постепенно сменяется более «нейтральным» к нему отношением, что обещает в обозримом будущем его позитивную актуализацию.

2. *Идеальный тип*. Центральное *собственно методологическое* понятие Вебера — понятие идеального типа. Идеальный тип — теоретическая конструкция (понятие или система понятий), представляющая определенный аспект (процесс, момент, связь и т. д.) социальной реальности в индивидуальном своеобразии, логической непротиворечивости и рациональной правильности, т. е. максимальном соответствии его внутреннему «правилу», принципу, идее и пр. *Концепция* идеального типа (но не сам этот термин¹) принадлежит Веберу, конкретизировавшему с ее помощью мысль Г. Риккерта о том, что объект исторических наук (наук о культуре) конструируется по принципу отнесения к ценности. Цель, достигаемая с помощью идеального типа, — предложить чисто логическую модель подлежащего исследованию аспекта социальной реальности, которая, с одной стороны, способствовала бы более четкому вычленению (артикуляции) этого аспекта, а с другой — служила бы своеобразным эталоном, посредством сопоставления с которым можно было бы судить о мере удаления или приближения исследуемой эмпирической реальности. Принимая вслед за Риккертом в качестве бытия лишь эмпирическую реальность, подчиняющуюся закону причинности, а не требованиям логики, Вебер считал, что пункты *расхождения* этой реальности с идеальным типом следует рассматривать как «места» действия эмпирически фиксируемых причин, требующих научно-социологического изучения. Это значит, что сам по себе идеальный тип не дает знания о соответствующих процессах и связях социальной реальности, не является ее более или менее адекватным воспроизведением. Он представляет собою лишь *чисто методическое средство, вспомогательный инструмент* такого ее постижения, которое осуществляется на путях эмпирического исследования конкретных причин тех или иных социальных явлений, тенденций и пр.

Свою роль вспомогательного средства социального познания идеальный тип выполняет именно потому, что он не только не «отражает» реальность, но *радикально противостоит* ей, представляя собой нечто, принципиально от нее отличающееся, находящееся в радикально ином измерении — измерении небытия. Здесь идеальный тип не «есть» и не воспроизводит то, «что есть»: это лишь логическая «норма» чего-то, что еще только подлежит воспроизведению: прообраз, прототип идеальнотипических конструкций — не действительное, а возможное, да и возможное только логически. Идеальный тип конструируется так, как конструируется продукт теоретического *воображения* — *утопия*: путем «мысленного доведения» определенных элементов «до их полного выражения» (что осуществляется с помощью «одностороннего усиления» одной или нескольких точек зрения); посредством соединения множества дискретно и диффузно существующих единичных явлений (выделенных благодаря этим точкам зрения); в едином образе, где они достигают предела своей логической взаимосогласованности. Этот космос мысленных связей действительно представляет собой утопию — *логическую утопию*, т. к. она

¹ Его можно встретить и в довеберовской социологии (например, у Дюркгейма и Тённиса).

создается благодаря последовательно проведенному замещению эмпирических — причинных — зависимостей чисто логическими — идеальными, умопостигаемыми — связями: полное *отрицание* реальности, которая *начинается* лишь там (и тогда), где (и когда) *кончается* утопия, о чем и должно свидетельствовать расхождение идеального типа и эмпирии.

Идеально-типическая конструкция не отвечает на вопрос о том, каков именуемый им социальный процесс, как он протекает на самом деле; она говорит совсем о другом — о том, каким *был бы* этот процесс и какими *могли бы быть* фактические обстоятельства его протекания (либо функционирования того или иного явления), *если бы* он и они целиком и полностью отвечали бы своему принципу (правилу), своей логически непротиворечивой схеме. Сравнивая с этой утопией логически возможного, должного протекания социальных процессов то, как эти процессы совершаются (или совершились) *фактически*, мы, согласно Веберу, выясняем как саму *степень отклонения* действительного от возможного и фактического от должного, так и причины, обуславливающие это отклонение в реальной жизни. В качестве такой утопии идеальный тип не может рассматриваться даже как гипотеза, т. к. он в принципе не подтверждаем (как и неопровергаем) эмпирическим исследованием: это лишь *указание на фактления образования гипотез* — «гипотеза гипотезы».

Однако, будучи «причастным» эмпирическому исследованию хотя бы в качестве вспомогательного средства (одного из подсобных инструментов) познания, идеальный тип некоторым образом сопрягает, связывает ценностно-нормативную и эмпирически-бытийную сферы человеческой культуры. Ведь эмпирическое знание — этот неотъемлемый элемент человеческой реальности — не получило бы своего объекта, коль скоро оно не располагало арсеналом самых разнообразных идеальных типов, в свете которых только и артикулируется подлежащий постижению объект. Со времени возникновения науки этот арсенал пополняют, по Веберу, «догматические дисциплины», которые преследуют «важные нормативно-практические цели», например, теория права, теоретическая политэкономия и т. д.

Их рациональные образования столь же далеки от задач эмпирических наук, скажем, истории права или истории хозяйства (не говоря уже о прикладных задачах экономического анализа действий отдельных предприятий), как далеки от эмпирической науки логика, математика, нормативная этика, эстетика и т. п. Тем не менее эти «догматические дисциплины» обеспечивают эмпирические науки если не готовыми идеальными типами, то по крайней мере мыслительным материалом для создания таковых. Подобно тому, как понятия «правовой догматики» могут служить в качестве идеальных типов для истории и социологии права, категории чистой экономической теории раскрывают свой подлинный («естественный», по Веберу) смысл лишь в ходе их аналогичного использования при изучении социальной действительности настоящего и прошлого. Важно только осознать эту реальную функцию, выполняемую понятиями и категориями, разрабатываемыми в рамках «догматических дисциплин».

Аналогичным образом в структуре идеального типа сопрягаются аксиологические и собственно логические аспекты познания. Первыми обусловлен *познавательный интерес* к определенным явлениям, процессам,

связям социальной реальности, воплощаемый в идеальном типе, который оказывается своеобразным «проектором» определенной ценности (ценностной идеи) на ценностно-нейтральную эмпирическую реальность. Вторым обусловлен сам *процесс теоретической артикуляции* акта выделения (и обособления) упомянутых явлений, связей и процессов, предполагающего логическое акцентирование их индивидуального своеобразия и относительной самостоятельности, самобытности (что на логическом языке означает самоидентичность, т. е. внутреннюю непротиворечивость). Чем значительнее этот — имеющий аксиологическую природу — интерес к определенному аспекту реальности, тем сильнее желание ученого выделить и рассмотреть его в его качественной специфике. А чем сильнее это стремление, тем дальше мы заходим по пути акцентирования (гипертрофии) его самоидентичности, логической непротиворечивости, внутренней взаимосвязанности соответствующих элементов реальности, превращаемой в свою собственную утопию, в «космос» взаимосвязанных понятий, которые только «значат», но не отражают ничего реального.

Попытки представить дело так, будто в этих *логических утопиях* выражено подлинное содержание, сущность социально-исторической реальности, утвердить идеальные типы в качестве объективно значимых, а потому долженствующих быть, т. е. подлежащих эмпирическому осуществлению, Вебер рассматривал как опасный (не только теоретический, но и практическо-политический) результат смещения теории и истории, гипостазирования идей и т. д. Между тем тенденция в этом направлении очень скоро наметилась даже в истолковании самой веберовской концепции идеального типа.

2. ПОНЯТИЯ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО И СОБСТВЕННО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО УРОВНЕЙ

255

Два этих уровня приходится рассматривать вместе по той причине, что они тесно взаимосвязаны друг с другом, причем настолько, что, например, такие понятия социальной философии Вебера, как *рациональность* и *бюрократия* (практически неотделимые друг от друга, хотя отчетливо различимые теоретически) фигурируют у него одновременно и как понятия специфически социологического уровня исследования.

1. *Понятие рациональности*, которое расшифровывается и конкретизируется в связи с понятием рационального действия (как целерационального, так и ценностно-рационального), играет *решающую* роль и в социальной философии, и в социологии Вебера. Идея рациональности лежит в основе не только его социальной философии, но и того, что можно назвать его философией истории¹, в особенности — в основе его философии истории современного капитализма (то есть капитализма Нового времени). Идея *рациональности*, нашедшая свое специфически западное выражение в современном обществе с его рационализмом, позволяющим добиться предельной экономической эффективности (ка-

¹ Вопреки его неприятию самого этого понятия, которое (как и соответствующие концепции) он относил к разряду «спекулятивно»-умозрительных, противопоставляя подходу, предполагаемому этим понятием, эмпирическое исследование исторических процессов с помощью теоретически выверенных социологических понятий.

питализм),— центральная в его учении. Тенденция *рационализации*, по Веберу, проникает во все сферы межчеловеческих взаимоотношений и культуры (музыки, живописи и т. д.). Дальнейшую разработку идея «западного типа рациональности» получает у Вебера в связи с его концепцией *рациональной бюрократии*, представляющей собой высшее воплощение капиталистической рациональности и «судьбу Запада».

Особое место в веберовской теории рациональности занимает проблема парадокса рациональности западного типа, заключающегося в том, что по мере углубления процесса рационализации, начинающегося с рационализации религиозной картины мира, происходит «разволшебствление» этого мира, лишение его покровов тайны. Соответственно происходит разрушение религиозной картины мира, этой фундаментальной предпосылки западного типа рациональности, что *угрожает существованию его самого*. Религиозная рационализация ведет к «обезвоживанию» мира — сперва теоретическому (в рамках «картины мира»), а затем и практическому («разволшебствлению») внутри мирской действительности. А это, в свою очередь, приводит к обессиливанию самой религии, утрачивающей последние связи с радикально «обезбоженным» миром. Отсюда — *возрастание роли науки* как содержательной предпосылки, задающей направление рационализации в радикально «разволшебственном» мире. Выражением нового типа отношения к миру, соответствующего этой новой ситуации, оказывается у Вебера этика ответственности, вступающая в очень сложные отношения, подчас антиномически противоречивые, с позднехристианской протестантской этикой убеждения, под знаком которой совершался последний этап религиозно ориентированного «разволшебствления» мира на Западе.

В связи с «изъеданием» религиозной предпосылки западного типа рационализации и вытекающей отсюда проблемой *переориентации* этого типа рациональности на новой (*иррелигиозной*) почве в рамках социально-философской концепции Вебера, пытавшегося осмыслить этот коренной поворот, возникает ряд теоретических трудностей, по поводу которых идет спор в русле современного *неовеберизма* (В. Шлюхтер и др.). В целом же веберовская концепция рациональности (рационализации) оказалась далеко идущее воздействие на всю западную социально-философскую мысль XX в. — как в ее либерально и радикально, так и в ее консервативно ориентированных ответвлениях.

Идея прогрессирующей рационализации как неизбежной «судьбы» Запада, *социальным носителем и воплощением* которой является рациональная бюрократия, вступает в противоречие с веберовским представлением о социально-экономических категориях как идеально-типических конструкциях, играющих исключительно *эвристическую* роль в социальном познании и не претендующих на роль категориального выражения объективных общественных тенденций и закономерностей. Рациональность в конечном счете оказывается *именно такой* закономерностью, пробивающей себе дорогу вопреки воле и желанию людей, которых она грозит полностью лишить индивидуальной свободы. В свете этой тенденции идее *свободного социального действия индивида*, которую Вебер клал в основание своей *понимающей социологии*, выстраиваемой в качестве теоретико-методологического ядра его исторической социологии

(см. «Основные понятия социологии», 1921 [2, 602–643]), грозит опасность оказаться чисто идеологическим, перевернутым, «эпифеноменальным» отражением реальности, которая на самом деле движется в диаметрально противоположном направлении — прогрессирующего исключения всякой свободы и «самодетельности» индивида, самой человеческой индивидуальности вообще. Это обстоятельство нашло свое выражение в перипетиях последующей теоретической судьбы категории социального действия в западноевропейской социологии (например, у позднего Парсонса, Лумана и Хабермаса), утрачивающей свое значение *исходной и нередуцируемой*, которое переходит теперь к другим, «более фундаментальным».

2. *Понятие социального действия.* Это понятие принадлежит к числу отправных содержательно-теоретических понятий социологии Вебера, которое он ввел в социологический оборот. Социальное действие — это простейшая единица социального поведения. Для тех направлений западной социологии, которые строят эту науку как науку о социальном поведении людей, это понятие является одним из важнейших. Вебер под социальным действием понимал действие индивида, сознательно ориентированное на прошедшее, настоящее или будущее поведение других людей, причем под «другими» понимаются как отдельные лица — знакомые или незнакомые, — так и неопределенное множество незнакомых людей. Социальным, по Веберу, действие становится лишь при наличии двух условий: 1) если это сознательное действие, обладающее той или иной степенью рациональной осмысленности, и 2) если оно ориентировано не только на «поведение» вещных объектов, но главным образом на поведение других людей, фактическое или возможное. Решающее здесь — сознательная ориентация действующего индивида на то, как практически будет оценено его действие, как отреагируют на него своими действиями (поведением вообще) другие люди, на ту или иную форму взаимодействия с которыми он рассчитывает. Такую установку Вебер определял как ориентацию действующего на «ожидание» («ожидания») других. Действие, не ориентированное на предполагаемые индивидом ожидания хотя бы в минимальной степени и не характеризующееся определенной мерой осознанности этой ориентации, не является социальным.

Акцентируя элемент осознанности социального действия действующим индивидом, Вебер отказывался отнести к социальному действию, во-первых, единообразное поведение многих людей, коль скоро оно не является результатом сознательной ориентации этих людей друг на друга, не основано на взаимных ожиданиях; во-вторых, действие индивида, коль скоро оно не есть результат его сознательного волеизъявления, но совершено под влиянием импульсов, не прошедших через его сознание и не осмысленных в аспекте рационально осмысленной цели (речь идет о действиях, совершаемых человеком в толпе, в результате неосознанного «подражания» или «заражения» общим настроением; они, по Веберу, предмет изучения не социологии, а массовой психологии). Во втором случае действие хотя и соотносено с действиями других людей, но соотносено «в обход» человеческого сознания, а потому человек не может рассматриваться здесь в качестве его *субъекта* в точном смысле слова, целиком и полностью вменяемого, отвечающего за свои поступки, — ход

мысли, обнаруживающий *юридические* истоки веберовского понимания социального действия.

Вебер признавал, что далеко не всегда можно провести четкую границу между осознанной и неосознанной ориентациями индивида как на поведение других, так и на смысл собственного действия. Эта четкость полностью достижима *лишь в рамках чисто теоретической конструкции*, каковой и является понятие социального действия в качестве идеального типа, чистой модели целенаправленного действия индивида, сознательно ориентированного на ожидания — возможную реакцию на него — других людей. Поскольку основной характеристикой социального действия, как ориентированного на поведение «другого» («других»), является именно сознательность, *рациональная осмысленность* этой ориентации, постольку и классификация типов социального действия, предложенная Вебером, основана на учете *меры и степени* этой сознательности и рациональности, обнаруживаемой в рамках каждого данного типа социального действия (шире — социального поведения): *целерациональное, ценностно-рациональное, аффективное и традиционное* действие.

Акцент на сознательности, рациональной осмысленности социального действия позволял Веберу отграничить свою *понимающую социологию*, ориентированную на рациональное постижение осознанного человеческого действия как причины соответствующего действия (действий, поведения вообще) «другого» или «других», с одной стороны, от «массовой психологии» Лебона и «социологии подражания» Тарда, а с другой — от тех социологических ориентаций, которые усматривают специфику социологии в том, что она рассматривает социальную реальность как складывающуюся «за спиной» индивидуальных человеческих сознаний, так что человек с его целями и устремлениями рассматривается лишь как *следствие* социальных процессов, но не как их *причина* (Конт, Спенсер, Дюркгейм и все другие сторонники социологического реализма).

Свое дальнейшее развитие, сопровождающееся все более глубоким и решительным преобразованием ее отправных понятий, веберовская концепция социального действия получила у Т. Парсонса, для которого освоение веберовской теории социального действия сыграло решающую роль в становлении его собственного социологического построения. Не приняв принципиальных теоретических ограничений, при условии которых Вебер только и мог истолковать социальное действие как действие самостоятельного и свободного, сознательного и отвечающего за свои поступки индивида, Парсонс ввел в толкование понятия социального действия два момента, детерминирующих его и заставляющих понять социальное действие в качестве элемента более широкой и всеобъемлющей системы — системы человеческого действия вообще. Поскольку речь шла о *сознательном* человеческом действии, постольку «сознательность» рассматривалась как *следствие* определенной работы механизма человеческого сознания, истолкованного в духе фрейдовского психоанализа, ставящего сознательное в зависимость от «бессознательного». Поскольку же речь шла о *человеческом* действии, сознательно ориентированном на ожидания (и возможную реакцию) «другого», «других», постольку эта ориентация индивида также была истолкована не в аспекте причины, а в аспекте следствия. Она зависит от институционализации ценностей и образцов, пре-

вращающей их в принудительно действующие нормы человеческого поведения, обязательные требования, предъявляемые к нему.

Общая система человеческого действия, включающая, наряду с социальной системой, также систему личности и систему культуры, предстала как *система детерминаций*, вновь превращающих субъекта социального действия из *причины* определенных социальных процессов в *следствие* не только социальных, но и социокультурных, глубинно-психических (совершающихся в «недрах» личности) и т. д. механизмов, обуславливающих человеческое поведение. В тех случаях, когда Парсонс от системного (структурно-функционального) объяснения социального действия переходил к его понимающему истолкованию, он вступал в противоречие с общим методологическим принципом своего итогового теоретического построения, в рамках которого он «интегрировал» веберовское понятие социального действия, придав ему совершенно новый смысл.

В качестве центрального понятия теории социального поведения социальное действие выдвигается также в социологических концепциях Ф. Знанецкого, Р. Макайвера, Г. Беккера, у современных неовеберянцев и таких неомарксистов, как Ю. Хабермас.

3. *Типология социальных действий*. Вебер выделил четыре типа социального действия, которые классифицировал следующим образом.

(а) *Целерациональное действие* — действие, характеризующееся ясностью и однозначностью осознания действующим субъектом своей цели, рационально соотносенной с осмысленными средствами, обеспечивающими ее достижение; рациональность цели, акцентируемая уже в самом названии такого поведения, удостоверяется двояким образом: как с точки зрения рациональности ее собственного содержания, так и с точки зрения целесообразности избираемых средств. Понятие целерационального действия введено Вебером для характеристики одного из четырех «чистых», или «идеальных», типов социального действия и поведения наряду с ценностно-рациональным, аффективным и традиционным. От ценностно-рационального целерациональное действие отличается тем, что оно «насквозь» рационально, тогда как рациональность первого ограничена иррациональной заданностью ценности, которой сознательно подчиняется ценностно-рациональное действие.

Будучи идеально-типическим понятием, целерациональное действие, по Веберу, не есть отражение конкретного действия определенного человеческого типа, но представляет собой мысленную конструкцию, построенную на основе сочетания — под определенным углом зрения — ряда его специфических характеристик, отвлеченных от реального человеческого поведения; последнее может лишь в большей или меньшей степени «походить» на свой мысленно сконструированный тип, «приблизиться» к нему, но между первым и вторым всегда будет существовать разрыв. В качестве действия социального, т. е. ориентированного на ожидания других людей, целерациональное действие предполагает, со своей стороны, рациональный расчет действующего субъекта на соответствующую реакцию окружающих его людей и использование их поведения для достижения поставленной им цели.

В веберовской типологии социального поведения целерациональное действие обладает очевидным *методологическим преимуществом*, играя

роль *модели*, по отношению к которой формулируются (а затем определяются в каждом конкретном случае) другие типы человеческого поведения. Вследствие своей рациональной «понятности и однозначности» теоретическая конструкция целерационального действия служит в социологии, по Веберу, «*типом* (идеальным типом)», в соотношении с которым человеческое поведение может быть понято *через констатацию отклонения* от него. Причем если в одном случае можно говорить об «эмпирических» отклонениях в пределах данного типа (то есть целерационального поведения), то в другом речь пойдет об отклонениях, выходящих за его пределы и выводящих к одному из остальных типов социального поведения, т. е. о «типологических» отклонениях.

И во всех случаях (в случае сопоставления с целерациональным действием как «модельным» типом поведения или любым другим из выделенных типов) установление отличия реального процесса от идеально-типической конструкции облегчает, по Веберу, понимание подлинных мотивов действующего лица. При таком подходе легче идентифицировать «смешанные» типы социального поведения, например, случаи, когда поведение может считаться целерациональным действием лишь по средствам, применяемым для достижения цели, тогда как сама она избрана вовсе не рациональным способом (а способом, характерным для одного из других типов поведения).

Вебер не скрывает генетическую связь целерационального действия с тем типом поведения, на который ориентировалась классическая политическая экономия со свойственной ей тенденцией рассматривать его в качестве естественного и единственно соответствующего человеческой природе, на поведение человека, руководствующегося экономическим интересом. Факт, что Вебер выделял рядом с ним еще и другие типы социального поведения, свидетельствует о его скептическом отношении к этой тенденции. Но то обстоятельство, что тем не менее в качестве «модельного» он выделил именно этот тип поведения, свидетельствовало об определенных рудиментах непреодоленной зависимости от нее.

(б) *Ценностно-рациональное* действие — действие, основанное на вере в безусловную ценность (религиозную, этическую, эстетическую или любую другую) самого *этого поведения*, взятого в своей ценностной определенности как нечто *самодостаточное и независимое от его возможных результатов*. Понятие ценностно-рационального действия введено Вебером для характеристики одного из четырех типов социального поведения, которые он выделил в процессе создания понимающей социологии как общей науки о специфически человеческом поведении, отличающемся осознанностью и учетом ожиданий других людей. В отличие от целерационального поведения и подобно аффективному, смысл ценностно-рационального действия заключается не в достижении какой-либо внешней цели, но *в его собственном* определенном — религиозном, этическом, юридическом или эстетическом — *характере*, которым утверждается *абсолютность* соответствующей *ценности*.

Ценностно-рациональное действие всегда обусловлено определенными заповедями и требованиями, в подчинении которым действующий индивид видит свой *долг*; и лишь в той мере, в какой он фактически ориентируется на них в своем поведении, можно говорить о ценностно-рацио-

нальном действии в каждом отдельном случае. Осознанность этой направленности действия на определенные ценности, последовательность их реализации в поведенческом процессе, имеющей «планомерный» — рациональный — характер, существенно отличает ценностно-рациональное действие от аффективного. Ценностно-рациональным образом в точном («чистом») смысле этого слова действует лишь тот человек, который, несмотря на возможные последствия, следует своим убеждениям о долге, человеческом достоинстве, красоте, религиозным заповедям, представлениям о благочестии, правах человека и т. д.

Согласно Веберу, такое действие реализуется только в редчайших случаях, которые он назвал «пограничными»; возведение их в определенный тип социального действия представляет собой теоретическую конструкцию, в качестве каковой предстают и все остальные выделенные им типы. Апеллируя к этому типу, Вебер проводил одну из границ, с помощью которых мысленно упорядочивал человеческое поведение. По сравнению с целерациональным действием, играющим в веберовской типологии роль рациональной модели человеческого действия вообще, ценностная рациональность ценностно-рационального действия заключает в себе нечто «не-» или ир-рациональное. Иррациональность его зависит от степени абсолютизации ценности (чистота убеждений, справедливость или красота, абсолютное добро, абсолютность требований долга и т. д.), на которую ориентируется, не обращая внимания на свои «внешние» последствия.

По Веберу, в действительной жизни невозможна последовательная реализация ни одного из идеальных типов социального действия, т. к. в реальном человеческом поведении сосуществуют (хотя и в разных пропорциях) элементы различных типов действия. Но их мысленное, теоретическое расчленение, дающее возможность выяснить, к какому из них фактически тяготеет человеческое поведение в той или иной культурно-исторической ситуации, играет определенную *эвристическую* роль в социологическом исследовании. И прежде всего — различие целерационального и ценностно-рационального действия, поскольку оно находится в известном соответствии с различием двух эпох: добуржуазной и буржуазной¹, каждая из которых характеризуется тяготением человеческого поведения к одному из этих типов.

(в) *Традиционное* действие — действие, основанное на привычке к определенным действиям, получающим в связи с этим почти автоматический характер и минимально опосредованным осмысленным целеполаганием. Понятие, введенное Вебером для характеристики определенного типа социального поведения, наряду с целерациональным, ценностно-рациональным и аффективным типами. Подобно аффективному поведению, оно находится на границе (а часто и за пределами) того, что может быть названо осмысленно ориентированным поведением, и вместе с аффективным решительно противопоставляется целерациональному поведению, характеризующемуся максимальной осмысленностью — рациональным осознанием целей, средств и взаимосвязи между ними в каждом отдельном случае, а также (хотя и в несколько меньшей степени) ценностно-рациональному поведению.

¹ Точнее — традиционных общественных образований и обществ современного типа.

Зачастую традиционное действие представляет собой лишь «автоматическую реакцию» на привычное раздражение, движущуюся в русле однажды усвоенной установки. Значимость этого типа социального поведения связана с тем, что к нему близка большая часть обычного повседневного поведения людей, в котором такую большую роль играет привычка. Учитывая, что верность привычке сама, в свою очередь, может быть осознана, причем различными способами и в различной мере, Вебер отводит традиционному поведению не только место в качестве «пограничного случая» социального поведения, сближающегося в этом отношении с аффективным поведением. Он хотел бы признать за ним (вернее за приближающимся к нему реальным человеческим поведением) и более позитивную значимость¹. Однако приверженность к целерациональному поведению, принятому за «модельное», препятствует Веберу. Отсюда некоторая противоречивость в характеристике данного типа социального действия и определении его места в веберовской типологии.

(г) *Аффективное* действие — действие, определяющей характеристикой которого является определенное эмоциональное состояние действующего субъекта: захватившая его любовная страсть или ненависть, гнев или воодушевление, ужас или прилив отваги. Понятие, введенное Вебером для характеристики выделенного им четвертого типа социального действия. В отличие от целерационального действия и подобно ценностно-рациональному, аффективное действие имеет свой смысл не в достижении какой-либо внешней цели, а в определенности (в данном случае чисто эмоциональной) этого поведения, его характера, одушевляющей его страсти (аффекта). Главное в таком действии — стремление к немедленному (или максимально быстрому) удовлетворению страсти, владеющей индивидом: стремление отомстить, желание «снять напряжение», вождение и пр., что оставляет мало пространства для конструктивного социокультурного творчества.

По Веберу, такое поведение находится на границе осмысленного и сознательно ориентированного человеческого действия. Однако именно его пограничный характер, обозначающий предельный случай реального человеческого поведения, который никак не может быть предложен в качестве общеобязательного образца, позволяет Веберу теоретически сконструировать соответствующий идеальный тип социального действия. Он фиксирует меру минимальной осмысленности социального действия, за которой оно перестает быть и социальным, и вообще человеческим.

Если целерациональное действие, с одной стороны, ценностно-рациональное и традиционное — с другой, поддаются определенной социокультурной локализации с точки зрения того, к какому историческому типу общества они более тяготеют (в каком из них являются предпочтительными, одобряемыми большинством и т. д.), то об аффективном типе социального действия это сказать вряд ли возможно. С доминированием такого типа действия вряд ли можно связать какую-либо культурно-исторически определенную форму общества. Здесь обнаруживается иной способ типологизации, заставляющий усомниться в наличии единого

¹ Примеры исторической «локализации» этого типа действия у Вебера позволяют рассматривать его, подобно ценностно-рациональному, как доминирующий в традиционных обществах.

принципа, положенного в основу типологизации социальных действий. Аффективное выступает как радикальная противоположность рациональному действию вообще (включая и целерациональное и ценностно-рациональное), и тогда оказывается нарушенным принцип постепенного «убывания» рационального элемента, также лежащий в основе веберовской типологизации социальных действий. Но даже если и принять такое «убывание» за основу типологии, остается неясным, в каком из двух последних типов действия более преобладает иррациональный момент — в традиционном или аффективном.

3. ЛЕГИТИМНОСТЬ И ЛЕГАЛЬНОСТЬ

Среди понятий, заимствованных Вебером в области права, но получивших у него специфически социологическое звучание, особенно важны легитимность и легальность.

(а) Первое из них — *легитимность* (от лат. *legitimus* — согласный с законами, законный, правомерный, надлежащий, должный, правильный). Вебер использовал его для характеристики социального порядка, обладающего престижем, в силу которого он диктует индивидам, включенным в него, обязательные требования и устанавливает образец поведения. В этом специфически социологическом смысле понятие легитимности введено Вебером в ходе полемики с известным правоведом и социальным философом (неокантианской ориентации) Р. Штаммлером, чтобы отличить эмпирическую легитимность социального порядка, связываемую с его фактической значимостью для социального поведения людей, от нормативной, характеризующейся формальным соответствием законам страны (легальностью).

Значимость всякого данного социального порядка, по Веберу, — это вероятность фактической ориентации социальных действий индивидов на их представление о правомерности и законности предъявляемых им требований. Легитимность оказывается здесь не столько свойством самого социального порядка, его формального соответствия законам страны, но свойством совокупности фактических представлений о нем, отправляясь от которых люди ведут себя по отношению к нему определенным образом, тем самым и сообщая силу соответствующим законам. Значимость социального порядка — это степень вероятности того, что индивиды, в него включенные, будут отправляться от представления о его собственной, присущей ему самой действительности и правомерности.

Поведение, основанное на легитимности, т. е. вере в значимость — действительность и действенность социального порядка самого по себе безотносительно к его религиозному или этическому оправданию, Вебер отличает от простого единообразия социального поведения, опирающегося на обычай или сочетание интересов, кажущихся естественными людям, ими объединенным. Для человека, включенного в значимый порядок, нарушение им самим норм и требований представляется неприемлемым не только в силу того, что таким образом он нарушает освященный традицией обычай или наносит ущерб своим естественным интересам, но и потому, что этот порядок ценен сам по себе и он испытывает по отношению к нему чувство долга, переживаемое как совершенно рациональное. По-

рядок, кажущийся индивиду легитимным, содержит свое высшее требование («максимум») в самом себе, не нуждаясь в том, чтобы обосновывать его внешними соображениями.

То, что позволяет охарактеризовать содержание социальных отношений как порядок, имеет место лишь тогда, когда поведение людей, ими связанных, ориентируется на отчетливо определяемые «максимы». В той мере, в какой они обладают практической значимостью для реального поведения индивидов, считающих их обязательными и непреложными, легитимностью будет обладать соответствующий им социальный порядок. Необходимо, чтобы высшие требования данного порядка, наряду с другими мотивами человеческого поведения, фактически служили образцом и неперенным условием деятельности, хотя бы для (социологически значимой) части людей, включенных в этот порядок: тогда в значительной степени может возрасти вероятность ориентации на этот порядок и других.

По мнению Вебера, эта вера в легитимность социального порядка, утверждающего собственную значимость на самом себе, обеспечивает ему гораздо большую устойчивость, чем устойчивость порядка, основанного на одних лишь целерациональных мотивах, или порядка, основанного только на обычае, привычке к определенному поведению. При этом Вебер отдавал себе отчет в том, насколько зыбки и неопределенны границы между верой в легитимность социального порядка и «чисто» традиционной или ценностно-рациональной ориентациями на соответствующие им социальные порядки.

Легитимность социального порядка, выражающаяся в *значимости* его норм, требований и образцов поведения, может сохраняться и при их нарушении в тех или иных случаях, коль скоро нарушители оказываются *вынужденными скрывать* свои проступки или преступления. Необходимость для преступников скрывать свои поступки, нарушающие социальный порядок, свидетельствует о том, что это значимо в качестве легитимного, задающего норму поведения. То же происходит и в случае достаточно многочисленных «частичных» проступков и нарушений, без которых не обходится ни один эмпирически существующий социальный порядок; поскольку им пытаются придать вид легитимности, постольку сами эти попытки свидетельствуют о том, что этот порядок сохраняет свою легитимную «значимость», по крайней мере в определенной среде.

В противоположность юриспруденции с ее непреложными целями, для социологического понимания легитимности, согласно Веберу, нет *абсолютной противоположности* между легитимной значимостью социального порядка и отсутствием таковой. В рамках одного и того же социального порядка Вебер допускает возможность сосуществования различных пониманий его смысла, каждое из которых *социологически значимо* и обладает легитимностью в той мере, в какой определяет реальное поведение внутри одного и того же круга людей. Эти различные понимания смысла данного порядка могут представлять не только в виде различных версий одной «системы» такого понимания, но и в качестве противоположных «систем» понимания.

Например, человек, участвующий в дуэли, ориентируется на одну из подобных «систем»; когда ему приходится при этом скрывать свои действия от служителей закона, он ориентируется на совсем иную «систему»:

в первом случае это кодекс чести, во втором — уголовное законодательство. Социологическая значимость и легитимность каждой из нормативных систем определяется тем, в какой мере существует *вероятность* того, что поведение будет действительно на нее ориентировано.

В отличие от формальной юридически-догматичной, нормативной значимости системы, ориентированной на определенность и категоричность правовых понятий, социологическо-эмпирическая значимость связывается у Вебера с общим представлением о легитимности социального порядка, которая фигурирует здесь как нечто «усредненное», лишь *приближающееся* к абстрактной всеобщности юридической нормы, удостоверяющей законность этого порядка: то, что делает для индивидов возможным поведение, *фактически* ориентированное на подобное представление (со всею его «усредненностью» и «приблизительностью»), и обеспечивает легитимность социального порядка как такового.

Легитимность социального порядка может быть гарантирована как внешне, так и внутренне. *Внутренне* она может быть гарантирована: 1) аффективным (ср. *аффективное действие*), 2) ценностно-рациональным (ср. *ценностно-рациональное действие*) и 3) религиозным образом. В первом случае имеется в виду *чисто эмоциональная* приверженность данному порядку; во втором — уверенность в его непреложности как выражении *безусловных ценностей*; в третьем — вера в то, что от сохранения данного порядка зависит высшее *благо и спасение людей*. Внешне легитимность может быть гарантирована ожиданием специфических внешних последствий, связанных со следованием данному порядку (или, наоборот, уклонением от него), т. е. интересом; причем, подчеркивал Вебер, это ожидание особого рода. Внешние гарантии легитимности подразделяются на два типа: условность и право. Условность гарантирует легитимность социального порядка возможностью того, что любое отклонение от него натолкнется на относительно общее и практически ощутимое порицание внутри определенного круга людей, для которых он считается значимым и законным. Право гарантирует легитимность порядка возможностью принуждения (морального или физического), которое осуществляется специальной группой людей, исполняющих функцию охраны порядка посредством применения силы¹.

Веберовская концепция легитимности была ассимилирована социологией нашего столетия, прежде всего социологией права и политической социологией. В Германии значительную роль в этом процессе сыграл правовед, историк и философ права К. Шмитт, выпустивший в 1932 г. книгу «Легальность и легитимность» [9], до сих пор вызывающую весьма разноречивые оценки [8]. В США проблематику легитимности, взятой в социологическом аспекте, акцентировали социологи, эмигрировавшие из гитлеровской Германии. Свое место эта проблематика заняла в социологическом построении Т. Парсонса, который сформулировал ее как вопрос «легитимизации» (то есть узаконения) нормативной системы, усматривая содержание этого процесса в сочленении «системы норм и экспектаций с регулируемыми их ценностями» [1, 368]. В понимании легитимности за

¹ Таким образом, легитимность как правомерность в широком смысле слова становится легальностью, то есть законностью в узком смысле.

Вебером следует и С. Липсет, в политической социологии которого эта категория играет большую роль; главная проблема, которую рассматривает Липсет в данном контексте, это связь между легитимностью и эффективностью политической системы [4, 141–147].

В 1960-х — первой половине 1970-х гг. проблема кризиса легитимности занимала большое место в неомарксистской социальной философии, например, у Ю. Хабермаса (начиная с работы «Структурное изменение общественности» (1962) и кончая работой «Проблема легитимации в позднем капитализме» [6]). У него проблематика легитимизации свелась в конце концов к вопросу о критическом общественном обсуждении ценностей, узаконивающих социальный порядок, с целью более эффективного приспособления сознания к изменяющемуся бытию.

(б) Понятие «*легальности*» (от лат. *legalis* — правовой, законный, юридический) — термин, заимствованный Вебером из правоведения и переосмысленный социологически для обозначения *одной из форм* узаконения (или, по его терминологии, легитимации социального порядка). В более узком смысле легальность выступает как характеристика одного из трех *типов господства* — рационального, выделенного Вебером наряду с двумя другими типами — традиционным и харизматическим. Легальность — это *такой* способ узаконения социального порядка, соответственно порядка *господства*, который покоится на вере в юридически констатируемую «правильность» его основоположений, гарантируемую их соответствием требованиям разума. Отсюда *рациональность* этого типа узаконения, предполагающая *удостоверяемую разумом* законность высших целей социального порядка, их связи с целями господства и средствами его осуществления. В этом отношении легальность оказывается слепком с понятия целерационального действия: здесь также акцентируется связь *рационально осмысленной цели с рационально артикулируемыми* средствами.

Основным инструментом осуществления легального господства, соответствующим смыслу легальности, Вебер считал особый тип бюрократии — (формально-) — рациональную бюрократию, которую он противопоставлял бюрократии *традиционного и харизматического* типов. Однако, по его мнению, именно рациональная бюрократия обнаруживает *формализм*, органически присущий принципу легальности, в силу чего последняя оказывается *недостаточной* для узаконения социального порядка (и соответствующего типа господства) и нуждается в поддержке других способов узаконения — традиционном или харизматическом. Что, впрочем, также чревато своими опасностями.

Проблемы, заостренные Вебером в данной связи, активно обсуждались в социологии XX в., и прежде всего такими социальными мыслителями, как К. Шмитт, специально занимавшийся проблемой соотношения легитимности и легальности, и Ю. Хабермас [6].

ЛИТЕРАТУРА

1. Американская социология. М., 1972.
2. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. М., 2006.

-
3. *Риккерт Г.* Философия истории. СПб., 1908.
 4. Социология сегодня. Проблемы и перспективы. М., 1965.
 5. *Штаммлер Р.* Хозяйство и право. Т. I–II. СПб., 1907.
 6. *Habermas J.* Legitimitätsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt am M., 1973.
 7. *Habermas J.* Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien. Frankfurt am M., 1970.
 8. *Hofman H.* Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts. Neuwied, 1964.
 9. *Schmitt C.* Legitimität und Legalität. München, 1932.
 10. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1–3. Tübingen, 1978–1986.
 11. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1985.

ВЕБЕРОВСКАЯ ТЕОРИЯ КАПИТАЛИЗМА — КЛЮЧ К УНИВЕРСАЛЬНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

1. ПРОБЛЕМА КАПИТАЛИЗМА В СОЦИОЛОГИИ

Несмотря на колоссальную широту охвата конкретного материала, какого от Макса Вебера потребовала его идея *универсально-исторической социологии*, где в конце концов сконцентрировались теоретические искания этого крупнейшего социального мыслителя, основным — и наиболее конкретно очерченным — предметом веберовских исследований оставался капитализм. Так в очередной раз подтверждена была мысль, полузабытая сегодня ввиду ее кажущейся тривиальности, что прежде всего и главным образом социология (причем совсем не только по ее «истоку») — это теоретическое осмысление *капитализма*, взятого не в одном из его измерений — политэкономическом, в рамках которого впервые определилось само это понятие, а в культурно-исторической целостности, воплощающей в себе «единство многообразия» самых различных его измерений.

Экономический анализ, какому Адам Смит подверг современное ему общество, получившее впоследствии название промышленного (у Сен-Симона и Конта) или капиталистического (у Маркса, и не только у него одного), открывал *возможность* социологической расшифровки соответствующих теоретических понятий. В русле примкнувшей к нему социально-философской традиции — а она включала не только линию, ведущую через Сен-Симона к основоположнику социологии, но и ту, что вела через Гегеля к создателю материалистической науки об обществе, — эта возможность шаг за шагом превращалась в действительность. В итоге капитализм предстал не столько как политэкономическое, сколько социологическое понятие, обнаруживавшее подчас агрессивную тенденцию к «снятию» в себе его собственно социологического содержания. Веберу, пришедшему к своей версии социологии, пройдя через немецкую историческую политэкономия, предстояло развить эту общую тенденцию социологической «расшифровки» понятий и категорий политической экономии капитализма.

Вебер, не упускавший случая подчеркнуть, «насколько... в разработке всех своих формулировок» он «обязан самому факту существования классических трудов Зомбарта с их четко поставленными проблемами», в то же самое время оговаривался, что все основные положения «Протестантской этики» были «высказаны в значительно более ранних» его работах [1, 117] (и, как следует из контекста этой оговорки, независимо от зомбаровских исследований). Однако остается фактом, что впервые общие контуры веберовской *концепции* капитализма с определенностью прорисовались именно в цикле статей, объединенных этим общим назва-

нием. В немалой степени концепция, предложенная Вебером в «Протестантской этике», определенностью своих контуров обязана именно ее полемической направленности против тех *решений*, какие предложил Зомбарт. Это был ответ на те проблемы, четкость постановки каких заслужила столь высокую оценку Вебера. Следующий решающий шаг в дальнейшей разработке теории капитализма был сделан Вебером опять-таки в споре с тем же Зомбартом, сформулировавшим основные возражения автору «Протестантской этики» в своей книге «Буржуа» (1913) (причем Вебер назвал ее «наиболее слабой в данном аспекте из всех его больших работ» [1, 111]).

Во втором параграфе первого раздела своей большой статьи (разросшейся до размеров солидной брошюры) под названием «Протестантская этика и дух капитализма» Вебер сделал в высшей степени ответственное заявление: «Капитализм существовал в Китае, Индии, Вавилоне в древности и в Средние века. Однако ему *недоставало... именно того своеобразного этоса*, который мы обнаруживаем у Франклина» [1, 74]. (Здесь и далее курсив Вебера. — Ю. Д.) Речь идет о том «духе», который, по словам автора «Протестантской этики», имел «характер *этически* окрашенной нормы, регулирующей весь уклад жизни», и которым были «проникнуты поучения Франклина» [там же].

В приведенном веберовском утверждении четко обозначены два принципиально важных пункта, резко отличающие точку зрения Вебера от точки зрения Зомбарта, а также Маркса, к которому тот был очень близок в общем понимании капитализма. Эта близость заключалась в том, что Зомбарт, подобно автору «Капитала», во-первых, исходил из представления о существовании *одного-единственного* капитализма, в своем развитии виде («развитый капитализм» — это зомбартовский термин) представляющего собой *специфический феномен* Нового времени. Хотя, в отличие от Маркса, он был склонен хронологически несколько расширять его границы, относя его генезис ко временам позднего Средневековья, а ранние предвосхищения — ко временам поздней Античности. Во-вторых, Зомбарт не был склонен придавать своеобразному этосу, или «духу» этого капитализма настолько большое значение, чтобы именно с ним связывать, подобно Веберу, его социально-историческое своеобразие. (Впрочем, и сам вопрос о своеобразии капитализма Нового времени, взятого вместе с более ранними фазами его развития, не занимал Зомбарта уже потому, что это был для него один и тот же капитализм.)

Что же касается Вебера, то как раз вопрос о «единственности» капитализма, изображенного в «Капитале» Маркса, он подвергал сомнению в первую очередь. Именно потому возник второй вопрос — о специфике этого капитализма (который он вместе с Зомбартом называл «современным», придавая этому слову несколько иной, более расширительный смысл), в отличие от того, который усмотрел в Древнем Китае, Древней Индии, Вавилоне и т. д. И если общее понятие капитализма, под которое Вебер фактически подводил *все* его типы, он формулировал, отправляясь от политэкономического определения, то отличие современного капитализма от его архаических разновидностей он выделял, пользуясь категорией, заимствованной из области этики, хотя и порядком социологизированной («этос» — это уже не вполне этика, а нечто и сверх того).

Полемизируя с Зомбартом, акцентировавшим (в духе марксистско-нищенской «брутальности», активно укоренявшейся в сознании европейской интеллигенции в конце прошлого — начале нынешнего веков) «материалистические» мотивы, которыми руководствовались якобы провозвестники капитализма в Европе, Вебер настаивал на том, что для его генезиса решающей была именно этическая, нравственно-религиозная мотивация носителей «капиталистического духа». Что же касается тех мотивов, какие подчеркивал (вслед за Марксом) Зомбарт, то они, согласно веберовской концепции, относились к мотивационной структуре, характерной для совсем иного типа капитализма, которого не заметили ни первый, ни второй, не сумев отличить его от «современного капитализма». Повсеместное господство *абсолютной* беззастенчивости и своекорыстия в деле добывания денег (о которой так много писали и авторы «Коммунистического манифеста», и автор «классических трудов» о европейском капитализме) в глазах Вебера — специфическая характерная черта именно тех стран, которые по своему буржуазно-капиталистическому развитию являются «отсталыми» по западноевропейским масштабам [1, 78].

Слово «отсталые» вовсе не случайно поставлено здесь в «острающие» кавычки. Без этих кавычек оно имело бы абстрактно прогрессистский смысл, не выходящий за рамки догматическо-просветительского противопоставления передового (то есть прогрессивного) отсталому (то есть устарелому, отброшенному поступательным развитием). Кавычки свидетельствовали о том, что сама эта «отсталость» относительна и имеет смысл лишь в том случае, если соответствующий феномен оценивается по западноевропейским масштабам, точнее по масштабам западноевропейского капитализма Нового времени. В рамках этой же системы координат следует понимать все то, что сказано Вебером о различии «между капиталистическим и докапиталистическим „духом“» [1, 76]. Ибо то, что является «докапиталистическим» по отношению к современному — специфически западному — типу капитализма (для характеристики которого Вебер совсем неслучайно употребил кажущееся тавтологичным словосочетание «буржуазный капитализм») [там же], вовсе не означает у автора «Протестантской этики» некапиталистический вообще.

По его утверждению, существует капиталистическое предпринимательство не одного лишь современного, специфически западного типа (в противном случае он не мог бы говорить, что капитализм существовал не только в Европе, но и в Китае, Индии и других странах, причем в самой глубокой древности). Читаем в «Протестантской этике»: «...Капиталистическое предпринимательство в своих внешних чертах и в своем „авантюристическом“ аспекте (намеки на Зомбартовы рассуждения об „авантюристическом“ аспекте генезиса капитализма, сочетавшего разбой и торговлю, спекуляцию и грабеж. — Ю. Д.) было известно всем тем хозяйственным системам, где существовали имущество денежного характера и возможность использования его для получения прибыли (посредством комменды, откупа налогов, ссуды государству, финансирования войн, княжеских дворов и должностных лиц), авантюристический склад мышления, пренебрегающий этическими рамками, также был явлением повсеместным» [1, 79].

Обратим внимание на выделенную часть последней фразы: она проливает свет на содержание веберовского понятия «авантюристический

капитализм», которое автор «Протестантской этики» чаще других использовал для *типологического* (а не эволюционно-генетического, как делал Зомбарт, говоривший в аналогичных случаях о фазах становления капитализма) противопоставления несовременного, или *архаического*, и в *этом* смысле отсталого капитализма, *современному* в расширительном смысле этого слова, охватывающему весь *специфически* европейский капитализм. Авантюристический капитализм характеризуется у Вебера *главным образом* тем, что его провозвестники «пренебрегали этическими рамками», удовлетворяя свою «к злату проклятую страсть». И в этом радикальная противоположность всех форм этого авантюристического капитализма (которые мы могли бы назвать его подтипами, или разновидностями) современному капитализму. Ибо у его истоков были, по словам автора «Протестантской этики», «*отнюдь* не те люди, которые полностью отдавались этой склонности, наподобие некоего голландского капитана, готового ради прибыли заглянуть и в ад, пусть даже при этом будут спалены паруса» [1, 79]. «...Не они были представителями того образа мыслей, из которого возник специфически современный „дух“ капитализма как *массовое явление*...» [там же].

Говоря о средствах, какими капиталистическое предпринимательство авантюристически-архаического типа добывало свою *прибыль* (коммента, откуп налогов, ссуды государству и пр.), Вебер имел в виду *капитализм* в точном смысле. Это бесспорно, если мы сопоставим перечень этих средств с перечнем разновидностей «несовременного» капитализма. В одном из примечаний ко второму параграфу (под названием «Дух капитализма») первого раздела своей работы «Протестантская этика и дух капитализма» Вебер указывал на «существующий во всем мире в течение трех тысячелетий — в Китае, Индии, Вавилоне, Древней Греции, Риме, Флоренции и в наше время — капитализм ростовщиков, военных поставщиков, откупщиков должностей и налогов, крупных торговых предпринимателей и финансовых магнатов» [1, 118]. Здесь же он добавлял: «См. предварительные замечания», имея в виду «Предварительные замечания» к первому тому его «Собрания трудов по социологии религии», первую половину которого заняла «Протестантская этика», где идея *социологически расширяваемой*, отправляющейся от понятия «типа капиталистической деятельности», *типологии капитализма* предстает в наиболее развернутом виде. Учитывая тот факт, что «Предварительные замечания» фактически «предваряли» не только первый том, но и весь трехтомник, посвященный социологическому анализу мировых религий, можно понять особую роль, какую в этом аналитическом рассмотрении предстояло сыграть веберовской универсально-исторической социологии капитализма, взятого одновременно и в узком политэкономическом, и в широком социально-философском смысле.

2. ПОНЯТИЕ КАПИТАЛИЗМА И ТИП «КАПИТАЛИСТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ»

«Капиталистическим, — писал Вебер в „Предварительных замечаниях“, пытаюсь дать предельно широкое экономическое определение этого понятия (и в то же время „более точное определение, чем это обычно де-

ляется”), — мы будем называть такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли, посредством использования возможностей обмена, т. е. мирного (формально) приобретательства» [1, 48]. «Для определения понятия, — подчеркивал он далее, — важно лишь то, что хозяйственная деятельность действительно ориентирована на сопоставление дохода и издержек в денежном выражении, как бы примитивно это ни совершалось» [1, 49]. «Решающим для всех этих типов приобретательства является учет капитала в денежной форме», свидетельствующий о том, что здесь везде идет речь о «рациональности капиталистического предприятия», различающейся в каждом отдельном случае лишь ее «степенью» [1, 49].

Расшифровывая свое замечание о всех этих типах капиталистического приобретательства, Вебер среди них упоминал не только древние, но и современные, что наводит на мысль об их сосуществовании, коль скоро те и другие встречаются в «пространстве», или, как сказал бы М.М. Бахтин, «хронотопе» современности. «В этом смысле, — писал автор „Предварительных замечаний“, — „капитализм“ и „капиталистические“ предприятия с достаточно рациональным учетом движения капитала существовали во всех культурных странах земного шара — насколько мы можем судить по сохранившимся источникам их хозяйственной жизни: в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, в среднеземноморских государствах древности, Средних веков и Нового времени» [1, 49]. Если мы сравним этот (можно сказать, итоговый) перечень стран, где имел или имеет место капитализм, с аналогичным перечнем в «Протестантской этике» и примечаниях к ней, то сможем убедиться, что налицо явная тенденция к его расширению. А стало быть, и к универсализации самого понятия «капитализм» применительно не только к настоящему (тенденция, которую Маркс разделял с классиками английской политической экономии, правда, отказывая ему в будущем), но и к далекому прошлому.

Везде, где мы можем говорить о «культурном» состоянии общества, «во всех культурных странах земного шара», которыми, согласно социально-экономической дефиниции культуры, являются страны, обладающие развитым обменом, открывающим широкие возможности его использования, Вебер констатировал факт существования тех или иных форм капитализма. Это значит, что автор «Протестантской этики» (и продолжающих ее «линию» трудов по социологии мировых религий) существенным образом углублял взаимосвязь социологии и теории капитализма. До него социологи, вырабатывавшие свои понятия и категории на путях «социологической развертки» политэкономических понятий (а марксистская социология развивалась по преимуществу на этом пути), волей-неволей оказывались ограниченными историческими и культурными «параметрами» современного, т. е. западного капитализма. Благодаря Веберу этот замкнутый теоретический горизонт оказался «разомкнутым» точно так же, как было «разомкнуто» и само понятие *капитализма*. Капитализм предстал как *универсально-историческое* явление, и точно такой же оказалась социология этого капитализма.

Это была перспектива развития социальной науки, отличная не только от Марксовой, «заикленной» на критике политической экономии *капитализма*, дальше которой *научная* социологическая мысль, оказав-

шаяся в негативной зависимости от отрицаемого предмета (то есть все того же «современного капитализма»), уже не шла. Веберовская перспектива, связанная с универсально-историческим толкованием капитализма, отличалась и от той, что предлагала социология Конта, с точки зрения которого политическая экономия капитализма вообще имела сомнительный научный статус, а потому должна была бы пойти по пути самоотречения, «растворившись» в социологии. Универсализация понятия «капитализм» позволяла Веберу сохранить для социологии весь тот аппарат («идеально-типически» истолкованных) научных понятий и категорий, которые наработала политическая экономия, как классическая, так и современная ему. В руках автора «Протестантской этики» и других трудов по социологии мировых религий понятие «капитализм» оказалось гораздо более содержательным и эвристичным, чем понятие «промышленное общество», лишенное Контом экономического смысла и представшее лишь в абстрактной противоположности понятию «военное общество».

«Универсализация» понятия капитализма вовсе не означала для Вебера утрату им конкретного содержания как собственно экономического, так и социологического. В далеком (архаическом) прошлом капитализм каждый раз выступал не только в качестве «предприятия», (а таковым могла стать и команда пиратского судна, поставлявшая «свою продукцию» на рынок), но и в качестве совокупности таких предприятий, так или иначе связанных друг с другом. «Очевидно, — писал Вебер, — что капиталистические предприятия и капиталистические предприниматели, занятые не только временно, но и постоянно на данном предприятии, существуют издавна и имели повсеместно весьма широкое распространение» [1, 50]. Пример: с одной стороны — торговец, а с другой — ссудный капитал (причем эти два «подтипа» архаического, «несовременного» типа капитализма, как правило, выступали в тесном переплетении друг с другом).

«Во всем мире, — читаем мы в „Предварительных замечаниях“, — существовали торговцы, крупные и розничные, занятые местной торговлей и торговлей иноземной, производились ссудные операции всех видов, были банки с самыми различными функциями, по существу напоминающими западные банки XVI в., морская ссуда, коммента и подобные им сделки и ассоциации были широко распространены в виде постоянно действующих предприятий. Повсюду, где государственные учреждения нуждались в *денежных* средствах, появлялся заимодавец — так было в Вавилоне, Элладе, Индии, Китае и Риме. Он финансировал войны и морской разбой, всевозможные поставки и строительство при освоении заморских стран, выступал в качестве колонизатора, плантатора, использующего труд рабов или рабочих (подвергавшихся прямой или скрытой эксплуатации), получал на откуп домены, должности и в первую очередь налоги, финансировал вождей партий, чтобы они могли быть избраны, и кондотьеров — чтобы они могли вести гражданские войны. И наконец, заимодавец выступал в качестве “спекулянта” во всех возможных денежных операциях» [1, 50].

Такова эта многоликая фигура типичного капиталиста архаического стиля и многообразные сферы приложения его торгового, ссудного и спекулятивного капитала, обнаруживаемые Вебером в глубокой древности и в самых различных странах, объединенных одной общей чертой: культурой (культурностью в социологическом смысле), предполагающей

развитый товарообмен. «Представители такого рода предпринимательства — капиталистические *авантюристы* (отсюда и наиболее часто употреблявшееся Вебером определение соответствующей формы капитализма — „*авантюристический*”. — Ю. Д.) — существовали во всем мире. Их шансы на успех (вне торговых, кредитных и банковских операций) либо носили обычно чисто иррационально-спекулятивный характер, либо были ориентированы на насилие, прежде всего на добычу; эта добыча могла извлекаться непосредственно в ходе военных действий или посредством длительной фискальной эксплуатации государственных подданных» [1, 50]. Но во всех случаях «продукция», пускаемая в оборот представителями этого типа «капиталистической деятельности», создавалась вне этой сферы деятельности, в которую она вовлекалась как «добыча», полученная путем прямого насилия либо разного рода «обменно-спекулятивных» операций. В *этом смысле* особенность архаического капитализма — его *непродуктивность*: саму «продукцию» должен был создавать или «добывать» кто-то другой, принадлежавший к институтам или организациям некапиталистического типа.

Все эти типы капитализма, капиталистов, «капиталистической деятельности» вообще, обнаруживаемые Вебером еще в древности и в самых различных (всех культурных) странах мира, по его мнению, сохранились и в Новое время, в той или иной форме продолжая существовать и после возникновения в Европе «современного капитализма» — одновременно и рядом с ним. Читаем «Предварительные замечания»: «Капитализм грюндеров, крупных спекулянтов, колонистов и финансистов часто сохраняет ряд подобных черт в современной действительности Запада даже в мирное время; особенно же близок к нему капитализм, ориентированный на *войну*. Отдельные — лишь отдельные — черты крупной международной торговли в наши дни, как, впрочем, и в прошлом веке, также родственны авантюристическому капитализму» [1, 51]. Характерна осторожность, с какой Вебер формулирует свое утверждение о присутствии «в наши дни, как, впрочем, и в прошлом (то есть XIX) веке» тех или иных подтипов, либо просто аналогичных черт «авантюристического капитализма», дожившего до «современного» и встретившегося с ним в пределах одного и того же «хронотопа».

В целом веберовская аккуратность в обосновании тезиса о соприсутствии в рамках того, что марксистски ориентированные социологи привыкли считать «одним-единственным» капитализмом, по *крайней мере двух* его типов, различных (если не противоположных) и по своему историческому происхождению, и по своей социокультурной сущности, вовсе не отменяет сам тезис. Тем более что, рассматривая различные аспекты их сосуществования на примере взаимоотношения «персонификаций» этих *типов капитализма* — социокультурных *типов* капиталиста-предпринимателя, автор «Протестантской этики» вновь и вновь подтверждал сам этот тезис.

В своей «Протестантской этике» и в «Предварительных замечаниях», открывающих первый том «Собрания трудов по социологии религии», где она была помещена (вместе со всеми позднейшими уточнениями и примечаниями), основной, точнее *исходной*, проблемой для Вебера осталась специфика «современного капитализма», которую можно было выявить,

лишь сопоставив его с типологически иными формами. Идея специфики новоевропейского капитализма и особенностей его генезиса лишь постепенно, шаг за шагом перерастала в более широкий замысел — проблему социокультурного анализа капитализма как универсально-исторического феномена, а не только феномена европейской культуры Нового времени. Это значит, что и рассмотрение «несовременного» типа капитализма и различных форм (подтипов) соответствующей «капиталистической действительности» мало-помалу перестает играть подчиненную роль, приобретая *самостоятельное* значение в рамках веберовских «экскурсов» в историю мировых религий.

В «Предварительных замечаниях», еще имевших характер (несколько запоздалого) введения в «Протестантскую этику», Вебер писал: «Для нас в чисто экономическом аспекте главной проблемой всемирной истории культуры является не капиталистическая деятельность как таковая, в разных странах и в различные периоды меняющая только форму»; однако его «интересует возникновение *буржуазного промышленного* капитализма» [1, 53]. Это полностью справедливо лишь для первой половины первого тома «Собрания трудов по социологии религии». Уже для второй половины тома, в которой помещена первая часть «Хозяйственной этики мировых религий», посвященная конфуцианству и даосизму, это утверждение было по меньшей мере «нерелевантным». Здесь предмет специального интереса — уже не специфические особенности капитализма современного типа, а (там, где о них заходит речь), наоборот, особые черты архаического типа «капиталистической деятельности». Таким образом в поле зрения исследователя так или иначе оказывалась именно «капиталистическая деятельность как таковая», т. е. взятая не столько в чисто экономическом аспекте, сколько в аспекте социокультурном и собственно социологическом.

Типологизация «капитализма вообще» (то есть как универсально-исторического феномена) по типам «капиталистической деятельности» (вспомним веберовский рефрен: «капитализм по своему типу может выступать как авантюристический, торговый, ориентированный на войну, политику, управление и связанные с ними возможности наживы» [1, 53]) свидетельствует скорее о социологическом, чем политэкономическом подходе к его анализу. Речь шла в первую очередь о типах социальной деятельности или, пользуясь веберовской терминологией, *социального действия*. Однако действия, взятого уже не в абстрактно-социологическом, а в *конкретно-социологическом* разрезе, предполагающем *предметное* определение типов деятельности капиталистического рода. Причем характерно, что и на этом эмпирически-конкретном уровне продолжают «работать» и самые общие определения типологии социального действия. Например, различие между *традиционным* и *современным* типами «капиталистической деятельности».

Полемизируя с Зомбартом, склонным (опять же в духе Маркса) оставлять характеристику — «традиционалистические» — лишь для «до-» или «не-капиталистических» форм хозяйствования, которые выпадали у него из круга «приобретательских» (то есть капиталистических в собственном смысле. — Ю. Д.) хозяйств и попадали в разряд хозяйств «потребительских», Вебер в «Протестантской этике» писал: «Традиционалистически-

ми» по своему характеру могут быть и такие хозяйства, из которых частные предприниматели извлекают прибыль посредством оборота капитала (в виде денег или оцененной в деньгах собственности), т. е. посредством приобретения средств производства и продажи продуктов, следовательно, хозяйства, бесспорно представляющие собой «капиталистические предприятия». Подобные хозяйства не только не являются исключением для экономической истории Нового времени, они постоянно вновь возникают после неизменно возобновляющихся перерывов, обусловленных все более мощным вторжением в хозяйственную сферу «капиталистического духа» [1, 85]. Это значит, что типичное для марксистского (или «марксоидного») хода мысли противопоставление «традиционное—современное» не работает в качестве такой привычной для него дихотомии: «докапиталистическое—капиталистическое». Применительно к современному продуктивно ориентированному капитализму уже можно говорить о «традиционалистическом» и «нетрадиционалистическом» способе капиталистической деятельности. Тем более применимо это различие к различию архаического и современного типов капитализма. Различие, которое проходит по иной линии, чем дихотомия «некапиталистического—капиталистического» способов социального действия.

3. СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ И КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ «СОВРЕМЕННОГО КАПИТАЛИЗМА»

Чем более решительно расшатывал и отвергал Вебер привычные социологические дихотомии, тем более остро вставала перед ним его собственная проблема — своеобразия «современного капитализма», взятого в его решительном противоположении архаическому, или традиционному. Проблема, которая выкристаллизовывалась для автора «Протестантской этики» в процессе анализа особенностей генезиса «современного капитализма», раскрытие каковых оказалось одновременно открытием перспективы постижения его социально-экономической и культурно-исторической специфики. «Нас интересует, — формулировал Вебер в „Предварительных замечаниях“ свою задачу (применительно к „Протестантской этике“), — возникновение буржуазного промышленного капитализма с его рациональной организацией свободного труда, а в культурно-историческом аспекте — возникновение западной буржуазии во всем ее своеобразии, явление, которое, правда, находится в тесной связи с возникновением капиталистической организации труда, но не может считаться полностью идентичным ему» [1, 53]. Через анализ этого двойного «возникновения» — во-первых, определенного типа «организации труда», а во-вторых, субъекта этой организации — буржуазии, Вебер шел к социологической расшифровке понятия «современного капитализма», взятого в его культурно-историческом своеобразии.

Сама веберовская формулировка задачи требует, в свою очередь, известной предварительной расшифровки. Уже в определении предмета, генезис которого предстояло выяснить, а именно «буржуазного промышленного капитализма», заключались, хотя и в «свернутом» виде, черты

его социокультурного своеобразия: во-первых, его буржуазный, а во-вторых, его промышленный, т. е. продуктивный, и даже более того — высокопродуктивный характер. Потому-то анализ генезиса западной буржуазии уже был, по сути дела, тождествен раскрытию культурно-исторической и в то же время социальной специфики промышленного капитализма, путем выяснения особой продуктивности, отличающей его от потребительски ориентированного архаического капитализма.

Речь шла далеко не только об одном социально-историческом анализе «западной буржуазии. Ведь „буржуазия” в сословном смысле существовала и до возникновения специфически западного капитализма» [1, 53], и, стало быть, чисто социально-исторический анализ ее генезиса сам по себе мало что может пояснить в проблеме генезиса этого типа капитализма. «Правда, — подчеркивал Вебер, — существовала такая „буржуазия” только на Западе» [там же]. Это уже давало повод для некоторых — хотя и сугубо предварительных — размышлений о специфике западного капитализма. Но чтобы подойти к сути дела, нужно, согласно основному замыслу автора «Протестантской этики», вовлечь в рассмотрение социокультурный аспект генезиса специфически западного капитализма, который дал возможность пролить новый свет и на те его особенности, что, казалось, лежали на поверхности, были «само собой разумеющимися» (хотя именно потому и не были осмыслены теоретически).

Задача заключалась в том, чтобы постичь своеобразие мотивационной структуры городского европейского сословия — буржуазии, побудившей это сословие встать на путь создания капитализма совершенно нового типа — промышленного, высокопродуктивного, предполагающего соответствующую совершенно новую форму организации труда. Эта структура мотивации формировалась, согласно Веберу, в ходе Реформации, в процессе возникновения новой «версии» христианства (воспринятой приверженцами традиционной христианской ортодоксии как ересь): протестантизма с его этикой продуктивного труда, профессионального долга и *частной* инициативы. Благодаря этому этическому ядру протестантская *религиозность* оказалась в отношении «адекватности» (как предпочитал пояснять это понятие Вебер, пользуясь излюбленным выражением Гёте, «*избирательного сродства*» с *хозяйственной этикой* той формы капитализма, какой еще только предстояло возникнуть) с промышленным, высокопродуктивным капитализмом.

Именно в этом качестве протестантизм — детище Реформации — стал, согласно Веберу, «первоисточником» того *эмоса*, которого, по его утверждению, недоставало прежним типам капитализма и который стал отличительной чертой современного капитализма в широком смысле слова. «В самом деле, — читаем мы в „Протестантской этике”, — столь привычное для нас теперь, а, по существу, отнюдь не само собой разумеющееся (в чем мы очередной раз убеждаемся сегодня, сетуя на отсутствие у нас трудовой этики. — Ю. Д.) представление о *профессиональном долге*, об обязательстве, которое каждый человек должен ощущать и ощущает по отношению к своей „профессиональной” деятельности, в чем бы она ни заключалась и независимо оттого, воспринимается ли она индивидом как использование его рабочей силы или его имущества (в качестве „капитала”), — это представление характерно для „социальной этики” капитали-

стической культуры, а в известном смысле имеет для нас и конститутивное значение» [1, 18].

Однако ставя вопрос о первоисточнике этой «конститутивной» — неотъемлемой — особенности капиталистической культуры современного типа и стиля, автор «Протестантской этики» спешил предупредить читателей от неверного понимания его постановки вопроса. «...Мы ни в коей мере не склонны защищать столь неверный доктринерский тезис, — подчеркивал он, — будто „капиталистический дух“... мог возникнуть *только* в результате влияния определенных сторон Реформации, будто капитализм как *хозяйственная система* является продуктом Реформации. Уже одно то, что ряд важных *форм* капиталистического предпринимательства, как известно, значительно *старше* Реформации, показывает полную несостоятельность подобной точки зрения. Мы стремимся установить лишь следующее: играло ли *также* и религиозное влияние и в какой степени определенную роль в качественном формировании и количественной экспансии „капиталистического духа“ и какие *стороны* сложившейся на капиталистической основе *культуры* восходят к этому религиозному влиянию» [1, 106].

Обратим внимание на то, сколь важную роль в приведенной веберовской аргументации играет ссылка автора «Протестантской этики» на то, что *капитализм вообще* значительно старше эпохи религиозного переворота, результатом которого было формирование этики, оказавшейся в отношении избирательного сродства к этосу («духу») *современного* капитализма, какому только предстояло возникнуть. Протестантская этика, подчеркивал Вебер, не имеет никакого отношения к «изобретению» капитализма, если брать его в качестве определенной хозяйственной системы вообще. Она уже была в наличии, издавна существуя в виде целого ряда форм (или «типов», как будет он говорить впоследствии). Капитализм обязан Реформации тем, что в ее лоне сформировался специфический тип религиозной этики (христианской по своим источникам и основному содержанию), который стал, в свою очередь, прототипом этоса («духа») новой *культурной разновидности* капиталистического хозяйства. Имеется в виду социальная этика капиталистической культуры, прообразом которой была, согласно веберовской концепции, именно протестантская хозяйственная этика, сыгравшая «конститутивную» роль в формировании ее духовных основ. Иначе говоря, «строительный материал» для новой *формы* капитализма уже существовал в наличии еще до Реформации, не хватало лишь «нового духа», который, внедрившись в него, вызвал бы к жизни эту форму капиталистической деятельности, его-то и принесло с собой христианство, реформированное на протестантский манер.

Однако для того, чтобы «дух» религиозного происхождения *соединился* с исторически наработанным «материалом» (извлеченным из налично существующих форм архаического капитализма), чтобы *сформировался сам этот «дух»*, получив исторически действенную форму определенной религиозной конфессии, необходимо нечто третье, невыводимое, согласно Веберу, ни из истории ранних (архаических) капиталистических форм, ни из внутренней логики развития христианства. А именно — неповторимая констелляция (излюбленное понятие Вебера) самых разнообразных факторов духовного и экономического, правового и политиче-

ского и т. д. порядка, обеспечившая «встречу» *безрелигиозного* (и по меньшей мере имморального) капитализма и *религиозной этики*.

«Ведь мы стремимся лишь к тому, — пояснял свою концепцию автор „Протестантской этики“, — чтобы более отчетливо показать то значение, которое религиозные мотивы имели в ходе развития нашей современной, специфически „посюсторонней“ культуры, сложившейся в результате взаимодействия бесчисленных конкретных исторических мотивов. Наш вопрос, следовательно, сводится только к следующему: что именно из характерного содержания нашей культуры может быть *отнесено* к влиянию Реформации в качестве исторической причины? При этом мы должны, конечно, отмежеваться от той точки зрения, сторонники которой выводят Реформацию из экономических сдвигов как их „историческую необходимость“. Для того чтобы созданные реформаторами новые церкви могли хотя бы только утвердиться, потребовалось воздействие бесчисленных исторических констелляций, в частности, чисто политических по своему характеру, которые не только не могут быть ограничены рамками того или иного „экономического закона“, но и вообще не могут быть объяснены с какой бы то ни было экономической точки зрения» [1, 105–106]. То же самое говорил Вебер по поводу «нелепого доктринерского тезиса» [1, 106], согласно которому «капиталистический дух» пытались выводить из «определенных сторон» (религиозной!) Реформации, пытаясь представить капитализм в качестве ее конечного «продукта».

Идея констелляции «бесчисленных исторических мотивов», позволившая Веберу уйти от догматического представления о монокаузальности, выделения одного-единственного, зато решающего исторического фактора (все равно — материального или духовного, экономического или нравственно-религиозного) теснейшим образом сочеталась у автора «Протестантской этики» с идеей избирательного сродства между *констелляциями* разнородных, разнокачественных, гетерогенных факторов. Применительно к той основной проблеме, которая волновала его, это означало «принять следующий метод: *прежде всего*... установить, существует ли (и в каких пунктах) „избирательное сродство“ между известными формами религиозного (христиански-протестантского. — Ю. Д.) верования и профессиональной этикой (*современной капиталистической* культуры. — Ю. Д.)» [там же]. Тем самым, по утверждению Вебера, решался вопрос, на который до сих пор не могли дать удовлетворительного ответа ни идеалистическое, ни материалистическое понимание истории: «...(поскольку это возможно) выявятся также и тип и общая *направленность* того влияния, которое религиозное движение оказывало в силу подобного избирательного сродства на развитие материальной культуры» [там же].

Таким образом, мы получаем ключ к пониманию своеобразия современного капитализма, отмыкающий его «изнутри», со стороны интимной мотивации его провозвестников и творцов, имеющей явно «неэмпирические» — нравственно-религиозные — истоки и импульсы. Идя от религиозно-метафизических устремлений глубоко верующих протестантов, принадлежавших к аскетическому крылу протестантизма, мы выходим к сугубо внешним, «материальным», как рискнул выразиться Вебер, *результатам* в объективированной культуре современного капитализма, какими обернулось именно это религиозное движение. Религиозно окрашенный

аскетизм вылился в *методическое самообуздание* будущих функционеров современного капиталистического производства, позволившее укротить «к злату проклятую страсть» настолько, что она привела к *рационально организованной* и математически выверенной в каждом звене *системе непрерывного добывания прибыли*.

Религиозное освящение повседневного труда в качестве богоугодной деятельности («внутримирской аскезы») вылилось в стремление выходцев из буржуазного сословия, начинавших осознавать себя классом, отмеченным самим Богом (классом «святых») к *максимально продуктивному*, в идеале крупнопромышленному, использованию капитала, рассматривая иное его использование как зарытый в землю «талант» из евангельской притчи. Отсюда добывание капиталистической прибыли на путях всемерного расширения массового производства товарной продукции при систематическом снижении стоимости жизненно необходимых товаров (единственный вид филантропии, какой позволял себе протестантски настроенный капиталист). Правда, о чем не забывал упомянуть Вебер, умудренный опытом истории западного капитализма, в конце концов этот пафос капиталистической продуктивности рисковал обернуться самопротиворечивым «производством ради производства». Но это был уже другой вопрос, отделенный от эпохи «происхождения капитализма из духа протестантской этики» (а именно так можно было бы в духе раннего Ницше сформулировать идею рассматриваемой работы Вебера) тремя веками развития крупной промышленности.

Продуктивность западноевропейского капитализма современного типа нашла свое выражение и в том, что он, в отличие от потребительски ориентированных архаических форм капитализма, создал адекватный ему тип организации труда, которому предстояло стать всеобщим, выйдя за рамки отдельных капиталистических предприятий. Речь идет о «рациональной капиталистической организации свободного (формального) труда», благодаря которой этот новый тип капитализма, «нигде более не существовавший» и возникший лишь на Западе и только в Новое время [1, 51], стал активно теснить авантюристический капитализм, завоевывая все новые и новые позиции до тех пор, пока не превратился в безусловно господствующую форму социокультурной организации современного общества.

Вебер решительно утверждал, что именно — и лишь — «благодаря капиталистической организации труда» приобрели «свое нынешнее значение все особенности западного капитализма» [1, 52]. С нею связана, по его словам, и так называемая коммерциализация, т. е. появление ценных бумаг и биржа, рационализировавшая спекуляцию. Иначе говоря, решающую роль в совершенствовании торгового дела, поставившего спекулятивный капитализм на службу промышленного, оказался не чисто коммерческий, но *организационный* принцип. Принцип новой *социальной* организации — рациональное упорядочение свободного труда людей, эмансипировавшихся от внеэкономических форм принуждения к деятельности. «Ибо, — аргументировал свой тезис Вебер, — без рациональной капиталистической организации труда все особенности капитализма (современного. — Ю. Д.), в том числе и тенденция к коммерциализации, и в отдаленной степени не получили бы того значения, которое они обре-

ли впоследствии (если они вообще были бы возможны). Прежде всего они не оказали бы такого влияния на социальную структуру современного Запада. Точная калькуляция — основа всех последующих (*рационализирующихся*. — Ю. Д.) операций — возможна лишь при использовании свободного труда» [1, 52].

Со «своеобразием социального устройства западного общества» [1, 54], как *буржуазной* организации свободного труда, Вебер связывал общую *интегрирующую* особенность современного капитализма, связанную с тенденцией рационализации *всех сторон общества*. А именно с тенденцией *универсальной рационализации*, решительно отличающей современный капитализм от авантюрного с его «иррационально-спекулятивным характером» [1, 50]. Эту тенденцию, отдельные аспекты которой Вебер фиксировал в «Протестантской этике», обнаруживая их в глубинных *структурах* мировоззрения и мироощущения аскетически настроенного протестанта, «избирательно сродственных» *этосу* будущего функционера промышленного капиталистического производства, он обобщающим образом резюмировал в «Предварительных замечаниях».

Среди отдельных моментов этой тенденции, органически встраивающихся в ее всеохватывающее целое, заставляющее вспомнить о гегелевской идее тотальности духа, Вебер выделил:

1. «...*Техническое* применение научного знания, которое стало решающим фактором в преобразовании жизненного уклада народных масс» и имело место лишь «благодаря тому, что определенные начинания получили на Западе экономическое поощрение» [1, 54]. Получить это «поощрение» такое применение естествознания могло лишь в результате промышленного, более того, крупнопромышленного, высокопродуктивного применения и использования капитала, немислимого в рамках капитализма архаического типа.
2. *Последовательная рационализация всей структуры права* и государственного (как и хозяйственного, «внутрипроизводственного») *управления*, которую автор «Предварительных замечаний» относил «к безусловно важным компонентам» *своеобразия* «социального устройства западного (то есть капиталистического в современном смысле. — Ю. Д.) общества» [1, 54]. «Ибо, — аргументировал он свою мысль, — современный рациональный промышленный („триада“, определяющая специфику западного капитализма. — Ю. Д.) капитализм в такой же степени, как в исчисляемых технических производствах, нуждается в рационально разработанном праве и управлении на основе формальных правил...» [там же]. Акцентируя этот момент, как отличающий современный капитализм от архаического, тут же добавлял: «...без которых может обойтись авантюристический, спекулятивно-торговый капитализм и политически обусловленный капитализм всевозможных видов...» [там же]. Чтобы затем подчеркнуть еще раз: «Подобное право и подобное управление в *требуемой* юридической и формальной законченности представлял хозяйственной сфере *лишь* Запад» [там же].

Итак: рациональное, ритмически работающее промышленное производство, базирующееся на эффективной технике, использующее *технические достижения науки* и предполагающее *рациональный рынок*; рациональное право и управление (как общегосударственное, так и «внутрипро-

изводственное»), а главное рациональная организация свободного труда, образующая одновременно и простейшую «клеточку» (как выразился бы Маркс), и всеобщую стихию новой «социальности» — вот что отличает современный капитализм от архаического, определяя не только его специфику, но и особенности взаимоотношений с иными типами капитализма.

4. «ВСТРЕЧА» СОВРЕМЕННОГО КАПИТАЛИЗМА С АРХАИЧЕСКИМ И ОСОБЕННОСТИ ИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Отказ Вебера от эволюционно-прогрессистского толкования капитализма как единого социально-экономического образования, разновидности которого (коли такие вообще признавались) непременно должны рассматриваться лишь как стадии, фазы, ступени, периоды, эпохи и т. д. его развития, побудил автора «Протестантской этики» иначе подойти и к рассмотрению взаимоотношения этих «разновидностей» друг с другом. Их взаимоотношения предстали в его глазах не как отношения «менее развитого» к «более развитому», при котором второе «снимает» в себе первое на гегелевский манер или предстает как усовершенствованное (облагороженное и гуманизированное) первое. Типологизирующая веберовская установка, давшая о себе знать в «Протестантской этике», предполагала и соответствующие отношения между различными *гетерогенными* социокультурными типами капитализма. Для характеристики этих отношений, исключая («диалектически-противоречивую») связь развития между ними, больше подходит тот тип взаимоотношения, который Гегель описал в «Феноменологии духа» как борьбу за признание, увидев в ней простейший социокультурный феномен.

В многочисленных примерах встречи разных типов капитализма явственно проступает их взаимное отталкивание, не ведущее, однако, к гегелевскому синтезу противоположностей, поднимающему общество и его культуру на более высокую ступень развития. Столкнувшись в определенном «моменте» времени-пространства («хронотопе»), эти типы капитализма стремятся подчинить друг друга, а если не удается — устанавливают отношения «вооруженного нейтралитета», основанные на разделе «сфер влияния». Взятый в его социологической формулировке, этот принцип их взаимоотношения будет скорее структурным (но никак не эволюционным), а точнее «силовым», основанным на *соотношении сил*, причем не только экономических, но и социальных, какими располагают в данный момент противоборствующие типы капитализма (и капиталистов, его персонифицирующих). Поскольку каждый из типов капитализма, идентифицированных Вебером, имел свой социальный генезис и своего особого социального носителя, постольку отношения между гетерогенными типами капитализма неизбежно выливались в ту или иную форму *социального конфликта*.

Согласно общему выводу Вебера, современный капитализм во времена его генезиса был представлен предпринимателями «средней руки», тогда как противостоял ему крупный капитализм старого стиля. Например, в североамериканских колониях, «из которых впоследствии образовались

южные штаты, капиталистический дух несравненно менее развит, несмотря на то, что именно эти колонии были основаны крупными капиталистами из *деловых* соображений (то есть соображений торгово-спекулятивного характера. — Ю. Д.), тогда как поселения в Новой Англии создавались проповедниками и людьми с дипломами об окончании учебных заведений вместе с представителями мелкой буржуазии, ремесленниками и йоменами, движимыми религиозными мотивами» [1, 78].

Парадокс, на который здесь обращал внимание Вебер, будет выглядеть менее «парадоксальным», если взглянуть на него с точки зрения веберовской типологии капитализма. Тогда станет очевидным, что в одном случае — это традиционный капитализм, не имевший собственного капиталистического духа и сочетавший свою капиталистическую деятельность с любым мировоззрением, этически индифферентный. В другом — перед нами современный капитализм, немислимый без такого «духа», особенно в период своего генезиса. Тем более острыми будут выглядеть социальные противоречия этих двух типов капитализма, вызывавшие глухую враждебность «южан» и «северян», в конце концов вылившуюся в гражданскую войну между ними. Во всяком случае, этот источник гражданской войны в Северной Америке, который по-новому выглядит в свете веберовской типологии капитализма, вряд ли следует игнорировать.

Что касается самого Вебера, то адекватность такого истолкования противостояния двух типов капитализма в США (хреватю, о чем он не говорил, но на мысль о чем наводил, самыми роковыми последствиями), подтверждается другими аналогичными примерами из той же «Протестантской этики». «Как мы увидим из дальнейшего, — развивал он мысль, проиллюстрированную приведенным примером, — носителями этого строя мышления, которое мы определили как „дух капитализма“, были на заре Нового времени не только и не столько капиталистические предприниматели из кругов торгового патрициата (вот он, торгово-спекулятивный капитализм, представленный олицетворяющими его социальными фигурами! — Ю. Д.), сколько поднимающиеся средние слои ремесленников. И в XIX в. классическими представителями подобного строя мышления были не благородные джентльмены из Ливерпуля и Гамбурга с их унаследованным торговым капиталом, а выскочки из Манчестера и рейнской Вестфалии, родом из весьма скромных семей. Аналогично обстояло дело уже в XVI в.: основателями возникающих тогда промышленных *отраслей* были преимущественно выходцы из средних слоев» [1, 85].

То, что отношения между «торговым патрициатом» и «выскачками», активно внедрявшими в жизнь организационные и мировоззренческие принципы промышленного капитализма, не были и не могли быть идиллическими, — это разумеется само собой. В особенности в тех случаях, когда они сталкивались «на узенькой дорожке» одного и того же «материального интереса». «Бездна недоверия, подчас ненависти, прежде всего морального возмущения всегда встречала сторонника новых веяний, часто — нам известен ряд таких случаев — создавались даже настоящие легенды о темных пятнах прошлого. Вряд ли кто-либо станет отрицать, что лишь необычайная сила характера могла уберечь подобного предпринимателя “нового стиля” от потери самообладания, от морального и экономического краха, что наряду со способностью трезво оценивать

ситуацию и с активностью он должен был обладать прежде всего совершенно определенными „этическими” качествами, которые только и могли обеспечить необходимое при введении новых методов доверие клиентов и рабочих...» [1, 88].

При характеристике таких взаимоотношений различных по своей социокультурной сущности форм капиталистической деятельности, особенно часто сталкивавшихся друг с другом в эпоху генезиса современного капитализма, автор «Протестантской этики» ввел еще одно понятие — *«традиционализм»*. Под это понятие (которому он отказывался дать законченную дефиницию, ограничиваясь «несколькими примерами», поясняющими его мысль) он подводил формы капиталистической деятельности, наиболее близкие современной, однако отличающиеся от нее по своей сути. Традиционализм как «тип восприятия и поведения» был, по словам Вебера, «первым противником, с которым пришлось столкнуться „духу капитализма” (и его конкретным носителям и выразителям. — Ю. Д.) и который являл собой определенный стиль жизни, нормативно обусловленный и выступающий в „этическом” облики...» [1, 80].

Под это понятие вполне могут быть подведены те формы капиталистической деятельности, которые мы назвали архаическими, чтобы, вслед за Вебером, подчеркнуть трехтысячелетнюю давность их существования. По сравнению с современными формами капиталистической деятельности, с которыми они вступают в конфликт в эпоху становления специфически европейского капитализма, они действительно выступают в аспекте их сугубой традиционности. Однако автора «Протестантской этики» интересует еще один «подтип» капитализма, более близкий к современному европейскому и в известном смысле являющий собой его своеобразную «предформу». Традиционалистическими по своему характеру могут быть, согласно Веберу, и такие хозяйства, из которых частные предприниматели извлекают прибыль посредством оборота капитала (в виде денег или оцененной в деньгах собственности), т. е. посредством приобретения средств производства и продажи продуктов, следовательно бесспорно представляющие собой «капиталистические предприятия». Подобные хозяйства — не только исключение для экономической истории Нового времени, они постоянно возникают вновь после неизменно возобновляющихся перерывов, обусловленных все более мощным вторжением в хозяйственную сферу «капиталистического духа» [1, 84–85].

Понятие «капиталистическое» употребляется здесь в двух типологически различных смыслах. В одном случае идет речь о «капиталистическом предприятии», которое может быть по своему характеру и «традиционалистическим», и «современным» в зависимости от того, каким будет внедрившийся в него «дух». В другом случае имеется в виду «капиталистический дух» в строго современном смысле этого словосочетания, позволяющем отличить его от «традиционалистического», выступающего в соответствующем ему «этическом облики». Отсюда соображение общетеоретического характера по поводу того, что «капиталистическая форма хозяйства» и «дух», в котором оно ведется (и который находит свое выражение в определенном типе капиталистической деятельности. — Ю. Д.), хотя и находятся в отношении «адекватности», однако «эта адекватность не тождественна обусловленной “законом” зависимости» [1, 85].

В одну и ту же «капиталистическую форму хозяйства» может вселяться различный «дух» — как «традиционалистический», так и «современный» в узком смысле слова. Однако этот исторический факт не отменяет того принципиально важного положения вещей, что дух (современного) *капитализма*, т. е. «строй мышления», для которого, по определению Вебера, «характерно систематическое и рациональное стремление к законной прибыли *в рамках своей профессии*», «нашел в капиталистическом предприятии свою наиболее адекватную форму, а капиталистическое предприятие, в свою очередь, нашло в нем наиболее адекватную духовную движущую силу» [там же]. Но когда в одну и ту же «форму» вселяются два столь различных «духа» — «традиционалистический» и «антитрадиционалистический», — легко представить, какой остроты и напряженности должна достигать при этом их борьба за признание.

«Совершенно очевидно, — развивал Вебер свою основную мысль о конфликтной встрече двух типов капитализма на почве одной и той же „формы хозяйства“, — что такие предприятия, как банки, оптовая экспортная торговля, даже сколько-нибудь значительная розничная торговля и, наконец, скупка в больших масштабах товаров домашней промышленности возможны лишь в форме предприятий капиталистических... И тем не менее эти предприятия могут быть преисполнены строго традиционалистического духа: дела крупных эмиссионных банков вообще *нельзя* вести иначе; заморская торговля на протяжении целых столетий опиралась на монополии и регламенты строго традиционалистического характера; в розничной торговле... процесс революционизации еще и теперь идет полным ходом; этот переворот, который грозит уничтожением старого традиционализма, уже разрушил систему мануфактурного производства...» [1, 85–86].

Исходя из «коммерческих и деловых свойств предпринимателей», имея в виду наличие «капиталовложений и оборота капитала», учитывая «объективную сторону экономического процесса» — «характер бухгалтерской отчетности», — Вебер считал необходимым признать «традиционалистские» предприятия «капиталистической» *формой* организации хозяйства [1, 87]. «И тем не менее, — решительно подчеркивал он, — это „традиционалистское“ хозяйство, если принять во внимание *дух*, которым оно проникнуто. В основе подобного хозяйства лежало стремление сохранить традиционный образ жизни, традиционную прибыль, традиционный рабочий день, традиционное ведение дел, традиционное отношение с рабочими и традиционный, по существу, круг клиентов, а также традиционные методы в привлечении покупателей и в сбыте — все это, как мы полагаем, определяло „этос“ предпринимателей данного круга» [там же].

Этот этос позволяет отличить традиционный капитализм от авантюрно-спекулятивного, который вообще имморален и чужд какой бы то ни было этики, кроме чисто прагматической (то есть фактически отрицающей саму себя). Однако если иметь в виду не отношение к этическому индифферентизму, а само содержание традиционалистского этоса, то оно противоположно также и этосу современного капитализма в узком смысле. Здесь-то как раз заключается источник «морального возмущения» традиционалистски ориентированных капиталистов во современно настроенными конкурентами, имеющего социокультурный подтекст.

Суть дела заключалась в остроконфликтном столкновении двух этически несовместимых *образов жизни* и двух *социальных типов* их носителей, боровшихся за монопольное обладание одной и той же *формой* хозяйства как за свое «жизненное пространство». «Прежней уютной, спокойной жизни приходил конец, и наступала пора суровой трезвости; те, кто подчинялся законам времени и преуспевал, *хотели* не потреблять, а приобретать; другие стремились сохранить прежний строй жизни, но *вынуждены* были ограничить потребности» [1, 88]. Исторический, можно сказать даже всемирно-исторический, смысл деятельности первых заключался в том, чтобы «подготовить почву для того безграничного роста интенсивности и производительности труда, который необходим в капиталистическом предпринимательстве (современного типа. — Ю. Д.) и несовместим с безмятежным существованием и наслаждением жизнью» [там же]. Их *этические качества*, согласно автору «Протестантской этики», «по самой своей специфике относятся к иному *типу*, чуждому традиционализму прежних времен (здесь традиционализм берется уже в более широком смысле, так что под него могут быть подведены все формы „несовременного“ капитализма. — Ю. Д.) и адекватным ему свойствам» [там же].

Специально подчеркивая, что речь идет прежде всего об *этических*, духовных свойствах и качествах, о содержании «капиталистического духа», Вебер обосновывал основной *принципиально важный* тезис своей работы, заостренный как против Маркса, так и против Зомбарта (шедшего здесь по его стопам): «...Что самое главное — *не* приток новых *денег* совершал, как правило, этот переворот (от традиционного капитализма к современному. — Ю. Д.) <...> но вторжение нового *духа*, а именно „духа современного капитализма“» [там же]. Да и вообще: «вопрос о движущих силах экспансии современного капитализма (и в этом еще одно его отличие от капитализма архаического и традиционного. — Ю. Д.) не сводится к вопросу об источнике используемых капиталистом денежных ресурсов» [там же]. Тем более, как свидетельствовал Вебер, «в ряде известных нам случаев весь процесс революционизирования (капитализма традиционного типа. — Ю. Д.) совершался при помощи нескольких тысяч, взятых займы у родственников» [там же]. Так что и здесь речь идет «в первую очередь... о развитии капиталистического духа» [там же].

«Столь же несомненно и то, — возвращается он к вопросу о *социально-этическом типе* провозвестников «нового духа», — что этот внешне почти неприметный (но социально психологически весьма напряженный. — Ю. Д.) для проникновения нового духа в экономическую жизнь сдвиг (от традиционалистического капитализма к современному. — Ю. Д.) совершался, как правило, не отважными и беспринципными спекулянтами или авантюристами, которых мы встречаем на протяжении всей экономической истории, не обладателями „больших денег“, а людьми, прошедшими суровую жизненную школу, осмотрительными и решительными одновременно, людьми сдержанными, *умеренными* и *упорными* по своей природе, полностью преданными своему делу, со строго буржуазными воззрениями и принципами» [1, 89].

О том, как *духовное* противостояние двух социокультурных типов капитализма — традиционного (или даже архаического) и современного —

выглядело на *практике*, в исторической *реальности*, Вебер выразительно писал на последних страницах второй части своей статьи «Протестантская этика и дух капитализма», которая посвящена скрупулезному анализу профессиональной этики аскетического протестантизма. Речь идет об отношении капиталистического предпринимательства, исполненного «духом» наиболее ригористической версии протестантизма, к органическому социальному устройству в том фискально-монополистическом его варианте, который оно получило, по словам Вебера, «в англиканстве при Стюартах, в частности в концепции Уильяма Лоуда...» [1, 204]. Читаем дальше: «...Этому союзу церкви и государства с монополиями на почве христианского социализма (обратим внимание на этот нарочито модернизированный подтекст веберовской терминологии. — Ю. Д.) пуританизм, все сторонники которого были решительными противниками *такого*, пользовавшегося государственными привилегиями капитализма торговцев, скупщиков и колониалистов, противопоставлял индивидуалистические *импульсы* рационального легального предпринимательства, основанного на личных качествах, на инициативе» [1, 204]. Политически ориентированному капитализму, искони пользовавшемуся государственными привилегиями, противостоит здесь действительно свободный и современный капитализм, опирающийся на право и заинтересованный в его последовательной рационализации.

А вот и некоторые итоги этого противостояния двух капиталистических «духов»: «...Если пользовавшаяся государственными привилегиями монополистическая промышленность скоро пришла в упадок, то рациональное предпринимательство пуритан сыграло решающую роль в развитии тех промышленных отраслей, которые возникли без какой-либо поддержки со стороны государства, а подчас и несмотря на недовольство властей и вопреки ему. Пуритане (Принн, Паркер) решительно отказывались от сотрудничества с „придворными прожеками“ крупно капиталистического типа, считая, что они вызывают сомнения в этическом отношении. Пуритане гордились превосходством своей буржуазной морали и деловых качеств, усматривая в них подлинную причину тех преследований, которым они подвергались со стороны придворных кругов („лоббировавших“, говоря современным языком, в пользу капитализма архаически-традиционного типа. — Ю. Д.)» [1, 204–205]. Этот тип отношения между различными социокультурными формами капитализма очень далек от наших эволюционно-генетических представлений о капитализме, согласно которым крупный торговый капитал автоматически «перетекает» в сферу промышленности, рождая капитализм современного индустриального типа. Здесь — борьба, и борьба нешуточная.

Об остроте этой борьбы, в ходе которой противоборствующие стороны не гнушались такими средствами, как «бойкот банковских векселей» и «денонсация вкладов», свидетельствовали памфлеты Даниэля Дефо, на которого ссылался Вебер [1, 205]. «Противоположность этих двух видов капиталистической деятельности во многом соответствует, по его наблюдениям, различиям религиозных учений и их представителей. Нонконформисты еще в XVIII в. постоянно подвергались издевательствам за то, что они являли собой носителей “spirit of shopkeepers” (духа лавочников. — *англ.*), и преследовались за искажение идеалов старой Англии. В этом

коренилась и противоположность между пуританским и еврейским хозяйственным этосом — уже современникам (Принн) было ясно, что первый, а не второй был *буржуазным* хозяйственным этосом» [1, 205].

Это противопоставление приобретает тем более глубокий смысл, что оно проводилось Вебером на фоне далеко идущих параллелей между пуританским и иудаистским типами религиозности. «Для понимания внутренней настроенности пуритан, — читаем мы у него, — следует наряду с... ролью в их жизни Ветхого Завета прежде всего иметь в виду, что в пуританизме возродилась во всем величии вера в народ, избранный Богом» [1, 193]. «Что же касается талмудизма, — развивал он свою идею „параллелизма“ иудаизма и пуританизма в одном из обширных примечаний к основному тексту своего труда, — то ему, безусловно, родственны и некоторые принципиальные установки протестантской этики» [1, 259]. Однако эта очевидная родственность не ослабляла (а, быть может, даже усиливала) противоположность, связанную с гетерогенностью, разнотипностью двух *хозяйственных* этосов — иудаистского, с одной стороны, и пуританского — с другой.

Этот факт Вебер особо отмечал в заключение упомянутого примечания. «Для английских пуритан, — писал он, — современные им евреи были представителями того ориентированного на войну, государственные поставки, государственные монополии, грюндерство, финансовые и строительные проекты капитализма, который вызывал у них ужас и отвращение» [1, 260]. И добавлял уже в скобках: «По существу, эту противоположность можно с обычными, неизбежными в таких случаях оговорками сформулировать следующим образом: еврейский капитализм был спекулятивным капитализмом париев, пуританский капитализм — буржуазной организацией трудовой деятельности» [1, 260]. Главная же линия раздела и противоположения в данном случае, как *и в остальных, рассмотренных выше*, проходит не между этносами (версия, против которой неоднократно предостерегал Вебер) и даже не между религиями, пусть это будут даже мировые религии, а между типами хозяйственных этосов, т. е., если взять нашу проблему между социокультурными типами капитализма и капиталистической деятельности.

ЛИТЕРАТУРА

Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

Раздел IV

РЕАКЦИЯ
НА СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ
АНТИНАТУРАЛИЗМ

МАКС ШЕЛЕР И ЕГО ПУТЬ К ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

I. ОТ НЕОТОМИСТСКОЙ МЕТАФИЗИКИ — К ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ, ОТ АНТРОПОЛОГИИ — К СОЦИОЛОГИИ

Макс Шелер (Scheler) (1874–1928) — немецкий философ-идеалист, социальный философ и социолог культуры; один из основоположников философской антропологии и *антропологической ориентации* в социологии, феноменологической аксиологии (философии ценностей) и социологии знания как самостоятельных дисциплин. Ученик Р. Эйкена, Шелер развивался под влиянием, с одной стороны, неокантианства, а с другой — философии жизни (Ф. Ницше). Он испытал значительное влияние феноменологии Гуссерля, в которой увидел «третий путь», преодолевающий односторонность предшествовавших подходов. В дальнейшем взгляды Шелера претерпели радикальную мировоззренческую эволюцию.

В первый период идейной эволюции преимущественный интерес Шелера — этический, и его философия в целом выстраивалась как нравственная (см. «Формализм в этике и материальная этика ценностей», ч. 1–2, 1913–1916, где эта тенденция достигла своей кульминации). Перетолковывая неокантианскую аксиологию в феноменологическом духе, Шелер рассматривал ценности не как чистые «значимости» (точка зрения В. Виндельбанда и Г. Риккерта), но как идеальные «предметы», независимые от человека и человечества «предметные миры», каждый из которых обладает своей сущностью, постигаемой индивидом в соответствующем акте созерцания. Преобразуя представление философии жизни о витальном порыве в понятие «все жизни» (Alleben), Шелер постулировал некое спонтанное тяготение к высшему, к миру ценностей, при соотношении с которым в животной телесно-душевной стихии возникает собственно человеческое начало — личность как носительница *духовных актов*. В этих актах, каковые и составляют сущность человеческой личности, постигаются идеальные предметы, они же — ценности.

Следующий период эволюции Шелера, для которого наиболее характерно обостренное сознание «крушения ценностей», получившее отражение в тематике и проблематике его статей, написанных в годы Первой мировой войны и нескольких послевоенных лет, характеризуется постепенным сдвигом интереса Шелера к собственно антропологической проблематике. Углубление этого интереса шло рука об руку с развитием собственно социологического направления социологии культуры вообще и социологии знания в частности. В конце концов эта тенденция вступила в противоречие с ортодоксально католическим мировоззрением Шелера

и привела его к отходу от конфессиональной религиозности и к такому толкованию специфичной сущности человека, которое уже не предполагало постулата о существовании «личного Бога». Отныне речь шла о понимании человека исходя из своеобразия его «положения в космосе». В ходе этой переориентации, составившей содержание третьего, и последнего, периода философской эволюции Шелера, его теологические интересы явно вытеснились естественно-научными, а нравственно-философские — социологическими.

Социология Шелера базируется на философско-антропологической посылке, согласно которой всякий «подлинно человеческий акт» изначально *двойствен*. Он одновременно *духовен* и *инстинктивен*, причем может быть направлен либо на духовное содержание — сфера идеального («идеальных предметов» — ценностей), либо на содержание «жизненного», «витального» (область реального — практической жизни). В соответствии с этим Шелер делил социологию на «реальную», которую называл также «социологией базиса», и «социологию культуры» или «социологию надстройки» [8].

Первый «конкретный факт», от которого должна отправляться «реальная социология», — это телесная организация человеческих индивидов и их отношение к остальной природе, обусловленное этой организацией. Под нею Шелер понимал инстинктуальную структуру человека: голод и связанные с ним инстинкты, без которых невозможно определить границы хозяйства; половой инстинкт, безотносительно к которому нельзя понять институт брака; инстинкт власти, без которого непостижимо государство и подобные ему образования. В рамках «реальной социологии» инстинкты должны рассматриваться, по Шелеру, лишь в той мере, в какой позволяют объяснить своеобразие социальных институтов, где кристаллизуются межчеловеческие отношения. Специальному анализу они должны подвергаться в рамках философской антропологии. Ее программу Шелер наметил в своих самых поздних работах, часть которых была опубликована уже посмертно («Из наследства; философское мирозерцание», 1929).

Различая «социологию базиса» и «социологию надстройки», Шелер стремился утвердить абсолютную самостоятельность тех сфер (практической жизни и духовной культуры), с какими они имеют дело. Если логика витально-инстинктуальной человеческой деятельности — это, по Шелеру, логика *судьбы*, предопределяющей порядок рождения и смерти, развития и старения, которому подчинено все живое, то закон, господствующий в идеальной сфере духовной культуры, — это *логика смысла*, смыслообразования, выявления и соподчинения смыслов. Одна из главных задач при этом, по Шелеру, — задача «типологической характеристики» социологически обусловленных явлений в соответствии с этими двумя «полосами». Необходимо определить, *что* в каждом из таких явлений обусловлено «автономным самораскрытием духа» (логически-рациональным развитием права, внутренней логикой смысла религиозной истории и т. д.), а что детерминировано «реально-социологическими факторами» соответствующих институтов, которые всегда обусловлены «судьбически» определенными «структурами влечения» и своей собственной причинностью. Каждый феномен человеческой жизни, представляющий нерастор-

жимое единство двух — инстинктивно-витального и культурно-духовного — начал, классифицируется в зависимости от того, какое из них оказалось решающим для его возникновения и функционирования в поле межчеловеческих связей и отношений: реально-социологическое или культурно-социологическое [8].

Хотя ни логика человеческой витальности, ни логика духовно-культурных смыслов и не являются специальным предметом социологии, последняя должна постоянно иметь их в виду, чтобы понимать, что ее предмет — *социальные детерминации* (как витальных, так и культурных явлений) — относится к сфере, которая не определяет их целиком и полностью, а лишь соопределяет, обуславливая только *социально-историческую* форму и модификацию. Таково же взаимное отношение и самих этих социологических областей. Имея своим предметом социальные связи принципиально различных (а потому не пересекающихся) аспектов человеческого существования — реального и идеального, — они не могут и не должны ставить их в отношении субординации или координации. Здесь можно задаваться лишь вопросом о последовательности и порядке, в каком в человеческую историю *включаются* как реально, так и культурно-социологические феномены, принимая участие в конкретном процессе исторического становления.

В своей социологии знания Шелер критиковал «закон трех стадий» О. Конта. По Шелеру, из трех «высших» родов знания (религия, метафизика и наука) неизбежно должны со временем отмирать два первых. Он критиковал и М. Вебера, фактически исключавшего из этой «трехчленки» второе звено, растворяя метафизику в религии. Сам Шелер считал, что возможность (и необходимость) всех трех звеньев «трехчленки» одинаковым образом «дана уже вместе с „сущностью человека“». И если в ходе исторического развития эти „высшие роды знания“ реализовывались неравномерно, представ в различных сочетаниях, то виной этому разнообразные констелляции реально-социологических и культурно-социологических факторов, необходимых для нормального функционирования, с одной стороны, религии, с другой — метафизики, с третьей — науки» [1]. По мере отхода от религиозной точки зрения, сам Шелер толковал религию как неотъемлемый род знания все более широко — как «освобождающее» знание вообще¹. В общем эта критика контовского «закона трех стадий» во многом совпадала с той, какой подверг Конта молодой В.С. Соловьев [2].

Шелер как бы вновь возвращал науку об обществе к ее «метафизическому», «спекулятивному» состоянию, в каком она возникла первоначально в лоне позитивной философии Конта. Шелеровская социология отмечена (хотя и на новом «витке спирали», связанном с эволюцией философского знания на Западе) теми же чертами умозрительного систематизаторства, какими отмечено и социологическое учение Конта. Этим оно существенно отличается от позиции Вебера, понимавшего социологию прежде всего как *исследование* — анализ социально-исторических про-

¹ Впоследствии шелеровская «трехчленка» была ассимилирована Ю. Хабермасом в его концепции естественно-научного, практического и критическо-освободительного видов «познавательного интереса».

блем, а не как конструирование «системы знания», добытого в основном предшественниками, трудившимися на той же ниве.

Влияние Шелера на философию и социологию XX в. широко и многообразно. Его философия оказалась посредствующим звеном между философией жизни и экзистенциальной философией, начиная с экзистенц-философии М. Хайдеггера, многое заимствовавшего у Шелера. Из нравственной философии Шелера немало почерпнули французские персоналисты. Он оказал весьма существенное влияние на последующий процесс развития антропологического интереса в немецкой социальной философии как в его правоконсервативном (А. Гелен, Х. Шельски и другие), так и леворадикальном (франкфуртская школа) вариантах.

2. М. ШЕЛЕР — КРИТИК М. ВЕБЕРА И О. КОНТА. ШЕЛЕРОВСКАЯ ПРОГРАММА АНТРОПОЛОГИЧЕСКИ ФУНДИРОВАННОЙ СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ

Макс Шелер принадлежит не только к числу виднейших философов первой трети нашего столетия. Заметный вклад он внес и в развитие социологической мысли, положив начало антропологической ориентации в социологии. Шелер прежде всего попытался обосновать философскую социологию, с которой он связывал единственно возможную, по его мнению, перспективу разработки последовательно антипозитивистской социологической теории. Социологию Шелер мыслил как органически необходимую часть более широкой системы философии, которую сам создавал на протяжении последнего периода своей философской эволюции (в 1920-е гг.), хотя так и не довел до конца. В связи с этим он вновь и вновь сталкивался с одним и тем же вопросом: об отношении социологии к философии и ее месте в системе философского знания (в конце концов эта система вырисовывалась перед мысленным взором Шелера как система философской антропологии).

Между тем желание Шелера предложить систематически развитую философскую социологию в весьма значительной степени вызвано полемическим отношением к социологии Макса Вебера, и прежде всего к концепции, получившей наиболее резкое выражение в веберовском докладе «Наука как профессия» [9], ставшем завещанием этого крупнейшего немецкого социолога. Отсюда та роль, которую в социологических размышлениях Шелера играла проблематика знания вообще и научного знания в особенности: ее без преувеличения можно назвать ключевой в шелеровском социологическом построении.

Одна из первых шелеровских попыток философско-социологического рассмотрения взаимоотношений философии и науки [5] была предпринята как ответ на упомянутый веберовский доклад. Непосредственно за этой попыткой последовало систематическое изложение Шелером социологии знания [3], в подтексте которого чувствовалось стремление автора предложить антипозитивистскую концепцию знания вообще, мировоззрения в особенности, и науки в частности, по всем важнейшим пунктам противоположную той, что выдвинул Вебер в своем докладе.

Шелер не успел осуществить свой замысел — построить здание антипозитивистской социологии на основе систематически развернутой фи-

лософской антропологии и теории культуры [4]. Наиболее разработанными в социологии знания Шелера с точки зрения продуманности и отшлифованности важнейших формулировок оказались пункты, касающиеся социологического анализа взаимоотношений философии (мировоззрения) и позитивной науки (естествознания), т. е. той самой проблемы, которая образовывала «большой нерв» доклада Вебера. Это обстоятельство дает нам право в качестве специального предмета рассмотрения выделить вопрос о *социальных аспектах культурно-исторического формирования научного знания* у Шелера.

Веберовский доклад предельно заострил вопрос о социально-исторических основах взаимоотношения естествознания (точных наук вообще) и философии (шире — мировоззрения). Уже в статье «Учение о мировоззрении, социология и утверждение мировоззрения» (1923) Шелер задается целью противопоставить идейному содержанию доклада свое «понимание тех же вещей и, исходя из этого, высказать затем некоторые критические замечания о Максе Вебере и литературе подобного рода» [5, 1].

Шелер резюмировал веберовскую концепцию по следующим пунктам.

1. Позитивная наука не имеет никакого значения для утверждения мировоззрения. Она должна быть очищенной от ценностей и свободной от предпосылок мировоззренческого порядка...
2. Тем не менее иметь мировоззрение, «служить определенным божествам» (так у Вебера), исключая всех иных богов — это для человека гораздо более важное дело, чем вся наука.
3. Поскольку философия... должна ограничиваться лишь чисто формальным учением о познании и нормах...она никогда не может дать и утвердить мировоззрение.
- 3¹. На место утверждения мировоззрения (на основе непосредственного усмотрения, познания, мудрости) — будь оно научным или философским — должно выступить учение о мировоззрениях. Его задача... заключается в том, чтобы описать содержание мировоззрений на основе объективного понимания смысла (дескриптивное учение о мировоззрении), развить сравнительную типологию идеальных типов этих мировоззрений, по возможности свести их к основным психологическим типам человека в психологии субъективного понимания... в сравнительно-социологическом исследовании... «понять» (как статически, так и динамически) их действительные отношения к системам хозяйства, политическим системам, расам, затем — к стадиям развития народов и человечества в целом...
4. Что же ведет тогда к «утверждению» и существованию мировоззрения, т. к. наука, философия, учение о мировоззрении не годятся для этого и потому исключаются? Вебер отвечает: или традиции, нравы, органическая врожденность и возвращенность в круг их господства в судьбе класса, в судьбе народа или «харизматический пророк»...
5. В заключение Макс Вебер констатирует факт, согласно его теории «профессии-призвания» особенно трагический, прямо-таки ужасающий для философии и науки: именно «пророка»-то, «Спасителя» и нет сегодня. Существует только одна позиция: эсхатологически окрашенное

¹ Так в тексте Шелера.

ожидание пророка и одновременно исполненное страданий терпение в абсолютной «темноте», в «ночи», которая нас окружает. Единственное, чем можно заниматься в этой «ночи», — это аскетической «наукой» и ничего не утверждающим «учением о мировоззрении» [5, 1–4].

Доклад Вебера представлялся Шелеру «потрясающим документом целой эпохи», которая, «к сожалению, является нашей эпохой» [5, 5]. Взятая в том виде, как она отразилась в веберовском докладе, эпоха предстает как глубоко кризисная и едва ли не безысходная. Главный симптом этого кризиса, глубину которого Шелер не склонен преуменьшать, хотя он и более оптимистически оценивал возможности выхода из него, — нигилистическое отношение Запада (глашатаем которого выступил здесь позитивизм) к философии, мировоззренческому, мирозерцательному знанию. По убеждению Шелера, именно «исключение Максом Вебером философии, созерцания идей, мудрости, метафизики из числа правомерных источников познания» [4, 400–438] представляет собой объективное свидетельство далеко зашедшего прагматизма и техницизма, зеркальное отражение — и выражение, и «фермент» — этой наиболее опасной тенденции западной цивилизации, заведшей ее в тупик.

Выход из этого исторического тупика Шелер видел в том, чтобы, повернув роковой социокультурный вектор сциентистско-техницистского, буржуазно-прагматистского Запада в диаметрально противоположном направлении, предложить концепцию, альтернативную веберовской, реабилитировав роль и значение философии (понятой именно как умозрение, созерцание идей, дающее человеку истинное образование) среди высших форм знания, наряду с наукой и религией.

В тексте, посвященном «исключению философии Максом Вебером», уже обозначен «существенный пункт» [4, 430], отличающий шелеровское воззрение от веберовского. Он заключается в утверждении Шелера, что «наука тоже базируется на некоторой метафизике: на докритической метафизике „естественного мировоззрения“» [там же]. С обоснования этого утверждения Шелер начал свои возражения Веберу в статье «Учение о мировоззрении, социологии и утверждение мировоззрения». Возражения носили принципиальный характер, и, формулируя их, Шелер определил фундаментальные положения своего, антивеберовского, подхода к социологическому анализу науки и «высших родов знания» вообще. Отстаивая содержательную роль мировоззрения в процессе становления научного знания в противоположность его веберовской субъективизации и формализации, Шелер рассматривал свою позицию как «антиноминализм», противопоставленный «номинализму», который у Вебера — «первооснова его понимания отношения между наукой и мировоззрением» [4, 433]. Вебер превращал свой философский номинализм (восходящий к неокантианству Г. Риккерта) в *номинализм социологический*, который должен был, по мнению Шелера, сказаться самым пагубным образом в ходе анализа духовных образований. Сам Шелер, напротив, сознательно включал свою социологию знания в русло «великого антиноминалистического движения современной философии, начатого „Логическими исследованиями“ Гуссерля» [4; 5].

Однако у нас сложилось бы неверное впечатление о первоначальной программе шелеровской социологии знания и месте в ней социологической

проблематики науки, если бы ограничились лишь первой статьёй из запланированного Шелером четырёхтомника (вышло в свет три книги), посвященного социологии и учению о мировоззрении. Не случайно сам Шелер считал введением ко всему этому изданию также и статью «О позитивистской философии истории знания. Закон трех стадий». Если в прямой полемике с Вебером Шелер нащупал «нерв» проблемы науки, как она формулировалась в XX в., то в процессе критического разбора контовского «закона трех стадий» (который стал косвенным продолжением этой полемики) он уяснил основную логическую схему своей собственной, антипозитивистской «философии истории знания».

Корень всех aberrаций (в том числе и веберовской) при социологическом истолковании науки, философии и их взаимодействия Шелер видел в контовской «философии истории знания», согласно которой знание последовательно проходило три исторических этапа (стадии), сменяя свою «устаревшую» форму на более современную, соответствующую новому уровню человеческого развития. Речь идет о «теологической», «метафизической» и «научной фазах» эволюции знания, которыми, по Конту, оно исчерпывается. В итоге это привело к господству науки, вытеснившей метафизику точно так же, как последняя в свое время вытеснила религию, превратив ее в никому не нужный анахронизм.

Апеллируя к принципу дифференциации, играющему столь значительную роль в социологии, Шелер упрекнул основоположника позитивистской социологии (и идущих за ним Милля, Спенсера и др.) в том, что тот совершенно неправомерно истолковал логически и социологически необходимый процесс внутренней дифференциации знания как процесс чисто исторический, превратив элементы внутренне различной целостности, органически предполагающие друг друга, в стадии, сменяющие (и, следовательно, исключают) одна другую. Этот упрек стал основополагающим тезисом шелеровской социологии знания, задающим общую логическую схему ее расчленения, поскольку социология знания раскрывалась Шелером как описание социально-исторического «механизма», где конкретно реализуется взаимодействие обособившихся, но по-прежнему предполагающих друг друга «высших родов знания»: религии, метафизики (философии), положительной науки.

В первой из упомянутых статей Шелера дается аналитическое определение этих родов знания, фиксирующее их внутреннюю специфику и качественное своеобразие. Во второй эти определения наполняются социологическими характеристиками на основе выделения социальных фигур, групп и слоев, которым своим утверждением в обществе обязан соответствующий род знания, и выявления своеобразия социальных отношений, складывающихся «по его поводу». Согласно Шелеру, подобно тому как существуют «три совершенно разных мотива, три совершенно различные группы актов познающего духа», на которых основаны религия, метафизика и положительная наука, существуют и «три различные цели, три различных типа личности и три различные социальные группы», образующие их (человеческое) основание [5, 33]. Столь же различны и «исторические формы движения», которым подчиняются эти три духовные силы [там же].

При этом, как подчеркивал Шелер, все три названных типа социальных взаимоотношений, внутренне соотносящихся с содержанием (качественной

спецификой) соответствующих родов знаний, не есть *ступени развития* общественных отношений. Они *сосуществуют* в каждую данную эпоху точно так же, как сосуществуют и сами «высшие роды знания», коль скоро они уже выделились из синкретически-нерасчлененной целостности первобытного мировоззрения. Сосуществуют, образуя социологическую динамику знания, которая вовсе не предполагает исключения из жизни общества какого-либо из его родов или соответствующего ему типа социальных отношений, хотя и содействует доминированию одного из них и, соответственно, упадку других.

Если же в том или ином регионе мира нарушается временами органическое равновесие родов знания (и соответствующих им форм общения), то это не означает нарушение его для всего человечества. Деграция тех или иных родов знания в одних регионах как бы компенсируется доминированием их в других. «Позитивизм, — писал Шелер, — впал в глубокие заблуждения насчет социологической динамики знания, т. к. он был ориентирован европейски в самом узком смысле, т. е. принял за закон развития человечества в целом западноевропейскую форму движения знания на протяжении последних трех столетий — минимальный и пространственно узкоограниченный криволинейный отрезок пути духовного развития человечества» [5, 36].

Между тем, возразил Шелер позитивистам (попадая одновременно и в Вебера), такое чудовищное сужение исторической перспективы — результат громадного заблуждения их учения о прогрессе [там же]. В итоге то, что было «исторически определенным религиозным и метафизическим декадансом небольшой группы человечества (в качестве негативного коррелята позитивно-научного прогресса) — декадансом буржуазного капиталистического века», — позитивизм, начиная с Конта и Спенсера и кончая Махом и Авенариусом, принял за «нормальный процесс “отмирания” религиозного и метафизического духа вообще» [там же]. Поэтому-то позитивизм и не смог увидеть «самый фундаментальный факт универсально-исторического развития знания», а именно, что «мера распределения способностей к трем существенным для человеческого духа видам познания» неодинакова в «больших культурных кругах человечества» и «соответствует различным социальным структурам» [там же]. Например, «интеллектуальный статус индийского и восточноазиатского культурного круга», в отличие от западноевропейского, характеризуется тем, что в первом случае «метафизическая духовная позиция господствует как над позитивнонаучной, так и над религиозной» [5, 34–36]. И в этом смысле «высшие классы Индии и Китая... столь же односторонне ориентируются на образование (в самом широком смысле, которое, по Шелеру, возможно лишь на путях метафизики. — Ю. Д.), как в Европе — на деловое достижение и планирующее руководство» [5, 38–39].

Шелер не скрывал своей приверженности философской форме знания, расцениваемой как специфически человеческая потенция в противоположность науке, способность к которой («технический интеллект») он считал лишь количественно, а не качественно отличающейся от аналогичной способности животных, особенно высших. Точно так же он не делал секрета из своего предпочтения обществ, стимулирующих развитие метафизики, западноевропейскому капиталистическому обществу, где преоб-

ладающая форма знания — наука, одержимая волей к власти. Этой негативно-критической тенденцией окрашен интерес Шелера к проблематике социокультурного генезиса европейской науки, доминирующей в развернутых вариантах шелеровской социологии знания как с точки зрения отведенного ей места, так и принципиальной значимости этой проблематики в системе социологии знания [4, 92–184].

3. ИДЕЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ НАУКИ

В самом начале раздела, посвященного социологии позитивной науки, Шелер писал: «В противоположность метафизике, которая, как мы видели, есть в первую очередь создание высших образованных слоев, обладающих свободным временем для созерцания сущностей и для „образования“ своего духа, позитивная наука с самого начала имеет существенно иной источник. Два социальных слоя, которые первоначально различались, как мне кажется, должны были все больше и больше проникать друг в друга, чтобы дело могло дойти до систематически выполняемого, методически целесообразно кооперированного специального исследования: сословие свободно созерцающих людей и сословие людей, которые рациональным образом накопили трудовой и ремесленный опыт и которые уже в силу их внутреннего стремления к возрастающей свободе и с целью освобождения увлечены интенсивнейшим интересом к такого рода картинам природы и мыслям относительно нее, делая возможным предвидение ее процессов и господство над нею» [4, 92]. Без влияния социального слоя носителей «свободно осмысляющей контемплации» никогда не было бы достигнуто необходимое для науки «чисто теоретическое познавательное умонастроение», не были бы разработаны «логическая и математическая методики» и не были созданы возможности для распространения теоретического взгляда «на целое мира» [там же]. А без влияния другой социальной группы «никогда не была бы найдена та тесная связь с техникой, измерением, а позднее — со свободным, не являющимся более технически-оказиональным экспериментом, которая существенна для позитивной науки» [там же].

Итак, чтобы позитивно-научное знание по возможности, которая заложена в принципе внутренней дифференциации «высших родов знания», превратилась в действительное социокультурное образование науки Нового времени, необходимы совокупные усилия двух социальных персонажей: во-первых, Метафизика, которого общество «освободило» от выполнения трудовых функций для того, чтобы он мог свободно предаваться созерцанию «идеальных сущностей» (предполагающему элиминацию всех эмпирических определений соответствующих предметов); и во-вторых, Деятеля, одержимого волей к власти над «эмпирическим миром», поскольку с господством над ним он связывает также и перспективу своего социального освобождения.

Однако возникает вопрос: что могло бы гарантировать постулированное Шелером взаимопроникновение этих столь различных социальных устремлений? Ведь в одном случае речь идет о привилегированном, господствующем социальном слое, предрасположенном к «незаинтересованному созерцанию» самим фактом своего господства и самодовлетворен-

ности, в другом — о классе, явно не удовлетворенном своим собственным положением и желающем изменить его во что бы то ни стало. Что могло бы опосредствовать эти разнонаправленные устремления для приведения их к общему положительному результату? В роли такого посредника выступает этос — социокультурный феномен, который играет столь же значительную роль в построении Шелера, сколь и неопределенно трактуется им самим.

Шелер соотносил этос со структурой влечений¹, господствующей в рамках данной фазы развития (или формы) общества, и каждый раз связывал возникновение нового этоса с фактом существования «новой структуры влечений» [4, 107]. В то же время этос предстает у Шелера как социальное и одновременно нравственное (этическое) образование, в рамках которого витальные влечения определенным образом упорядочиваются, ограничиваются, выступая в сфере человеческого общения. Этос их ограничивает, придавая им общественно-человеческое содержание (в этом смысле он всегда «относительно аскетичен» [там же] и находится как бы «на расстоянии» от структуры влечения). Новая структура влечений, сублимированная в виде нового этоса, возникает, по Шелеру, в силу социально-биологических (точнее, биосоциальных) причин в результате «кровнородственного смешения» руководящих элит [там же], т. е. общественно значимых групп, которые характеризуются определенными формами внутреннего общения и соответствующими способами отношения к другим структурным подразделениям общества (сословиям, классам и т. д.). Следствием такого смешения оказывается возникновение нового поколения со свойственным ему типом жизненных реакций, мироощущения, общения и влечений, направленных как «вверх» — в царство идеалов и ценностей, так и «вниз» — в область жизненных благ. В этом новом поколении, в его этосе оказываются слитыми устремления двух ранее противостоящих социальных групп. Новый этос соединяет несоединимое, по крайней мере в одной точке.

Аналогичным образом новый этос предстает у Шелера в качестве силы, объединяющей, казалось бы, непримиримые устремления Метафизика и Деятеля перед лицом новой задачи. В рассматриваемом случае — это формирование научного знания, социального конструирования науки. Согласно Шелеру, объединение их усилий на почве нового этоса не является фатальной необходимостью. Новый этос гарантирует лишь возможность одновременного участия этих социальных персонажей в процессе становления и развития научного знания, коль скоро они действительно наличествуют в реальности в качестве носителей определенных общественных сил. Он не гарантирует непременно превращения этой реальной общественной возможности в действительность. Оно само зависит от более широкого общественно-исторического контекста и прежде всего, говорил Шелер вслед за Марксом, «от экономических отношений производства» [4, 95].

Однако поскольку принятие экономических отношений производства в качестве основополагающего тезиса неизбежно ведет к монистическому

¹ Вместе с этим понятием в шелеровскую социологию знания вводится сильный антропологический мотив.

пониманию истории, более того, к материалистическому монизму, Шелер сопровождал свое мимолетное согласие с Марксом множеством оговорок, сводящих его на нет. В духе своих, явно дуалистических, предпосылок он рассматривал экономические отношения производства в качестве одного из «соопределяющих» факторов исторического процесса. Другим фактором оказывался упомянутый этос и соответствующие ему духовные устремления метафизического, религиозного и иного порядков. Эти факторы расположены в разных плоскостях и пересекаются лишь время от времени, когда возникают дающие мощный толчок историческому развитию новые структурные влечения: на их основе осуществляется, по Шелеру, констелляция гетерогенных факторов действительной истории.

В конечном счете именно от этой случайной констелляции зависит, разовьются ли упомянутые социальные персонажи в исторические фигуры, действующие в определенном направлении, будут ли сочетаться их усилия в процессе конституирования научного знания. Там, где в силу исторической констелляции новый этос фактически объединяет усилия Метафизика и Деятеля, научное знание становится реальным фактом и появляется новая фигура — Исследователя. Если эти (весьма многообразные) условия не выполняются, научное знание остается нереализованной возможностью, «со-данной» вместе с «сущностными актами» человека, однако не получившей социально-исторического воплощения.

Единственным из древних народов, которому удалось создать науку в точном значении слова, по мнению Шелера, оказались греки. Их науки — «дитя бракосочетания философии и трудового опыта» [4, 96]. В социологическом аспекте это предполагало «смешение классов» — аристократии и ремесленников. В самом деле, для Эллады такое смешение наиболее характерно, особенно по сравнению с кастовым строем в «азиатских теократиях» [там же]. Но хотя античная наука и была наукой в социологическом смысле слова, т. е. вытекала из определенного этоса и основывалась на разделении труда, которое базировалось на социально-гносеологическом разделении функций Метафизика и Деятеля, Шелер не склонен, подобно неокантианцам, выводить из нее всю науку Нового времени. Это означало бы для него отказ от исходного представления, согласно которому наука — «результат перекрещивающихся закономерностей идеальной- и реально-исторических процессов» [4, 97]. Античная наука — результат «особых, исторически однократных» условий, в которых оказался «необычайно одаренный... логичный и мужественный греческий народ» [4, 82, 93, 98]. Она должна была исчезнуть как социальный организм, коль скоро исчезли «исторически однократные» условия, ее породившие и поддерживавшие.

Согласно Шелеру, для возникновения науки Нового времени совсем недостаточно просто развить логико-теоретические предпосылки, созданные античной наукой. Нужно также, во-первых, устранить «биоморфный» способ мышления, господствовавший в Средние века, во-вторых, развить мирозерцание, способствующее «познавательному схватыванию и обрабатыванию» природы в соответствии с техническими задачами. Для решения этих проблем — на первый взгляд, они обе имеют чисто философский, мировоззренческий характер — необходима совершенно отличная от античной историческая констелляция, придающая новый социоло-

гический смысл персонажам, поставленным Шелером у колыбели науки Метафизику и Деятелю.

Метафизика, по Шелеру, поддерживалась тем, что он называл «относительным естественным мирозерцанием времени» [там же] (в рассматриваемом случае — Средневековья, сравнительно недалеко ушедшего от греческой Античности, если иметь в виду его бессознательные мировоззренческие предпосылки). Разумеется, соглашался философ, внутреннее саморазвитие европейских народов «в новое социальное агрегатное состояние» [там же] должно было подтачивать фундамент «биоморфного духа» античной метафизики, так долго задержавшейся в Европе. Но заключительный аккорд развития этой социально-мировоззренческой темы — Реформация, ознаменовавшая решительное самоизменение христианской религиозности. И хотя «тип духовности» вождей Реформации был «воистину, как небо от земли, далек от типа духовности отцов современной науки — Галилея, Декарта, Кеплера, Ньютона и т. д.», и первые, и вторые, согласно Шелеру, имели ряд общих «очень формальных, но важных черт мировоззренческого порядка» [4, 100]. «Единство этих общих духовных черт создается тем, что они представляют собою новые формы мысли, новые виды ценности, новые виды одного и того же класса, а именно поднимающегося класса буржуазных предпринимателей» [там же].

Реформация — и в этом сказала ее «широкая социологическая и психологическая связь» с развивающейся наукой — повлекла за собой радикально новую ориентацию душевной энергии людей, ввела ее «в мир труда и призвания» [4, 101], в неизмеримой степени подняв ценность вещей, имманентных миру, равно как и «мироимманентных» актов познания и деятельности. В этом отношении «автономизацию мирской сферы в противоположность всем религиозным связям» [там же], наступившую впоследствии, следует считать, по Шелеру, более отдаленным результатом реформационного движения (хотя оно не обошлось без жесточайших гонений на науку и ученых), так же как и чуждый всякой мысли о трансцендентном «чистый мироимманентный рационализм» просветительского поколения.

Появление новой интенции, новой «направленности на...» (если пользоваться гуссерлевско-шелеровской феноменологической терминологией) обеспечило выполнение принципиально важного, коренного условия возникновения и развития научного знания. Сама мысль о возможности такого знания, с начала и до конца ориентированного на имманентное, а не трансцендентное, могла родиться лишь благодаря появлению новой интенции и соответствующей ей предметности, когда душевно-духовная энергия направилась на такие идеальные сущности, которые сделали для человеческого познания ценными именно предметы и явления посюстороннего мира. Причем направление мысленного взора (умозрения) на идеальные сущности и новый подход к ценности предметного мира — это, согласно шелеровской концепции, два нерасторжимых аспекта одного и того же духовного акта. Крупнейший шаг, сделанный в эпоху Реформации — по сути, новой ориентации знания и соответствующей автономизации мирской сферы, обеспечившей научный подход к ней, — не был случайным в лоне западного христианства. Напротив, по убеждению Шелера, в самых глубоких основаниях христианства лежало нечто, тол-

кавшее в этом направлении, разумеется, при благоприятной исторической констелляции. «Христианско-иудаистский монотеизм Творца и Его победа над религией и метафизикой античного мира, — писал Шелер, — несомненно, обеспечили первую фундаментальную возможность очищения природы для науки. Освобождение природы для науки явилось освобождением столь высокого порядка, что оно, возможно, превосходит все до сих пор произошедшее в этом отношении на Западе. Спиритуальный Бог воли, Бог труда и творчества, которого не знали ни греки, ни римляне, ни Платон, ни Аристотель, стал — независимо от того, было ли его принятие истинным или ложным, — великим освящением мышления, ориентированного на труд, и мышления, ориентированного на господство над вещами, подчиненными человеку. Одновременно Он вызвал великую обездушенность, омертвление природы, дистанцирование от нее и ее рационализацию» [4, 76].

Шелер пришел к выводу, что христианская религиозность Запада сыграла по отношению к науке не просто негативную, очистительную, но и конструктивную роль. «Тот факт, — писал он, — что на Западе силы религии, точных наук и техники в борьбе, которую они на протяжении многих сотен лет вели против спонтанного метафизического духа, почти всегда добиваясь победы, возможно, представляет важнейшую характеристику западного типа формирования знания вообще, если брать аспект социологии знания. Она, эта характеристика, лежит в основе общей победы римского духа практического господства над созерцательным, чисто теоретическим содержанием мысли... В Азии же почти повсюду... метафизика одержала победу как над религией, так и над положительной наукой. Это кажется мне важнейшим пунктом различия западной и азиатской культур» [4, 101].

Однако этот вывод о конструктивной роли, сыгранной религией в процессе становления позитивной (а значит и позитивистской) науки, вовсе не радовал Шелера. Его характеристика религии в этом аспекте звучит совсем не положительно, ему гораздо симпатичнее «азиатская культура», в большей степени интересующаяся внутренним миром человека, чем внешним. Шелеру не представлялась безупречной роль, которую, по его мнению, сыграл христианско-иудаистский монотеизм в развитии науки Нового времени. Ему больше импонировало положение, при котором свободная метафизика смогла бы изменить (чреватое опасными последствиями) общее направление развития науки, «заданное» ей типом западной религиозности. Он полагал, что обусловленное социокультурными причинами принципиальное соответствие общей тенденции западного христианства и науки Нового времени оказалось гораздо более глубоким и далеко идущим, чем связь науки Нового времени и метафизики этого периода. По мере того как западное христианство изменяло свою форму, все дальше отходя от средневековой религиозности, обнаружилась глубокая общность (вызывающая крайнее неприятие Шелера) «антиметафизического» устремления христианской религии и науки Нового времени и радикальная противоположность устремлений позитивной науки и философского мировоззрения.

Итог этого процесса, характерного, по мнению Шелера, именно для культуры буржуазного Запада, — «двустороннее удушение» метафизи-

ческого стремления к знанию и свободной религиозной спекуляции (то есть к спекулятивно-философскому решению проблем религии). Удушье, осуществленное церковью, апеллирующей к откровению и все больше замыкающейся в своем догматизме, с одной стороны, и позитивной наукой, ничего не желающей знать о метафизических устремлениях человека, — с другой [4, 72]. Апологет этого процесса, по Шелеру, — автор доклада о «Науке как профессии и призвании». Вот почему, сделав вывод о «двустороннем удушении» философско-мировоззренческого устремления на Западе, Шелер считал необходимым напомнить положение своей первой антивеберовской статьи: «...Такие исследователи, как Вильгельм Дильтей, Макс Вебер, Карл Ясперс (он фигурирует здесь как ученик Вебера. — Ю. Д.), идут в одном направлении со старыми позитивистами, поскольку рассматривают предметно-содержательную метафизику как превзойденное, как „только историческую категорию” человеческого мышления...» [4, 72]. Между тем «позитивизм Конта и Спенсера» — это не что иное, как «специфически западноевропейская идеология позднезападного индустриализма» [4, 68]. (Идея, которую заимствовали у Шелера как «правые», так и «левые» представители антропологической ориентации в социологии, например Маркузе с его «Одномерным человеком».)

«Именно бесспорный исторический факт, что прогресс западного научного развития вел отнюдь не к падению церкви и „теологического духа”, а только к неслыханному падению метафизики, обнаруживает, — писал Шелер, — вопиющее заблуждение позитивистской социологии знания» [4, 155]. Однако тот же «факт» делает сомнительным, в глазах Шелера, антипозитивизм Вебера и его учеников, коль скоро покоится на предпочтении религии философскому мировоззрению. Истинным, по убеждению Шелера, может быть лишь антипозитивизм, базирующийся на философски обоснованном осознании факта, что «чисто техническое», «прагматическо-утилитаристское», т. е. в конечном счете специфически буржуазное понимание науки (которому не чужда и христианская церковь) завело Запад в тупик, выходом из которого может быть лишь решительное изменение иерархии «высших родов знания» в пользу мировоззрения, понятого как знание, «образовывающее» прежде всего самого человека и выдвигающего вместо внешней техники овладения миром вещей внутреннюю — свободного «самоовладения» человека (предполагающую соответствующую науку) [4, 140]. «Мы исходим из убеждения, — писал Шелер, — что на Западе и в Северной Америке на смену позитивной и природно-технической эпохе, так называемому Новому времени, должна прийти резко метафизическая и душевно-техническая (в смысле техники овладения душевными процессами. — Ю. Д.) эпоха, в Азии же вслед за в высшей степени односторонней метафизической эпохой должна последовать позитивно-научная и природно-техническая эпоха» [4, 40]. Так Шелер преобразовал контовский «закон трех стадий» социокультурного развития человечества, который применительно к Европе принял у него диаметрально противоположное направление: от позитивно-научной стадии к метафизической.

Шелеровская социологическая концепция науки, ее генезиса и будущего принадлежит к числу теоретических построений, для которых характерно конструктивистское стремление к «замыканию системы» и ко-

торые достаточно связно изложить, чтобы выявились их очевидные недостатки, антиномии и парадоксы. Само изложение такой концепции объективно оказывается и ее критикой. Тем не менее есть смысл резюмировать критические результаты этого изложения.

1. Обращает на себя внимание «априоризм» социологической конструкции Шелера, жестко дедуцированной из основных метафизических постулатов его идеалистической системы, а потому обреченной разделить судьбу последней. Основные понятия социологии знания Шелера находятся не в «диалогическом», а в явно «деспотическом» отношении к той предметной сфере, которая должна быть освоена с их помощью: они предстают как «директивы», которым предметная сфера должна неукоснительно следовать.
2. Называя свои социологические понятия идеально-типическими, т. е. беря на вооружение веберовскую концепцию идеального типа, Шелер поступал с ними не так, как это делал Вебер. Если Вебер конструировал свой идеальный тип, чтобы выяснить, в какой мере эмпирическая реальность приближается к этой мыслительной схеме или уклоняется от нее, то Шелер поступал с идеально-типическим понятием так, как если бы он имел дело с самой эмпирической реальностью, более того, ее «сутью».
3. Шелеровские социологические категории, не выверенные в ходе конкретного исследования, на путях «конфронтации» с эмпирической действительностью, обнаруживают тенденцию превратиться в некие «олицетворения», заставляющие вспомнить о персонажах художественных произведений. Печать такого олицетворения лежит на всех «социальных персонажах», которых Шелер сводит у колыбели науки Нового времени. Впрочем, не только на них, но и на других произвольных «персонификациях» социологических понятий, заразившихся шелеровскими страстями: например любовью к метафизике, ненавистью к позитивизму, возрастающим недоверием к религии, влечением к Востоку и т. д.
4. Стремление принять в свою социологическую концепцию «высших родов знания» все то, что он считал «правдой социологизма» (дюркгеймовского, левибрюлевского и даже шпенглеровского) побуждало Шелера преступать грань, отделяющую его «метафизически фундированную» социологию от достаточно примитивного социоморфизма со свойственной последнему метафоризацией социологических понятий. Поиск «глубоко идущей структурной аналогии, существующей между структурами содержания... знания, с одной стороны, и строем, организацией общества — с другой» [4, 59], очень часто побуждает его высказываться в чисто социоморфистском духе, духе социального солипсизма.
5. Шелеровские заверения относительно того, что за пределами социокультурного космоса, подчиненного в рамках его социологии знания принципу тождества мышления и бытия (трактуемого как отождествление социальной проекции на действительность с этой действительностью), существуют «предметности» («объективные сущности»), постигаемые путем умозрения, могли приниматься всерьез как панацея от социологизма и релятивизма лишь теми, кто разделял веру в

незыблемость феноменологической философии Гуссерля (периода второго тома «Логических исследований»), и только до тех пор, пока эта вера существовала. Когда же она была подорвана не без помощи самого Гуссерля, размышлявшего в ходе своих «эволюций» предпосылки феноменологического объективизма, последователям Шелера (к тому времени умершего) было уже нечем защищаться от упрека в социоморфистском релятивизме и солипсизме.

6. В своей философской схеме, сказавшейся на общей конструкции социологии знания, Шелер слишком категорически, в духе Вебера, «развел» науку и философию, что и поставило его перед лицом антиномически неразрешимых противоречий. Ибо хотя ни науку нельзя свести к философии, ни философию к науке, друг без друга они существовать не могут даже в условиях современности. Тем не менее в своей социологии знания вообще и социологии науки в особенности Шелер предложил своеобразную версию социологического антипозитивизма и антисциентизма, которая направлена не только против классического позитивизма (Конта и Спенсера), с его идеологизацией науки, но и против не вполне освободившегося от него, по мнению Шелера, «героического сциентизма» Вебера (хотя и не питавшего относительно науки никаких иллюзий, но и не мыслившего себе никаких перспектив безотносительно к ней). Шелеровский антипозитивизм характеризовался одновременно и антибуржуазностью (достаточно умеренной), и определенной оппозицией к религии (во всяком случае, христианской), и тяготением к «незападным» социокультурным типам — черты, гальванизированные в леворадикальном антисциентизме, начиная с франкфуртской школы и кончая «контркультурной» идеологией 1960-х — первой половины 1970-х гг.

Хотя этот вариант антипозитивизма, обеспечивающий интерес к Шелеру в леворадикальных социологических кругах, утратил свои позиции во второй половине прошлого десятилетия, многие шелеровские идеи по-прежнему сохраняют свою актуальность, и не только потому, что вошли в идейный арсенал антропологической тенденции в западной (особенно западногерманской) социологии.

Социологическая концепция науки Шелера достаточно противоречива и характеризуется не только определенно заявленным идеализмом, но также идеологической тенденциозностью элитарно-аристократического свойства. Однако «вопросы», заданные им Веберу как выразителю кризисной тенденции западного общества и переадресованные нынешним исследователям, по-прежнему остаются в силе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Давыдов Ю.Н. Концепция науки в социологии Макса Шелера // Социологические исследования. 1984. № 4. С. 149–161.
2. Соловьев В.С. Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества // В.С. Соловьев. Собр. соч. СПб., б. г. Т. I. С. 145–161; В.С. Соловьев. Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. Соч.: В 15 т. М., 2000. Т. 1–3; В.С. Соловьев. Соч.: В 2 т. М., 1988; В.С. Соловьев. Соч. 1994; В.С. Соловьев. Избр. произведения. М., 1998.

-
3. *Scheler M.* Probleme einer Soziologie des Wissens // Schriften des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln. Bd. 2. Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München; Leipzig, 1924.
 4. *Scheler M.* Probleme einer Soziologie des Wissens // M. Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 8. Die Wissensformen und Gesellschaft. Bern, 1960.
 5. *Scheler M.* Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bd. I. Moralia. Leipzig, 1923.
 6. *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928.
 7. *Scheler M.* Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1921.
 8. *Scheler M.* Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig, 1926.
 9. *Weber M.* Wissenschaft als Beruf // M. Weber. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1951.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В НЕМЕЦКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Это направление, одним из основоположников которого стал М. Шелер, довольно быстро сделалось весьма влиятельным в немецкой¹ социологии. Общее для его теоретических приверженцев — исходное представление философской антропологии об изначальной биологической «недостаточности» человека по сравнению с другими животными, компенсируемой средствами культуры, имеющей, таким образом, чисто биологические истоки. Человек рассматривается на ницшеанский манер как «больной зверь», обремененный своей болезнью культуры и цивилизации, которые сами получают (в связи с таким ходом мысли) двусмысленный характер *силы*, вызванной к *жизни* слабостью, родовым недугом человека. Отсюда непреодолимая двойственность антропологической социологии в отношении не только к технической цивилизации, но и духовной культуре. Эта амбивалентность в отношении к *культуре вообще* делает антропологическую социологию податливой воздействию кризисного сознания даже тогда, когда такие либеральные ее приверженцы, как, например, М. Шелер и Х. Плеснер, обращаются к ней именно с целью преодолеть «кризис культуры» и связанный с ним кризис (позитивистской) социологии. Часто в лоне антропологической ориентации в социологии возникали социально-политические тенденции «право»- и «лево»-экстремистского свойства. Поэтому вовсе не случайно сближение в целом ряде пунктов антропологической и неомарксистской ориентации в социологии нашего века, свидетельствующее об их взаимном тяготении к чему-то вроде конвергенции.

Возникнув в русле философской антропологии, это социологическое направление своими основоположниками считает ведущих профессиональных философов, не чуждых ни социально-философских, ни специально социологических интересов, — М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена, Х. Шельски и др. В ряде пунктов, тесно соприкасаясь с социальной антропологией, антропологическая социология в отличие от нее ориентирована не ретроспективно на изучение ранних форм социокультурной организации общества, а перспективно на исследование настоящего и будущего современного общества.

Отправной пункт антропологической ориентации в социологии — сравнение человека с животным, в результате чего делается вывод об «особом месте» человека в природе (Шелер) и о его «эксцентричности» (Плеснер). Акцентируется «деятельностная сущность» человека (Гелен), противопоставляющая его остальным животным. Под деятельностью понимается «культурополагающее», т. е. имеющее своим результатом возникновение культуры, изменение природы, превращаемой в жизненную сре-

¹ А некоторое время спустя уже не только немецкой.

ду, адекватную человеку, не обладающему «естественной» приспособленностью к природному окружению, вернее, обладающему ею в радикально «недостаточной» мере. Культура предстает здесь как биологически необходимый процесс, обусловленный тем, что «столь проблематично обеспеченное от природы существо», как человек, «вынуждено вводить в действие в целях поддержания своей собственной сомнительной жизнеспособности видоизмененную природу» [3, 18].

В понятие «заново сформированной природы» [3, 21] наряду с техникой и предметным окружением человека у представителей антропологической социологии включаются «семья и брак», «социальный порядок» и другие категории, материальный субстрат которых — все та же природа, хотя «переосмысленная» и «переключенная» (то есть введенная в новый контекст). В социологическом аспекте культура предстает здесь как процесс стабилизации человека, который в отличие от других животных «не фиксирован» чисто природным образом (то есть с помощью определенной структуры инстинктов), и упорядочивания его «избыточных» (не ограниченных чисто природными функциями) влечений.

Главная социальная инстанция, с помощью которой обеспечивается «стабилизация» человека, лишенного развитых и четко фиксированных инстинктов, — общественный институт (система таких институтов). Речь идет о системе учреждений, законов и норм, вносящих порядок в человеческое поведение, обеспечивающих его определенность и предсказуемость, без которых невозможно человеческое общение, а стало быть, и общество как условие и результат совместных человеческих действий: хозяйственного, политического, религиозного и т. д. порядка¹ ([3, 23–24]; ср. [70–77]).

Антропологический аспект понятия «институт» в рамках антропологической ориентации в социологии акцентируется с помощью тесно сопряженного с ним понятия «разгрузка». «Стилизуя» посредством институтов определенные формы человеческого поведения, обеспечивая их «модельную образцовость» и общеобязательность, культура освобождает (разгружает) человека от необходимости каждый раз заново принимать важные жизненные решения, оказываясь в уникальных и неповторимых ситуациях. Поскольку институты гарантируют привычную надежность основополагающих жизненных ориентаций, поведение освобождается от излишних рефлексий: в своих взаимных отношениях люди получают возможность автоматически следовать одной и той же форме поведения. Согласно Гелену, «институционально регулируемое поведение (чувства, мышление, ценности) следует рассматривать как восстановление на гораздо более высоком уровне утраченной (человеком) животной надежности инстинкта» [3, 68].

Среди институтов, образующих современную цивилизацию, представители антропологической ориентации в социологии, начиная с Х. Фрайера² [2], особо выделяют *высокотехнизированную индустрию* (не случай-

¹ На рубеже 1950–1960-х гг. понятие института, важнейшее для антропологической социологии, оказалось выдвинутым в центр более широкого (но и более размытого) социологического устремления, получившего название «институционалистского» (в США его активно развивал Э. Шилз).

² Который этой стороной своей социологической теории смыкается с названной ориентацией, хотя целиком не уместается в ее рамках.

но наряду с ним среди теоретиков современного индустриального общества и основоположников западногерманской *индустриальной социологии* числятся также А. Гелен и Х. Шельски [4]). Этот «институт, подобно всем остальным, рассматривается как собственно человеческое порождение, в котором человек должен „узнать” самого себя, свою сегодняшнюю „сущность”» [4, 459]. Современная техника выступает как отчуждение человека лишь в том случае, если рассматривать ее с точки зрения устаревшего «образа человека», являющегося слепком со вчерашнего этапа развития его «сущности», его институтов. Какова современная техника, таков и современный человек, вот вывод в духе технического фатализма, не оставляющего никакого пространства для свободы человека, к которому в конечном итоге приходит немецкая антропологическая социология [1]. Отправляясь от понятия института, представители антропологической социологии (в особенности Гелен и Шельски) критикуют современное западное общество, связывая нарастание в нем энтропийных («хаотических») тенденций, возвращающих человека к его «фундаментальной ненадежности» и «хаосу влечений», с разрушением традиционных институтов, господствовавших в западной цивилизации на протяжении более двух тысячелетий. Многие из этой критики было заимствовано (хотя и с противоположным знаком) *неомарксистски* ориентированной леворадикальной социологией, парадоксальным образом сочетавшей эти заимствования с исполненной анархических обертонов критикой институционализации.

Некоторые неомарксистские школы, например Франкфуртская, могут быть адекватно поняты лишь на фоне антропологической ориентации в социологии как ее леворадикалистская версия, для которой характерна тенденция ставить знак «минус» там, где консервативно настроенные социологи антропологического направления ставили знак «плюс», и наоборот.

В 1970-х гг., по мере утраты леворадикальной социологией своих позиций, в ФРГ нарастало влияние антропологического направления в социологии со свойственным ему интересом к антропологическому аспекту социальных отношений и позитивной роли общественных институтов. Впрочем, этот интерес если и принес свои положительные результаты, то в сравнительно узких пределах социальной философии и социологии техники.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Давыдов Ю.Н.* Индустриальная социология как наука о социальных отношениях крупнопромышленного общества и высокотехнизированного труда // ФРГ глазами западногерманских социологов. Техника — интеллектуалы — культура. М., 1989. С. 12–100.
2. *Freyer H.* Gedanken zur Industriegesellschaft. Mainz, 1970.
3. *Geblen A.* Anthropologische Foraschung. Zur Selbstbegegnung und Selbsteitdeelung des Menschen. Reinbeck; Gamburg, 1977.
4. *Schelcky H.* Auf der Suche nach Wirklichkeit. Dusseldorf; Köln, 1965.

ПОЗДНИЙ ВИЛЬГЕЛЬМ ВИНДЕЛЬБАНД: ЗАПОЗДАЛОЕ ТЯГОТЕНИЕ К ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМУ СИНТЕЗУ. НЕОКАНТИАНСТВО НА ПУТИ К НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВУ

I. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ОБОСНОВАНИЯ НАУК О КУЛЬТУРЕ

Говоря о неогегельянстве, все равно в философии или в социологии, нельзя не вспомнить о неокантианстве, проблематика которого (равно как и проблематика дильтеевского историцизма) неизменно присутствовала в нем, хотя и в «диалектически снятом» виде. Причем неверно считать, что эта проблематика присутствовала в неогегельянстве лишь в негативной форме — в форме антиномий (и прежде всего антиномии номинализма и реализма, равно как и антиномии ценностно значимого и действительно-го), до предела обнаженной неокантианцами баденской школы. Как свидетельствуют размышления «позднего» В. Виндельбанда и Г. Риккерта, упомянутая проблематика разрабатывалась ими не только в негативно-аналитическом, но и в позитивно-синтетическом ракурсе. Они не только натолкнулись на трудности и проблемы, свидетельствовавшие о кризисной ситуации, в какой оказались к концу прошлого века науки о культуре, но и попытались наметить перспективы их преодоления и решения.

То обстоятельство, что первый академический доклад, сделанный Виндельбандом после принятия его в Гейдельбергскую академию наук, — это доклад об «обновлении гегельянства», не было случайностью. Не случайно и то, что этот доклад оказался чем-то вроде «самообоснования» баденской школы неокантианства перед лицом поворота интеллектуального интереса к философу, которого ее основоположники считали не просто своим антиподом, но едва ли не фигурой, принадлежащей научно-му антиквариату. Теперь для такого самообоснования баденцам необходимо было оценить этот «неудобный факт», а также сформулировать условия, на которых они были способны его принять. Важнейшим аспектом этого общего вопроса оказалась проблема формулирования условий, на которых баденцы могли признать законность если не специфически гегелевского диалектического метода, то диалектики вообще. Ибо «проблема Гегеля» в конце концов упиралась в эту проблему.

Точкой отсчета в рамках такой постановки вопроса было именно то, что баденцы считали итогом философского развития как самого Канта, так и всей кантовской традиции, единственно законными наследниками которой

они видели самих себя. При этом общий суммарный итог, выразившийся в появлении на свет баденской школы, оказывался отличным от того, каким мог бы представить его сам автор трех «Критик». С точки зрения Виндельбанда, в этом «итоге» кантовская критика предстала как «осознание, систематическое осознание принципиальных основ всей жизни разума, научное раскрытие основной структуры всех функций культуры» [4, 4]. Однако он тут же оговаривался, что «самой этой формулы у Канта не найти, и даже смысл ее, выраженный таким образом, был ему незнаком» [там же]. С точки зрения подобным образом истолкованного развития кантовского критицизма, вылившегося — не без усилий тех же баденцев — в идею «всеохватывающей философской культуры» [там же], основоположник баденской школы и хотел теперь осмыслить и оценить факт неожиданной смены привычно звучащего лозунга «Назад к Канту!» (от гегелевской диалектики и метафизики) призывом «Вперед к Гегелю!» (несмотря на его диалектику и метафизику, а быть может, даже и благодаря им).

Автору академического доклада было необходимо доказать, что «всеохватывающая философия культуры», созданная на базе кантовского трансцендентализма, законный итог эволюции критицизма Канта, что культура, следовательно, оказывается единственно достойным объектом философского анализа, а основания этой культуры — единственно специфическим предметом. Это нужно было показать не только академической публике, но и коллегам-неокантианцам, многие из которых представляли себе упомянутый «итог» совсем иначе. Докладчик чувствовал потребность вновь и вновь возвращаться к этой щекотливой теме, пока она не стала основной, оттеснив на второй план проблемы возрождающегося гегельянства. Лейтмотив доклада — доказательство имманентного характера движения кантовского критицизма к «всеохватывающей философии культуры» и оценка на этом фоне гегелевской философии вообще и диалектики Гегеля в частности. В таком повороте темы был свой резон, поскольку философия Гегеля как с ее положительными, так и отрицательными особенностями фигурировала у Виндельбанда в качестве одного из существенно важных моментов на этом пути.

В процессе движения кантовского критицизма по направлению к философии, понятой как «наука о принципах всего того, что мы называем теперь именем культуры» [4, 4], т. е. как теоретический анализ ее априорных предпосылок, докладчик выделяет несколько циклов: развитие этой тенденции у самого Канта; ее повторение в ходе эволюции кантианских идей от Фриза к Гегелю; ее повторение в русле послегегелевского устремления, направленного на «обновление кантианства»; наконец, ее повторение в ситуации наметившегося «обновления гегельянства». Акцент на этих повторениях дал возможность Виндельбанду представить превращение кантовского критицизма в трансцендентальную *философию культуры* как объективную закономерность определенного этапа развития западноевропейской философской мысли. Тем самым обосновывалась закономерность результатов, достигнутых в пределах баденской школы, во всяком случае — верность избранного ею пути (и сомнительность пути, который избрали марбуржцы).

Согласно виндельбандовской интерпретации, первоначально Кант ограничивался лишь одним «исторически данным продуктом культуры»,

а именно наукой и «специально естествознанием в ньютоновской форме»: он хотел «критически постичь и логически обосновать его», установить условия его возможности, целиком отпавляясь от «точки зрения психологического опыта» [4, 9]. Однако — и в этом заключалась эволюция зрелого Канта, которой суждено вновь и вновь повторяться в ходе последующего развития немецкой философии, — «чем больше Кант переходил через свою критику практического разума к исследованию остальных областей культуры, искусства, права, исторического развития, религии, тем больше эмпирические образцы и основания его критики перемещались из психологической области в историческую» [там же]. В послекантовском философском развитии эти две фазы идейной эволюции Канта были обособлены друг от друга и персонифицированы: сперва Фризом и Гегелем, затем ранними неокантианцами и баденцами, наконец, марбургским неокантианством и сторонниками «обновленного гегельянства», из числа которых не исключили бы себя и баденцы.

Формулируя проблему в терминах, очень близких к гегелевским, Виндельбанд писал, что после Канта «понятийная работа» философии «должна была направиться на развитие системы разума» [4, 8]. Речь шла о том, чтобы «исследовать априори, объективное в-себе (вспомним гегелевское „в-себе-бытие“. — Ю. Д.) разума, которое, будучи независимым от всякого эмпирического постижения, обладает значимостью для всего мира опыта и тем самым выходит за его пределы» [там же]. Найти это априори можно лишь в конечном человеческом разуме и исследовать лишь с помощью этого разума, выяснив на путях трансцендентального критицизма его «правомочность» и «правозначность»: это, по Виндельбанду, и «имел в виду Кант со своим вопросом о правовой основе синтетических суждений априори» [там же].

Но эти предпосылки, лежащие в основе «всего научного мышления», культурного сознания вообще, можно исследовать двояким образом, выводя их, с одной стороны, «из опыта индивидуальной душевной жизни со всеми ее ответвлениями», с другой — «из опыта родового человеческого разума, взятого во всех его исторических формах» [4, 8]. Первым путем пошел Фриз, и потому «органом философии» для него стала психология, вторым — Гегель, для которого «органом философии» стала история [там же]. Причем и на том, и на другом пути исследователей подстерегали опасности, которые испытал уже сам Кант, опробовавший в ходе своей эволюции обе эти возможности. В одном случае есть опасность, что в область априорно значимого, установленного посредством философского критицизма, проникнет («просочится», «прокрадется») «многое психологическое»; в другом — опасность проникновения в эту область «многого исторического». Первый вариант чреват психологизмом, второй — историзмом (историцизмом, если взять более позднюю терминологию) и оба — релятивизмом [4, 10].

Согласно Виндельбанду (истолковавшему здесь неокантианское движение так, чтобы преподать урок марбуржцам), «обновление кантианства... было ориентировано односторонне теоретико-познавательным образом, и уже потому оно... очень скоро вылилось в психологизм и запуталось в релятивизме, для которого ценности разума под руками растекались и расплывались в антропологические нужды и потребности. Из

„критики” оно превратилось в конце концов лишь в констатацию эмпирических фактов и в лучшем случае в попытку их естественно-научного объяснения» [4, 11]. Антипод этой тенденции основоположник баденской школы видел в устремлениях той философской ориентации, в лоне которой происходило расширение задач теории познания — «от критики исследования природы, чем в духе своего времени ограничивал ее Кант... до критики исследования культуры, которая между тем мощно утвердилась в исторических науках» [там же], — чтобы затем протянуть ниточку к своему собственному варианту переосмысления кантианства.

Принципиальное значение этого историко-культурного устремления, по Виндельбанду, состоит в решительном повороте познавательного интереса, благодаря которому «в круг теоретического мышления были втянуты оценки», без каковых вообще нельзя было сделать ни шагу в науках о духе. Всю полноту значения этого поворота философии осознал Р. Лотце, когда «внимание к царству ценностей ввел как решающий момент» на общеметодологическом уровне — «уже для логической теории»: тем самым «философское мышление вновь открыло — как плодотворное поле для своей продуктивной переработки всю полноту исторического развития ценностей разума» [4, 12]. Так еще один убежденный антигегельянец оказался продолжателем дела Гегеля, ибо «это была победа, которую Гегель вновь одержал над Фризом» [там же], принявшим теперь образ «обвинителя кантианства». Поскольку Виндельбанд считал себя преемником *аксиологических начинаний Лотце*, выстраивается линия: Кант («Религия в пределах только разума», а также вторая и третья «Критики»), Гегель, Лотце, баденская школа и, если бы они нашли верный путь, отделив в гегелевском учении жизнеспособное ядро от метафизической «шелухи» [4, 8], энтузиасты «обновления гегельянства».

Однако в рамках этой линии получает новую не столько кантовскую, сколько гегелевскую (и в конечном счете диалектическую) формулировку традиционная проблема трансцендентализма — проблема объективности *априори*. Победа гегелевского подхода, ориентирующего на выявление того, что Кант называл априорными предпосылками мышления в исторически развивающихся культурных образованиях («Феноменология духа»), над психологизмом Фриза не должна, предостерегал Виндельбанд, покупаться ценой «падения в историзм, который представляет собой род релятивизма, по крайней мере столь же опасный, как и психологизм» [4, 12].

Рассуждая в духе гегелевского различения исторического и логического (восходящего к различению Гегелем «действительности» и «существования»), основоположник баденской школы подчеркивал, что утверждение истории в качестве «органа философии» не означает, будто «теперь все исторически значащее должно просто приниматься как ценность разума» [там же]. Историческая эмпирия, как и эмпирия психологического опыта, «дает, — по утверждению Виндельбанда, — именно лишь материал для философской критики, принципы которой можно лучше всего обозначить как принципы очевидности имманентной объективности» [там же]. А то, как их вычленишь, не впадая при этом в релятивизм истористского толка, — это, по убеждению Виндельбанда, первым продемонстрировал не кто иной, как Гегель, у которого и следует учиться способом философского анализа *надисторических принципов историко-*

культурного процесса. В этом смысле надо понимать виндельбандовское утверждение, согласно которому философия «вновь возвращается сегодня... к гегелевскому методу», который учит, каким образом «из исторического космоса, как его предполагает космос наук о культуре, извлечь принципы разума» [4, 11].

«Именно в этом отношении,— читаем мы в докладе об «Обновлении гегельянства», — гегелевская философия дает лучшее оружие для преодоления упомянутой опасности самого историзма. Тем самым мы соприкасаемся с глубоко укорененной проблемой, которой занимается новейшая философия и для которой поэтому обладают особой значимостью принципиальные основы гегельянства» [4, 12]. В этих принципиальных основах гегелевского учения вообще и диалектического метода Гегеля в частности Виндельбанд надеялся почерпнуть дополнительную аргументацию против тех, кто хотел бы расценить поворот *баденцев к истории и культуре* как чреватый опасностью релятивизма и субъективизма. Конечно, рассуждал он, мы, как мыслящие, переживаем «ценности разума» (априорные основания нашей разумности) в своем собственном опыте лишь так, «что они представляются нам как содержания и предметы наших функций, психологических или исторических деятельностей. Но — и это подчеркнул со всей энергией Гегель — их разумность или их разумная ценность, очевидно, полностью независимы от этих наших деятельностей. Наоборот, наши деятельности обладают разумностью именно потому, что они делают своими предметами эти содержания» [там же].

Предлагая нечто вроде синтеза основополагающих постулатов логики диалектика Гегеля и антидиалектика Лотце, докладчик так заключал ход своей мысли: «Для этой независимости ценностей разума¹ от функций человеческого разума², будь то индивидуально или исторически действующий разум, для этого в-себе-существования истины... Лотце ввел удачный термин „значимость“ <...> и тем самым дал проникновенное и блестящее толкование платоновского учения об идеях и смысле понятия *ontos on*. Но то же самое объяснение дается у Лотце также и в исполненном значения заключительном обороте его логики, в котором он в качестве примера признал Гегеля» [4, 13].

Основоположник баденской школы прекрасно понимал, что здесь неокантианством достигнут конечный пункт, до которого движение «обновления гегельянства» могло бы двигаться «вместе» с Гегелем, разделяя его убеждение в том, что «лишь в качестве исторической сущности, как род, понятый в развитии, мы приобщены к мировому разуму», и апеллируя к нему в своем стремлении доказать, что «психология как естественная наука неспособна критически определить или обосновать ценности разума» [4, 10]. Дальше возникал вопрос о том, что такое эта высшая «разумность» («ценности разума»), обеспечивающая объективность актам или

¹ Виндельбанд все время пользуется одной и той же игрой слов, чтобы можно было рассматривать как тождественные гегелевскую «разумность и неокантианские «ценности разума», стремясь обеспечить таким образом «переводимость» гегелевской проблематики на язык баденской школы.

² Полемический аспект, явно направленный против марбургского отождествления категорий с «функциями» мышления, что для баденцев должно было бы означать их психологизацию (как и коэновское определение мышления «как творчества»).

«функциям» нашего конечного разума, сама по себе — в ее «в-себе-существовании» (Лотце), или «в-себе-бытии» (Гегель), вопрос, вместе с которым конечное человеческое мышление, согласно Канту, вступало в область антиномических противоречий, свидетельствующих о несостоятельности его притязаний. Ибо этот вопрос означает попытку познать то, что «само никогда не есть предмет познания» [4, 13].

Однако в устах Виндельбанда «запрет» на него не звучал столь категорически, как во времена первоначального «обновления кантианства». Ведь, как утверждал Виндельбанд, «у Канта это в-себе-значимое (понятие, диалектически противоречивое само по себе, ибо речь идет не только о значимости „в-себе“, но и о значимости „для“ всего внутреннего мира сознания. — Ю. Д.) имеется в виду в понятии сознания вообще» [там же]. Причем сам автор «Критик» первым попытался нарушить собственный запрет на познание этой в-себе-значимости как некоей сущности (то есть как не только значащей, но и сущей), когда ввел (хотя и гипотетически) «понятие интуитивного рассудка, а затем в соответствии с постулатами практического разума в „Критике способности суждения” понятие сверхчувственного субстрата человечества» [4, 14].

Все это были попытки заглянуть по ту сторону «сознания вообще» — туда, где понятие «в-себе-значимости», или даже «в-себе-существования» получало не только негативно-апофатический («объективность», о которой мы знаем лишь то, что она не есть что-либо эмпирически-субъективное), но и положительный смысл. Сам Кант, как признавал Виндельбанд, сделал первые «робкие поползновения „метафизировать” сознание вообще» [там же], а значит применить диалектику не только в негативно-запретительном, но и в позитивно-утверждающем смысле. Ибо речь шла о попытке положительно мыслить то, чему, как говорится в докладе, «Гегель дал правильное имя, когда назвал его Богом» [там же]. А сделал все это Кант, вступив в противоречие с собственным запретом, наложенным на метафизическое познание, по той причине, что и «ему самому была близка потребность в собственном личном мировоззрении» [там же]. С помощью данных утверждений В. Виндельбанд хотел бы ограничить значение рассмотренных попыток автора «Критик», вынеся их за пределы научной философии.

2. ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ «ГРЕХОПАДЕНИЕ» НЕОКАНТИАНСТВА

Вернув Канта к его собственному первоначальному «запрету», баденский философ хотел бы обозначить «пункт, в котором и неогегельянству должно поставить критическую границу в старом кантовском смысле» [4, 14]. Тем самым Виндельбанд запретил, отнеся это по ведомству ненаучной теологии, задаваться вопросом о том, что же, собственно говоря, обеспечивает значимость этого «сознания вообще», на чем покоится его единство, какова природа взаимосвязи «ценностей разума». Этому «что», скрывающемуся за словом «значимость» (что значит?), отказывалось в реальности, в бытии, а мыслить то, чего нет, это и есть, по Виндельбанду, религиозная метафизика. «Ибо мыслить как существующую в смысле метафизической реальности сущность и единую связь всего содержания,

в которой заключается упомянутая значимость, — это принадлежит к неотъемлемому арсеналу религиозного сознания» [там же].

Следовательно, значимость — это лишь сущность, всеобщая связь всего того, что получает значение («значит»), а т. к. сама эта связь не обладает никаким особым содержанием, она не есть самостоятельная сущность, но приобретает свой смысл лишь в отношении к тому, чему сообщает качество всеобщности, объективности и т. д. Но коли значимость получает свой смысл чего-то объективного лишь в отнесении (отношении) к субъективному, то и сама оказывается лишь относительной, релятивной значимостью. Это круг «соотнесенности» (коррелятивности), из которого Виндельбанду, рассуждавшему *в духе средневекового номинализма*, выбраться так же трудно, как и его оппонентам — марбуржцам.

С одной стороны, здесь утверждается, что вместе с признанием «сознания вообще», объективная «разумность» которого обеспечивает объективность «функциям» человеческого разума, признается и некая «в-себе-значимость», каковая может быть выражена с помощью понятия «в-себе-существования» Лотце и даже «в-себе-бытия» Гегеля. Но с другой, за этим «в-себе-существованием» и «в-себе-бытием» признается одна лишь значимость, которая возникает только в отношении к другому (другим). Тем не менее даже такая значимость толкуется в смысле «вне-» или «сверх-временности», т. к. только в этом качестве гарантирует от опасности исторического релятивизма, поднимая познающего субъекта «над» временным и относительным. «Вне-» и тем более «сверх-временность» — это «метафизическая сущность», поскольку вечность представляет собой положительную характеристику «сознания вообще», взятого по-гегелевски, «в отношении к себе» (то есть как «в-себе-бытие»), а не в отношении к эмпирическому содержанию сознания.

Виндельбанд, сам того не подозревая, в данном случае не просто попытался вслед за Кантом проникнуть «по ту сторону сознания вообще», в его «метафизическую сущность»; он сделал гораздо больше, охарактеризовав его «в-себе-значимое» типично *онтологическим* образом — как время со знаком «минус», т. е. «вневременное», «вечное», со всеми последствиями диалектического характера, с неизбежностью вытекающими из подобной метафизики. И хотел этого сам Виндельбанд или не хотел, но метафизическое, а значит, и диалектическое (в специфически гегелевском смысле) грехопадение здесь все-таки произошло. В отличие от марбуржцев, пришедших к диалектике через свою трансцендентальную логику, Виндельбанд открыл двери диалектике благодаря ошибке чисто метафизического свойства, побудившей его приписать онтологическую характеристику — вневременность, а точнее, вечность — тому, что согласно его же собственной предпосылке должно было только «значить», но не быть, а следовательно, не «пребывать» по ту сторону всего временного.

Здесь Виндельбанд столкнулся с неразрешимой антиномией, перед лицом которой вообще оказалась та ветвь западной философии, которая сделала *культуру*, взятую в ее историческом развитии, своим «органом», превратившись, таким образом, в *философию культуры*, а точнее в *философию истории культуры*. С одной стороны, он попытался ассимилировать из гегельянства все, что связано в нем с превращением в объект фи-

лософского (феноменологического и логико-диалектического) рассмотрения «тотальности» духа: эту «тотальность» основоположник баденской школы назвал *целостностью культуры*. Однако, с другой, он тут же поспешил обрубить метафизические корни гегелевского понимания упомянутой «тотальности», хотя именно они питали объективизм (точнее абсолютизм) Гегеля, который спасал его толкование духа, взятого в историческом развитии, от историцистского релятивизма.

Виндельбанд, понимавший всю серьезность релятивистской опасности, подстерегавшей баденцев, не только повернувших к историцизму, но и замкнувших этот историцизм областью культуры, лишенной измерения абсолютного, хотел бы сохранить гегелевский объективизм, отбросив ту ось, на которой он держался — абсолютизм Гегеля, — не предложив при этом ничего взамен. Задача, которую ему приходилось при этом решать, оказалась воистину «диалектической»: истолковать гегелевский объективный дух (теперь он назывался культурой) так, как если бы он одновременно был и не был абсолютным духом, опирался на некое (абсолютное) «в-себе-бытие» и не опирался на него, поскольку именно в бытии этому «в-себе» и отказывалось. Борьба Виндельбанда с гегелевским диалектическим методом, опиравшимся на веру в бытийность мышления, т. е. на постулат о тождестве мышления и бытия, а потому «самым тщательным образом связанным с метафизическим гипостазированием идей» [4, 15], отражала двойственность его позиции. Как видно из доклада, это была борьба не столько с логико-диалектической формой метода, сколько с его метафизическим содержанием.

Антиномичность виндельбандовской позиции по отношению к Гегелю и его диалектическому методу особенно наглядна в двух следующих рассуждениях основоположника баденской школы:

1. «...Подлинный очаг наших знаний о культурных ценностях — это именно история, в которой добываются эти знания по мере прогрессирующего слияния народов в человечество, проходящее через круги объединяющих его целостностей — науку, мораль и право, так же как и через искусство и религию. Человек как разумная сущность не психологически дан, а исторически задан. Лишь в качестве исторической сущности, как род, понятый в его развитии, мы участвуем в мировом разуме. Поэтому история является истинным органом философии: говоря по-гегелевски, объективный дух является обиталищем абсолютного духа» [4, 11].

2. «Она (связь ценностей разума. — Ю. Д.) задана постулатом о единстве разума, но не дана... Гегель обозначил эту связь на своем самобытном языке как движение истины в самой себе, как саморазвитие идеи, которая возвращается к себе самой из своей разорванности. Он предполагал в этом самодвижении мысли одновременно и независимость значимости в-себе от ее признания, и необходимую связь ценностей разума друг с другом. Смысл его диалектического метода в том и заключается, чтобы понять это. Тем самым он предполагал решить ту последнюю проблему, которую Кант формулировал как проблему спецификации природы, состоящую в том, чтобы понять, как расчлененность, в которой представляется для нашего опыта универсум, обосновывается в качестве внутренне необходимой в идее целого. Вместо того чтобы аналитически разбирать мир по буквам, философия должна синтетически конструировать его» [там же].

В обоих случаях наблюдается желание сформулировать кантовскую проблематику, поданную в специфически баденском *культурологическом* ключе, в понятиях гегелевской философии и даже диалектики. Из первого тезиса в тексте доклада прямо делается вывод, касающийся диалектического метода: «Поэтому философия вновь возвращается сегодня в (свое) понятие, к гегелевскому методу...» [4, 11]. Виндельбанд позволил себе не только пококетничать с понятием абсолютного духа, но и признать, что называется, рациональный смысл одного из наиболее «мистически» звучащих диалектических оборотов Гегеля, редуцируя этот смысл к кантовской постановке проблемы (хотя точнее было бы увидеть здесь гегелевский ответ на платоновский вопрос о соотношении «единого» и «многого»). При этом обрубается метафизический (а вернее, онтологический) уровень смысла гегелевских формулировок — так сказать, подводная часть айсберга.

Виндельбанд был готов принять «абсолютный дух» Гегеля, но только при одном условии: если считать его абсолютность не «данной», а «заданной» (абсолют, о котором нельзя даже спрашивать, есть он или его нет). Виндельбанд не возражал бы и против гегелевской категории «в-себе-бытие», каковую кантианцы так часто высмеивали как пример темной «гегельянщины»¹, но опять-таки при одном условии: чтобы на месте слова «бытие» в этой категории стояло бы слово «значимость»: «в-себе-значимость» — такой род «существования-в-себе», который не может быть предметом познания потому, что все это вовсе и не существование, а всего-навсего «значимость». Между тем эта «значимость-в-себе» должна была бы в качестве независимой, вне познавательного процесса находящейся неподвижной точки отсчета не только обеспечить человеческому познанию объективность, но и обусловить «необходимую связь ценностей разума друг с другом», гарантировать его единство. Не слишком ли большая нагрузка на то, чего «нет» и чье «в-себе-бытие» всегда могло бы быть лишь метафизической иллюзией?

В конце доклада, сразу же после призыва проявлять осторожность по отношению к гегелевской диалектике и лежащей в ее основе метафизике («метафизической склонности гегельянства»), следует еще одна оговорка, свидетельствующая об амбивалентной позиции докладчика: «Но я полагаю, что все-таки сделала понятным, как глубоко, с одной стороны, обновление гегельянства, которое мы переживаем, следует понимать, исходя из мировоззренческой потребности, которая подступает к нынешней философии извне в качестве настоящей потребности, и как интимны, с другой стороны, отношения гегелевской понятийной работы к подлиннейшей задаче самой научной философии» [там же].

В общем задача, над которой билась виндельбандовская мысль, была воистину антиномичной (и в этом виде толкала на путь своеобразной диалектики): как освободить гегелевскую философию духа, переименовав ее в философию культуры, от того, что было в ней гарантией от субъективизма и релятивизма, и в то же время сохранить ее объективизм? Как избавиться от диалектического метода, связанного с метафизическим

¹ Того самого «формального своеобразия и безобразия» гегелевской диалектики, от которого Виндельбанд продолжает предостерегать и в своем докладе [4, 15].

гипостазированием идей, воспользовавшись плодами этого «гипостазирования» и мыслительными ходами этого метода? Неудивительно, что подобная задача должна была толкать Виндельбанда по пути новых пересмотров своего отношения к диалектике вообще и ее связям с метафизикой, в особенности.

3. ЗНАЧИМОСТЬ КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ КАК ВЫСШАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Дальнейшие сдвиги Виндельбанда в сторону диалектики не заставили себя долго ждать. Они по-прежнему происходили в связи с выяснением отношений баденской школы неокантианства к метафизике, поскольку именно усилиями баденцев, следовавших здесь за Кантом, вопрос о диалектике оказался сопряженным с проблемой метафизики — проблемой постижения того, что находится за пределами эмпирического опыта с имманентно присущими ему априорными формами. Уже в академическом докладе «О смысле и ценности феноменализма» (1912) обсуждается перспектива движения к метафизике, толкуемой на специфически «баденский» манер в качестве метафизики духа [6, 24]. Характерно, что эта перспектива (путь к метафизике духа) усматривалась докладчиком на путях переосмысления кантовской философии в духе философии тождества, возникшей в лоне немецкого идеализма непосредственно после Канта и вновь раскрывающей свою актуальность в XX в.

Актуальность и плодотворность этой перспективы раскрывалась автором доклада в ходе критики кантовского «феноменализма», связанного, по мнению Виндельбанда, с недооценкой значения теоретического разума по сравнению с практическим, возникшей в связи со слишком резким обособлением первого от второго, т. е. с дуализмом теоретической и практической сфер. По этой причине ценностный статус теоретического разума оказывается у кенигсбергского мыслителя неизмеримо менее высоким, чем статус практического разума. Получается, что в первой из этих сфер человек имеет дело лишь с явлениями (феноменами), тогда как во второй ему открывается сама «вещь-в-себе». Устранить этот дуализм, подняв статус теоретического познания, можно лишь путем подчинения области теоретического разума, которую Кант ограничил специфически человеческим способом представления, тому, что в докладе называется «универсалистским принципом кантовской практической философии» [6, 24].

В связи с таким общим изменением статуса теоретического мышления, открывающим путь к метафизике духа, принципы теоретически мыслящего разума должны были бы рассматриваться «как имеющие силу для сущности самой действительности» [6, 26], а не только для мира явлений (феноменов); соответственно и отношение сознания и бытия должно было бы «мыслиться с помощью иных категорий, нежели отношения равенства и неравенства» [там же]. Зачатки такого подхода, согласно Виндельбанду, «несомненно заключены в критическом учении Канта о синтетическом порождении предмета» [там же], причем «развитие, исходящее отсюда, в принципе трудно осуществить иным путем, чем тот, который предначертало ему великое движение философии тождества» [там же].

Речь шла о том, разъяснял докладчик, что «для основного категориального отношения сознания и бытия вместо равенства было установлено тождество» [6, 24]. Это был как раз тот принцип, из которого Гегель последовательно развил свою диалектику, «ядро» которой (как в логическом, так и в онтологическом смысле) — единство противоположностей. Теперь перед Виндельбандом возникала та же задача, что и перед марбуржцами: так истолковать упомянутое тождество, чтобы исключить возможность логического развития его в гегелевскую диалектику противоположностей, возникающих из своего тождества и возвращающихся в него.

Это значит, что тождество сознания и бытия, заменившее их прежнее равенство, нужно истолковать так, чтобы не было никакой возможности сделать ни одного шага в сторону проблемы бытия самого по себе («в-себе-бытия»). Так и мыслилась баденская метафизика духа, понимаемая как человеческая культура. Это была попытка создать *имманентистскую метафизику*, признающую трансцендентальное лишь в качестве вневременной, объективной значимости. Тождество бытия и сознания по-прежнему толковалось как запрет выходить из сознания к бытию — толкование, которое давалось Виндельбанду с тем большим трудом, что он уже совершил метафизическое грехопадение, аналогичное кантовскому, когда постулировал «сверхвременность» (вечное пребывание) «значимости-в-себе». (В самом деле, для того чтобы нечто сохраняло себя неизменным по отношению к непрерывно изменяющемуся, текущему, историческому миру человеческой культуры, оно должно быть «не от мира сего», во всяком случае уходить своими корнями в нечто большее, чем этот мир.) Отсюда продолжение колебаний Виндельбанда, засвидетельствованное, с одной стороны, его статьей о «Принципах логики» (1912), а с другой — его работой «Введение в философию» (1914).

В «Принципах логики» можно зафиксировать отступление от программы философии тождества к традиционному кантовскому дуализму с той поправкой, что противоположность бытия и значимости трактуется здесь в смысле, близком к «корреляции», — как противоположность содержания и формы, взаимно предполагающих друг друга; это теперь «самый крайний и ниоткуда более не выводимый пункт» [5, 54]. К этой противоположности, сведение которой к высшему единству, находящемуся за ее пределами, считается «совершенно невозможным» [там же], так или иначе восходят все остальные антиномии философского мышления. В силу этого виндельбандовский метод философии оказывается антиномическим, выливающимся в соответствующую разновидность диалектики — «антиномический диалектизм» [1, 217], высший принцип которого — исключение возможности разрешить основополагающие противоречия, восходящие к противоположности значимости (как ниоткуда не выводимой формы) и бытия (взятого не как «в-себе-сущее», а как соотносительное с формой, коррелятивное ей).

«То, что Виндельбанд перенимает, так сказать, в качестве минимума от гегельянства, он обозначает как антиномизм» [1, 216]. Антиномии являются для него свидетельством того, что «в философии мы имеем дело не с мозговыми призраками, но с вполне реально обоснованными задачами» [там же]. Констатируя близость этого антиномизма с движением

мысли в «Феноменологии духа», Г. Леман утверждает, что его «родство с диалектикой Гегеля вполне осознанно» [1, 217].

В то же время Г. Леви, один из тогдашних исследователей, считал возможным сблизить «виндельбандовский антиномизм» с гегелевской диалектикой и в другом отношении. По его утверждению, несмотря на открыто заявленную антиметафизичность, этот антиномизм «сам имеет на заднем плане метафизику» [2, 64]. Ибо «что иное, как не метафизическая действительность», этот «всеобщий и всеохватывающий строй разума», о котором говорит Виндельбанд, тогда толкует антиномизм так, «что формы, укорененные во всеобщем и всеохватывающем составе разума, не могут достичь ни полноты, ни чистоты своего полного господства в содержании человеческого разума, которое остается фрагментарным и поверхностным?» [там же]. В пользу этого суждения говорит такое высказывание из книги «Введение в философию», свидетельствующее о продолжавшихся колебаниях Виндельбанда *между аксиологическим дуализмом и монизмом* (соответственно антиномическо-«диалектическим» и монистически-«метафизическим» вариантами диалектического мышления). «Но, с другой стороны, все-таки именно независимость значимости от всех психологических процессов, в которых она познается, означает меру собственного строя (разума), для обозначения которого мы не имеем лучших слов, чем высшая действительность или реальность. Поэтому остается парадоксом, когда мы обозначаем значимое как недействительное» [3, 12].

«Значимость» названа «высшей действительностью» или «высшей реальностью». Теперь остается последний вопрос: имеет ли она «бытие-в-себе»? И если да, то в каких категориях оно может быть постигнуто, кроме метафизических, опирающихся на постулат относительно их причастности этому бытию? Вопросы, ответить на которые неокантианец не мог, не став приверженцем гегелевской диалектики. Ибо свою аутентичную артикуляцию они получили именно в русле движения от Канта к Гегелю.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Lehmann G.* Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Stuttgart, 1943.
2. *Levy H.* Die Hegel-Reneassance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neokantianismus. Leipzig, 1927.
3. *Windelband W.* Einleitungen in die Philosophie. Tübingen, 1914.
4. *Windelband W.* Die Erneuerung des Hegeleanismus. Heidelberg, 1910.
5. *Windelband W.* Die Prinzipien der Logik // Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften. Tübingen, 1912.
6. *Windelband W.* Über Sinn und Wert des Phänomenologmus. Heidelberg, 1912.

ПРАВОРАДИКАЛЬНАЯ ВЕРСИЯ НЕОГЕГЕЛЬЯНСКОЙ СОЦИОЛОГИИ (Х. ФРАЙЕР)

Ханс Фрайер (Freyer) (1897–1969) — немецкий философ и социолог, видный представитель неогегельянской ориентации в немецкой социологии, один из основоположников теории *индустриального общества*, модифицировавший идею «индустриализма», заимствованную у Конта, в духе кризисного сознания.

Одна из первых работ Фрайера («Оценка хозяйства в философском мышлении XIX в.», 1921 [2]) свидетельствует о его интересе к социально-философской проблематике, осмысляемой им в духе *неогегельянства*, отмеченного также определенными заимствованиями из марксизма и исторически ориентированной немецкой политэкономии. Ранние работы свидетельствуют о волюнтаризме¹, радикальной антибуржуазности, которой, однако, вскоре предстояло приобрести характер *правового* радикализма антибуржуазного толка (см. его философски-публицистическую книгу «Революция справа», 1931 [4]). Неогегельянская оппозиция утилитаристскому духу буржуазности, приведенному, по Фрайеру, к самоутверждению в противоположность семейно-нравственной сфере гражданского общества, грозящего подчинить своему социально-экономическому закону всю человеческую реальность, побуждала его возложить все свои надежды на государство как единственную силу, способную воссоединить хозяйство и нравственность (ср. его «Государство», 1925), избавив общество от классовой борьбы. Отправляясь от этой точки зрения, Фрайер предлагал свою версию социологии, понятой в качестве «науки о действительности» (см. его книгу «Социология как наука о действительности», 1939 [5]), решительно противопоставляемой всей предшествующей социологии, за исключением (переосмысленной в резко антилиберальном духе) социологии Вебера. *Социальное действие*, адекватное постижение которого и превращает, по Фрайеру, социологию логоса в социологию действительности, трактуется в экзистенциалистском духе как акт свободного *решения воли*, противопоставляющего себя социально-экономической необходимости, навязанной людям буржуазным духом и буржуазным обществом. Всеобщий источник такого решения индивидуальных волей — *воля государства*, взятого не таким, каким оно стало после отделения от нравственной сферы гражданского общества, подчинившего себе и государство, а каким оно было до этого отделения и будет, по Фрайеру, после его преодоления: государство как выражение всеобщей воли народа.

¹ Полемически противопоставленного либеральному прогрессизму.

Стремление Фрайера как-то фундировать это свободное решение антибуржуазной воли побудило его обратить внимание на объективные тенденции, ведущие к преодолению буржуазных социально-экономических структур. Он связывал их с изменениями в области науки и техники, превращающими буржуазное общество в индустриальное, требующими ликвидации отделения гражданского общества от государства и подчинения хозяйственной жизни государству как выражению всеобщей нравственной воли. Но в целом апелляция к «объективным тенденциям» развития не исключала *волюнтаризма*, нараставшего в мировоззрении Фрайера по мере приближения к власти нацизма и его последующего утверждения в Германии. Идея национальной воли вытеснила идею общечеловеческого прогресса.

В отличие от других западных концепций индустриального общества концепция Фрайера характеризуется стремлением акцентировать антропологические изменения современного человека, которые принесло с собой индустриальное общество — тенденция, воспринятая впоследствии у Фрайера неомарксизмом и леворадикальной социологией. Эта тенденция чревата выводами как право-, так и левоэкстремистского порядка и была подвергнута решительной критике с самых различных сторон, однако до сих пор имеет своих приверженцев в западной социологии, число которых увеличивалось по мере возрастания интереса к антропологической ориентации в социологии во второй половине 1970-х — начале 1980-х гг.

1. ГЕГЕЛЬЯНСКИЙ МОТИВ

«Гегелевская философия права, точнее: ее третья часть, учение о нравственности — это, согласно основополагающему тезису Фрайера, исток немецкой социологии... Потребовался лишь реалистический поворот, чтобы из нее могла возникнуть социология» [5, 213]. Эта мысль легла в основу концепции Фрайера и как историка немецкой теоретической социологии, и как автора одной из ее весьма примечательных версий. Будучи убежден, что «конкретная социология содержится готовой» в философии права Гегеля и ее нужно лишь «освободить» от этой идеалистической формы, Фрайер сам показал пример ее «конкретно-социологического» употребления, используя гегелевские категории как логический каркас своей собственной системы социологии. Здесь он продолжил то дело, которое, по его словам, начали, с одной стороны, К. Маркс, а с другой — Лоренц фон Штайн.

Определяя тему философии права как «диалектическую последовательность ступеней», или «формообразований», воли, на (или) которых «свободная воля субъекта может быть отнесена к значимому всеобщему, т. е. возвыситься до всеобщего значения» [5, 214], Фрайер расшифровывал смысл этих форм социологически, выражая его на языке соответствующих понятий и представлений. Возвышаясь до уровня всеобщности и тем самым превращаясь в нравственный порядок, воля утрачивает черты абстрактного должнствования (то есть того, что, согласно неокантианцам, с которыми Фрайер все время находится в состоянии внутренней полемики, только «значит», не обладая бытием). Нравственный порядок уже более не должнствование, но действительность; это «действительно наличная

власть, несущая в себе и осуществляющая волю отдельных людей» [там же], взятых во всей их (социологической) конкретности.

Человек, приобщившийся к нравственному порядку, предстающему как порядок его собственной жизни (его поведения и отношения к другим людям), это уже не чисто партикулярная «субъективность». Это индивидуальный носитель «всеобщего», субъективный выразитель и носитель объективного духа, воплощающего волю *всех* причастных ему людей: «дух ее духа» [там же]. Таким принимает (гегельянская) социология человека из рук автора «Философии права», чтобы затем проделать вместе с ним «диалектический путь объективного духа»: от «его природно-непосредственной субстанциальности, от семьи (этой первичной «клеточки» нравственности. — Ю. Д.) через его крайнее отчуждение, буржуазно-гражданское общество, к его конкретному существованию, государству» [5, 215].

Как особо подчеркивал Фрайер, давая свой социологический «поворот» гегелевской идее, «Гегель подходит к исторической действительности *с точно теми же* вопросами, какие должна ставить социология. Для него социальные образования — это *человечески связанные действительности, формирования из волевых сил*, к тому же диалектически сцепленные друг с другом» ([там же]. Курсив. — Ю. Д.). В подтекст гегелевской «панлогической», и в этом качестве «насквозь» рационалистической диалектики внедряется волюнтаристский мотив, обремененный иррационалистическими обертонами. Фрайер определенно выступал как продолжатель Дильтея, заложившего основы неогегельянства на путях истолкования молодого Гегеля в духе философии жизни [2]. Однако в отличие от Дильтея он делал следующий шаг, переводя категории этой философии (уже причастившейся гегелевского «духа») на язык немецкой социологии первых трех десятилетий XX в.

Диалектические переходы от одного философски-правового понятия Гегеля к другому, например, от «нравственности» к «гражданскому обществу» и от «гражданского общества» к «государству» (категории, анализ которых занимает три «отдела» третьей части гегелевской «Философии права») Фрайер интерпретировал под углом зрения *своего собственного* вопроса, *буквально навязываемого* им этому классику диалектического идеализма. Вопроса о том, «какие волевые напряжения производит и несет (на себе) единство общественной формы» [5, 215], обеспечивая существование того или иного типа социального порядка: общинного (точнее: «общностного» — от слова «общность», «гемайншафт»), гражданско-правового (общественного в узком смысле слова) и государственно-политического (который, согласно прогнозу Фрайера, является делом будущего). Парадигмой перехода от одного из этих социальных порядков к другому оказывается для него переход от нравственности к праву, как он трактуется самим автором «Философии права».

«Нравственное, — писал Гегель, — есть субъективное умонастроение, но субъективное умонастроение в себе сущего права» [1, 176]. Фрайер считал, что этой гегелевской формулой выражен «конкретный закон образования социальной жизни», объединяющий две «принципиально различные формы человеческой организации», для которого никто, кроме Гегеля, «не нашел такой счастливой формулы» [5, 215]. Здесь получила свое выражение их диалектическая сопряженность: нравственность пред-

полагает право, но предполагает так, что оно «присутствует» в ней, хотя и в «свернутой» форме как «бытие-в-себе», но еще не «для себя» («для-себя-бытие»). Уже одно это делает нравственность чем-то большим, чем чисто субъективное умонастроение: ею уже предвосхищается объективность права, которое является правом лишь потому, что преодолевает субъективность нравственного умонастроения, взывающего к совести, исключающей возможность опоры на что-то общезначимое и объективное.

Главное в этом диалектическом сопряжении нравственности и права заключалось для Фрайера не только в том, что здесь обнажена парадигма перехода от одной ступени общественной эволюции к другой (нравственность как «в-себе-бытие» будущего права, право как «для-себя-бытие» вчерашней нравственности, а их истина — в государстве, синтезирующем нравственность и право). Для него гораздо важнее, чем для Гегеля, который в каждом из таких переходов видел доказательство диалектичности закона общественного прогресса, раскрыть каждую из этих «ступеней» поступательного развития одновременно и как самостоятельную общественную форму (особое социальное формообразование), качественно определенный «слой» общественного бытия (по аналогии с теми «слоями» бытия вообще, о которых писал современник Фрайера Николай Гартман).

«Его (Гегеля. — Ю. Д.) философия права лежит в основе той мысли, исполненной высокого духа, согласно которой *типы социального образования* следует представлять *не как ступени развития* во времени, но как *структурные элементы* современного общественного состояния, как если бы это были *слои*, которые располагаются здесь друг на друге. В этой конструкции наличествует цельное гегелевское понятие духа; и ее основу образует тезис Гегеля, согласно которому история находится, по сути дела, в конце. Насколько внешним духу является рядоположенность во времени, настолько же существенно для него то, что *во всякое время* — и прежде всего в конце своего развития — он несет в себе все свои диалектические моменты» ([5, 216]. Курсив. — Ю. Д.). Вновь повторяя свою исходную мысль, Фрайер заключал: «Основные структуры (в других местах они фигурируют у него как структурные *принципы*, т. е. принципы формообразования. — Ю. Д.) *социального порядка* конкретно наличествуют как слои современной культурной действительности...» ([там же]. Курсив. — Ю. Д.). Так, в рамках фрайеровского построения совершается переосмысление эволюционно-генетического импульса гегелевской диалектики, восходящего к просветительской теории прогресса, в структурный. А диалектической логики, используемой и при анализе явлений объективного духа нравственно-правовой культуры, — в *онтологию*, в данном случае — онтологию *общественного бытия*, оказывающегося таким же «слоистым», как и бытие вообще в онтологии Гартмана.

Попутно у Фрайера встречаются и формулировки, свидетельствующие о том, что в своей социологии он хотел бы найти некую «формулу компромисса» между диалектическим историзмом Гегеля и структурным принципом, акцентируемым в рамках новейших онтологических исканий немецкой философской и социологической мысли. «Принципы образования социального порядка, — писал он, — *кроме того, что они реально-диалектически следуют друг за другом как ступени развития*, на деле присутствуют в каждой исторической современности как структурные

элементы... геймайншафт (как один из диалектических формообразующих принципов формообразования в человеческой жизни. — Ю. Д.). Но кроме того, геймайншафт — это *вечный* феномен. Во всех целостных общественных состояниях он присутствует как содействующий мотив: не только в отдельных местах, которые привносятся в современность как остатки прошлого, но как изначально заложенный слой всего строения. Так же, как и для Гегеля, геймайншафт в качестве семьи есть неотъемлемая основа современности» ([5, 217]. Курсив. — Ю. Д.).

Это итоговая формула компромисса, согласно которой общность (геймайншафт), общество и государство — это *одновременно*: шаги развития и структурные элементы общества, *ступени* эволюционного развития и слои общественного бытия. Причем, как подчеркивает Фрайер, таковы не только эти «великие принципы образования общественного», являющиеся одновременно и принципами структурной организации общества и принципами его поступательного (прогрессивного) развития. Таковы «все образования общественной действительности», которые «обнаруживают подобное взаимоограничение и *работу друг в друге* ступенчатости (диалектический принцип. — Ю. Д.) и слоистости (онтологически-структурный принцип. — Ю. Д.)» ([5, 217]. Курсив. — Ю. Д.). Так расшифровываются, выявляя свое изначально единство, две великие гегелевские истины: что «разумное — действительно» и «дух всегда современен» [там же], т. е. что действительно присутствует как нечто сегодняшнее, сиюминутное, как решение насущной жизненной проблемы.

На этой, уже онтологической, а не чисто методологической (как у неокантианцев баденской школы) основе Фрайер наметил свою перспективу решения проблемы отношения индивидуализирующих (идиографических) и генерализирующих (номотетических) суждений в социологии. Свойство генерализуемости структурных социологических понятий, которое образует их существенный признак в противоположность историческим, связано с направленностью на постижение вечных элементов общественной жизни, значимость которых выходит за пределы их исторического пространства. В этих понятиях фиксируются структурные законы общественного бытия, законы, определяющие существование, сосуществование и порядок тех самых слоев, которые входят в состав этого бытия. Вот почему «социология не может без остатка историоризовать (растворить во временности исторического процесса. — Ю. Д.) свою систему» [5, 218], — т. е. систему социологии, взятой как совокупность обобщающих, генерализующих суждений.

Но «социологические понятия, по утверждению Фрайера, приобретают способность воссоздать строение социального порядка во всей его чистоте только благодаря тому, что они насыщены историческим содержанием» [5, 218]. Так что «чистые понятия социологии всегда одновременно наполнены исторически» [там же]. Эти понятия логически не выводимы друг из друга на манер категорий гегелевской философии права, и точно так же они не редуцируемы к их общему основанию. Каждое из них имеет свою историческую судьбу, определяющую как способ их образования, так и «особыми силами» вызываемую динамику, которые нельзя «вымыслить» из содержания «чистого социологического понятия» [5, 219]. «К сущности (и таким образом к структурному понятию) геймайншафта

принадлежит то, что он разрушается и преодолевается в определенном направлении; к сущности господства — то, что оно определенным образом ликвидируется; к сущности общества — то, что оно вынашивает в себе соответственно определенные революции» [там же]. То, что эти сущностные особенности социальных явлений представляют *собой* историческую «данность», невыводимую чисто дедуктивным образом, делает социологию *наукой действительности* в отличие от *наук логоса*.

2. МАРКСИСТСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ НЕОГЕГЕЛЬЯНСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

В фрайеровском противопоставлении *действительности* в качестве подлинного предмета социологического анализа «логосу», к которому норовила редуцировать его идеалистически ориентированная социальная теория, многое побуждает говорить о марксистской компоненте фрайеровского построения. В движении немецкой социальной мысли «от Гегеля к Марксу» («но также и от Гегеля — к Лоренцу фон Штайну», — как тут же добавлял Фрайер) он усматривает «исторический символ логического факта социологии» [5, 91]. «Исторический» в том смысле, что решающий шаг, сделанный этими мыслителями «от гегелевской философии духа к науке об общественной действительности», совершен непосредственно после Гегеля, и в этом смысле был не просто логическим, но и реальным: реально-историческим, или реально-диалектическим, если воспользоваться дильтеевским понятием, ассимилированным Фрайером. «И в этом, — заключал он, — прежде всего состоит право понимать социологию, во всяком случае немецкую, как диалектический продукт гегелевской философии права» [там же].

В этой связи сразу же уточняется фрайеровское понимание социологии как науки действительности, радикально отличающейся от наук логоса. Имеется в виду не только познавательная ориентация социологии как определенной «установки познания по отношению к своему объекту» [5, 91], но нечто гораздо большее. А именно то, что социология рождена самой действительностью в качестве органа ее самопознания, а это должно было произойти в определенный «исторический час», когда сама социальная реальность сформировалась таким образом, что она и *не могла быть постигнута* иначе, как в понятиях Маркса и Лоренца фон Штайна. Если понимать социологию таким образом, то она, по утверждению Фрайера, имеет «в высшей степени определенные мыслительно-исторические» и «в высшей степени определенные социально-исторические предпосылки» [там же]. И потому, хотя ее «духовно-историческим исходным пунктом» в Германии был диалектический идеализм, однако ее первый шаг — это «диалектическое преодоление» идеализма [5, 91–92].

Этот шаг совершен под лозунгом материализма [5, 92]. «Насквозь» материалистическим было само время — эпоха, наступившая в Германии вместе с граждански-буржуазным обществом. Она непостижима в идеалистических понятиях, даже таких, как гегелевские, насквозь пронизанных реально-диалектическими напряжениями жизни. Материализм в этот исторический «час времени» означал переход «от науки логоса к науке действительности». Это его значение «есть глубочайшее содержание по-

нтия материализма» [там же]. В этом — *логическом*, как подчеркивал Фрайер, — смысле, нейтрализующем натуралистические обертоны, он и хотел употреблять понятие материализм, сопряженное Марксом и Энгельсом с определенным пониманием истории. Материалистическое понимание истории означало для него не просто отражение реальности, не определенный способ ее теоретического постижения, но саму эту реальность, как она творилась всеми, живущими в этот «час времени». Творилась не только практиками, но и теоретиками, не только деятелями, но и наблюдателями. Такие теоретики, как Маркс и Энгельс, сами настаивали на единстве теории и практики, и, по убеждению Фрайера, были правы в этой уверенности даже гораздо больше, чем полагали.

Оба они (как и Лоренц фон Штайн) предприняли «двойную атаку» на гегелевскую философию духа, результатом которой и была социология. «Против системы гегелевской философии права» они выдвигали «существенные свойства самой исторической действительности» — ее органически-нерасторжимую сопряженность с человеком, ввязанным в нее и в качестве ее материала, и в качестве единственного источника ее энергии, а также «историчность общественных фактов», каждый из которых особым образом располагался во временном порядке. Против философии истории Гегеля эти социологические критики выдвигают точное определение значимости современного положения вещей «для общественной действительности, ее превращения из *истории* в практику» [5, 92].

«Решающий шаг» по пути отхода от гегелевской философии права, сделанный Л.ф. Штайном, заключался, согласно Фрайеру, в том, что он провел четкое различие между государством «как принципом», в качестве которого оно осмысляется Гегелем, и государством «как реальностью». В качестве такой реальности государство, по утверждению Штайна, — это историческая сила, действующая среди других исторических сил (человеческих групп, «общественных констелляций власти») [5, 95]. Здесь государство функционирует совсем не по-гегелевски: не как «нравственное образование высшего ранга» [там же]. Если в этой действительности, которая уже не является нравственной действительностью гемайншафта, но есть социальная действительность гражданско-буржуазного общества, государство не хочет стать бесплотной (пустой) тенью, оно должно превратить себя в «социальное королевство», способное справиться с социальным вопросом и самоопределиваться в ситуации классовой борьбы. Такое переосмысление Л.ф. Штайном сущности и задачи государства в соответствии с новизной наступившего «исторического часа» и есть, по Фрайеру, «переосмысление (гегелевской. — Ю. Д.) системы свободы в историю свободы; переосмысление философии духа в науку действительности: возникновение социологии» [там же].

У молодого Маркса (в «Критике гегелевской философии права») «тот же самый переход совершается, по словам Фрайера, во много более жестком темпе» [там же]. Марксистская критика Гегеля (так же, как и критика Л.ф. Штайна) не означает ничего, кроме решительной переакцентировки: «в противоположность учению логоса, она делает значимой, во-первых, человечность, во-вторых, историчность общественной действительности» [5, 97]. Первое — это *антропологический* поворот, совершенный в духе фейербаховской философии религии, однако с внесением «социологиче-

ской корректуры» в понимание человека. Эта корректура означала прибавление к первому — «моменту человечности», второго — «момента историчности»: «действительность, к которой редуцируется дух и предикатом которой он становится», есть — согласно Фрайеровской интерпретации молодого Маркса, *историческая действительность*. Диалектическая систематика духовного содержания опять-таки сводится к диалектике, но диалектике реальной, а именно «к *реальной последовательности* в общественной действительности» ([5, 97]. Курсив. — Ю. Д.).

С этим «реально-диалектическим» погружением панлогической «системы свободы в медиум времени», в связи с чем она «разбивается на историю государств» [5, 98], борющихся друг с другом, Фрайер связывал «существенный смысл понятия „материализм“» [5, 99]. Этот смысл заключается в том, что диалектика истории перемещается из ряда духовного содержания в ряд самих *исторических действительностей*; «духи народов» гегелевской философии истории редуцируются на «общественные тела», на действительного исторического субъекта, на общественное *бытие* человека [там же]. Материализм в этом смысле не имеет ничего общего с ходячим словоупотреблением, и менее всего с тем, которое подразумевается словосочетанием экономический материализм, используемым многими социологами-марксистами. «Соответственно его первоначальному и подлинному смыслу, — подчеркивал Фрайер, — понятие материализм не имеет ничего общего с экономическим пониманием истории. Первоначально он означает... превращение идеальной диалектики в реальную, в критику философии права с позиций социологии» [там же]. В этом виде Фрайер включил марксистский материализм в состав своей социологической теории.

В этой части, в какой фрайеровская социология — наука действительности, сплетенной из человеческих волеизъявлений, — обращается к марксизму как к одному из своих первоисточников, она предстает в качестве определенного способа *истолкования* исторического материализма Маркса, осуществляемого с помощью ряда дильтеевских ходов мысли. Влияние Дильтея на Фрайера-социолога настолько велико, что некоторые из его современников были склонны квалифицировать Фрайера как единственного «социолога», которого дала дильтеевская школа в Германии. Многое из фрайеровской критики идеализма гегелевской философии духа (которую он чаще всего вел от имени материалистических преемников Гегеля) заставляет вспомнить о ее «реинтерпретации», какую осуществил Дильтей по отношению к «позднему» Гегелю, ссылаясь на «раннего», когда тот, согласно дильтеевской концепции, понимал «дух» как «жизнь» и потому еще не был «панлогистом». Однако во времена «Социологии как науки действительности» (1930) и особенно «Революции справа» (1931) роль марксистской составляющей в составе социологической теории автора этих работ оказывалась едва ли не большей, чем роль дильтеевской компоненты. Очевидно, что акцент на классовой борьбе, гипертрофия революции и идеи индустриального общества, как социально-философский стержень социологии Фрайера, весь этот идейный комплекс, определивший своеобразие фрайеровского социологизма, заимствован не из дильтеевского, а из марксистского арсенала.

Признавая принципиальную значимость шага от гегелевской философии права (и философии духа вообще) к социологии действительности, который сделал Л.ф. Штайн, Фрайер подчеркивал его ограниченность, отдавая предпочтение марксистскому материализму. «Формулы, в пределах которых Л.ф. Штайн находил решение» социальных проблем всемирно-исторического значения (разрыв труда и собственности, извержение социальной революции, борьба общественных классов за государство), в конце концов оказались зависимыми от гегелевского учения о государстве, связанными его общими рамками. «От политического государства к социальному, от социальной монархии к социальному королевству» — перспектива, намеченная Штайном, мыслится, по словам Фрайера, уже «послегегелевски, даже негегелевски», но все-таки *еще* «не антигегелевски» [5, 101]. Действительно, революционная критика Гегеля и в этом пункте, согласно общему фрайеровскому заключению, «лишь материализм марксистского понимания» [5, 102].

А дальше следует панегирик этому материализму, выразительно свидетельствующий о том, что особенно импонировало Фрайеру в марксизме, ключом к его личному открытию которого стала ранняя работа Маркса «К критике гегелевской философии права» (опять напрашивающаяся параллель с Дильтеем, открывшим «подлинного» Гегеля в молодом, романтическом, но и — романтически-иррационалистском). Посредством преобразования идеалистической диалектики в реалистическую материализм, согласно фрайеровской концепции, «одновременно разрушает и линейность гегелевской картины истории и сообщает ей принципиально иной ритм. Необходимость, чтобы целое явилось прежде, чем оно могло познать само себя, отпадала... Продуктивный диссонанс мировой истории, *час ее важнейшего решения* лежит теперь не в центре времен, но в *современности и непосредственном будущем*. Общественная действительность притекает к этой современности, и притекает именно так, что напряжение противоположности, которая продуцирует ее (имеется в виду классовая противоположность, создающая реальность гражданско-буржуазного общества. — Ю. Д.) продолжает заостряться» ([5, 102]. Курсив. — Ю. Д.).

Этот пассаж завершается ссылкой на «Манифест коммунистической партии» с характерным социологическим (точнее, социально-философским и философско-историческим) комментарием к нему. «Социальные напряжения и противоречия существуют повсюду, но нигде связь общественной диалектики не предстает как явная противоположность между классами. Буржуазное общество есть первая *существенно* антагонистическая общественная действительность. Современность — это первая чисто диалектически построенная эпоха» [5, 102]. В то же самое время она является «последней» из эпох, «базис» которых — *острие* классовой противоположности, разрешающейся революцией, ведущей лишь к дальнейшему ее заострению. В этом смысле она единственная в своем роде и неповторимо-уникальная эпоха, *живущая* чистой диалектикой классового антагонизма. Причем если в развитии своей идеи уникальности буржуазной эпохи, ведущей его к фактическому отрицанию классовой борьбы в добуржуазном прошлом, Фрайер вступил в противоречие с ортодоксальным марксизмом, то применительно к будущему, которое должно исклю-

чить борьбу антагонистических классов, автор «Социологии как науки действительности» рассуждал почти в духе марксовской утопии.

Но в изображении Фрайера «снятие» классовых противоположностей гражданско-буржуазного общества, как и ликвидация этой социальной формы, предстает иначе, чем в марксистском учении о переходе от капиталистической общественно-экономической формации к коммунистической, хотя, как и у Маркса, переход этот мыслился вовсе не в либеральном, а в брутально-революционистском духе. В духе *«революции справа»* Фрайер обозначил вектор, с помощью которого хотел бы дистанцироваться от революционного марксизма.

3. ИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО И «РЕВОЛЮЦИЯ СПРАВА»

Идея «революции справа», вынесенная в заголовок книги, вышедшей в годы, предшествовавшие началу национал-социалистической революции в Германии, и для одних прозвучавшая как мрачное пророчество, а для других — как лозунг борьбы, была чревата «снятием» проблемы социальной науки так же, как и марксовская идея скачка из царства необходимости в царство свободы. В ситуации революционного скачка на «повестке дня» оказывалась не проблема рационального познания, а проблема «непосредственного» («прямого», как говорили анархисты) действия, «волевого акта» (как говорили ницшеанцы), «безумства храбрых» (как «пел» ницшеанствующий Максим Горький), «восстания как искусства» (как учил Ленин). Сам автор книги «Революция справа» больше, чем кто бы то ни было иной, оказался повинным в том, что эта его лозунговая идея заслонила другую, также содержавшуюся в книге, идею индустриального общества, с какой Фрайер выступил одним из первых в *теоретической социологии XX в.*, опередив многих социальных мыслителей. Эта идея в отличие от идеи «революции справа» и в явном диссонансе с нею таила в себе зародыш новой перспективы развития социальной философии и социологии, определившей позднейшие теоретико-социологические искания Фрайера, на путь которых он вставал по мере того, как убеждался в тайном коварстве и явной «сокрушительности» идеи «революции справа».

«Новый фронт формируется на полях битвы буржуазного общества: революция справа, — констатировал (а может, прорицал или прорицал и констатировал одновременно, как это делал и Маркс?) Фрайер. С магнетической силой притягивает она самых твердых, сильных, современных людей из всех лагерей... Их движение еще представляет собой простой *марш-бросок духов* на (историческую. — Ю. Д.) сцену, без осознания, без символа, без руководства. Но над этой ночью уже будет стоять фронт (вот откуда берет свое начало идея «народных фронтов». — Ю. Д.). Она выходит за пределы старых партий, их испытанных программ и их запыленных идеологий. Ему предстоит с успехом оспаривать закосневшие классовые противоположности как по ту, так и по эту сторону мира, ставшего мелкобуржуазным... Он устранил остатки XIX и освободит историю XX столетия» ([4, 5]. Курсив. — Ю. Д.).

«Новый фронт» — это результат происходящей «со вчерашнего дня» перегруппировки «целей и сил», которой не может видеть тот, кто мыслит,

отправляясь от «позавчерашней схемы — буржуазии и пролетариата, классовой борьбы и хозяйственного мира, прогресса и реакции» [4, 5]. Он смешивал «революцию справа», обозначающую основной вектор перегруппировки сил и ее действительное содержание, «с национальной романтикой, контрреволюционным активизмом, идеалистически оштукатуренной золотой серединой или с пресловутым государством, парящим над партиями» [там же]. Впрочем, даже те, в ком уже «живет новый мир», осознают происходящее лишь наполовину, когда пытаются выразить его «на судорожном языке прошлого радикализма» [4, 6].

Что же такое эта «революция справа»? Прежде всего это «беспощадная ясность относительно самих себя» тех волевых устремлений, которые в состоянии освободиться и от «политических сил старых правых», с которыми они неоднократно связывали себя, и от «опасности оказаться впряженными, подобно перекладной лошади, в монархическую, крупнобуржуазную или мелкобуржуазную телегу» [там же]. Это те волевые устремления, которые способны противостоять «революции слева», под знаком которой происходили «все прошлые революции» [4, 8], и в то же время сохранившие в себе революционный импульс, готовые вынести тяготы еще одной революции. Это силы, исполненные сознания того, что «с тех пор как современный капитализм, самое жестокое изобретение европейского духа, разрушил идиллию доброго старого времени, а буржуазия стала активным политическим элементом своих революций, революционное состояние стало хроническим для Европы» [4, 9]; и что этому состоянию приходит конец. Но не потому, что вообще угас революционный дух, а потому, что он самым радикальным образом изменил свой вектор. Революция нужна отныне для того, чтобы, вбив осиновый кол в могилу, в которой погребен «век буржуазного общества», обернувшегося «эпохой перманентной революции» [там же], начать движение в противоположном направлении, требующее не меньшей революционной энергии, чем та, что питала перманентную революционность граждански-буржуазного общества. Одним словом, нужна еще одна революция для укрощения «всех революций».

Главная задача социального мыслителя, апеллирующего к волевым устремлениям и силам «революции справа», — преодолеть сам способ мышления XIX столетия, доказав, что его «главная и основная мысль», все еще тяготеющая над сознанием людей «нового века», «давно уже расколота на куски, и скала его веры рассыпалась как песок» [4, 7]. Идеалисты своего излюбленного прогресса — это, по словам Фрайера, «истинные реакционеры сегодня»: «их идеи истории, современности и совершенства сами за одну ночь стали историей»; и только поняв это, мы не позволим им «кружить нам голову» [там же]. А тот, кто, «как буржуазные социологи», пытается объяснить не только метаморфозу идей прошлого века, но и сам этот век с его имманентным революционизмом «из идей индивидуализма духа XIX столетия, из иссякания его веры и из диссолюции его связующих идей», тот «принимает действие за причину» [4, 9].

«Этот век, — возражал Фрайер «буржуазным социологам», сплавляя экономически ориентированный социологизм автора „Капитала“ со своеобразным панисторизмом Дильтея, — является революционным по своей исторической сущности. Его равновесные состояния — видимость, его

народы — классовые бойцы войны, в которой спокойные времена — это кратковременные компромиссы. Его политический порядок установлен на острие ножа крайних напряжений, его хозяйство основано на кризисах. Этот век поистине чистая диалектика: диалектический материализм — учение, глубочайшим образом постигшее закон его движения» ([4, 10]. Курсив. — Ю. Д.). Критика буржуазной социологии разворачивается в первой трети XX в. не только «слева», со стороны ортодоксального марксизма и неомарксизма, формирующегося в полемике с ним, но и «справа» — со стороны праворадикальных социологов фрайеровского типа.

Однако именно марксизм, понявший революционизм как субстанциональную характеристику XX столетия, тривиализировал идею революции, покончив с шиллеровским пафосом свободы и «буршевской романтикой тайных союзов», которые изначально одушевляли ее. Марксизм, как учение о революции, адекватное позитивистскому духу буржуазного века, апеллирует не к верованиям и представлениям, идеям и идеологиям, но к «жесткой и молчаливой диалектике вещей, машин, товаров, производственных отношений» — в этом материалистическом облике предстает в его теории «революционная история свободы» [4, 10–11]. Он уже не апеллировал к «требованиям богини разума», но изучал «структуру капиталистического хозяйства» [там же]. В революционном героизме больше не было нужды, и он становился едва ли не сомнительным [4, 11].

Законы революции перестали быть тайной, открывающейся лишь харизматическим лидерам; они стали предметом рационального познания, ибо революционизм буржуазного века, взявшись за пролетариат, развился до «стопроцентной реальности», представшей в своей полной обозримости. Даже те, кто был склонен говорить о «восстании как искусстве», руководствовались законами революции и революционного движения, поддающимися вполне рациональной формулировке. «Не тайные союзы, связующие людей клятвой, но классы, которые связывает интерес, не угнетенные и реалисты, осуществляющие идею свободы, но угнетенные, переводящие свой интерес в действия, — вот надежные линейные отряды революции слева» [4, 11]. Эти силы революции буржуазного века существовали изначально, но действовали «в сумерках идеологии» [там же]. Марксизм развеял их, попытавшись рационально «утилизировать» неосознанную энергию «революции слева». Эпоха таких революций закончилась — настало время постичь сокровенный смысл «революции справа».

В своем истолковании подлинного смысла революции вообще, какое возможно для Фрайера лишь на путях раскрытия сокровенного смысла «революции справа», немецкий социолог опять-таки возвращался к молодому Марксу, без которого ему не обойтись и на «правом повороте». Двигаясь в русле марксовского рассуждения о революции как превращении «оружия критики» в «критику оружием», он подчеркивал, что только тогда «критика впервые возвышается над точкой зрения своего объекта» [4, 15]. Что «только тогда впервые сообщается слову та его сила, по отношению к которой приобретает значение тезис, утверждающий, что оно — ничто и в то же время — все: ничто в современной системе, все — в субстанции века, как будущее, налично присутствующее в ней» [там же]. Это и есть сила революции, возникающая, как феникс из пепла, из «оружия критики», чтобы превратиться в «критику оружием». Она придает реаль-

ный смысл тому, что еще вчера звучало как ни к чему не обязывающие слова, обнажив за каждым из них живую плоть интереса и энергию целеустремленной воли.

«В обществе (в отличие от сообщества, гемайншафта. — Ю. Д.) все есть интерес, подобно тому как в природе все имеет тяжесть и наполняет пространство. Там, где интересы наталкиваются на интересы, возникает давление, и если противостоящие интересы не уступают друг другу — борьба» [4, 16]. Так в фрайеровском освещении выглядит марксистская теория классово-борьбы, предстающая здесь как социологическая теория граждански-буржуазного общества, ибо поле для такой борьбы существует лишь в нем и только в его «исторический час». Однако, риторически восклицал Фрайер, «где было бы человечество, если бы надежный механизм классовой борьбы не напрягал вновь и вновь силы рабов, впряженных в триумфальную колесницу свободы. То, чем мы называем сегодня человечность, свободу, равенство, право, мораль, справедливость, есть не более, чем сверкающий фабрикат *сил потрясения* (то есть революции. — Ю. Д.), никогда не ослабевающих и в дальнейшей перспективе всегда победоносных, заново взваливающих на себя груз напряжения после каждой очередной разгрузки (то есть революционного взрыва. — Ю. Д.)» [4, 17]. «Следовательно, — заключал Фрайер этот панегирик марксистской теории классовой борьбы и революции, — *ни слова против заинтересованных сторон и передовых борцов социального прогресса*» [там же]. Но «революция слева», представляющая собой столь же творческий, сколь и разрушительный (и саморазрушительный) принцип буржуазного общества, органически неспособна родить «новый исторический принцип» [там же]: она целиком замкнута в *своем времени*, которое создает и «обслуживает» — как в позитивном, так и в негативном смысле. «Здесь ничто оборачивается всем» (вспомним слова «Интернационала»: «Кто был ничем, тот станет всем»), но того будущего, ради которого совершаются все революции в буржуазный век, так и не удается построить [там же]. Ибо они «не позволяют себе удовлетворяться. Они не позволяют себе встроиться» [4, 18]; ведь они знают, что их негативность — это «все перехлестывающая позиция» [там же]. «Революции слева» — это постоянное стремление вверх, желание оказаться сверху, но осуществляется оно лишь благодаря тому, что ликвидируется тот самый «верх», по отношению к которому можно говорить о находящемся «снизу». На этом пути такая революция снимает в конце концов свой собственный принцип, а вместе с ним и саму себя. Часы истории отбивают час «революции справа».

Теперь, казалось бы, автору книги «Революция справа» можно попытаться определить свой предмет уже не просто с помощью ссылки на то, что это противоположность «революции слева», но и более содержательно. Или, пользуясь гегелевской терминологией, не только в отношении к «своему другому», но и в отношении к «самой себе». Однако Фрайер не спешил с таким определением, т. к., оказывается, чтобы прийти к нему, необходимо рассмотреть процесс «самоисчерпания» буржуазной эпохи не только в гражданско-правовом — общесоциальном, но и в собственно техническом, технико-геологическом аспекте. Этот аспект, привлекаявший внимание Фрайера со времен его ранней работы «Оценка хозяйства в философском мышлении XIX столетия» [2], тематизируется с помощью

понятия «*индустриального общества*». Им определяются процессы, совершающиеся в области промышленности, детища буржуазного века, и потому представляющие собой не что иное, как перманентную революцию: но теперь это революция не в отношениях людей друг к другу, а в их отношении к природе.

«Тот, кто должен был бы смотреть с других звезд, как люди строят в Европе *индустриальное общество*, — начал Фрайер эту новую тему в своей „Революции справа“, — должен был бы принять это предприятие за беспримерное, бессознательное и рискованное. Строеие из чистой индустрии и строеие из чистого общества (то есть взятого как противоположность гемайншафту. — Ю. Д.) — какая это грандиозная абстракция: но она ведь становится фактом, какой безумный риск: но ведь поколение бидермайеров идет на него» [4, 19]. «Природа становится стойбищем индустрии, которые поставляют полуфабрикаты друг другу, и резервуаром энергий, позволяющих трансформировать себя одна в другую... Здесь человек — это не жизнь, а работа. Смысл производства заключается в том, чтобы бегали машины. Смысл потребления — в том, чтобы торопить производство. Сооружение является искусственным, но оно держится» [4, 20]. «Индустриальное общество является принципиально неверующим. Оно не верит ни во что, кроме прогресса: ведь он означает его собственную предпосылку; и в той мере, в какой оно не таит в глубине души сомнения также и в нем» [там же].

4. «СНЯТИЕ» КЛАССОВ В «НАРОДЕ»

Вместе с проблематикой индустриального общества в круг рассуждений автора «Революции справа» вошла тема рациональности, взятая не столько в марксовском, просветительском, сколько в веберовском, скорее скептическом, ее понимании. «Индустриальное общество, — писал он, — покоится не на чем ином, как исчислении материй и сил, из которых оно и строится. Оно не покоится на естественно возникшей почве, но свободно витает над нею. В его жилах не течет никакой иной сок, кроме его собственной рациональности. Оно есть инженерное произведение, следовательно, *чистый риск* (вспомним постулат современной „рискологии“. — Ю. Д.). Если неверна формула — газ взрывается. Если перешагивается критический порог — рвется материал. Если он перегрет — ломается система. Интеллект, построивший целое, не останавливается, следуя своей природе, также и перед этой проблемой. Он точно знает, что несет с собой угрозу. Вычисления, отвечающие на вопрос, почему система функционирует, с логической необходимостью превращаются в исчисление симптомов кризиса, условий крушения. Инженер — это строитель, но в то же самое время он и Мефистофель созданной им системы» ([4, 21]. Курсив. — Ю. Д.).

Собственная чисто рациональная логика «индустриального общества» такова, что не может вывести за пределы созданной ею системы. Где же выход? Поначалу может сложиться (ложное) впечатление, что Фрайер видел его там же, где и Маркс: настолько патетически звучат в «Революции справа» места, посвященные изложению марксистской антропологии (или антропологической социологии). Вот одно из них: «Самый невозможный пароль, какой мыслим с точки зрения индустриального общества, молни-

ей ударяет в пролетариат как воспламенитель: *эмансипация человека*. То, что казалось встроенным (в индустриальную систему. — Ю. Д.) как служебная сила, понимается как нечто суверенное, как самоцель, как норма. То, что казалось нейтрализованным в уравновешивающей игре индустриального общества, полагается абсолютным. Сегодня как *абсолютная утрата человека* (раскавыченная цитата из Маркса. — Ю. Д.) завтра как его абсолютное *возвращение к самому себе* (то же самое. — Ю. Д.). Рациональная система индустриального общества внутренне совершенно замкнута на себя, и несмотря на это несет в своем фундаменте нечто совершенно иное, воплощенное отрицание самой себя... Экспроприировать экспроприаторов, и рабов машины сделать ее господами. Никакой диалектик не мог бы придумать столь же ужасный исход этой диалектики, которая здесь (в индустриальном обществе. — Ю. Д.) обернулась банальной реальностью. «Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма» ([4, 24]. Курсив. — Ю. Д.).

Но именно тут, где, казалось бы, Фрайер продемонстрировал полную солидарность с марксистским пониманием диалектики индустриального общества, он вновь акцентирует дильтеевский ход мысли, который позволяет столь же радикально отмежеваться от Маркса, сколь решительно он только что соглашался с ним. Речь идет о дильтеевском панисторизме, с помощью которого автор «Революции справа» противопоставил один «исторический час» другому столь далеко идущим образом, что все, принимавшееся им за истину применительно к одному «часу», отвергалось как ложь в момент наступления другого. То, что было истинным в буржуазную эпоху и в особенности в XIX в., полностью утрачивало свой статус с наступлением в XX в. новой антибуржуазной эпохи, в «час», отведенный историей для «революции справа». Читаем у Фрайера: «Эта диалектика индустриального общества кажущаяся неизбежной, если исчислять ее задним числом, кажущаяся неудержимой после того как уже началось ее движение, *сегодня уже не легитимируется историей*, т. е. не осуществляется. Не то чтобы она была преждевременно утомлена или подавлена противостоящими силами, но она устарела, сменив по пути своих носителей и смысл. Революция рабочего у станка, как ее прикидывало XIX столетие, не произошла. А там, где она совершалась, она совершалась против царя или против либерального государства; следовательно, совершалась уже измененным фронтом, на основе новых начал: как революция XX века» ([3, 25]. Курсив. — Ю. Д.).

В чем же новый смысл проблемы индустриального общества, который принес с собой новый «час истории», призвав для ее решения новых людей или, как предпочитал говорить Фрайер, «нового субъекта» исторического действия? Ее смысл в том, чтобы снять эту проблему как социальную (социально-классовую) и поставить ее вновь как *национальную и культурно-историческую*. Трудящегося человека из неимущего раба индустриального общества (пролетария) необходимо сделать его полновластным господином, осознав, что весь смысл этого общества иметь такого господина, без которого оно предстает как бессмысленное производство ради производства.

Для этого необходимо противоположное тому, что предлагают марксисты: не делать пролетария, это чистое отрицание — «ничто» — индуст-

риального общества «всем» (диктатура пролетариата), а, наоборот, депролетаризировать его, «втянув» обратно в народ (от которого он был отторгнут в качестве «парии»), в новую социальную целостность, не похожую на классово-антагонистическое буржуазное общество, и, наконец, в систему индустриального производства, которая для *нового исторического субъекта* народа, овладевшего ею, предстанет уже не как отчужденная реальность, а как мир труда. Это все та же марксистская утопия, с тем различием, что у Фрайера на место «ассоциированного пролетариата», «не имеющего отечества» и действующего во «всемирном масштабе», выдвигается «народ» со всеми его культурно-национальными характеристиками, а на место «диктатуры пролетариата» (как переходного состояния) — *государство*, рассматриваемое как единственно возможная форма структурирования народа в качестве нового исторического субъекта и полновластного господина в мире индустриального труда.

Эти теоретические новации Фрайер подал так, будто их автор не он сам, но *история XX в.*, начинающаяся с того, что ее предшественница, отождествившая себя с прогрессом, утратила чувство истории, т. е. свое собственное *историческое* самочувствие, подменив его *социологической* рефлексией, а тем самым «отказалась от своей революции» и лишилась своих собственных «прав» [4, 35]. Вместе с историей XIX в. лишилась своих прав и его социальная теория с понятиями класса, классовой борьбы, коммунизма и т. д. Сам пролетариат, обнаруживший тенденцию интегрировать («упорядочить») себя в лоне индустриального общества, упразднил «революцию слева», ликвидировал классово-антагонистическую диалектику марксизма. «Позитивная сторона решения», принятого на исходе прошлого века и поставившего на нем последнюю точку, заключалась в том, что это решение положило начало преобразованию самого материала исторического свершения: *общества*, «образованного из противоположности и переплетения интересов» [4, 36].

Результатом такого фундаментального преобразования «материала» должно было стать формирование в нем «нового субъекта истории» [там же]: Народа, «втянувшего» в себя своего изгоя и парию — пролетариат, превратив его из тарана «революции слева» в опору «революции справа». «Преобразование совершается в субстанции индустриального общества. Здесь образуется новое ядро... Здесь осуществляется изменение субъекта революции. <...> Революционеры из числа самых бесправных, из тех, кто были варварами индустриального общества, *втянуты в государство*... Все последующие проблемы — это теперь проблемы внутренней организации системы» [там же].

Так индустриальное общество «в принципе» становится миром труда [там же], утрачивая свою прежнюю бессмысленность, бессубстанциальность и призрачность. Ибо в возрожденном народе оно обретает свою субстанцию и свой субъект (вспомним «субстанцию-субъект» гегелевской философии), а в государстве — политическую форму и мобилизационный принцип. Теми, кто еще вчера «были его рабами», это неорганическое, мертвое скопище механически движущихся тел и предметов познается теперь, если верить Фрайеру, как возможное *жизненное пространство* для человека, как возможное *жизненное пространство* для народа [4, 41]. Такова чудодейственная сила истории, способной воскрешать мертвое.

Но что такое этот народ, которому история отвела в наш век быть «субстанцией-субъектом» индустриального общества? Фрайер отвечает: «Народ, вступая в революцию (и делая ее „революцией справа“». — Ю. Д.), является не только наследником индустриального пролетариата... и некоторых других общественных классов: классов, которым также плохо в современном хозяйственном порядке. Народ — это не общественные классы; во всех местах он имеет свои бесчисленные резервы, во всех местах он пробуждает людей, как может пробуждать их лишь новый день. Но народ не есть и простая сумма большинства общественных классов, которые могут быть объединены в общее движение на основе их интересов. Он есть новое образование, собственная воля, собственное право. Хотя он и образуется в пространстве индустриального общества, но только так, как на старой почве возникает новый росток. Все силы, какие он всасывает в себя, как раз тем самым вырываются из их вплетенности в систему общественных интересов и даже утрачивают характер общественных интересов, освобождаясь от него. Революция этих сил уже не может быть распрей на почве индустриального общества: не может быть никакой революцией слева. Народ — контрагент индустриального общества, единственный, который имеет для него готовую историю. Он единственный правомочен поставить вопрос: для кого? (все то, что создано этим обществом. — Ю. Д.); ибо ответ, который он сам и дает, звучит: для меня. Он — самое фундаментальное ничто, какое только можно мыслить с точки зрения общественных интересов, ибо в этом мире для него ничего не совершается; и — фундаментальное все, когда задают вопрос о будущем, которое внутренне присуще этой современности» [4, 43–44].

Риторика все та же типично марксистская, только на месте пролетариата — народ. В этом вся суть теоретического «переворота», совершенного Фрайером, которого тоже в каком-то отношении можно назвать неомарксистом, но не левым, как Лукач и франкфуртцы, а правым. Материнское лоно, из которого они вышли, было общим: неогегельянство (один из первоисточников которого — работа Дильтея о «молодом Гегеле») и марксизм, гальванизированный и получивший «второе дыхание» не без его помощи. Только франкфуртские неомарксисты, и в этом их отличие от Фрайера, привили к стволу ортодоксального марксизма еще один «дичок»: левый фрейдизм. Однако вектор изменений, произведенных в обоих случаях в рамках марксистской версии социальной науки, оказался в конечном счете одним и тем же. Это было «трансцендирование» науки об обществе в сторону культурологии, «психологии народов» и, наконец¹, психопатологии истории, по сути дела — «снятие» собственно социологической проблематики в культурно-национальном, «политизированном», если говорить о Фрайере, гипертрофированно государственно-идеологическом духе.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гегель*. Философия права // Гегель. Сочинения. Т. VII. М.; Л., 1934.
2. *Freyer H.* Die Bewertung der Wirtschaft in philosophischen Denken des 19. Jahrhundert. Leipzig, 1921.

¹ Тенденция, особенно характерная для франкфуртских неомарксистов, но прослеживаемая также и у Фрайера, чей «гиперисторизм» вовсе не препятствовал этому.

3. *Freyer H.* Gedanken zur Industriegesellschaft. Mainz, 1978.
4. *Freyer H.* Revolution von rechts. Jena, 1931.
5. *Freyer H.* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des System der Soziologie. Leipzig; Berlin, 1930.

ТЕНДЕНЦИИ ПЕРЕХОДА НЕМЕЦКОЙ СОЦИОЛОГИИ ОТ КРИЗИСНОГО СОЗНАНИЯ К СТАБИЛИЗАЦИОННОМУ

I. СИМПТОМАТИЧНОСТЬ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИСКАНИЙ Т. ГАЙГЕРА

Теодор Гайгер (Geiger) (1891–1952) — немецкий социолог либеральной ориентации. Получил юридическое образование (доктора права); 1929–1933 гг. — профессор в Брауншвайге; 1933–1945 гг. — эмиграция в Дании (профессор в Архусе); после возвращения из эмиграции — один из ведущих социологов Западной Германии. В понимании социальной реальности примыкал к феноменологической теории А. Фиркандта. Провел эволюцию от приверженца социал-демократизма до критика социализма.

Гайгер принадлежал к той категории немецких социологов, которые, будучи поначалу «пылкими социалистами», впоследствии столь же «пылко» отвергали социализм. Это делает фигуру Гайгера особенно интересной с точки зрения перехода немецкой социологии от кризисной ориентации к стабилизационной. Гайгер столкнулся с рядом новых теоретико-методологических проблем, разработка которых привлекала интерес к его статьям и книгам.

Наибольший резонанс в западной социологии получили его работы по проблемам классовой стратификации, классового сознания и социальной мобильности, социологии права и интеллигенции (включая проблематику идеологии). Еще до эмиграции Гайгер подверг критике «классическую» (марксистскую) концепцию рабочего класса и его роли в современных социальных преобразованиях (первоначально разделявшуюся им самим). Он был в числе социологов, активно разрабатывавших проблематику «нового среднего класса», которым считал служащих. Ему принадлежала идея возможной связи между неустойчивым положением этого класса, заинтересованного в упрочении своего социального статуса и престижа, и нацистским движением¹. Вывод Гайгера, согласно которому национал-социализм «отвечал», по крайней мере отчасти, этим стремлением «класса служащих» (то есть бюрократии, находящейся на службе государства), расценивался его немецкими коллегами как едва ли не единственный в то время вклад в серьезное социологическое изучение национал-социалистического движения.

¹ К ней Гайгер пришел в конце своего доэмигрантского периода, осмысляя итоги выборов в германский рейхстаг, открывших «зеленый свет» национал-социалистам.

Вслед за Вебером, чье влияние на Гайгера становилось все более серьезным по мере освобождения от марксистских догм, он активно работал над различием понятия «класса» и «сословия». По его мнению, сословное общество, вместе с его сохранившимися пережитками, было включено (при переходе к современному обществу) в совершенно новую — а именно классовую — структуру. Гайгера особенно интересует положение класса, пытающегося в *новых* условиях сохранить *старые* сословные схемы, что ведет, согласно его концепции, к образованию мнимых социальных формообразований.

Способствуя переходу немецкой социальной мысли от абстрактной постановки проблемы «толпы» и «массы» (как она трактовалась в нищенски ориентированной литературе немецкого экспрессионизма или в «Восстании масс» Ортега-и-Гассета), Гайгер активно участвовал в социологической разработке проблематики массового общества, конкретизирующей представление о новой роли масс [4]. «Проблематизация» марксистского понятия класса, которое Гайгер первоначально разделял вместе с основной массой социалистически ориентированных немецких социологов, осуществлялась у него на основе исследований социальной мобильности и связи стратификации с уровнем доходов различных общественных групп. В то же время первоначальный интерес Гайгера к проблематике стратификации, углублявшийся по мере того, как становился очевидным проблематический характер марксистского понятия класса, был обострен его вовлеченностью в борьбу с тогдашней *евгеникой*, активно ассимилируемой так называемым национал-социалистическим мировоззрением. Евгенисты пытались редуцировать различие социального положения людей к их «генетическим качествам» — столь же примитивный, сколь и опасный «дилетантизм», который Гайгер подверг критике в книге, специально посвященной этим вопросам [5]. Социологическая разработка проблематики социальной стратификации и мобильности осознавалась Гайгером как единственно возможная альтернатива и коммунистической «революции слева», опирающейся на учение Маркса о классах и классовой борьбе, и национал-социалистической «революции справа», опирающейся на евгенически-расистский «Миф XX века». Продолжая работу в том же направлении, но на более конкретном уровне, в годы эмиграции Гайгер констатировал факт перехода современного общества от классового принципа дифференциации к профессиональному.

Гайгер считал, что прежние классовые напряжения смещаются в XX в. по линии, пересекающей границы классов. Источник таких напряжений и конфликтов, по Гайгеру, — противоположность интересов «солидарности производителей» (предпринимателей и рабочих), с одной стороны, и потребителей — с другой; все большее значение приобретают конфликты между местным населением и «пришлыми» (эмигрантами), различными этнически-религиозными группами и т. д. [3]. Отправляясь от своего эмигрантского опыта, Гайгер пришел к заключению, что стратификация, основывающаяся главным образом на доходе, привела к слому прежних классовых границ, поскольку большинство рабочих оказались по своему имущественному положению на уровне мелкой буржуазии [3]. Определяющим стилем жизни, по Гайгеру, стала жизнь «с оглядкой на соседа», находящегося на том же уровне материального благосостояния, а не же-

лание подняться на уровень более высоких социальных слоев. Отсюда общая тенденция к стабилизации социальной жизни.

Переход от кризисного состояния в социологии к стабилизационному сказался и в изменении взгляда Гайгера на социологию знания, и в новом понимании интеллигенции. Он констатировал, что социология знания не оправдала завышенных ожиданий, какие связывались с нею в момент ее формирования, а потому выражал сомнение, имеет ли она будущее вообще. Не удовлетворяли его и представления об интеллигенции, распространенные в 1920–1930-х гг., ни в том варианте, какой предложил Михельс, акцентировавший зависимость интеллигенции от ее социального (классового или сословного) положения, ни в том, на котором настаивал Манхейм, вообще освободивший интеллигенцию от социальных детерминаций (идея «свободно парящей» интеллигенции) [1; 2]. Придя к выводу, что интеллигенцию нельзя определять ни через классовое (или сословное) положение, ни посредством ее классового сознания, Гайгер во главу угла поставил вопрос о ее социальной функции, толкуемой как «общественное задание»¹. Функцию интеллигенции он усматривал в исполнении того, что ожидало от нее общество. А ожидало оно создания новых культурных ценностей и идеологий², вклада в общую рационализацию жизни, критики существующих институтов с целью ограничения притязаний власть имущих [1]. В целом Гайгер отстаивал тезис, согласно которому мышление и идеология не обязательно связаны с социальным положением их носителей³ [2].

2. САМООПРЕДЕЛЕНИЕ АНТИНОМИЗМА. СИНТЕТИЧЕСКИЕ УСТРЕМЛЕНИЯ КУЛЬТУРСОЦИОЛОГИИ А. ВЕБЕРА

Характеризуя *тотальный негативизм* в отношении идеи прогресса как исходную предпосылку кризисного сознания, было бы неверно считать, что среди воинствующих антипрогрессистов, в чьих работах нашли отражение как своеобразная «артподготовка» к первому социологическому кризису, так и сам процесс его углубления и развития, существовали только праворадикалистски настроенные социальные мыслители. Среди них можно найти мыслителей более умеренной ориентации, включая либеральную. Виднейший из мыслителей этого типа среди оппонентов теории прогресса — брат Макса Вебера Альфред, который вплоть до смерти Макса был достаточно близок к нему по своей ориентации. Такое разнообразие социально-политических ориентации в русле антипрогрессизма не случайно, ибо база его — кризисное сознание, располагающееся поверх социально-политических размежеваний.

Альфред Вебер (Weber) (1868–1958), немецкий социальный философ, социолог и экономист. Профессор Пражского (1904–1907) и Гейдельберг-

¹ Само это словосочетание заставляет вспомнить «социальный заказ», о котором много говорилось и писалось у нас в 1920-е гг.

² На перспективы учения об идеологиях Гайгер смотрел более оптимистично, чем на перспективы социологии знания.

³ Который первоначально на фоне марксистского социологизма, господствовавшего в «Веймарской» Германии, выглядел как настоящее открытие (и которого поначалу не был чужд он сам).

ского (с 1907) университетов. Научную деятельность начал как экономист, затем центр его интересов переместился в область социологии, истории и культуры («Идеи социологии государства и культуры», 1927). В исторической культуросоциологии А. Вебера чувствуется значительное влияние О. Шпенглера, подобно которому он пытался создать такую науку об «историческом мире», каковая позволила бы его современникам сориентироваться относительно своего настоящего и будущего. Но в отличие от своего предшественника А. Вебер считал, что это должна быть не философия, а социология истории.

Подобно Шпенглеру А. Вебер разлагал мировую историю на ряд всемирно-исторических культур, которые, несмотря на всю свою уникальность, сходны в том отношении, что каждая из них переживает период молодости, зрелости и упадка. Однако в отличие от Шпенглера А. Вебер рассматривал «культуру» и «цивилизацию» (в узком смысле) не как две фазы развития культурно-исторических целостностей, но как два относительно самостоятельных аспекта каждой из этих целостностей — собственно духовный (религия, философия, искусство) и научно-технический. Кроме того, он выделял еще и третий — *специфический социальный* аспект, толкуя социальность в духе, близком *антропологической ориентации* в социологии. Процесс развития каждой из выделяемых А. Вебером культурно-исторических целостностей представляется как результат взаимодействия социологического, цивилизационного и культурного факторов, каждый из которых играет «соопределяющую» роль в развитии двух других [8].

Эти культурно-исторические целостности воплощаются, по А. Веберу, в больших «телообразных» жизненных единствах, которые он называл «народами в широком смысле слова». Они реальные носители всемирно-исторического процесса, переходящего (в типично гегелевском духе) от одного такого единства исторической общности людей и их судеб, складывающихся не без влияния географических и климатических условий, — к другому, от другого — к третьему и т. д. В этих «единствах», которые А. Вебер в духе философии жизни толковал как «тотальность естественных человеческих сил влечения и воли», социология видела «общественные тела», несущие «всемирно-исторические культуры», и стремилась выделить в этих «телах» типические тенденции формообразования и развития [8].

Одна из основных тенденций, роднящая все эти «общественные тела», заключается в том, что они движутся по пути к более крупным, прочным и зрелым социальным порядкам. Конечная стадия этого движения — оцепенение, старческое разложение этих «тел» или их «мировая экспансия», в которой исчезает собственная телесная определенность подобных «тотальностей», выливаясь в универсальный процесс общечеловеческого «свершения». Социология, стремящаяся постичь этот процесс, должна постоянно иметь в виду взаимодействие «общественного тела» с культурой, с одной стороны, и цивилизацией — с другой, а также взаимодействие культуры и цивилизации друг с другом. Иначе говоря, ее предмет — конкретно-историческое единство каждого из исследуемых «общественных тел», но это конкретно-историческое единство анализируется, исходя из его общественной структуры. Цивилизационные процессы рассматриваются как то, что обеспечивает обществу технические средства для по-

строения формы его существования, а культурные — как то, что создает символы, выражающие его «душевную сущность» [8].

Начиная с книги «История культуры как социология культуры» [8] и кончая работой «Третий или четвертый человек» [7], А. Вебер все более конкретно в качестве цели своей социологии определял социологический анализ истории, предлагающий социальную структуру всемирно-исторических народов в качестве основополагающей схемы, отводя в ней определенное место «„генерализующей” тенденции цивилизации»¹, с одной стороны, и «индивидуализирующей» тенденции культуры² — с другой. Историческая культуросоциология А. Вебера оказывается смягченной формой онтологизации методологической антиномии *номотетического* и *идиографического* подходов, которая утрачивает здесь свой «трагически непреодолимый» момент.

Социально-политические воззрения А. Вебера имеют определенно выраженный либерально-консервативный характер — характер перехода от либерализма к консерватизму, что обусловило восприятие веберовских идей некоторыми современными социологами *неоконсервативной* ориентации. В стремлении таких социологов, как Д. Белл, выделить в структуре современного капиталистического общества относительно самостоятельные «оси» развития (экономическую, политическую и культурную) чувствуется отголосок схематизации, предложенной А. Вебером.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Geiger Th.* Aufbau und Stellung der Innelligenz in der Gesellschaft. Stuttgart, 1949.
2. *Geiger Th.* Ideologie und Wahrheit: Eine soziologische Kritik des Denkens. Stuttgart, 1953.
3. *Geiger Th.* Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel. Köln, 1949.
4. *Geiger Th.* Die Masse und ihre Aktion: Ein Beitrag zur Soziologie der Revolution. Stuttgart, 1926.
5. *Geiger Th.* Soziologische Kritik der eugenischen Bewegung. Berlin, 1933.
6. *Weber A.* Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des Nihilismus? Bern, 1946.
7. *Weber A.* Der Dritte oder der virte Mensch. München, 1953.
8. *Weber A.* Kulturgeschichte als Kultursociologie. Leiden, 1930.

¹ Известная дань теории прогресса, *слишком радикальный* (по-шпенглеровски «тотальный») отказ от которой вел к ликвидации принципа научности в социокультурном познании.

² Основной мотив для отказа А. Вебера от традиции просветительского «встраивания» различных культур в *единую* «линию Прогресса», по-шиллеровски «обнимающего все человечество» (ср.: [6]).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин А. 41
Авенариус 298
Аврелий М. 51
Арендт Х. 161
Аристотель Стагирит 24, 36, 173, 303
Арон Р. 21
- Бахтин М.М.** 272
Бебель А. 40, 42
Беккариа Ч. 173
Беккер Г. 259
Белинский В.Г. 143
Белл Д. 151
Бентам Й. 173
Бергсон А. 23, 77, 78, 206
Бердяев Н.А. 113, 138, 139, 143, 152, 153,
177 – 185
Бернштейн Э. 167
Бодлер Ш. 96
Бокль Г.Т. 30
Больнов О. 59
Боссюэ Ж. 11
Булгаков С.Н. 113 – 133, 134, 138, 139, 143,
145, 147, 152, 155, 180, 182 – 185
- Вагнер Р.** 69
Вальрас Л. 9, 17
Вебер М. 9, 36, 67, 71, 73, 76, 105, 141, 152 –
159, 189, 194, 198, 231, 241 – 245, 246 –
266, 268 – 288, 293 – 297, 304, 305, 343
Вебер А. 343 – 345
Виנדельбанд В. 105, 189 – 198, 246, 291,
311 – 322
Виноградов П.Г. 161
- Гайгер Т. 341 – 343
Галилей Г. 302
- Гартман Н. 191, 326
Гегель Г.В.Ф. 58, 61, 73, 107, 124, 129, 166,
167, 173, 183, 238, 240, 312 – 322, 324 –
326, 328, 330
Гед Ж. 40, 44
Гелен А. 294, 308 – 310
Гераклит 76
Гербарт И.Ф. 190
Гервег Г.Ф. 124
Геродот 25
Герцен А.И. 153
Гершензон М.О. 142, 152
Гессен С.И. 161, 173
Гёте И.В. 76, 84, 277
Гильдебранд А. 191
Гиппократ 25
Гоббс Т. 105, 173
Гобино Ж.А. де 10
Горький А.М. 147, 332
Грееф Г. де 11
Гроций (Гуго де Гроот) 173
Гумплович Л. 10
Гуссерль Э. 191, 194, 291, 296, 306
- Даам Х.Ю.** 205
Данилевский Н.Я. 233
Дарвин Ч.Р. 25, 114, 206
Декарт Р. 302
Дестют де Траси А.Л.К. 23
Дефо Д. 287
Джемс У. 13
Дильтей В. 51 – 64, 65, 73, 75, 85, 86, 105 –
107, 198, 213, 214, 304, 325, 330, 331, 339
Достоевский Ф.М. 96, 143, 157, 177
Дрем Э. 94
Дюркгейм 9, 10, 16, 68, 105, 224, 225, 253,
258

- Жан Поль** (Рихтер И.П.Ф.) 92
Жорес Ж. 40, 43
- Зиммель Г.** 9, 67, 135, 189, 205—227
Знаецкий Ф.В. 194, 259
Зомбарт В. 36, 136, 189, 229—245, 268—271, 275, 286
- Иванов Вяч.** 185
Изгоев А.С. 152
Ильин И.А. 175, 184
Ионин Л.Г. 208
- Кабанис П.Ж.Ж.** 23
Кант И. 115, 116, 124, 173, 189, 191, 216, 311—314, 316—318
Карлейль Т. 51
Кассирер Э. 193
Каутский К. 40
Кельзен Х. 168, 170
Кеплер И. 302
Киплинг Д.Р. 109
Кистьяковский Б.А. 152, 169, 173, 184
Книс К. 246
Ковалевский М.М. 185
Кокошкин Ф.Ф. 169
Колаянни Н. 25
Колб У. 195
Коллингвуд Р.Дж. 61
Конт О. 11, 23, 68, 110, 113, 114, 117—122, 124—126, 129, 137, 185, 258, 268, 293, 294, 298, 304, 306
Кроче Б. 21, 26, 61, 75, 76
Кьеркегор С. 92
- Лабриола А.** 36, 40
Лавров П.Л. 137
Лампрехт К. 201
Ландман М. 206
Лассаль Ф. 39, 40, 166, 168
Лафарг П. 41
Лебон Г. 9, 258
Леви Г. 322
Левин Д. 220, 221
Лейбниц Г.В. 114, 173
Леман Г. 322
- Ленин (Ульянов) В.И.** 135, 136, 143, 154, 168, 332
Легурно Ш. 11, 30
Либкнехт В. 40, 42
Либкнехт К. 40
Липпс Т. 56
Липсет С. 266
Лод У. 287
Локк Дж. 173
Лотце Р. Г. 190, 314, 317
Лукач Д. 339
Луман Н. 257
- Майер Э.** 246
Макайвер Р. 259
Мак-Дугалл У. 13
Макиавелли Н. 9, 10, 19, 27
Манн Т. 72
Манхейм К. 343
Маркс К. 9, 10, 68, 110, 113, 117, 118, 121, 122, 124, 129, 135, 140, 141, 162—174, 235, 268, 269, 272, 282, 300, 324, 328—332, 334, 342
Маркузе Г. 252, 304
Мах Э. 298
Мейнонг А. фон 191
Мерло-Понти М. 179
Мертон Р.К. 220, 225
Метерлинк М. 51
Миллс Ч.Р. 70
Милье Дж.С. 173, 297
Мильеран А. 43, 44
Мильтон Дж. 173
Михайловский Н.К. 135—139
Михельс Р. 23, 35—49, 162, 343
Монтень М.Э. де 52
Монтескьё Ш.Л. де 25, 30, 173
Моска Г. 9, 23—34, 35, 46, 49
Мунье Э. 179
Муссолини Б. 36
Мюнстерберг Г. 190, 191
- Недельманн Б.** 221, 222
Ницше Ф. 10, 23, 51, 63, 65, 66, 69, 72, 81, 89, 96, 99, 157, 238, 280, 291
Новгородцев П.И. 161—175

- Новиков Н.И. 173
 Ньютон И. 302
- Ортега-и-Гассет** Х. 342
 Острогорский М.Я. 37, 161, 162
- Парето** В. 9—22, 23, 25, 33, 35, 37
 Парк Р.Э. 226
 Паркер Т. 287
 Парсонс Т. 15, 198, 221, 252, 257—259, 265
 Петражицкий Л.И. 173
 Платон 51, 120, 173, 183, 303
 Плеснер Х. 218, 308
 Плеханов Г.В. 140, 141
 Поппер К.Р. 21, 161
 Принн У. 287
 Пуфендорф С. 173
 Пэйн Т. 173
- Радищев** А.Н. 173
 Рамштедт О. 205
 Расин Ж. 92
 Рескин Дж. 51
 Рикардо Д. 164, 232
 Риккерт Г. 105, 189—203, 246, 249, 250, 253, 291, 296, 311
 Риль А. 135
 Родбертус-Ягцецов К.И. 164
 Родс С. 100
 Розанов В.В. 145
 Розенберг А. 67
 Рошер В.Г.Ф. 246
 Руссо Ж.-Ж. 26, 33, 46, 173
- Селигмен** Б. 10
 Сен-Симон К.А. де 118, 121, 122, 124, 132, 268
 Смит А. 164, 268
 Соболев А.В. 161
 Сократ 142
 Соловьев В.С. 113, 114, 119, 124—127, 135, 137, 170, 173—175, 177, 293
 Солоневич И.Л. 175
 Сорель Ж. 9
 Сорокин П.А. 185
 Спекторский Е.В. 173
- Спенсер Г. 11, 23, 24, 26, 34, 206, 297, 298, 304, 306
 Сперанский М.М. 173
 Струве П.Б. 134—159
- Тард** Г. 9, 25, 258
 Тенбрук Ф.Х. 210, 220
 Теннис Ф. 69, 70, 201, 224, 253
 Толстой Л.Н. 51, 97, 143, 159
 Томас У.А. 194
 Трилинг Л. 151
 Трубецкой Е.Н. 173
 Тэн И. 27
 Тюрго А.Р.Ж. 124
- Федотов** Г.П. 177
 Фейербах Л.А. 122, 125, 126, 164
 Фиркандт А. 341
 Фихте И.Г. 135, 191
 Фольмар Р. 47
 Фома Аквинский, Аквинат 173
 Фрайер Х. 66, 106, 251, 252, 309, 323—339
 Франк С.Л. 143, 147, 152, 161, 175, 183
 Франклин Б. 269
 Фрейд З. 11
 Фриз Я.Ф. 190, 312, 314
 Фризби Д. 221
 Фришейзен-Кёлер М. 56, 57
- Хабермас** Ю. 252, 257, 259, 266
 Хайдеггер М. 63, 81, 84, 85, 106, 294
 Хайек Ф.А. фон 161
 Хомяков А.С. 177
- Цицерон** Марк Туллий 173
- Чичерин** Б.Н. 173
- Шелер** М. 191, 194, 291—307, 308
 Шельски Х. 294, 308, 310
 Шилз Э. 309
 Шлюхтер В. 256
 Шмитт К. 265, 266
 Шопенгауэр А. 10, 51, 63, 86, 96, 191
 Шпенглер О. 65—83, 84—98, 99—110, 233, 235, 246, 344
 Шпрангер Э. 62

Штайн Л. фон 168, 324, 328–331
Штаммлер Р. 114–118, 139, 246, 263
Штирнер М. 164

Эйкен Р. 291
Эмерсон Р.У. 51

Энгельс Ф. 122, 163, 166, 169, 171, 172,
329

Яковенко Б.В. 175
Ясперс К. 304

Оглавление

Раздел I

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ ПЕРВОГО КРИЗИСА ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Глава 1

Социология Вильфредо Парето (разумен ли Homo Sapiens?)
(*Гофман А.Б.*) 9

- 9 1. Идейные истоки и особенности мировоззрения
- 11 2. Социология как логико-экспериментальная наука
- 12 3. Логические и нелогические действия
- 13 4. «Осадки» и «производные»
- 16 5. Общество как система в состоянии равновесия
- 17 6. Теория элиты
- 20 7. Значение социологических идей Парето

Глава 2

Газтано Моска: утрата веры в демократические идеалы
(отказ от аксиоматики «естественного права») (*Зотов А.А.*) 23

- 23 1. Влияние позитивизма. Отношение к другим направлениям социально-политической мысли. Понимание предмета и метода политической науки
- 26 2. Социологическая теория политического класса
- 28 3. Политическая формула и социальный тип. Юридическая защита
- 30 4. Общество и государство. Проблема бюрократии

Глава 3

Роберт Михельс — основатель теории политических партий
(*Зотов А.А.*) 35

- 36 1. Олигархические тенденции в политических партиях
- 44 2. Типы партийного руководства
- 47 3. Социально-психологические характеристики партийного руководства

Глава 4

Вильгельм Дильтей: иррациональность переживания и новые принципы наук о духе. Эстетизация социального знания (*Давыдов Ю.Н.*) 51

- 51 1. Философия жизни как социальная философия. Смысловая структура человеческой жизни
- 54 2. Жизненный смысл и проблематичность его понимания

- 57 3. Уникальность переживания и общезначимость «выражения»
 61 4. Самодостоверность переживания и объективность духа

Глава 5

Освальд Шпенглер: апофеоз кризисного сознания
 в европейской социальной философии и культурологии
(Давыдов Ю.Н.) 65

- 65 1. Идея заката Европы и ее амбивалентность. Философия истории
 как культурфилософия и культурсоциология
 72 2. «Совершенно новая философия» и ее предпосылки. Глубинная
 психология истории в роли метафизики общественного бытия
 76 3. Глубинная психология как прафеноменология культуры.
 «Интуирование» изначальных культурообразующих переживаний

Глава 6

Антиномизм как форма разложения теоретического сознания.
 От пантрагического сознания к нигилистическому
(Давыдов Ю.Н.) 84

- 84 1. Искусство как модель культуры. Культурология как умозрительная
 психология искусства
 91 2. Антиномизм как «пред-форма» нигилизма. Нигилизм и идея
 «смертности» культуры
 98 3. Цивилизация как самоотрицание культуры. Политическая
 «операционализация» эстетической символики
 104 4. Целостность культуры – тотальность политической идеологии –
 тоталитарность мифологии XX века

351

Раздел II

ОТ МАРКСИЗМА К ПОСТМАРКСИЗМУ. ОТ СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ К АНТИСОЦИОЛОГИИ И КРИТИКЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО РАЗУМА

Оглавление

Глава I

Постмарксистская социальная философия С.Н. Булгакова
(Давыдов Ю.Н.) 113

- 113 1. «Естественный закон» и «прогресс разума»
 119 2. Наука об обществе как богословие религии прогресса
 125 3. Апокалиптика и социология

Глава 2

Постмарксистские философско-социологические искания
 П.Б. Струве *(Давыдов Ю.Н.)* 134

- 134 1. От критического марксизма к постмарксистской метафизике
 должного

- 141 2. «Отщепенство» интеллигенции и обоготворение Народа
 152 3. Интеллигенция как целостный культурно-исторический феномен
 (П.Б.Струве и М. Вебер)

Глава 3

П.И. Новгородцев как критик марксистского абсолютизма
 в социальной науке (*Шамшурин В.И.*) 161

- 161 1. П.И. Новгородцев и К. Маркс
 167 2. П.И. Новгородцев об обществе и государстве

Глава 4

Н.А. Бердяев: антисоциология как критика социологического
 разума (*Сапов В.В.*) 177

- 177 1. «Апофатическая социология» Н.А. Бердяева
 182 2. Российский постмарксизм в поисках социальной теории

Раздел III

АНТИНАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ВОЛНА В НАУКАХ О КУЛЬТУРЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Глава I

Неокантианские импульсы теоретико-методологических исканий
 социологии XX века (*Давыдов Ю.Н.*) 189

- 189 1. Аксиология баденской школы неокантианства
 196 2. Неокантианский трансцендентализм и проблема ограниченности
 естественно-научного образования понятий

Глава 2

Релятивистская социология Георга Зиммеля (*Филиппов А.В.*) 205

- 206 1. Обоснование социологии как особой дисциплины
 213 2. Концепция понимания и априори социальной жизни
 220 3. Социология социальных форм

Глава 3

Вернер Зомбарт и его понятие «буржуа» (*Давыдов Ю.Н.*) 229

- 229 1. Историческая социология хозяйства
 236 2. Буржуа как носитель капиталистического духа

Глава 4

Макс Вебер: социология в системе наук о культуре
 (*Давыдов Ю.Н.*) 246

- 248 1. Веберовские понятия гносеологического
 и теоретико-методологического уровней

- 255 2. Понятия социально-философского и собственно социологического уровней
- 263 3. Легитимность и легальность

Глава 5

Веберовская теория капитализма — ключ к универсальной исторической социологии (Давыдов Ю.Н.) 268

- 268 1. Проблема капитализма в социологии
- 271 2. Понятие капитализма и тип «капиталистической деятельности»
- 276 3. Социально-экономическое и культурно-историческое своеобразие «современного капитализма»
- 282 4. «Встреча» современного капитализма с архаическим и особенности их взаимоотношений

Раздел IV

РЕАКЦИЯ НА СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНТИНАТУРАЛИЗМ

Глава 1

Макс Шелер и его путь к теоретической социологии (Давыдов Ю.Н.) 291

- 291 1. От неотомистской метафизики — к философской антропологии, от антропологии — к социологии
- 294 2. М. Шелер — критик М. Вебера и О. Конта. Шелеровская программа антропологически фундированной социологии знания
- 299 3. Идея исторической социологии науки

Глава 2

Антропологическое направление в немецкой социологии (Давыдов Ю.Н.) 308

Глава 3

Поздний Вильгельм Виндельбанд: запоздалое тяготение к теоретико-методологическому синтезу. Неокантианство на пути к неогегельянству 311

- 311 1. Метафизические проблемы обоснования наук о культуре
- 316 2. Онтологическое «грехопадение» неокантианства
- 320 3. Значимость культурных ценностей как высшая действительность

Глава 4

Праворадикальная версия неогегельянской социологии (Х. Фрайер) (Давыдов Ю.Н.) 323

- 324 1. Гегельянский мотив
- 328 2. Марксистская составляющая неогегельянской социологии

-
- 332 3. Индустриальное общество и «революция справа»
336 4. «Снятие» классов в «Народе»

Глава 5

Тенденции перехода немецкой социологии
от кризисного сознания к стабилизационному 341

- 341 1. Симптоматичность социологических исканий Т. Гайгера (*Ионин Л.Г.,
Давыдов Ю.Н.*)
343 2. Самоопределение антиномизма. Синтетические устремления
культурсоциологии А. Вебера (*Давыдов Ю.Н.*)
346 Указатель имен