

Raymond Aron

---

**LES ÉTAPES  
DE LA PENSÉE  
SOCIOLOGIQUE**

Éditions Gallimard  
Paris 1967

Раймон Арон

---

**ЭТАПЫ  
РАЗВИТИЯ  
СОЦИОЛОГИЧЕС  
КОЙ  
МЫСЛИ**

Общая редакция и предисловие  
д.ф.н. П.С.Гуревича

Перевод с французского

Москва  
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА «ПРОГРЕСС»  
«УНИВЕРС»  
1993

ББК 60.5  
А 84

*Редакционная коллегия:* Т.А. АЛЕКСЕЕВА, П.С.  
ГУРЕВИЧ, В.А. ЛЕКТОРСКИЙ, В.С. СТЕПИН

*Перевод с французского:* А.И.  
РЫЧАГОВ, В.А. СКИБА

*Редактор* М.Ф.  
НОСОВА

Арон Р.  
А 8 4 Этапы развития социологической мысли/Общ, ред. и  
предисл. П.С. Гуревича. — М.: Издательская группа  
«Прогресс» — «Политика», 1992. — 608 с.

Вопросы власти, социального равенства, диктатуры и демократии — вот круг вечных, а сегодня особенно злободневных тем, затронутых известным французским социологом в серии эссе, посвященных Монтескье, Конту, Марксу, Токвилю, Дюркгейму, Парето и Веберу.

А, 0202000000-024  
006(01)-93-----КБ41\_3н92

ББК 60.5

© Éditions Gallimard, 1967. © Перевод на русский язык — А/О  
Издательская группа «Прогресс» ISBN-5-01-003727-0 1993

## ФИЛОСОФ В СОЦИОЛОГИИ, СОЦИОЛОГ В ФИЛОСОФИИ

Предлагаемая книга — по существу, первое отечественное издание трудов видного мыслителя-социолога нашего столетия Раймона Арона. В течение десятилетий этот французский ученый изобличался в нашей литературе как автор концепций «деидеологизации», «индустриального общества», «технологического детерминизма». При этом сами работы Р.Арона, естественно, не публиковались. Внимание фиксировалось только на антимарксистской направленности работ социолога.

Теоретическая деятельность Р.Арона отнюдь не сводилась к критике марксизма. Диапазон его увлечений широк. Он постоянно проводил сравнение между позициями различных ученых, вполне оправдывая по отношению к себе ту характеристику, которую он дал А. де Токвилю; сам Арон был в значительной мере компаративистом. Об этом наглядно свидетельствует публикуемая работа — «Этапы развития социологической мысли».

Р.Арон, несомненно, крупнейший представитель современной социологической мысли. Но он обнаружил интерес и к вопросам философии истории. Французский ученый, судя по всему, стремился сделать социальное мышление острым, всепроникающим, прозорливым. Философия — это очевидно — нуждается в конкретных теоретических социологических разработках. Но и сама социология не чужда философской рефлексии. Она притязает на создание всесторонней социально-философской концепции.

Р.Арон опубликовал десятки работ по проблемам социальной философии, политической социологии, международных отношений, истории социологической мысли, социологии сознания. Оценку, которую Арон дал О.Контю, можно переадресовать ему самому: философ в социологии, социолог в философии.

Раймон Арон родился в 1905 г. в лотарингском городке Рамбервиллере. С 1924 по 1928 г. учился в Высшей нормальной школе вместе с Ж. П. Сартром и П. Низаном. Огромное влияние на юношу оказали профессора по философии Ален (настоящее имя Шартье) и Л. Брюнсвик. Их имена, их взгляды упоминаются в публикуемой книге.

Полученное образование позволяло юноше стать преподавателем философии в лицее. Окончив Высшую нормальную школу, Арон отправился в Германию. Такова была традиция: желая пополнить образование, философы всегда ехали в эту страну. Юношу потрясли ярый национализм немцев и первая крупная победа национал-социалистов. Начиная с этого времени, между 1930 и 1933 гг., Арон жил в угнетающей атмосфере ожидания новой войны.

После завершения образования Арон преподает в Тулузском университете. Основная сфера его интересов — философия. В Германии он познакомился с феноменологией Гуссерля, которую тогда знали немногие. Он читал также труды раннего Хайдеггера, сочинения философов истории, в частности М. Вебера, работы по психоанализу. Фрейдизм был постоянной темой споров Арона с Сартром. Последний отрицал различие между психикой и сознанием. Арону же казалось, что психоанализ неприемлем для него, поскольку он использует понятие подсознания.

Когда нацисты оккупировали Францию, Арон перебрался в Лондон и участвовал в редактировании журнала «Франс либр». На протяжении военных лет он печатал ежемесячные анализы положения дел в вишистской Франции — «Французскую хронику». После освобождения страны Арон вернулся во Францию. Он стал политическим обозревателем влиятельной газеты «Фигаро» (1947—1977). В 1955 г. он возглавил кафедру социологии в Сорбонне. С этого времени он плодотворно занимается исследовательской работой как социолог.

С конца 70-х гг. Арон сотрудничает в журнале «Экспресс», а в 1981 г. становится президентом редакционного комитета этого еженедельника. В 1978 г. он вместе со своими единомышленниками создал журнал «Коммантер» и стал его главным редактором. Журнал избрал в качестве девиза слова Фукидида: «Нет счастья без свободы и нет свободы без мужества и отваги». Это издание было своеобразной социальной лабораторией, где анализировались общественные и политические процессы. Здесь публиковались статьи по философским проблемам, по вопросам международных отношений. Затрагивались также социальные темы, вопросы литературы и искусства. На протяжении десятилетий Арон выступал как публицист, пытавшийся при оценке актуальных событий апел-

лизовать к арсеналу философских и социологических знаний. Умер он в Париже в 1983 г.

Арон входил в состав Экономического и социального совета Четвертой и Пятой республик. В 1963 г. его избрали членом Академии моральных и политических наук. Он был почетным доктором Гарвардского, Базельского, Брюссельского университетов, почетным членом американской Академии искусств и наук. С 1962 г. он вице-президент Всемирной социологической ассоциации.

Французская социологическая мысль демонстрирует широкий спектр политических предпочтений. Казалось бы, Арон в соответствии с полученным образованием мог оказаться радикалом, как это случилось с другом его детства Ж. П. Сартром, с М. Мерло-Понти. Однако выдающийся социолог стал выразителем либеральной традиции, которая исповедует верность принципам демократии, свободной конкуренции, частного предпринимательства. Либерализм в его новейших версиях получил широкое распространение в англосаксонских странах. Истоки этой традиции во французской социологии прослеживаются у А. де Токвиля и Б. Констана.

Книга Р. Арона «Этапы развития социологической мысли» необычна по жанру. В ней прослеживается история социологии в Европе, но, строго говоря, отсутствует собственная, четко артикулированная и развернутая позиция автора. Точнее сказать, она видна лишь по частным ремаркам. Арон не стремится «подытожить» представленные точки зрения, свести разносторонний материал к окончательной, последней оценке. Напротив, он видит свою задачу в сопоставлении взглядов крупнейших социальных мыслителей, начиная от Аристотеля и кончая М. Вебером. Демонстрируя самые несхожие и противоречивые воззрения, автор подчеркивает как сложность общественной жизни, так и наличие различных ее концептуальных толкований. Работа выстраивается не вокруг проблем, а вокруг имен. Арон исходит из факта индивидуальности социального мыслителя. Социологическое творчество, как и философское, уникально, персонифицировано.

О своем согласии или несогласии с позицией конкретного ученого автор заявляет буквально в придаточном предложении. Критикуя ту или иную концепцию, он не заботится о всесторонней аргументации. Порою неожиданно заявляет, что этот социолог — скажем, Дюркгейм — ему вообще не нравится, поэтому, мол, трудно добиться отточности в пересказе...

Чего же в таком случае добивается Арон? Он предостерегает от педантичности. В социологии нет истин на все века.

Она предлагает определенные мыслительные схемы, которые могут показаться изжитыми, неверными. Но в ином социальном контексте эти версии возникают вновь и опять обретают актуальность. Стало быть, лучше говорить об этапах, нежели об истории социологической мысли. Правильнее также сопоставлять точки зрения, а не одобрять их или критиковать.

В избранном жанре Арон достигает виртуозности. Он ведет нас от проблемы к проблеме, от темы к теме. Мы воспринимаем каждого ученого в живом сплетении присущих ему парадоксов. Мы ощущаем также меру исторической дальновидности проницательных социологов. Перед нами подлинная лаборатория социальной мысли...

Французский исследователь полагает, что начать историю социологии можно было бы с Монтескье. Ведь именно он в стиле классических философов продолжал анализировать и сопоставлять политические режимы, в то же время стремясь постигнуть все области социального целого и выявить множественные связи между переменными величинами. Арон полагает, что толкование Монтескье социологических принципов представляется в ряде случаев более современным, чем у Конта. Первый и рассматривается как один из основоположников социологической доктрины.

Арон подчеркивает, что в трудах Монтескье есть рекомендации, касающиеся всеобщих законов человеческой природы. Они дают право если не установить, каким конкретно должен быть тот или иной институт, то по крайней мере осудить некоторые из них, например рабство. Видя, насколько многочисленны определяющие факторы, Монтескье пытался выявить нечто составляющее единство исторических систем.

Если Монтескье осознает разнообразие во всем, что касается людей и общественных явлений, то Конт, напротив, прежде всего социолог, который исходит из единства людей, всей истории человечества.

К сожалению, Арон уделяет мало внимания философско-антропологическим взглядам Конта. Отметив, что для Конта важно, чтобы любое общество имело свой порядок, который можно было бы разглядеть в разнообразии обществ, Арон переходит к рассмотрению других аспектов «позитивной социологии». Между тем, рассуждая о человеческой природе, позитивисты обращаются и к некоторым сторонам человеческой субъективности. Если бы человек, рассуждают они, с самого начала мог понять, что мир подчинен неизменным законам, то, не имея возможности познавать их и управлять ими, он бы впал в малодушие и не смог выйти из апатии и умственного оцепенения.

Наряду с антропологическим измерением прогресса Кош . развил идею, связанную с концепцией индустриального общества, критикуя либеральных экономистов и социалистов. В отличие от экономистов, считающих основными причинами роста свободу и конкуренцию, основатель позитивизма принадлежит к школе, представителей которых Арон называет поли-техниками-организаторами.

Сам Арон в 1963 г. опубликовал курс лекций, прочитанный им в Сорбонне в 1955—1956 гг., под названием «Восемнадцать лекций об индустриальном обществе». Понятие индустриального общества давало ему возможность провести сравнение между капиталистическим и социалистическим обществом. Термин «рост», использованный Ароном, уже существовал в литературе. Первой серьезной книгой по этому вопросу была работа Колина Кларка «Экономический прогресс». Однако Арон установил связь экономического роста, определяемого чисто математическим путем, с общественными отношениями, с возможными видами роста. В этом смысле был осуществлен переход от Колина Кларка и Жана Фурастье к новой версии недогматического марксизма.

Касаясь социологической концепции Маркса, Арон в своих очерках по социологии пытается ответить на вопросы, которые уже были поставлены в связи с учениями Монтескье и Конта. Как толковал Маркс свою эпоху? Какова его теория общества? Каково его видение истории? Какую связь он устанавливает между социологией, философией истории и политикой? По мнению Арона, Маркс не был ни философом техники, ни философом отчуждения. Он представлял собою социолога и экономиста капиталистического строя. Учение Маркса — это анализ буржуазного строя.

В чем Арон усматривает разницу между позициями Конта и Маркса? Оба они видели отличие индустриального общества от военного, феодального, теологического. Однако если Конт пытался найти средства устранения выявленных антагонизмов, примирения противоречий, то Маркс, напротив, стремился раскрыть невозможность какого-либо иного устранения коллизий, кроме как на путях классовой борьбы.

По нашему мнению, Арому удастся выявить концептуальные противоречия внутри марксизма. Такая работа мысли полезна для наших обществоведов прежде всего потому, что на протяжении многих десятилетий в отечественной литературе само предположение, что у основоположника научного коммунизма не всегда сходились концы с концами, расценивалось как кощунственное. Так, в гегелевском понимании дух самоотчуждается в своих творениях, он создает интеллектуальные и социальные конструкции и проецируется вне самого себя. В



марксизме же, включая и его первоначальный вариант («молодой Маркс»), процесс отчуждения вместо того, чтобы быть философски или метафизически неизбежным, становится отражением социологического процесса, в ходе которого люди или общества создают коллективные организации, где они утрачивают самих себя. По мнению Арона, философские вопросы — всеобщность индивида, целостный человек, отчуждение — воодушевляют и направляют целостный анализ, содержащийся в зрелых произведениях Маркса.

Переходя к рассмотрению социологической концепции А. де Токвиля, Арон отмечает, что этот исследователь, в отличие от Конта и Маркса, в качестве первичного факта, определяющего специфику современного общества, выдвигал феномен демократии. С того времени, как в 1835 г. вышел в свет первый том «Демократии в Америке», его автор стал одним из известнейших политических мыслителей Европы.

Токвиль был не только политическим философом, но и историком. Его имя называют рядом с именами Гизо, Тьерри, Минье, Мишле, Кине. Он одним из первых приступил к тщательному разбору документов, связанных с Великой французской революцией. Однако основной вклад в науку сделан все-таки Токвилем-социологом. Для выражения политических взглядов Токвиля часто пользуются понятием «аристократический либерализм». Это означает, что для французского мыслителя категория свободы не безбрежна и содержит в себе попытки ограничения своих пределов. Токвиль был также убежден в том, что в либеральном обществе должны быть элиты, выражающие интеллектуальное и духовное содержание времени.

Токвиль — эту мысль подчеркивает Арон, — констатируя некоторые признаки, вытекающие из сущности любого современного или демократического общества, добавляет, что при этих общих основаниях наблюдается плюрализм возможных политических режимов. Демократические общества могут быть либеральными или деспотичными.

Арон справедливо подчеркивает, что Токвиля, по существу, интересовала одна проблема: при каких условиях общество, в котором обнаружилась тенденция к единообразию судеб индивидов, может не погрузиться в деспотизм? Вообще говоря, как можно совместить равенство и свободу? В современных политических и философских дискуссиях эта тема предстает в обстоятельной аранжировке. Мы видим между свободой и равенством огромное противоречие. Последовательно воплощенная идея свободы разрушает равенство. Если, скажем, мы провозглашаем свободу рыночной стихии, то создаем неравенство. Если мы провозглашаем равенство как универсальное цен-

ностное строение, то тем самым ущемляем свободу. Скажем, свободу предпринимательства.

В современной исторической науке все чаще проводится мысль о том, что Великая французская революция была для Франции не столько эпохальным событием, сколько национальной катастрофой. В прошлом веке только два мыслителя — Алексис де Токвиль и Ипполит Тэн — отрицательно относились к этому историческому катаклизму. Они подчеркивали, что свобода не была изобретением XVII—XVIII вв. Вместе с тем они предостерегали от многочисленных социальных следствий осуществленного поворота.

Вторую половину XIX в. Арон характеризует как переломную эпоху, хотя в современной ретроспективе она выглядит вполне благополучной. Это время представлено у него тремя виднейшими социологами — Э.Дюркгеймом, В.Парето и М.Вебером. Каждый из них стремился осмыслить итоги минувшего века и заглянуть в новое столетие. Они составляли одно поколение. Это позволило автору показать, что в лоне одного века их представления о современном обществе были весьма различны. Основные темы социологической рефлексии возникают, следовательно, в индивидуальной аранжировке.

Разумеется, названные исследователи исходили из установок, что общественные процессы, как бы сложны они ни были, можно разгадать. Несмотря на кажущуюся иррациональность многих социальных феноменов, социолог может учесть противостоящие друг другу общественные факторы и направить историческую динамику в нужное русло. Их работы пронизывает всеобъемлющая вера в рационалистическое знание.

В обстановке мирного развития Европы, плавного прогресса без войн и революций они, однако, увидели мучительные коллизии рождающегося века и постарались разгадать существо тех парадоксов, которые попали в поле их зрения. Дюркгейм, Парето, Вебер сумели раскрыть кризисные процессы новой эпохи, уловить импульсы глубочайших изменений в социуме. Каждый из них обратил внимание на зерно будущих социальных противоречий и осветил их в широкой социокультурной перспективе.

В первой части своей книги Арон подчеркивал, что Марксова концепция современного общества отвечает социоисторическим условиям, для которых характерны острые социальные конфликты, иерархическое социальное устройство, разделение общества на социальные группы, различающиеся статусом, классовой принадлежностью, обладанием властью. Однако Марксова схема не имела универсального значения. Например, в США революция — не столько священный момент в истории, сколько непрерывный исторический процесс,

подразумевающий изменения сначала в сфере технологии, а затем, чуть ли не автоматически, в социальной сфере. Это обстоятельство ставит США вне европейских форм, на которых основывается Марксова модель общественного развития, его учение о классах и классовой борьбе.

Дюркгейм представил принципиально иную модель современного общества, которая часто рассматривается как полная противоположность и антитеза модели Маркса. Для Дюркгейма центральная тенденция общества — движение к социальной солидарности, основанной на новых формах структурной независимости, цементируемой нормативным единством общезначимых коллективных представлений.

Возможно ли применение Дюркгеймовой модели к американскому обществу? Французский социолог в наименьшей степени был знаком с современной ему американской действительностью. Он был в курсе интеллектуальных, но не социальных процессов в США. Дюркгейм поддерживал связь с американскими журналами, был хорошо знаком с американской этнографической литературой, предпринял серьезное исследование вклада США в философию прагматизма. Тем не менее в его трудах трудно найти упоминание о жизни США.

Одна из важнейших характеристик современного общества, по Дюркгейму, — состояние аномии — понятие, которое вошло в американский социологический словарь с такой же легкостью и в столь же искаженной форме, как Марксово понятие отчуждения.

Повышенный интерес к морали побудил Дюркгейма к углубленному анализу той связи, которая существует между моралью и религией. По Дюркгейму, для разрешения нормативного кризиса современного общества необходимо установить на эмпирической и теоретической основе, какая моральная система и какая религия соответствуют этому обществу.

Преобразование общества в истолковании Дюркгейма включает, таким образом, создание общей для всех моральной системы, заменяющей прежнюю. Напомним, что Токвиль был глубоко убежден в том, что, именно религия может сохранить элементарные основы общественности. Однако он видел, что христианство пронизывает далеко не все стороны общественной жизни. Поэтому он рассматривал общество в его реальном, а не идеальном состоянии, изыскивая способ, который позволил бы обеспечить более или менее устойчивое соответствие нравственному идеалу.

Арон не случайно обращает внимание на тот факт, что все названные во второй части работы социологи усматривают державную тему социологии в конфронтации религии и науки. Каждый из них признавал Контову мысль о том, что общества

могут поддерживать присущую им связность только общими верованиями. Все они констатировали, что трансцендентная вера, передаваемая по традиции, оказалась поколебленной развитием научной мысли.

Для Дюркгейма потребность создать научную мораль стимулировала изучение разнообразных связей между религией и наукой. Арон тщательно анализирует не только общую концепцию французского социолога. Он рассматривает три большие его книги — «О разделении общественного труда», «Самоубийство», «Элементарные формы религиозной жизни» — как принципиальные вехи его интеллектуального пути.

За последние годы отечественные читатели имели возможность познакомиться с трудами Э. Дюркгейма и М. Вебера. Им посвящены исследования, в которых рассматриваются различные аспекты их социологических концепций. Это нельзя сказать, к сожалению, о Вильфредо Парето. Его произведения не переводились на русский язык, нет и специальных книг, посвященных ему как социальному мыслителю. По мнению Арона, социологи, о которых идет речь в его работе, были в то же время и политическими философами. Следовали ли они традиции, начало которой положил Конт, или традиции Маркса, макросоциологи занимались политическими проблемами в той же мере, что и социальными.

По мнению Арона, подход Дюркгейма и Вебера к социальным вопросам не отличался существенным образом от подхода Конта и Маркса. Дюркгейм в качестве точки отсчета берет конфликт и господство, но проводит четкое различие между конфликтами социальных групп и классов, с одной стороны, и всеобщим фактором господства — с другой. Вебер доводит до конца эпистемологический разрыв между анализом общества и принципами действия. Его социология, подобно домарксовской философии, учит понимать общество, но не изменять его.

Анализируя взгляды Парето на буржуазный парламентаризм, Арон сравнивает их со взглядами Вебера. При этом он отмечает, что в отличие от Вебера, который надеялся, что усиление роли парламентских институтов положительным образом скажется на управлении обществом, итальянский социолог относился к парламентаризму с неприкрытой иронией. Причиной этого было отсутствие, с его точки зрения, у парламентариев качества, необходимого для любого рода аристократии и нации как таковой, — энергии, способности в случае нужды прибегнуть к силе.

Еще один аспект теоретических воззрений Парето — это проблема бюрократии. Арон отмечает, что, хотя эта проблема занимала как Парето, так и Вебера, их взгляды по этому вопросу существенно расходились. Парето, избрав в качестве от-

правкой точки чистую экономику и либеральную модель, тесно связывает бюрократию с государством, протекционизмом, мерами, принимаемыми или рекомендуемыми политиками в своих собственных интересах, под предлогом более справедливого распределения богатства и улучшения положения масс. В отличие от Парето Вебер видит причину бюрократизации не в демагогах и плутократах, не в налогах или необходимости потворствовать избирателям. Он рассматривает это явление как неодолимое движение, обусловленное самой природой труда на промышленных предприятиях или характером социальных отношений независимо от частного или общественного характера собственности на средства производства и т.д.

Какие теоретические проблемы поставил перед Парето исторический опыт? — спрашивает Арон. Во-первых, итальянский социолог должен был объяснить разительное сходство между религиозными и политическими идеологиями, постоянство определенных явлений, составляющих социально-политическую систему. Во-вторых, на основе этой статической теории Парето должен был рассмотреть направление развития общества в свете прогресса бюрократии. Теория остатков и производных разрешила первую проблему, всеобщая теория равновесия и отношений взаимозависимости — вторую. Но эти две теории сами подчинены метатеории, другими словами, созданной Парето концепции науки.

Сопоставляя социальные доктрины К.Маркса и М.Вебера, Арон не скрывает своих исследовательских симпатий к последнему. Он подчеркивает, что ценностный подход к общественным процессам гораздо продуктивнее, нежели экономический детерминизм. Макса Вебера западные ученые оценивают как крупного теоретика, сопоставимого с такими значительными фигурами, как Ф.Ницше, З.Фрейд, О.Шпенглер. Объективно социологическая доктрина Вебера противостояла марксистской концепции.

Арон весьма убедительно раскрывает лабораторию исследовательской мысли М.Вебера, который, выдвинув гипотезу о значении идеальных компонентов исторического процесса, затем скрупулезно проверяет ее, обращаясь к разнохарактерным религиозным феноменам. Так складывается общеисторическая интерпретация общественной динамики, особенно наглядно представленная генезисом капитализма. Он, по мнению Вебера, вызван к жизни этикой аскетического протестантизма. Французский социолог пытается вслед за Вебером раскрыть содержание грандиозного процесса рационализации. Истоки этого феномена Вебер усматривает в раннеиудейских и христианских пророчествах.

Что касается собственно капитализма, то Вебер видит важную черту западной цивилизации именно в том, что она покоится на идее религиозного отношения к профессиональному долгу. Богомольный иррационализм породил экономический и производственный рационализм в самой стойкой и совершенной социальной форме, которая когда-либо была известна истории. Хотя у Вебера отсутствует анализ экономической структуры общества предреформационного периода, его вывод о значении типа сознания, ценностно-практических установок в общественной динамике кажется Арону довольно убедительным. Методология Вебера утвердилась сегодня как наиболее значимая и позволяющая расширить свои рамки.

Среди других проблем, которые исследует Арон в социологической концепции Вебера, представляет интерес понятие «рационализация». На пороге XX в. рационалистическая традиция часто выглядит несколько урезанной и доведенной до эпистемологии. Рациональное все чаще рассматривается как универсальная категория, охватывающая чистую логику в классическом или современном мышлении, диалектику и даже некоторые формы мистического опыта. Разумеется, этот тезис о едва ли не всеохватном смысле понятия рациональности требует критического рассмотрения.

Характеризуя идеальные типы легитимной власти, Вебер, кроме рационального, основанного на вере в законность существующего порядка, выделяет также традиционный и харизматический. Особый интерес для Арона, судя по всему, представляет феномен харизмы. Это и понятно, ведь Вебер не застал тоталитарные режимы, показавшие механизм харизматического влияния на общественные процессы. Вебер стремится примирить рост всесильной бюрократии с верой в свободную конкуренцию при капитализме.

Арон выявляет противоречивость воззрений Вебера. Немецкий социолог, разрабатывая своеобразную концепцию всемирной истории, демонстрирует парадоксальное сочетание увлеченности либеральным индивидуализмом с едва ли не ницшеанским пессимизмом по поводу будущего человеческого рода. Тем не менее Вебер — основоположник современного мировоззрения, в основе которого лежат плюрализм и релятивизм, отказ от монокаузальности в интерпретации исторических феноменов.

Очерки Арона, воссоздающие историю социологической мысли в Европе, интересны не только тем, что они демонстрируют развитие политической философии. В воссоздании этапов прогресса социологии ощутима переключка времен, исследовательский поиск тех механизмов, которые обуславливают социальную динамику. Французский ученый обратился к ана-

лизу идейного наследия крупнейших социологов последних веков. Продвигаясь от Монтескье к Веберу, Арон удерживает в сознании, по существу, одни и те же вопросы. Как развивается общество? Чем скрепляется его единство? Тяготеет оно к унификации или к разнообразию? Какие социальные формы демонстрируют свою стойкость? Куда движется история? Все эти проблемы, разумеется, не получили окончательного решения. Они возникают в новом историческом контексте как вызов времени и острой интеллектуальной мысли.

*П.Гуревич, д. ф.  
н., проф.*

## ВВЕДЕНИЕ

Вглядимся в прошлое: науки освободили человеческий дух от опеки со стороны теологии и метафизики, опеки, необходимой в детстве, но безмерно затянувшейся. Вглядимся в настоящее: науки должны способствовать или своими методами, или своими выводами реорганизации общественных теорий. Вглядимся в будущее: приведенные в систему, науки станут перманентным духовным основанием общественного порядка, пока будет продолжаться на Земле деятельность рода человеческого.

*Огюст Коша*

Эта книга — или, может быть, следовало бы говорить о лекциях, лежащих в ее основе, — была подсказана мне практикой проведения Всемирных социологических конгрессов Всемирной социологической ассоциацией. С тех пор как в них стали принимать участие советские коллеги, эти конгрессы представляли единственную возможность слышать диалог, который вели, с одной стороны, социологи, отстаивающие учение прошлого века и трактующие его основные идеи как окончательно принятые наукой, и, с другой — социологи, обученные современным методам наблюдения и эксперимента, проведению зондажей с помощью анкет, вопросников или интервью. Следовало ли считать советских социологов — тех, кто знает законы истории, — принадлежащими к той же научной профессии, что и западные социологи? Или их следовало считать жертвами режима, неспособного отделить науку от идеологии, так как он трансформировал осадок прошлой науки в государственную истину, которую охранители веры нарекли наукой?

Этот диалог ученых или преподавателей тем больше меня очаровывал, что он одновременно был историко-политическим диалогом и собеседники разными путями приходили к результатам в некотором отношении сопоставимым. Социология марксистской ориентации склонна к интерпретации совокупности современных обществ, занимающих свое определенное место в ходе всеобщей истории. Капитализм следует за феодальным строем, как в свою очередь тот пришел на смену античному



хозяйствованию и как социализм сменит капитализм. Прибавочная стоимость извлекалась меньшинством за счет массы трудящихся сначала посредством рабства, затем — крепостничества, сегодня — посредством системы наемного труда, завтра же, вслед за системой наемного труда, исчезнет прибавочная стоимость, а вместе с ней и классовые антагонизмы. Лишь азиатский способ производства, один из пяти перечисленных Марксом в работе «К критике политической экономии. Предисловие», был практически забыт, но, может быть, распри между русскими и китайцами побудят первых признать ту важность понятия азиатского способа производства и «орошаемой экономики», которую уже несколько лет подчеркивают западные социологи? Народный Китай оказался бы более уязвим для критика, если бы тот прибегнул к этому понятию, а СССР никогда его не использовал.

Марксизм наряду с социальной динамикой отражает и социальную статику, если пользоваться терминологией Опоста Конта. Законы исторического развития вытекают из теории социальных структур, анализа производительных сил и производственных отношений; сами же теория и анализ основываются на философии, обычно именуемой диалектическим материализмом.

Такое учение является одновременно синтетическим (или глобальным), историческим и детерминистским. От отдельных общественных наук оно отличается обобщенным подходом, охватывающим каждое общество как систему или целостность, находящуюся в движении. Оно, стало быть, знает, в сущности, как то, что произойдет, так и то, что сейчас происходит. Оно предвещает неизбежный приход определенного способа производства — социализма. Будучи прогрессивным и в то же время детерминистским, оно не сомневается в том, что грядущий строй будет совершеннее прошлых укладов: разве не является развитие производительных сил одновременно движущей силой эволюции и гарантией прогресса?

Большинство западных социологов, в первую очередь американских, с безразличием воспринимают на Всемирных социологических конгрессах это монотонное изложение упрощенных и вульгаризированных марксистских идей. Они почти не обсуждают их больше в своих работах. Они игнорируют законы общества и истории, законы макросоциологии, если иметь в виду в данном случае двойной смысл глагола «игнорировать»: они их не ведают и безразличны к ним. Они не верят в истинность этих законов, не считают, что научная социология способна их формулировать и выявлять и что в поиске этих законов состоит их цель.

Американская социология, оказывавшая с 1945 г. господствующее влияние на распространение социологических иссле-

дований в Европе и во всех некоммунистических странах, является, по сути дела, аналитической и эмпирической. Она умножает количество анкетных исследований, проводимых посредством вопросников и интервью с целью выявить, как живут, о чем думают, рассуждают, что испытывают люди, или, если хотите, социализированные индивиды. Как граждане голосуют во время разнообразных выборов, какие переменные величины оказывают влияние на поведение выборщиков: возраст, пол, место жительства, социопрофессиональные отличия, уровень дохода, религия и т.д.? В какой степени это поведение определяется или изменяется благодаря пропаганде кандидатов? В какой пропорции в ходе избирательной кампании избиратели меняют свои позиции? Каковы факторы этой вероятной смены позиций избирателями? Таковы некоторые из вопросов, которые поставит социолог, изучающий президентские выборы в США или во Франции, и ответы на которые позволят получить лишь анкеты. Нетрудно было бы привести и другие примеры — исследование жизни индустриальных рабочих, крестьян, анализ супружеских отношений, радио и телевидения, —: а также представить нескончаемый перечень вопросов, с которыми социолог обращается или может обратиться к разным социализированным индивидам, *институциональным* или *неинституциональным* общественным группам. Цель исследования — установить корреляции между социологическими переменными, выявить воздействие каждой из этих величин на поведение той или иной общественной группы, а также дать не априорное, а научное определение реальных групп, совокупностей, проявляющихся как общность, которая отличается от другой общности либо способом поведения, либо совместной приверженностью одинаковым ценностям, либо тенденцией к внезапным изменениям, провоцирующим компенсаторные реакции.

Было бы неверно утверждать, что, поскольку эта разновидность социологии является аналитической и эмпирической, она имеет дело лишь с индивидами, с их намерениями и побуждениями, чувствами и запросами. Напротив, она в состоянии выйти на реальные группы или совокупности, латентные классы, о которых не ведают даже те, кто к ним принадлежит. И образует конкретные целостности. Верно то, что коллективистская по своей природе реальность представляется индивидам в меньшей степени трансцендентной, чем имманентной. Объектом социологических наблюдений выступают только социализированные индивиды: есть общества, а не общество, и глобальное общество составлено из множества обществ.

Антитеза синтетической и исторической социологии, в сущности являющейся лишь идеологией, и социологии эмпирической и аналитической, которая в конечном счете пред-

ставляет собой *социографию*, выглядит карикатурной. Таковой она была уже десять лет назад, когда я задумал писать эту книгу; в еще большей степени такова она сегодня, однако на конгрессах научные школы, увлекаемые логикой диалога и полемики, окарικатурируют себя.

Антитеза *идеологии* и *социографии* отнюдь не исключает того, что социология в СССР и США выполняет сходную функцию. И здесь и там социология перестала быть *критикой* в марксистском смысле слова, она не ставит под сомнение фундаментальные принципы общественного строя; марксистская социология — потому что она оправдывает власть партии и государства (или пролетариата, если хотите), аналитическая социология в США — потому что имплицитно признает принципы американского общества.

Марксистская социология XIX в. была революционной: она заблаговременно приветствовала революцию, которая разрушит капиталистический строй. Впоследствии же в Советском Союзе спасительной революции принадлежало уже не будущее, а прошлое. Произошел окончательный разрыв, предсказанный Марксом. С тех пор «за» сменило «против», и это было неизбежно и соответствовало диалектике. Социология, рожденная революционным пафосом, отныне служит оправданию установленного порядка. Конечно, она сохраняет (или считается, что сохраняет) революционную функцию по отношению к обществам, не управляемым марксистско-ленинскими партиями. Будучи консервативной в Советском Союзе, марксистская социология остается революционной или пытается оставаться таковой во Франции или в США. Однако наши коллеги в странах Востока плохо знают (а десять лет назад знали еще хуже) страны, еще не осуществившие свои революции. Обстоятельства вынуждали их оставаться жесткими в отношении тех стран, которые они сами не были в состоянии изучить, и проявлять безграничную снисходительность к собственной социальной среде.

Эмпирическая и аналитическая социология в США не представляет собой государственной идеологии; в еще меньшей степени она служит способом сознательного и добровольного возвеличивания американского общества. Американские социологи, как мне кажется, в большинстве своем либералы в том смысле этого слова, который оно приобрело за океаном: скорее демократы, чем республиканцы; они благосклонно относятся к социальному движению и интеграции чернокожих американцев и враждебно — к расовой или религиозной дискриминации. Они критикуют американскую действительность во имя американских идей или идеалов, без колебаний признают ее многочисленные пороки, которые, как головы у легендарной гидры, вновь вырастают в изобилии сразу же после

проведения реформ, направленных на устранение или смягчение обсуждаемых накануне реформ недостатков. Чернокожие американцы в состоянии реализовать право голоса, но что значит это право, если молодежь не находит работы? Некоторые чернокожие поступают в университеты, но что значат эти символические случаи, если в огромном большинстве школы, посещаемые чернокожими, более низкого уровня?

Короче говоря, советские социологи — консерваторы в отношении собственной страны и революционеры в отношении других стран. Американские социологи — реформисты, когда речь идет об их собственной стране и, по крайней мере имплицитно, в отношении других стран. Это противоречие между ними в 1966 г. уже не столь заметно, как в 1959 г. С того времени количество эмпирических исследований в американском стиле, проводимых в Восточной Европе, возросло: по сравнению с СССР больше всего их, наверное, в Венгрии и Польше. Экспериментальные и количественные исследования четких ограниченных проблем получили развитие и там. Нельзя не представить себе в относительно близком будущем советскую социологию, также ставшую реформистской, по крайней мере в отношении СССР, в которой сочетается согласие по глобальным проблемам со спорами по частным вопросам. Такое сочетание сложнее осуществить в советском обществе, чем в американском или западном, по двум причинам. Марксистская идеология — более четкая, чем неявная идеология господствующей школы американской социологии; она требует, чтобы социологи следовали ей, а это гораздо труднее совместить с демократическими идеалами, чем приятие американскими социологами политического строя США. Кроме того, критика частных не может заходить слишком далеко, не подрывая основ самой идеологии. В самом деле, идеология утверждает, что решительный разрыв исторического процесса произошел в 1917 г., когда взятие власти пролетариатом, или партией, позволило осуществить национализацию всех средств производства. Если после этого разрыва обычный ход вещей продолжается без заметных изменений, то как сохранить догму спасительной революции? Здесь мне представляется уместным повторить ироническое замечание, прозвучавшее после прочтения двух докладов — профессора П.Н. Федосеева и профессора Б. Барбера: советские социологи больше удовлетворены своим обществом, чем своей наукой, зато американские социологи более удовлетворены своей наукой, чем своим обществом.

В европейских странах, как и в странах «третьего мира», одновременно действуют две влиятельные силы: идеологическая и революционная, с одной стороны, эмпирическая и ре-

формистская — с другой; в зависимости от обстоятельств заметнее та или другая.

В развитых странах, в частности в странах Западной Европы, американская социология уводит социологов «от революции к реформам», вместо того чтобы вести их «от реформ к революции». Во Франции, где революционный миф был особенно стойким, многие молодые ученые постепенно переходили на позиции реформизма по мере того, как эмпирическая работа заставляла их заменять глобальные подходы аналитическими и конкретными исследованиями.

Впрочем, нелегко учесть, насколько эта эволюция определяется социальными изменениями и насколько — социологической практикой. В Западной Европе ситуация становится все менее и менее революционной. Быстрый экономический рост, увеличивающиеся от поколения к поколению возможности социального продвижения не побуждают простых людей выходить на улицу. Если к этому добавить, что революционная партия связана с иностранной державой, а последняя являет собой образец все менее и менее поучительного режима, то поражает не упадок революционного пыла, а верность, несмотря ни на что, миллионов избирателей партии, считающей себя единственной наследницей революционных чаяний.

В Европе, как и в США, традиция критики (в марксистском смысле), традиция синтетической и исторической социологии живы. Чарльз Райт Миллс, Герберт Маркузе в США, Теодор Адорно в Германии, Л. Гольдман во Франции (неважно, лежит ли в основе их критики популизм или марксизм) — Все вместе набрасываются на формальную и неисторическую теорию в том виде, как она представлена в работах Толкотта Парсонса, а также на частичные эмпирические исследования, проведение которых свойственно почти всем социологам в мире, желающим сделать научную карьеру. Формальная теория и частичные исследования неразделимы логически или исторически. Многие, успешно занимающиеся проведением частичных исследований, безразличны или даже враждебно настроены по отношению к грандиозной теории Парсонса. Не все его последователи обречены заниматься мелкими исследованиями, многочисленность и разнообразие которых становятся помехой для синтеза, обобщений. В сущности, социологи марксистской ориентации, стремящиеся оставаться в рамках глобальной или целостной критики существующего строя, в качестве своего противника имеют и формальную теорию, и частичные исследования в той мере, в какой оба противника не совмещаются друг с другом: если они когда-либо и представляли более или менее связанными в обществе или в американской социологии, то это соединение не было ни необходимым, ни прочным.

Экономическая теория, именуемая формальной или абстрактной, была некогда отвергнута и историчестской школой, и школой, стремящейся использовать эмпирические методы. Обе эти школы, несмотря на общую враждебность по отношению к абстрактной и неисторической теории, в сущности разные. И та и другая обратились и к теории, и к истории. Таким образом, социологические школы, враждебные формальной теории Парсонса или нетеоретической социогграфии, так или иначе признают и историю, и теорию, по крайней мере они стремятся к концептуальному оформлению и поискам общих положений, каков бы ни был уровень их обобщений. В некоторых случаях они могут даже прийти скорее к революционным, чем реформистским выводам. Эмпирическая социология, если уж она занимается странами, называемыми на обычном языке развивающимися, выявляет множество препятствий, которые воздвигают на пути развития или модернизации общественные отношения или религиозные и этические традиции. Эмпирическая социология, созданная по американской методике, может при определенных обстоятельствах прийти к выводу, что лишь революционной власти под силу сокрушить эти препятствия. Опираясь на теорию развития, социология, именуемая аналитической, ощущает движение истории, что легко объясняется, поскольку эта теория представляет собой разновидность формализованной философии современной истории. Она также признает и формальную теорию, поскольку для сравнительного анализа обществ требуется концептуальная система — следовательно, разновидность того, что социологи сегодня называют теорией.

Семь лет назад, когда я принялся за эту книгу, я спрашивал себя: есть ли что-нибудь общее между марксистской социологией в том виде, как ее излагают социологи из Восточной Европы, и эмпирической социологией в той форме, в какой ее практикуют западные социологи вообще и американские в частности. Возврат к первоисточникам, исследование «великих учений исторической социологии» (если вспомнить название, которое я дал двум курсам, опубликованным «Центром университетской документации») имели конечной целью ответ на этот вопрос. Читатель не найдет в настоящей книге ответа, который я искал, но он найдет здесь другое. Если предположить, что ответ вообще возможен, то он выявится к концу той книги, какая должна последовать за этой, но еще не написана.

Разумеется, с самого начала я был настроен ответить на этот вопрос, и ответ — расплывчатый и неявный — содержится в данной книге. Между марксистской социологией Востока и парсонсовской социологией Запада, между великими учениями прошлого века и сегодняшними частичными и эмпирическими исследованиями существует определенная общность интере-

>сов, или, если хотите, некая преемственность. Как не признать связи между Марксом и Вебером, Вебером и Парсонсом, а также между Контом и Дюркгеймом, между последним, Марселем Моссом и Клодом Леви-Стросом? Совершенно очевидно, что сегодняшние социологи — в определенном отношении наследники и продолжатели дела тех, кого некоторые называют предсоциологами. Само выражение «предсоциолог» подчеркивает, что историческое исследование сопряжено с трудностями, к выявлению которых и я хочу приступить. Каков бы ни был предмет истории — институт, нация или научная дисциплина, — его следует определить или обозначить его пределы, чтобы, исходя из этого, можно было проследить его становление. В крайнем случае французский или любой европейский историк может применить простой прием: кусок планеты, шестиугольник, пространство, расположенное между Атлантикой и Уралом, будет называться Францией или Европой, а историк расскажет, что происходило на этом пространстве. На деле же он никогда не пользуется таким топорным способом. Франция и Европа — не географические, а исторические понятия, и та и другая определяются единством институтов и идей, опознаваемых, хотя и изменяющихся, и определенной территорией. Дефиниция выводится из двусторонних связей между настоящим и прошлым, из сравнения сегодняшней Франции и Европы с Францией и Европой эпохи Просвещения или господства христианства. Хорош историк, сохраняющий специфику эпох, прослеживающий их смену и, наконец, учитывающий исторические константы, которые одни только и позволяют говорить о единой истории.

Трудность возрастает, когда предметом истории выступает дисциплина научная, псевдонаучная или полунанучная. С какой даты начинается социология? Какие авторы достойны считаться родоначальниками или основателями социологии? Какое определение социологии принять?

Я принял определение, которое признаю нестрогим, не считая его произвольным. Социология есть исследование, претендующее на научный подход к социальному как таковому либо на элементарном уровне межличностных отношений, либо на макроуровне больших совокупностей, классов, наций, цивилизаций, или, используя ходячее выражение, глобальных обществ. Это определение одинаково позволяет понять, почему не просто написать историю социологии и определить, где начинается и где заканчивается социология. Есть много способов выявления и научного замысла, и социального объекта. Требуется ли для социологии одновременно замысел и объект, или она начинает свое существование при наличии одного из них?

Все общества в определенной степени осознают себя. Многие из них стали объектом изучения — с претензией на

объективность — в том или ином аспекте коллективной жизни. «Политика» Аристотеля кажется нам сочинением по политической социологии или сравнительным анализом политических режимов. Хотя «Политика» включает в себя также анализ семейных и экономических институтов, ее основу составляет анализ политического строя, организации управления на всех уровнях коллективной жизни, и особенно на том уровне, где преимущественно осуществляется социализация человека, — уровне полиса. Соразмерно тому, насколько замысел выявления социального как такового определяет социологическую мысль, скорее Монтескье, чем Аристотель, достоин быть представленным в этой книге в качестве основателя социологии. Но если бы *научный замысел* считался более существенным, чем *видение социального*, то Аристотель, вероятно, имел бы права, одинаковые с Монтескье или даже с Контом.

Более того. Источником современной социологии служат не только общественно-политические учения прошлого века, но и деловая статистика, обследования, эмпирические анкеты Профессор П. Лазарсфельд со своими учениками в течение нескольких лет проводит историческое исследование на базе этого другого источника современной социологии. Не без основания можно утверждать, что сегодняшняя эмпирическая и количественная социология большим обязана Ле Пле и Кегле, чем Монтескье и Конту. В конце концов, профессора Восточной Европы обращаются к сегодняшней социологии, в рамках которой они не ограничиваются законами исторической эволюции в том виде, в каком их сформулировал Маркс, а в свою очередь исследуют советскую действительность с помощью статистики, вопросников и интервью.

Социология XIX в., бесспорно, отражает время саморефлексии людей, время, когда социальное как таковое более конкретизировано в разных формах проявления: то как элементарное отношение между индивидами, то как глобальная сущность. Эта социология также выражает не совсем новый, но оригинальный по своему радикализму замысел собственно научного познания по образцу наук о природе и с той же целью: научное познание должно обеспечить людям господство над обществом или их историей, так же как физика и химия обеспечивают им господство над силами природы. Не следует ли этому познанию, чтобы быть научным, отказаться от синтетических и глобальных амбиций великих учений исторической социологии?

В поисках истоков современной социологии я пришел фактически к галерее интеллектуальных портретов, хотя отчетливо этого не осознавал. Я обращался к студентам и говорил с той свободой, которая позволяет импровизировать. Вместо постоянного сосредоточения на вычлениении того, что вправе



именоваться социологией, я старался подчеркнуть основные мысли социологов, рассматривая при этом их специфический социологический замысел и не забывая о том, что этот замысел в прошлом веке был неотделим от философских понятий и некоего политического идеала. Впрочем, может быть, по-иному не получается и у социологов нашего времени, как только они отваживаются перейти в сферу макросоциологии и намечают глобальную интерпретацию общества.

Эти портреты — портреты социологов или философов? Не будем об этом спорить. Скажем, что речь идет о социальной философии относительно нового типа, о способе социологического мышления, отличающемся научностью и определенным видением социального, о способе мышления, получившем распространение в последнюю треть XX в. *Хомо социологикус* приходит на смену *хomo экономикус*. Университеты всего мира, независимо от общественного строя и континента, увеличивают число кафедр социологии; от конгресса к конгрессу, кажется, растет число публикаций по социологии. Социологи широко используют эмпирические методы, практикуют зондажи, используют свойственную им систему понятий; они изучают общество под определенным углом зрения, пользуясь особой оптикой. Этот способ мышления взращен традицией, исток которой обнажает предлагаемая галерея портретов.

Почему же я выбрал этих семерых социологов? Почему в этой галерее отсутствуют Сен-Симон, Прудон, Спенсер? Наверное, я мог бы привести несколько разумных доводов. Конт через Дюркгейма, Маркс благодаря революциям XX в., Монтескье через посредство Токвиля, а Токвиль через американскую идеологию принадлежат настоящему времени. Что касается трех авторов второй части, то они уже были объединены Т. Парсонсом в его первой большой книге «Структура социального действия»; вдобавок они изучаются в наших университетах скорее как мэтры социологии, чем как ее родоначальники. Однако я погрешил бы против научной честности, если бы не сознался в личных мотивах выбора.

Я начал с Монтескье, которому раньше посвятил годовой курс лекций, потому что автора «О духе законов» можно считать одновременно политическим философом и социологом. В стиле классических философов он продолжает анализировать и сопоставлять политические режимы; в то же время он стремится постигнуть все области социального целого и выявить множественные связи между переменными величинами. Не исключено, что выбор первого автора был навеян мне воспоминаниями о главе, посвященной Монтескье, в работе Леона Брюнсвика «Прогресс сознания в западной философии». В этой главе он объявляет Монтескье не предтечей социологии,

а социологом, чьи работы служат образцом применения аналитического метода в противоположность синтетическому методу Конта и его последователей.

Я также остановил внимание на Токвиле, потому что социологи, в особенности французские, чаще всего его игнорируют. Дюркгейм признавал в Монтескье своего предшественника: не думаю, что когда-либо он столь высоко ценил автора «О демократии в Америке». Во времена моей учебы в лицее или уже в вузе можно было коллекционировать дипломные работы по филологии, философии или социологии и при этом ни разу не услышать имени, которого не мог не знать заокеанский студент. В конце своей жизни, в условиях Второй империи, Токвиль сетовал по поводу испытываемого им чувства одиночества, еще худшего, чем то, которое он познал в пустынных пространствах Нового Света. Его посмертная судьба во Франции стала продолжением его испытаний последних лет. Познав триумфальный успех своей первой книги, этот потомок великого нормандского рода, сознательно и с грустью обратившийся к демократии, не сыграл во Франции (последовательно предававшейся гнусному эгоизму собственников, неистовству революционеров и деспотизму одного человека) той роли, к какой он стремился. Слишком либеральный для партии, из которой он вышел, недостаточно воодушевленный новыми идеями в глазах республиканцев, он не был принят ни правыми, ни левыми, и остался для всех подозрительным. Такова во Франции участь последователей английской или англо-американской школы, я хочу сказать, уготованная тем французам, которые сравнивают или сравнивали, испытывая чувство ностальгии, бурные перипетии истории Франции начиная с 1789 г. со свободой, какой пользуются англоязычные народы.

Политически изолированный благодаря самой манере сдержанной оценки демократии — движения скорее непреодолимого, чем идеального, — Токвиль противодействует некоторым направляющим идеям социологической школы, зачинателем которой, по крайней мере во Франции, считается Конт, а главным представителем — Дюркгейм. Социология включает в себя тематизацию социального как такового, она не допускает сведения политических институтов, способа правления к общественному базису или их дедуцирования из структурных особенностей общественного строя. Итак, переход от тематизации социального к обесцениванию политики или к отрицанию политической специфики совершается легко: в разных формах тот же сдвиг мы находим не только у Конта, но и у Маркса и Дюркгейма. Разгоревшийся сразу после войны исторический конфликт между режимами либеральной демократии и однопартийными режимами — и те и другие относятся к обществам,

называемым Токвилем демократическими, а Контом — индустриальными, — отражает современность, постигаемую с помощью альтернативы, которой заканчивается работа «О демократии в Америке»: «Нации нашего времени не могут не обеспечивать в своей среде равенства условий существования; но от них зависит, приведет ли их такое равенство к рабству или свободе, к просвещению или варварству, к процветанию или нищете».

Меня могут спросить, почему в своем выборе я предпочел Конта Сен-Симону? Причина проста. Каким бы ни было участие, приписываемое самому Сен-Симону в так называемом сен-симоновском проекте, последний не образует синтетической совокупности, сравнимой с контовским проектом. Если допустить, что большинство тем позитивизма было уже представлено в работах графа Сен-Симона — выразителя духа времени, — то надо сказать, что темы эти организуются строго философски лишь благодаря странному гению студента Политехнической школы, питавшего вначале честлюбивый замысел охватить все знание эпохи, но вскоре замкнувшегося в созданной им самим интеллектуальной конструкции.

В этой галерее портретов не представлен Прудон — хотя его творчество мне близко, — потому что я вижу в нем скорее плюралиста и социалиста, чем социолога. Не то чтобы у него не было также социологического взгляда на ход истории (то же можно было бы сказать и о всех социалистах), но из его книг нелегко извлекать эквивалент того, что предлагают историку социологической мысли «Курс позитивной философии» или «Капитал». Что касается Спенсера, то я охотно признаю, что ему принадлежит заметное место. Однако портрет требует глубокого знания оригинала. Я несколько раз перечитал основные работы семи авторов, которых называю «основателями» социологии. Я не могу сказать того же о работах Спенсера.

Портреты и тем более эскизы (каждая глава скорее эскиз) всегда в той или иной степени отражают личность художника. Перечитывая первую часть через семь лет, а вторую — по прошествии пяти лет, я ощутил, что различаю замысел, которым руководствовался при подготовке каждого из этих сообщений и который, возможно, не осознавал в то время. Я явно стремился защитить Монтескье и Токвиля от нападок ортодоксальных социологов и добиться, чтобы парламентарий из Жиронды и депутат от Ла-Манша были признаны достойными занять свое место среди основателей социологии, хотя и тот и другой избежали социологизма и поддержали автономию (в каузальном значении) и даже определенный примат (в гуманитарном смысле) политического строя по отношению к социальной структуре или к общественному базису.

Поскольку Конт уже давно получил признание, изложение его учения преследует другую цель. В главе намечена тенденция толкования его творчества как исходящего из оригинальной интуиции. Таким образом, может быть, это привело меня к тому, чтобы придать социологической философии Конта больше системности, чем у него есть, но об этом мы еще поговорим.

Полемичность изложения марксистского учения направлена не столько против Маркса, сколько против интерпретаций, ставших модными 10 лет тому назад, в контексте которых «Капитал» подчинили «Экономическо-философским рукописям» 1844 г. и неверно судили о разрыве между работами молодого Маркса (до 1845 г.) и периода его зрелости. В то же время я хотел подчеркнуть идеи Маркса, имеющие исторически важное значение, которые сохранили и использовали марксисты II и III Интернационалов. В связи с этим я поступил с углубленным анализом различий между той *критикой*, которую Маркс вел с 1841 по 1844 г., и *критикой политической экономии*, содержащейся в его великих книгах (к такому анализу я уже приступил в другом курсе лекций и надеюсь когда-нибудь его возобновить). Этот решающий момент подчеркнул Луи Альтюссер: преемственность либо отсутствие преемственности между молодым Марксом и Марксом — автором «Капитала» зависит от смысла, вкладываемого в сущности в одно и то же слово «критика» на двух этапах его пути.

Три главы второй части представляются мне более академичными, может быть, менее целеустремленными. Между тем я боюсь, что был несправедлив по отношению к Дюркгейму, к чьим идеям я всегда испытывал антипатию. Вероятно, мне стоило большого труда терпеть *социологизм*, на который столь часто выходят социологический анализ и глубокая интуиция Дюркгейма. Я, очевидно, несправедливо преувеличил область спорного в его работах — я имею в виду его философию.

Я равнодушно представил автора «Трактата по общей социологии», Несмотря на то что 30 лет тому назад посвятил ему статью, пронизанную неприязнью. Парето — одиночка, и, старея, я ощущаю себя близким к «проклятым авторам», даже если они отчасти стоят проклятий, выпавших на их долю. Кроме того, паретовский цинизм вошел в привычку. Один из моих друзей-философов принимает Парето за дурачка (ему следовало бы по крайней мере уточнить: философского дурачка), и я не знаю, пожалуй, ни единого профессора, который (как тридцать лет тому назад Селестан Бутле) не может слышать ссылок на Вильфредо Парето без того, чтобы дать волю своему гневу, вскипающему в нем при одном лишь упоминании, имени великого экономиста, автора социологического монумента, чье место в истории мысли его потомки еще не сумели определить.

Вынужденный сдерживаться, чтобы признать заслуги Дюркгейма, бесстрашный в отношении к Парето, я восхищен Максом Вебером, перед которым преклоняюсь с молодости, хотя и чувствую себя очень далеким от него в понимании многих проблем, в том числе важнейших. Как бы то ни было, Вебер никогда не раздражает меня, даже если я опровергаю его, в то время как, даже признавая логику аргументов Дюркгейма, мне случается испытывать неловкость. Я оставляю психоаналитикам и социологам труд объяснить эти реакции, вероятно, недостойные ученого. Несмотря ни на что, я принял некоторые меры предосторожности против самого себя, увеличив число цитат, конечно, помня при этом, что выбор цитат, как и статистических данных, оставляет большое место произволу.

Наконец последнее слово: в заключение первой части я причисляю себя к школе либеральных социологов Монтескье, Токвиля, к которым я прибавляю Эли Алевю. Я это делаю не без иронии («запоздалый родственник»), которая ускользнула от критиков этой книги, появившихся уже в РГТА и Великобритании. Мне представляется небесполезным добавить, что я не обязан никакому влиянию Монтескье или Токвиля, работы которых я серьезно изучал лишь в последние 10 лет. Зато я читал и перечитывал 3–5 лет книги Маркса. Я неоднократно пользовался риторическим методом параллели или противопоставления Токвиль — Маркс, в частности в первой главе «Опыта о свободах». Я пришел к Токвилю через марксизм, немецкую философию, опираясь на наблюдения за сегодняшним миром. Я никогда не колебался между «О демократии в Америке» и «Капиталом». Как и большинство французских студентов и профессоров, я не читал «О демократии в Америке» до того, как в 1930 г. попытался впервые и безуспешно доказать самому себе, что Маркс сказал правду и что капитализм раз и навсегда осужден «Капиталом». Почти вопреки собственному желанию я продолжаю больше интересоваться загадками «Капитала», чем чистой и печальной прозой «О демократии в Америке». Если судить по моим выводам, то я принадлежу к английской школе; своим становлением я обязан главным образом немецкой школе.

Эта книга подготовлена г-ном Ги Берже, аудитором Расчетной палаты. Его вклад — это гораздо больше, чем правка лекций, которые не были заранее изложены письменно и в которых было много ошибок. Он обогатил текст цитатами, примечаниями, уточнениями. Эта книга многим ему обязана, и я ему выражаю свою горячую и дружескую признательность.

Часть первая

# ОСНОВОПОЛОЖНИКИ



## ШАРЛЬ ЛУИ МОНТЕСКЬЕ

Я счел бы себя счастливейшим из смертных, если бы мог излечить людей от предрассудков. Предрассудками я называю не то, что мешает нам познавать те или иные вещи, а то, что мешает нам познавать самих себя.

*Шарль Луи Монтескье*

Может показаться странным, что исследование истории социологической мысли я начинаю с Монтескье. Во Франции его обычно считают предвестником социологии, основание же ее ставят в заслугу Огюсту Конту, и, видимо, по праву, если иметь в виду, что он — создатель термина «социология». Но если исходить из того, что предметом своего специального изучения социолог считает научное познание общества как такового, то Монтескье, с моей точки зрения, в не меньшей степени социолог, чем Конт. Толкование Монтескье социологических принципов, содержащееся в труде «О духе законов», представляется в ряде случаев более «современным», чем у Конта. Это вовсе не значит, что Монтескье взял верх над Контом; это говорит скорее о том, что Монтескье — не предвестник социологии, а один из основоположников социологической доктрины.

Рассматривая Монтескье как социолога, мы получаем ответ на вопрос, который задавали себе все историки: к какой области науки отнести Монтескье? К какой школе он принадлежит?

Такого-рода сомнения особенно заметны во французской системе университетского образования. Монтескье, в частности, может одновременно фигурировать в программах кафедр филологии, философии и в некоторых случаях — истории.

Если брать еще более высокий уровень науки — историков, специализирующихся на изучении идейного наследия Монтескье, то они перемененно относят его к литераторам, политическим мыслителям, историкам права, идеологам, которые в XVIII в. вели спор об основах французских социально-политических институтов и подготовили революционную обстановку, и даже к экономистам<sup>1</sup>. Совершенно очевидно, что Монтескье является одновременно и писателем, можно сказать романистом, и юристом, и философом-политиком.



Вместе с тем нет сомнения в том, что именно занимает центральное место в его труде «О духе законов», ибо, как мне представляется со всей очевидностью, основу замысла этого труда составляет, как я бы сказал, его социологическое содержание.

Монтескье, кстати, не делает из этого никакой тайны. Он задается целью осмыслить историю. Он хочет понять фактические данные истории. Они представляются ему в форме почти бесконечного многообразия обычаев, нравов, привычек, идей, законов, различных социально-политических институтов. Отправной точкой исследования служит именно это внешне беспорядочное многообразие. Его конечным результатом должно стать превращение беспорядочного многообразия в осмысленный порядок. Монтескье так же, как Вебер, стремится внести в мир разрозненных явлений вполне осмысленный порядок. Такой подход к фактам свойствен подходу социолога.

Однако два термина, которые я только что использовал, — «беспорядочное многообразие» и «осмысленный порядок», — конечно же, представляются проблематичными. Каким образом удастся раскрыть осмысленный порядок? Какова природа этого порядка, который требуется внести в гигантское многообразие обычаев и нравов?

Мне кажется, что в трудах Монтескье имеется два ответа, которые не противоречат один другому, или, точнее, два этапа одного подхода.

Первый заключается в утверждении, что за хаосом случайных явлений кроются глубокие причины, которым подвластна кажущаяся иррациональность событий.

В своем труде «Размышления о причинах величия и падения римлян» Монтескье пишет:

«Миром управляет не фортуна; доказательством этому служат римляне, дела которых все время кончались благополучно, пока они управлялись по известному плану, но которые стали непрерывно терпеть поражения, когда начали поступать другим образом. Существуют общие причины как морального, так и физического порядка, которые действуют в каждой монархии, возвышают ее, поддерживают или низвергают; все случайности подчинены этим причинам. Если случайно проигранная битва, т.е. частная причина, погубила государство, то это значит, что была общая причина, приведшая к тому, что данное государство должно было погибнуть вследствие одной проигранной битвы. Одним словом, все частные причины зависят от некоторого всеобщего начала» (*Œuvres complètes*, t. II, p.173).

И уже в другом месте, в работе «О духе законов», читаем: «Не Полтава погубила Карла, он все равно погиб бы, если не в

этом, так в другом месте. Случайности фортуны можно легко исправить, но нельзя отразить события, постоянно порождаемые природой вещей» (*ibid.*, p. 387).

Мысль, вытекающая из этих двух цитат, является, как мне кажется, сугубо социологической мыслью Монтескье. Я сформулировал бы ее так: за цепью событий, кажущихся случайными, следует видеть глубокие причины, которым эти события подвластны.

Рассуждение такого рода не означает, однако, что все происшедшее стало необходимостью, обусловленной глубокими причинами. Социология не исходит изначально из постулата, из которого следует, что случайности не оказывают воздействия на ход истории.

Как, например, определить, от чего зависела победа или поражение: от того, что государство деградировало, от технических или тактических ошибок? Так же как нельзя с очевидностью утверждать, что любая военная победа есть признак мощи государства, а любое поражение — признак его разложения.

Второй ответ, который дает Монтескье, еще более интересен и идет еще дальше. Он заключается в рассуждении: не в том дело, что случайности объясняются глубокими причинами, а в том, что, несмотря на многообразие обычаев, нравов и мыслей, их можно распределить, объединив в небольшое число типовых групп. Между бесконечным многообразием обычаев и абсолютным единством идеального общества имеется промежуточная стадия.

В Предисловии к работе «О духе законов» четко разъясняется эта важнейшая мысль:

«Я начал с изучения людей и увидел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии».

Этот тезис содержит в себе утверждение, что разнообразие законов можно объяснить, поскольку законы, свойственные каждому отдельному обществу, определяются рядом причин, действующих иногда независимо от сознания людей.

Далее он продолжает:

«Я установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие и всякий частный закон связан с другим законом или зависит от другого, более общего закона» (*ibid.*, p. 229).

Таким образом, наличие рассматриваемого нами многообразия обычаев можно толковать двумя способами: во-первых, обращаясь к причинам, обуславливающим частные законы, действующие в том или ином случае; во-вторых, путем выявле-

ния тех принципов или типовых групп, которые представляют собой промежуточное звено между хаотическим многообразием явлений и общепринятой системой. Ход истории *становится* объяснимым, когда проявляются глубокие *причины*, обуславливающие общий ход событий. *Разнообразие* обычаев становится осмысленным, если их привести в порядок, сведя к небольшому числу типов или понятий.

## 1. Политическая теория

Проблема концептуального подхода Монтескье, позволяющего ему внести разумный порядок в беспорядочное многообразие явлений, сводится, по существу, к классическому для специалистов, изучающих его творчество, вопросу о плане построения его труда «О духе законов». Предлагает ли он читателю осмысленный порядок или содержит только серию более или менее тонких наблюдений тех или иных аспектов исторической действительности?

«О духе законов» подразделяется на несколько частей, кажущаяся разнородность которых не раз отмечалась. Следуя логике моих рассуждений, в этой работе можно выделить в основном три больших раздела.

Во-первых, 1 3 первых книг, в которых освещается широко известная теория трех форм правления — т.е. именно то, что мы могли бы назвать политической социологией, — и, по сути, предпринимается попытка свести всего к нескольким типам многообразие форм правления, каждый из которых характеризуется, исходя одновременно из его природы и принципа.

Второй раздел включает с XIV до XIX книги. Он посвящен материальным и физическим факторам, т.е. в основном влиянию на человека, его нравы, политические структуры климата и географической среды.

В третьем разделе, включающем XX—XXVI книги, последовательно рассматривается влияние на нравы, обычаи людей и их законы социальных факторов, торговли, денежной системы, численности населения и религии.

Эти три раздела представляют собой, по всей видимости, с одной стороны, элемент политической социологии и, с другой — социологический анализ причинных факторов, как физических, так и моральных, воздействующих на общественное устройство.

За пределами этих трех основных разделов остаются последние книги «О духе законов», посвященные в качестве исторических иллюстраций изучению римского и феодального законодательства, и книга XXIX, которую трудно отнести к

какому-либо из трех разделов и в которой предпринимается попытка ответить на вопрос о том, как следует создавать законы. Эта книга может быть истолкована как практическая разработка, возникшая на основе выводов научно-теоретического исследования.

Есть, наконец, еще одна книга, которая с трудом вписывается в общий план труда, это книга XIX, которая касается темы общего духа отдельно взятой нации. Автор не останавливается на каком-либо одном факторе или на политическом аспекте социально-политических институтов, а трактует то, что, возможно, составляет основополагающий принцип объединения всего входящего в понятие «социальный». Во всяком случае, эта книга — одна из самых значительных. Она представляет собой переходное или связующее звено между первым разделом «О духе законов» — политической социологией — и двумя другими разделами, где исследуются физические и моральные причинные факторы.

Такое напоминание плана «О духе законов» позволяет нам перейти к основным проблемам трактовки Монтескье. Все историки, изучавшие это произведение, поражались различию между первым и двумя последующими его разделами. Всякий раз, сталкиваясь с кажущейся неоднородностью отдельных частей одной и той же книги, они пытались прибегнуть к временному историческому объяснению и стремились определить даты написания автором той или иной части.

Однако в отношении Монтескье такого рода проблема в исторической трактовке не представляет больших трудностей. Первые книги «О духе законов», если не с самой первой, то со II по VIII — то есть книги, в которых дается анализ трех форм правления, — написаны, если можно так сказать, под эмоциональным воздействием Аристотеля.

Монтескье написал их до своей поездки в Англию, в тот период, когда он преимущественно находился под влиянием классической политической философии. В свете же классических традиций «Политика» Аристотеля была главной книгой. То, что Монтескье первую часть своей книги написал с книгой Аристотеля под рукой, не вызывает сомнения. Почти на каждой странице его работы можно найти ссылки в форме намеков или критики.

Следующие книги, в частности знаменитая XI о конституции Англии и разделении властей, возможно, были написаны позже, после пребывания Монтескье в Англии, под впечатлением от поездки. Что касается глав по социологии, относящихся к исследованию физических и моральных причинных факторов, то они, видимо, были написаны значительно позднее первых.

Исходя из сказанного, было бы легко — но вряд ли это должно нас удовлетворить — представить «О духе законов» в виде простого сложения двух разных способов мышления, двух способов изучения реальной действительности.

Монтескье в таком случае следовало бы рассматривать как последователя классических философов. Тогда можно было бы сказать, что он продолжал разрабатывать теорию форм правления, которая если и отличается по некоторым пунктам от классической теории Аристотеля, но тем не менее сохраняет традиции этих философов. В то же время Монтескье оставался бы социологом, который изучал влияние климата, географической среды, численности населения и религии на различные аспекты коллективной жизни людей.

Раздвоение автора: теоретик политики, с одной стороны, социолог — с другой, — могло бы привести к мысли о том, что «О духе законов» — произведение непоследовательное, бессвязное, а отнюдь не стройный, строго подчиненный единой доминанте и единой концептуальной системе труд, пусть даже содержащий разделы, написанные в разное время и, возможно, под разным вдохновляющим воздействием.

Однако прежде, чем согласиться с таким суждением — каковое предполагает, что историк-исследователь умнее автора и способен сразу разглядеть противоречие, не замеченное гениальным мыслителем, — необходимо постараться найти внутренний порядок, который Монтескье, независимо от того, прав он или нет, соблюдал в своих размышлениях. Речь идет о проблеме совместимости теории узкого круга *типов* правления и теории *причинности*.

Монтескье различает три формы правления — республику, монархию и деспотизм. Каждый из этих трех видов правления находит свое определение с помощью двух понятий, которые автор «О духе законов» называет *природой* и принципом правления.

Природой правления называется то, что делает его таким, каково оно есть. Принцип правления определяется чувством, которым должны руководствоваться люди внутри системы того или иного типа правления, чтобы она функционировала гармонично. Так, основой или господствующим принципом республики служит добродетель. Это не означает, что в республике люди добродетельны, но предполагает, что они должны быть таковыми и что республики могут быть процветающими только в той мере, в какой их граждане добродетельны<sup>2</sup>.

Природа каждого правления определяется числом обладателей суверенной верховной власти. Монтескье пишет: «Есть три образа правления: республиканский, монархический и деспотический. Чтобы обнаружить их природу, достаточно и тех

представлений, которые имеют о них даже наименее осведомленные люди. Я предлагаю три определения или, вернее, три факта: республиканское правление — это то, при котором верховная власть находится в руках или всего народа или части его; монархическое, при котором управляет один человек, но посредством установленных неизменных законов; между тем как в деспотическом все вне всяких законов и правил движется волей и произволом одного лица. Вот что я называю природой правления» (ibid., p. 239).

Формулировка «весь народ или его часть» в применении к республике дана с целью напомнить о двух видах республиканского правления: демократическом и аристократическом.

Однако эти определения тотчас показывают, что природа правления зависит не только от числа тех, кто держит в своих руках верховную власть, но и от того, каким образом эта власть осуществляется. Режимы, при которых имеется только один обладатель верховной власти, — это монархия и деспотизм. Но при монархическом режиме единственный обладатель власти правит по единым, твердо установленным законам, тогда как при деспотизме — без законов и правил. Мы располагаем, таким образом, двумя критериями, или, как говорят на современном жаргоне, двумя переменными величинами, чтобы точно определить природу каждого правления: с одной стороны — кто держит в руках верховную власть и, с другой — в какой форме эта верховная власть осуществляется?

Следует добавить и третий критерий, относящийся к принципу правления. Даже почти юридической характеристики обладателя верховной власти еще недостаточно, чтобы определить ту или иную форму правления. Каждая форма правления характеризуется, кроме того, чувством, без которого она не может быть стабильной и процветающей.

По мнению Монтескье, можно различать три основные разновидности политического чувства, каждая из которых обеспечивает стабильность той или иной формы правления. Республика опирается на добродетель, монархия — на честь, деспотизм — на чувство страха.

Добродетель республики — это не моральная, а сугубо политическая добродетель, основанная на уважении к законам, на преданности индивидуума коллективу.

«...Честь, — как считает Монтескье, — с философской точки зрения... это ложная честь». Это соблюдение каждым того, чем он обязан своему положению<sup>3</sup>.

Что же касается страха, то это понятие не требует определения. Это примитивное чувство, которое находится, так сказать, вне политики. И тем не менее этого состояния, этого чувства касались в своих трудах многие теоретики политики, по-

тому что многие из них, начиная с Гоббса, считали, что это самое всеобъемлющее чувство, чувство, свойственное человеку более других, это то чувство, которое объясняет само существование государства. Монтескье, впрочем, в отличие от Гоббса, не пессимист. В его глазах государственный строй, основанный на страхе, по сути своей коррумпирован и стоит почти на грани политического небытия. Подданные же, подчиняющиеся только из страха, — почти не люди.

Такая оригинальная классификация форм государственного устройства отличается от их традиционного классического определения.

Монтескье считает, во-первых, демократическую и аристократическую формы республиканского правления — которые по классификации Аристотеля представляют собой два совершенно различных типа правления — двумя разновидностями одного и того же строя, называемого республиканским в отличие от монархии. По мнению Монтескье, Аристотель не знал истинной природы монархии. Что легко объяснить, поскольку монархия в том виде, в каком ее понимает Монтескье, в полной мере нашла свое воплощение только в европейских монархиях<sup>4</sup>.

Такой оригинальный подход объясняется весьма глубокой причиной. Дело в том, что, с точки зрения Монтескье, различие форм правления означает одновременно и различие организационных и социальных структур. В свое время Аристотель разработал теорию государственного устройства, которую он, по-видимому, считал универсальной; при этом он предполагал, что социальной базой должно служить греческое поселение. Монархия, аристократия и демократия составляли три разновидности политической организации греческих городов. В таком случае было правомерно классифицировать формы правления по числу обладателей верховной власти. Однако такого рода анализ предполагает, что эти три государственных строя должны быть, по современному выражению, политической надстройкой той или иной формы общества.

Классическая политическая философия не особенно задавалась вопросом о взаимоотношениях между разными формами политической надстройки и социальным базисом. Она не смогла четко сформулировать вопрос о том, в какой мере можно провести классификацию различных форм политического строя, если не считать организации различных типов общества. Решающий вклад Монтескье заключается именно в том, что он взялся вновь рассмотреть эту проблему в ее совокупности, сочетая анализ различных типов государственного строя с анализом соответствующих общественных структур

таким образом, что каждая из форм правления предстает одновременно как определенное общество.

Связь между политическим режимом и обществом устанавливается совершенно четко, и в первую очередь путем сопоставления размеров территории, занимаемой той или иной общественной системой. По мнению Монтескье, каждый из трех типов правления соответствует определенным размерам территории, занимаемой данным обществом. Формулировок на этот счет у Монтескье предостаточно:

«Республика, по своей природе, требует небольшой территории, иначе она не удержится» (ibid., p. 362).

«Монархическое государство должно быть средней величины. Если бы оно было мало, оно сформировалось бы как республика; а если бы оно было слишком обширно, то первые лица в государстве, сильные по своему положению, находясь вдали от государя, имея собственный двор в стороне от его двора, обеспеченные от быстрых карательных мер законами и обычаями, могли бы перестать ему повиноваться» (ibid., p. 363).

«Обширные размеры империи — предпосылка для деспотического управления» (ibid., p. 365).

Если бы потребовалось перевести эти формулировки в строго логические суждения, то, вероятно, не следовало бы применять здесь четкий язык причинности — т.е. утверждать, что, как только территория государства превышает определенные размеры, деспотизм неизбежен, — а лучше сказать, что существует естественная связь между количественными характеристиками общества и формой правления. Правда, при этом исследователь неминуемо оказался бы перед решением трудной проблемы: ведь если по достижении определенных размеров территории государство неизбежно должно стать деспотическим, то не будет ли вынужден социолог принять как должное необходимость существования режима, который он считает в человеческом и моральном отношении отрицательным? Разве, конечно, утверждением, что государство не должно превышать какие-то определенные размеры, он избежит этого неприятного вывода.

Как бы то ни было, с помощью этой теории размеров Монтескье привязывает классификацию типов государственного строя к тому, что сейчас называется социальной морфологией или, по выражению Дюркгейма, количественными характеристиками общества.

Монтескье, кроме того, привязывает классификацию форм государственного строя к анализу различных обществ, руководствуясь понятием принципа правления, т.е. чувства, необходимого для функционирования того или иного строя. Теория



принципа или первоосновы правления со всей очевидностью ведет к теории органического строения общества.

Поскольку добродетель в республике, если говорить современным языком, — это любовь к законам, к отечеству, готовность жертвовать своими интересами в интересах коллектива, то, при тщательном рассмотрении, она ведет в определенном смысле к равенству. Республика — это строй, при котором люди живут благодаря коллективу и ради коллектива, при котором они чувствуют себя гражданами, что предполагает, что они чувствуют себя и являются равными по отношению друг к другу.

В монархии же основным нравственным принципом является честь. Теоретизируя на этот счет, Монтескье принимает время от времени полемический и иронический тон.

«В монархиях политика совершает великие дела при минимальном участии добродетелей, подобно тому как самые лучшие машины совершают свою работу с помощью возможно меньшего количества колес и движений. Такое государство существует независимо от любви к отечеству, от стремления к истинной славе, от самоотверженности, от способности жертвовать самым дорогим и от всех героических добродетелей, которые мы находим у древних и о которых знаем только по рассказам» (ibid., p. 255).

«Монархическое правление, как мы сказали, предполагает существование чинов, преимуществ и даже родового дворянства. Природа чести требует предпочтений и отличий. Таким образом, честь по самой своей природе находит себе место в этом образе правления.

Честолюбие, вредное в республике, может быть благотворно в монархии, оно одушевляет этот образ правления и притом имеет то преимущество, что не опасно для него потому, что может быть постоянно обуздываемо» (ibid., p. 257).

Такого рода анализ не совсем нов. С тех пор как люди начали размышлять о политике, они все время колебались между двумя крайностями: либо государство процветает только тогда, когда люди непосредственно желают добра всему обществу; либо — поскольку невозможно, чтобы люди прямо желали добра коллективу, — когда имеется добрый, крепкий режим, при котором людские пороки служат на благо всем. Теория чести Монтескье является без всяких иллюзий разновидностью этого второго тезиса. Благополучие коллектива людей обеспечивается если не пороками граждан, то по меньшей мере благодаря малозначительным качествам или даже благодаря поведению, которое с моральной точки зрения заслуживает порицания.

Лично я считаю, что в главах, касающихся чести, Монтескье придерживается двух основных позиций или мыслей: с одной стороны, налицо относительное обесценение чести по отношению к истинной политической добродетели как древних, так и республиканцев; с другой стороны, приобретает ценность честь в качестве принципа общественных отношений и защиты государства против самого большого зла — деспотизма.

Действительно, если две формы правления — республиканская и монархическая — по сути своей различны, так как одна основывается на равенстве, а другая на неравенстве (поскольку первая базируется на политической добродетели граждан, а вторая на подмене добродетели честью), то тем не менее эти два строя имеют общую черту: они умеренны, в них нет произвола, никто не правит без соблюдения законов. А вот когда речь идет о третьей форме правления, деспотическом режиме, то здесь умеренность заканчивается. В своей характеристике трех типов правления Монтескье дает двойную их классификацию, подразделяя их на умеренные и неумеренные. Республику и монархию он рассматривает как умеренные типы, а деспотизм — нет.

К этому нужно добавить третий вид классификации, которую я назвал бы, отдавая дань моде, диалектической. Республика создается на основе эгалитарных взаимоотношений членов коллектива. Монархия — в основном на дифференциации и неравенстве. Что же касается деспотизма, то он имеет признаки возврата к равенству. Однако, тогда как равенство республиканское заключается в добродетели и участии всех в осуществлении высшей власти, равенство деспотизма представляет собой равенство на базе страха, беспомощности и неучастия в реализации власти.

В деспотизме Монтескье показывает, так сказать, абсолютное политическое зло. Видимо, деспотизм неизбежен, когда государства становятся слишком крупными, но деспотизм — это режим, при котором без правил и законов правит один человек, а следовательно, над всеми царит страх. Хочется сказать, что, как только воцаряется деспотизм, каждый человек начинает бояться всех остальных.

В конечном счете политическая мысль Монтескье решительно противопоставляет деспотизму, где каждый боится каждого, свободные режимы, где ни один гражданин не испытывает страха перед другим. Эту уверенность, которую каждому гражданину придает свобода, Монтескье выразил ясно и недвусмысленно в главах, посвященных английской конституции, в своей XI книге. При деспотическом строе существует

только одно средство ограничить абсолютную власть царствующей особы — религия, но это средство весьма ненадежно.

Этот синтез не может не вызвать дискуссии и критики.

Прежде всего возникает вопрос, является ли деспотизм конкретной политической формой правления в том же смысле, что и республика или монархия. Монтескье уточняет на этот счет, что моделью республики могут служить античные республики, и в частности древнеримская республика периода до великих завоеваний. Моделью монархии служат современные ему европейские монархии — английская и французская. Что же касается примеров деспотизма, то это, без сомнения, империи, которые он, обобщая, называет азиатскими: персидская, китайская, индийская и японская. Конечно, знания, которыми располагал Монтескье об Азии, были отрывочными, но в его распоряжении были документы, позволившие ему достаточно детально представить свою концепцию азиатского деспотизма.

Монтескье стоит у истоков того толкования истории Азии, которое еще до сих пор не забыто и которое характерно для европейской мысли, представляющей азиатские режимы в основном как деспотические, лишенные любой политической структуры, каких бы то ни было институтов и вообще всяких сдерживающих факторов. Азиатский деспотизм в представлении Монтескье — это пустыня рабства. Один-единственный всемогущий владыка, обладающий абсолютной властью, который, возможно, и передает какие-то полномочия своему великому визирю, но, независимо от того, какого характера могут складываться взаимоотношения между деспотом и его окружением, в обществе нет ни социальных классов, ни прослойки, ни порядков, способных создавать общественное равновесие; нет в нем и ничего похожего ни на добродетель античных времен, ни на европейскую честь, только страх царствует над миллионами людей на необозримых просторах, где государство зиждется лишь на том, что один может все.

Однако не содержит ли такая теория азиатского деспотизма, в которой создается идеальный образ политического зла, намек в адрес европейских монархий, а может быть, и твердое намерение вызвать полемику по этому вопросу? Не будем забывать знаменитую фразу: «Все монархии потеряют себя в деспотизме, как реки теряются при впадении в море». Мысль об азиатском деспотизме — это навязчивая идея о том, во что может превратиться монархия, когда утрачивается уважение к сословию, к дворянству и общественным прослойкам, без чего абсолютная власть и произвол одного лица лишаются каких бы то ни было сдерживающих факторов.

Теория государственного правления Монтескье в той ее части, где она устанавливает зависимость той или иной формы правления от размеров территории, занимаемой государством, рискует, кроме того, привести нас к своего рода фатализму.

В работе «О духе законов» налицо колебание между двумя крайностями. В целом ряде мест легко заметить своего рода иерархию, согласно которой республика представляет собой наилучший строй, затем идет монархия и, наконец, деспотизм. Однако же если каждый строй неотвратно зависит от определенных размеров жизненного пространства общества, то мы имеем дело не с иерархией ценностей, а с неумолимым детерминизмом.

Существует, наконец, еще одно критическое замечание или сомнение, касающееся главного, а именно взаимосвязи между политическими режимами власти и социальными моделями общества.

Эта взаимосвязь может быть осмыслена по-разному. Социолог или философ может рассматривать определение того или иного политического строя как исчерпывающее по одному-единственному критерию, например по числу обладателей высшей власти, и на этом основывать классификацию политических режимов, имеющую, внеисторические рамки. Таковой была по сути концепция классической политической философии, в частности в той степени, в какой она рассматривала теорию форм правления, абстрагируясь от организации общества и предполагая, так сказать, вневременную пригодность политических моделей.

Между тем можно также, как более или менее четко поступает Монтескье, тесно увязать политический строй и социальную модель. В этом случае мы приходим к тому, что Макс Вебер назвал бы тремя идеальными типами: античное поселение — государство небольших размеров, управляемое по республиканскому, демократическому или аристократическому принципу; идеальный тип европейской монархии, суть которой заключается в дифференциации сословий, законном и умеренном монархическом правлении; и наконец, законченный тип азиатского деспотизма — государство крайне больших размеров с абсолютной властью одного лица, где единственным фактором, ограничивающим произвол суверена, является религия; равенство при этом восстановлено, но при всеобщем бесправии.

Монтескье избрал скорее эту последнюю концепцию взаимосвязи между политическим строем и типом социального порядка. Однако тут сразу же возникает вопрос: в какой степени политические режимы можно отделить от исторической сущности, в которую они воплотились?

Как бы то ни было, но остается главная мысль — какова эта связь, которая устанавливается между характером правления, типом политического строя, с одной стороны, и характером межличностных взаимоотношений — с другой? По сути, решающим в глазах Монтескье служит не принадлежность высшей власти одному или нескольким лицам, а то, как эта власть осуществляется: с соблюдением законов и чувством меры или, напротив, с произволом и насилием. Социальная жизнь отличается в зависимости от характера осуществления правления. Эта мысль полностью сохраняет свое значение в социологии политических режимов власти.

Следует отметить, что, каково бы ни было толкование Монтескье взаимосвязи между классификацией различных форм политического строя и классификацией типов социальных отношений, ему нельзя отказать в том, что он четко и ясно поставил и изложил эту проблему. Я сомневаюсь, смог ли он окончательно ее решить, но разве кому-то удалось это сделать?

Отличие умеренного правления от неумеренного, похоже, представляет собой центральный вопрос научной мысли Монтескье. Его подход позволяет увязать его размышления об Англии, содержащиеся в XI книге, с теорией форм правления, освещенной в его первых книгах. основополагающим текстом на этот счет служит глава 6 книги XI, в которой Монтескье рассматривает конституцию Англии. Эта глава имела такой резонанс, что многие английские специалисты рассматривали социальные институты своей страны на основе того, что писал о них Монтескье. Авторитет гения был настолько велик, что англичане считали, будто смогли понять сами себя, только прочитав «О духе законов». (Само собой разумеется, что я не буду входить в детальное рассмотрение ни того, что представляла собой английская конституция XVIII в., ни того, как Монтескье ее понял, ни, наконец, того, чем она стала в XX в. Я хочу только показать, как важнейшие идеи Монтескье об Англии вписываются в его общую политическую концепцию.)<sup>5</sup>

В Англии Монтескье, с одной стороны, открыл для себя государство, которое стремится к подлинной политической свободе, а с другой — факт и идею политического представительства.

«Хотя у всех государств есть одна общая им всем цель, заключающаяся в охране своего существования, тем не менее у каждого из них есть и своя особенная, ему только свойственная цель. Так, у Рима была цель — расширение пределов государства; у Лакедемона — война; у законов иудейских — религия; у Марселя — торговля; у Китая — общественное спокойствие... Есть также на свете народ, непосредственным предметом государственного устройства которого является политическая свобода» (ibid., p. 396).

Что же касается представительных структур, то сама эта идея не фигурировала в первых рядах теории Монтескье о республике. Республики, которые представляет себе Монтескье, — это те античные республики, где народное собрание существовало, но не было ассамблеей, избранной народом, куда входили бы его представители. И только в Англии он мог наблюдать осуществленную в полной мере представительную власть.

Такое правление, где целью служит свобода, где народ представлен своим собранием, характеризуется в первую очередь тем, что называется разделением властей, — явлением, ставшим предметом теории, до сих пор актуальной, по поводу которой наблюдалось бесконечное множество умозрительных кривотолков.

Монтескье отмечает, что в Англии исполнительной властью наделен монарх. Но поскольку исполнительная власть требует быстроты решений и действий, хорошо, что она сосредоточена в одних руках. Законодательная власть находит свое воплощение в двух ассамблеях: палате лордов, представляющей дворянство, и палате общин, представляющей народ.

Эти две власти — исполнительная и законодательная — сосредоточены в руках разных лиц или групп лиц. Монтескье описывает сотрудничество этих различных органов наряду с анализом порядка разделения их функций. Он показывает то, что каждая из этих властей может и должна делать по отношению друг к другу.

Имеется и третья власть — судебная. Однако Монтескье уточняет, что «судебная власть, столь страшная для людей, не будет связана ни с известным положением, ни с известной профессией; она станет, так сказать, невидимой и как бы несуществующей» (ibid., р. 3 98). Судя по всему, это говорит о том, что судебная власть, будучи в основном исполнителем законов, должна проявлять как можно меньше инициативы и предвзятости. Это не власть личностей, это власть законов, «люди не имеют постоянно перед глазами судей и страшатся уже не судьи, а суда» (ibid.).

Законодательная власть сотрудничает с исполнительной властью и должна следить за тем, насколько правильно та применяет законы. Что же касается исполнительной власти, то она, не вс'гупая в споры по делам, должна быть во взаимоотношениях сотрудничества с законодательной властью посредством того, что называется правом предотвращать. Монтескье добавляет, кроме того, что бюджет должен ставиться на голосование ежегодно. «Если законодательная власть будет делать свои постановления не на годичный срок, а навсегда, то она рискует утратить свою свободу, так как исполнительная

власть уже не будет зависеть от нее» (ibid., p. 405). Ежегодное голосование бюджета является как бы условием свободы.

Эти данные общего характера дали основание исследователям подойти к ним по-разному: одни сделали акцент на том, что исполнительная и законодательная власти разделены, другие — на том, что между ними должно быть постоянное взаимодействие.

Соображения Монтескье близки точке зрения на ту же тему Дж.Локка<sup>1</sup>. Некоторые странности в изложении Монтескье становятся объяснимыми, если обратиться к тексту Локка. В начале главы 6-й, в частности, есть два определения исполнительной власти. В первом случае она определяется как решающая в вопросе «о вещах, которые зависят от прав граждан» (ibid., p. 396). В этом случае текст можно понять как ограничение ее только внешней политикой. Несколько ниже она определяется как власть, которая «выполняет общественные решения» (ibid., p. 397), что придает ей совершенно другой размах. Монтескье в одном случае следует тексту Локка. Однако между Локком и Монтескье наблюдается глубочайшая разница в самом замысле. Цель Локка — ограничение королевской власти, задача показать, что, если монарх выходит за определенные рамки или не выполняет каких-либо обязательств, народ, представляющий собой подлинную оплотненную суверенную власть, вправе действовать. Тогда как основной идеей Монтескье — не разделение властей в юридическом «смысле этого термина, а то, что можно назвать *равновесием социальных сил* в качестве условия политической свободы.

Монтескье во всем своем анализе английской конституции постоянно исходит из наличия дворянства и двух палат, одна из которых представляет народ, а вторая — аристократию. Он делает упор на том, что дворяне должны быть судимы только их пэрами. Действительно, «люди знатные всегда возбуждают к себе зависть; поэтому если бы они подлежали суду народа, то им угрожала бы опасность и на них не распространялась бы привилегия, которой пользуется любой гражданин свободного государства, — привилегия быть судимым равным себе. Поэтому необходимо, чтобы знать судилась не обыкновенными судами нации, а той частью законодательного собрания, которая составлена из знати» (кн. XI, гл. 6). Иными словами, Монтескье в своем исследовании английской конституции ставит перед собой цель найти социальную дифференциацию, разделение классов и прослоек, соответствующее сущности монархии, как он себе ее представляет, и необходимое для смягчения власти.

«Государство свободно, — сказал бы я, комментируя Монтескье, — когда в нем одна власть сдерживает другую». Самое удивительное, что в книге XI Монтескье, закончив рас-

смотрение конституции Англии, возвращается к Древнему Риму и анализирует всю римскую историю с точки зрения взаимоотношений между патрициями и плебеями. Его интерес привлекает соперничество классов. Это социальное соревнование служит условием существования умеренного режима, потому что различные классы способны придать ему необходимое равновесие.

Что касается самой конституции, то Монтескье действительно детально показывает, какими правами пользуется тот или иной вид власти и как различные власти должны взаимодействовать. Но эта конституционная форма является не чем иным, как самовыражением свободного государства или, я бы сказал, свободного общества, в котором никакая власть не может стать неограниченной, поскольку ее будут сдерживать другие власти.

Один из отрывков из книги «Размышления о причинах величия и падения римлян» очень точно резюмирует эту центральную тему Монтескье:

«Можно установить общее правило: всякий раз, когда мы замечаем, что в государстве, называющем себя республикой, все спокойно, можно быть уверенным, что в нем нет свободы. /То, что называют в политическом организме союзом, является весьма двусмысленной вещью. Настоящий союз — это гармонический союз, который заставляет содействовать благу всего общества все части, какими бы противоположными они нам ни казались, подобно тому как диссонансы в музыке содействуют общему аккорду. В государстве, которое производит впечатление беспорядка, может существовать союз, то есть гармония, из которой проистекает благополучие, составляющее истинный мир. В нем дело обстоит так же, как с частями Вселенной, вечно связанными друг с другом посредством действия одних частей и противодействия других» (ibid., p. 119).

Концепция социального консенсуса представляется как равновесие сил или как мир, установившийся в результате действий и противодействий одних социальных групп по отношению к другим<sup>7</sup>.

Если этот анализ точен, то теория английской конституции оказывается в центре внимания политической социологии Монтескье не потому, что она служит образцовой моделью для: всех стран, а потому, что она позволяет в конституционном механизме монархии найти основы умеренного и свободного государства, существующего благодаря равновесию между социальными классами, между политическими властями.

Однако эта конституция, образец свободы, носит аристократический характер и как таковая была предметом различных толкований.



Одним из первых толкований, источником которого долгое время оставались юристы, причем, возможно, и при разработке Французской конституции 1958 г., стала теория юридически обоснованного разделения властей при республиканском строе, Президент Республики и премьер-министр, с одной стороны, парламент — с другой, имеют строго определенные права. Равновесие достигается в духе и традициях Монтескье, а именно путем установления точного определения взаимоотношений между различными органами власти<sup>8</sup>,

Второе толкование, к авторам которого я отношу себя, делает упор на равновесии социальных сил и акцентирует свои доводы на аристократическом характере концепции Монтескье. Идея равновесия социальных сил предполагает наличие дворянского сословия, которое служит оправданием существованию промежуточных прослоек общества XVIII в. в момент, когда они были на грани исчезновения. При такого рода перспективе Монтескье являлся представителем аристократии, которая выступала против монархической власти от имени своего класса, класса обреченного. Жертва происков истории, Монтескье заявляет о себе как о противнике короля с намерением действовать в пользу дворянства, однако в конечном счете его полемика эффективно приносит пользу только делу народа<sup>9</sup>.

Лично я думаю, что есть и третье толкование, которое повторяет второе, но идет дальше в смысле *aufheben* Гегеля, то есть расширяет смысл, сохраняя при этом истину.

Верно, что Монтескье исходил из наличия равновесия социальных сил как основы свободы только в том случае, когда речь шла о модели аристократического общества. Он считал, что хорошими формами правления были умеренные формы и таковыми могли быть только те правления, при которых один вид власти сдерживал другой ее вид или когда ни один гражданин не боялся другого. Представители благородного сословия могли чувствовать себя в безопасности только в том случае, если их права гарантировались самой политической системой. Социальное понимание равновесия, изложенное в работе «О духе законов», связано с аристократическим обществом, и в свое время в конфликте, связанном с конституцией французской монархии, Монтескье был сторонником аристократической партии, а не партии короля или народа.

Однако остается загадкой, не распространялась ли идея Монтескье об основных условиях свободы и умеренности за пределы аристократической модели. Возможно, по этому поводу Монтескье сказал бы, что, действительно, можно предполагать такую социальную эволюцию, при которой возникает тенденция к стиранию дифференциации сословий и групп. Но можно ли вообще представить себе общество без сословий и

рангов, государство без плюрализма властей, которое было бы умеренным и где одновременно бы граждане не были свободными?

Можно осуждать Монтескье за то, что он, будучи сторонником аристократии, выступал против короля и работал на народное и демократическое движение. Однако если обратиться к истории, то события в большой мере оправдывают его доктрину. Эти события показали, что демократический режим, при котором верховная власть принадлежит всем, не обязательно бывает формой свободного и умеренного правления. Монтескье, как мне кажется, совершенно прав, когда проводит резкую грань между властью народа и свободой граждан. Может статься, что при суверенной власти народа гарантии граждан и умеренность исчезнут...

Одновременно с аристократической формулировкой своей доктрины о равновесии социальных сил и взаимодействии политических<sup>10</sup> властей Монтескье выдвинул принцип, согласно которому непременным условием соблюдения законов и защиты гарантий граждан оказывается то, что никакая власть не должна быть неограниченной. Такова основная тема его политической социологии.

## 2. От политической теории к социологии

Аналитические умозаключения Монтескье относительно политической социологии позволяют поставить главные проблемы его общей социологии,

Первая из них имеет отношение к тому факту, что политическая социология входит составной частью в социологию всего общественного комплекса. Как можно перейти от аспекта первостепенной важности, каким является форма "давления, к пониманию общества в его целостности? Этот вопрос вполне сравним с вопросом, который возникает по поводу марксизма, когда от такого важнейшего аспекта, как организация экономики, хотят перейти к осмыслению марксистской доктрины в целом.

Вторая проблема касается взаимодействия различных факторов и ценностей, взаимосвязи между пониманием социальных институтов и определением, каким должен быть желаемый или благожелательный политический строй. Как, например, можно одновременно выдвигать какие-то институты в качестве предопределенных, т.е. навязанных воле людей, и высказывать отрицательные политические суждения об этих структурах? Может ли социолог утверждать, что тот или иной

политический строи противоречит человеческой природе, если в каких-то случаях он неизбежен?

Третья проблема заключается во взаимоотношениях рационального универсализма и частных исторических особенностей.

Деспотизм, заявляет Монтескье, противоречит природе человека. Но что такое человеческая природа? Природа — характерная для всех людей, всех широт и всех времен? Где начинаются и заканчиваются характерные для человека черты именно как человека и как можно сочетать использование понятия «природа человека» с признанием наличия бесчисленного множества нравов, обычаев и институтов?

Ответ, касающийся первой проблемы, содержит в себе три этапа, или три части, анализа. Каковы внешние причины, воздействующие на политический режим, как их себе представляет Монтескье? Какой характер взаимоотношений устанавливает он между причинами и явлениями, требующими объяснения? Имеется ли в труде «О духе законов» синтез толкования общества как единого целого или просто дается перечисление причин и механическое сопоставление различных взаимоотношений между тем или иным фактором, но так, что при этом невозможно сказать, какой из факторов является решающим?

Перечисление причин не представляет собой на первый взгляд никакой системы.

Монтескье рассматривает сначала то, что мы называем воздействием географической среды, подразделяя ее на две части: климат и землю. Когда он рассуждает о почве, он стремится найти ответ на вопрос, как в зависимости от природы почвы люди обрабатывали ее и распределяли собственность.

После рассмотрения фактора географической среды Монтескье в книге XIX переходит к анализу общего духа нации, используя довольно сомнительный термин, поскольку сначала трудно понять, идет ли речь о решающей роли комплекса факторов, действующих как единое целое, или же об одном, отдельно взятом, изолированном определяющем факторе.

Затем Монтескье переходит к рассмотрению роли уже не физических, а социальных факторов, включая торговлю и денежную систему. Можно было бы сказать, что главное внимание при этом он уделяет сугубо экономическому аспекту общественной жизни, если бы он почти полностью не игнорировал понятие, которое в экономическом анализе оказывается для нас основным, а именно средства производства, если пользоваться марксистской терминологией, или орудия производства и инструменты, имеющиеся в распоряжении человека. Экономика в представлении Монтескье — это в основном либо система собственности, в частности собственности на зем-

лю, либо торговля, обмен, связи, контакты, отношения между отдельными группами общества, наконец, денежная система, которая, по его мнению, представляет собой важнейший фактор во взаимоотношениях между отдельными людьми или группами людей. Экономика, как себе ее представляет Монтескье, — это главным образом земледелие и торговля. Он вовсе не игнорирует то, что он называет ремеслами — т.е. зачатки того, что мы называем промышленностью, — однако городами, где преобладает забота об экономике, он считает такие торговые, с процветающей коммерцией, города, как Афины, Венеция и Генуя. Иными словами, для Монтескье основным фактором противопоставления одного общественного образования другому служит сравнение: играет ли в них преобладающую роль занятие военным делом или торговлей. Это понятие было традиционным в политической философии той эпохи. Отличие современных обществ, связанное с промышленностью, не просматривалось представителями классической политической философии, и в этом смысле Монтескье, придерживавшийся классических традиций, не составляет исключения. В этой связи можно даже сказать, что он является предшественником энциклопедистов. Он был далек от полного понимания той роли, какую играли в сфере преобразования характера труда и всего общества в целом технические достижения.

За торговлей и денежным обращением следует изучение проблемы численности населения. Демографическая проблема с исторической точки зрения может быть поставлена двояким способом. Иногда речь идет о необходимости борьбы с сокращением числа жителей. По мнению Монтескье, большинству обществ чаще всего угрожает опасность нехватки людей. Однако ему известны и случаи противоположного характера, когда обществу приходится бороться против чрезмерного роста населения по сравнению с имеющимися ресурсами.

И наконец, он касается роли религии, которую считает одним из эффективных факторов воздействия на организацию общественной жизни.

В заключение Монтескье касается ряда причинных факторов. В основе его подхода к этому вопросу лежит их подразделение на физические и моральные факторы. Климат, почва и рельеф местности относятся к материальным факторам, тогда как общий дух народа или религия — это моральные факторы. Что касается торговли и численности населения, то он легко мог бы выделить эти факторы в отдельную категорию, характеризующую общественную жизнь и воздействующую на другие аспекты этой самой жизни общества. Однако свое исследование различных причин, влияющих на общество, Монтескье не привел в стройную теоретическую систему.

Вместе с тем для получения удовлетворительного результата было бы достаточно изменить последовательность их рассмотрения. Коснувшись сначала географической среды с подразделением на два понятия, разработанные с большей точностью — климат и рельеф местности, — можно было бы затем перейти к численности населения, поскольку логичнее идти от физической среды, лимитирующей количественные характеристики общества, к числу жителей. Отсюда можно было бы перейти к сугубо социальным факторам, из которых Монтескье все же выделяет два наиболее важных: с одной стороны, это совокупность верований, названную им религией (это понятие было бы легко расширить), а с другой — организацию труда и систему обменов. В таком случае мы пришли бы к тому, что являет собой истинный венец социологической мысли Монтескье, — к концепции духа народа.

Что же касается производных факторов как следствия от воздействия перечисленных Монтескье причин, то мне кажется, что автор располагает тремя основными понятиями: законы, обычаи и нравы, которые он определяет с большой точностью:

«Нравы и обычаи суть порядки, не установленные законами; законы или не могут, или не хотят установить их. Между законами и нравами есть то различие, что законы определяют преимущественно действия гражданина, а нравы — действия человека. Между нравами и обычаями есть то различие, что первые регулируют внутреннее, а вторые — внешнее поведение человека» (ibid., p.566),

Первое различие — между законами и нравами — соответствует различию, которое социологи делают между тем, что устанавливает государство, и тем, чего требует общество. В одном случае налицо право управлять, четко определенное, санкционированное самим государством, в другом — просто правила поведения, положительные или отрицательные, повеление или запрет, которым подвергаются члены общества при том, что никакой закон не требует обязательного соблюдения этих правил и никакие легальные санкции не предусмотрены в случае их нарушения.

Различия между нравами и обычаями включают в себя и различия между внутренними потребностями человека и чисто внешней манерой поведения, которую предписывает общество.

Монтескье, кроме того, различает в основном три главных вида законов: гражданские, касающиеся организации семейной жизни; уголовные, которыми, как все его современники, он страстно интересовался<sup>1</sup>; и основные законы политического строя.

Чтобы лучше понять взаимосвязь, которую Монтескье устанавливает между причинами и политическими институтами, я

приведу пример из его книг, касающихся географической среды. Именно в этих знаменитых книгах с особой ясностью проявляется характер аналитического подхода Монтескье.

Рассматривая географическую среду, он анализирует в основном климат и местность, однако концептуальная разработка при этом в конечном счете довольно бедна. Что касается климата, то различие здесь сводится практически к противопоставлению холодный — жаркий, умеренный — крайний. Нет необходимости говорить, что современные географы используют более точные понятия и более многочисленные определения различных видов климата. Что касается местности, то Монтескье делает в основном упор на плодородии или непригодности почвы и, кроме того, затрагивает вопрос рельефа и распределения земли на том или ином континенте. Кстати, по всем этим аспектам он мало оригинален. Многие из своих идей он позаимствовал у английского медика Арбетнота<sup>1</sup>. Впрочем, меня здесь интересует логическое начало сформулированных причинных связей.

В ряде случаев Монтескье ставит в прямую зависимость от климата темперамент людей, их чувствительность, манеру поведения.

Он пишет по этому поводу. «В холодных климатах чувствительность человека к наслаждениям должна быть очень мала, она должна быть более значительна в странах умеренного климата и чрезвычайно сильна в жарких странах. Подобно тому как различают климаты по градусам широты, их можно было бы различать, так сказать, и по степеням чувствительности людей. Я видел оперы в Италии и Англии: те же были пьесы и те же актеры, но одна и та же музыка производила на людей обеих наций столь различное впечатление, так мало волновала одну и приводила в такой восторг другую, что все это казалось непонятным» (ibid., p.47 6).

Социология была бы простой наукой, если бы утверждения подобного рода были истинными. По-видимому, Монтескье думал, что та или иная физическая среда прямо определяет физиологическое, нервное и психологическое состояние людей.

Однако у него есть и более сложные утверждения, например знаменитое толкование рабства, содержащееся в XV книге, которая называется «Об отношении законов гражданского рабства к природе климата», где автор пишет: «Есть страны, жаркий климат которых настолько истощает тело и до того обессиливает дух, что люди там исполняют всякую трудную обязанность только из страха наказания» (ibid., p. 4 95).

Такое высказывание служит показателем многогранности ума Монтескье. Сначала идет простое, почти упрощенное толкование зависимости между климатом и рабством. Однако в

том же отрывке есть и следующая формулировка: «в таких странах рабство менее противно разуму», из чего следует, что рабство как таковое противно разуму, и тем самым утверждает-ся мысль общего характера о природе человека. В одном этом абзаце соседствуют два аспекта толкования: один из них детер-министское суждение о социальных факторах как таковых, другой — о тех же факторах как общепринятых ценностях. Со-вместимость этих двух разных по характеру мыслей достигается здесь высказыванием «менее противно разуму». Утверждая, что рабство как таковое противоречит сути человеческой при-роды, Монтескье находит оправдание его существованию в ус-ловиях воздействия определенного климата. Однако такое объ-яснение логически может быть допустимо только в той мере, в какой фактор климата влияет на институт рабства или благопри-ятствует ему, но не делает его неизбежным. Ибо если бы здесь неизбежно возникала причинно-следственная связь, то, совер-шенно очевидно, мы были бы свидетелями противоречия между моральным осуждением и научно доказанным детерминизмом.

Такое рассуждение подтверждается в следующей главе, где Монтескье в свойственных ему выражениях делает вывод:

«Не знаю, ум или сердце диктует мне этот последний аб-зац. Нет, вероятно, такого климата на земле, где труд не мог бы быть свободным. Так как законы были дурны, люди оказа-лись ленивыми, а так как они были ленивы, их обратили в раб-ство» (ibid., p. 497). Как может показаться, проведенные слова отрицают предыдущее высказывание, в котором, судя по все-му, утверждалось, будто рабство проистекает из климата, тогда как в последних строках оно объясняется плохими законами при том, что, как говорится в предыдущей фразе, нигде климат не делает рабство неизбежным. Фактически Монте-скье оказывается в затруднительном положении, как и все социологи, когда они сталкиваются с подобными явлениями. Если они идут до конца в своем причинном анализе и открыва-ют для себя, что государственное устройство, вызывающее у них отвращение, было неизбежно, то они вынуждены все при-нять как должное. Куда ни шло, если речь идет о прошедших эпохах, поскольку прошлое уже состоялось и не нужно зада-вать себе вопрос в сослагательном наклонении, что могло бы случиться. Однако если необходимо соотнести свои воззрения с существующими обществами — а раз уж их применяют к бывшим, так почему бы не применить к сегодняшним! — то попадаешь в тупик: как социолог может высказывать какие-то рекомендации относительно реформ, если самые бесчеловеч-ные режимы неизбежны?

Надо сказать, что содержание этих отрывков может, как мне кажется, быть понято только при условии, если допустить,

что обусловленность того или иного государственного устройства географической средой относится к тому типу связей, который современные социологи назвали бы не отношением причинной необходимости, а отношением воздействия. Та или иная причина воздействует таким образом, что возникновение данного государственного строя становится более вероятным, чем какого-либо другого. Кроме того, деятельность законодателя часто заключается в том, чтобы противодействовать прямому влиянию природных явлений, но внести их в детерминистскую структуру человеческих законов, которые сопротивляются прямому стихийному, естественному действию явлений природы<sup>13</sup>. В жесткий детерминизм климата Монтескье верит меньше, чем утверждает. Если он слишком упрощенно допускал, как многие его современники, что темперамент и чувствительность людей находятся в полной зависимости от климата, если он при этом пытался установить принцип вероятности в связях между внешними факторами и некоторыми режимами, то вместе с тем он признавал многообразный характер влияющих на них причин и возможность воздействия законодателя. Смысл таких воззрений заключается в том, что среда не играет определяющей роли в организации государственной власти, влияет на нее и способствует ее ориентации в определенном направлении<sup>14</sup>.

В ходе рассуждения о других определяющих факторах Монтескье касается соотношения числа жителей и существующих ремесел<sup>15</sup>, ставя для нас основополагающую проблему численности населения, средств производства и организации труда.

Как правило, разумеется, число жителей находится в зависимости от возможностей сельскохозяйственного производства. В каждом данном обществе может проживать столько людей, сколько могут прокормить земледельцы. Вместе с тем если земля обрабатывается лучше, то земледельцы способны прокормить не только самих себя, но и других. Необходимо при этом, чтобы земледельцы хотели производить больше того, что обеспечивает их собственное существование. Необходимо, таким образом, побудить земледельца к возможно большему производству продуктов и содействовать обмену продукции, произведенной в городах ремесленниками и фабрикантами, на продукты земледелия, произведенные в сельской местности. Монтескье приходит к выводу, что для того, чтобы побудить крестьянина производить больше, ему нужно привить вкус производить больше, чем требуется.

Верная мысль. В слабо развитом обществе процесс ускоренного развития можно начать только при условии создания у крестьян, живущих в традиционных условиях, новых потреб-



ностей. Необходимо, чтобы у крестьянина появилась потребность иметь больше, чем он привык иметь. Такой излишек, пишет Монтескье, может дать крестьянину только ремесленник.

А далее он продолжает: «Машины, предназначенные для облегчения промышленного труда, не всегда бывают полезны. Если какое-нибудь изделие продается по умеренной цене, выгодной как для покупателя, так и для работника, то машина, которая упростит его производство, а следовательно, сократит число рабочих, будет иметь пагубное действие. Если бы водяные мельницы не находились во всеобщем употреблении, я не считал бы их столь полезными, как это обыкновенно полагают, так как они оставили бесчисленное множество рук без работы, отняли у многих людей воду и лишили плодородия многие земли» (ibid., p. 692).

Интересный текст. Эти машины призваны погубить ремесла, или, если говорить в современном стиле, менее изысканном, чем у Монтескье, это машины, сокращающие время труда, необходимого для производства изделий ручной работы. Беспокойство Монтескье вызвано тем, что мы называем технологической безработицей. Если с помощью этой машины то же самое изделие будет произведено в короткое время, то из процесса производства будет выведено какое-то число рабочих. Поэтому он проявляет тревогу, какую проявляли люди каждого поколения на протяжении двух последних столетий.

При таком рассуждении, естественно, опускается понятие, ставшее основополагающим принципом всякой современной экономики, — понятие производительности труда. Если тот же предмет производится за более короткое время, то освободившихся рабочих можно использовать на другой работе и повысить тем самым в целом объем производства других продуктов, необходимых всему обществу. Эти слова показывают, таким образом, что автору в его воззрениях не хватило одного элемента, который между тем был известен в его время — энциклопедисты его поняли. Он не уловил экономической важности научного и технического прогресса. Пробел этот довольно странен для Монтескье, который живо интересовался ремесленным производством и науками. Он написал немало работ о научных и технических открытиях. Однако он не уловил механизма, с помощью которого сокращение времени, необходимого для производства данного изделия, позволяет использовать больше рабочих и увеличить общий объем производства<sup>16</sup>.

Я подошел теперь к третьему этапу своих поисков, касающихся хода мыслей Монтескье. В какой мере, насколько дальше идет он в своей аналитической социологии и суждениях о множественности причин? Каким образом ему удастся воссоздать единое целое?

Я считаю, что именно в той мере, в какой представлена в его труде «О духе законов» обобщающая концепция человеческого общества, изложенная в XIX книге, которая посвящена общему духу нации.

«Многие вещи, — пишет Монтескье, — управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа.

Чем более усиливается в народе действие одной из этих причин, тем более ослабляется действие прочих. Над дикарями властвуют почти исключительно природа и климат, китайцами управляют обычаи, в Японии тираническая власть принадлежит законам, над Лакедемоном в былое время господствовали нравы; принципы правления и нравы старины господствовали в Риме» (ibid., p. 558).

Этот текст требует пояснения. В первом абзаце представлено многообразие причин, опять-таки с перечислением скорее эмпирического, чем систематического характера. Вещи, которые руководят людьми, могут относиться к явлениям природы, как, например, климат; могут представлять собой социальные факторы, такие, как религия, законы или принципы правления; могут олицетворять историческую преемственность и традиции, характеризующие любое общество, т.е. то, что Монтескье называет примерами прошлого. Вместе все эти вещи образуют общий дух нации. Дух нации есть, таким образом, не специфическая причина, которую можно сравнить с любой другой, а совокупность, слагаемая из физических, социальных и моральных причин.

Общий дух нации — это совокупность, которая позволяет понять, что составляет отличие и единство данной общности людей. Есть общий дух Франции, общий дух Англии. Множественность причин переходит в единство общего духа при том, что последний не исключает специфической причинности. Общий дух нации не служит доминирующей, полной причиной, включающей в себя все остальное. Это характерные черты, которые с течением времени приобретает данная общность людей в результате производимого на нее множества воздействий.

К этому Монтескье добавляет еще одно суждение, которое по логике вещей не вытекает из двух предыдущих, а именно: в ходе истории может случиться так, что один из факторов может постепенно стать преобладающим. Таким образом, просматриваются наметки теории, остающейся до сегодняшнего дня классической, — о том, что в архаических обществах главенствующая роль материальных факторов оказывается более сдерживающей, чем в обществах, как он сам бы сказал, цивилизованных.

Но, возможно, при этом по поводу таких старых наций, как, например, Франция и Англия, он мог бы сказать, что они в меньшей степени подвержены воздействию физических факторов — климата или качества территории — в сравнении с действием моральных факторов. В некоторые моменты истории какой-либо из факторов действует сильнее и накладывает свой отпечаток на поведение той или иной общности людей.

Я склоняюсь к мнению, что автор называет общим духом нации то, что американские антропологи называют культурой нации, то есть определенный образ жизни и общественных отношений, который, однако, служит скорее следствием, чем причиной, результатом воздействия комплекса физических и моральных факторов, с течением времени смоделировавших определенную общность людей.

Монтескье вместе с тем, то прямо, то косвенно, проводит мысль о двух вероятных вариантах обобщения. Одним может быть преобладающее влияние политического строя, а другим — общий дух нации.

Что касается первого варианта, то есть преобладающего влияния политических институтов, то его можно интерпретировать двояко. Речь идет либо о преобладающем влиянии в причинном смысле этого слова, либо о доминирующем воздействии в отношении того, что прежде всего интересует каждого изыскателя, как мы выразились бы на современном языке, в отношении наших ценностей, то есть классификации различных аспектов существования общества по их значимости.

Тексты Монтескье не позволяют нам сделать категорический выбор между двумя этими интерпретациями. Часто кажется, будто он принимает их обе одновременно. Похоже, среди факторов, действующих в историческом плане, главными служат политические институты. Но мы могли бы задать ему вопрос или возразить: главными по отношению к чему? Вероятно, он ответил бы: по отношению к размерам стран, по отношению к тому, насколько они богаты или бедны, то есть, в конечном счете, по отношению к тому, что является главным образом объектом научного интереса исследователей.

Что касается общего духа нации, то автор возвращается к теории политического строя, изложенной им в своих первых книгах, поскольку, с его точки зрения, политический строй может существовать только при наличии у народа соответствующего восприятия, в котором этот строй нуждается. Общий дух народа — это то, что более всего способствует сохранению такого восприятия или принципа, необходимого для существования политического строя.

Общий дух нации нельзя сравнивать с созидательной волей личности или группы. Он не сходен с экзистенциалистским

выбором Канта или Сартра, как единожды принятое решение, которое положено в основу множественности поступков или ситуаций существования индивидуума или группы людей. Общий дух народа — это образ жизни, образ действия, образ мысли и чувства отдельно взятой, географически и исторически сложившейся общности людей.

В конечном счете, понятие «общий дух народа» или нации выполняет две функции: оно позволяет сгруппировать отдельные суждения, не будучи всецело обобщающим и включающим другие суждения толкованием, и, кроме того, дает возможность перейти от политической социологии к социологии общесоциальной.

«Островитяне, — пишет, касаясь этого вопроса, Монтескье, — более склонны к свободе, чем жители континента. Острова бывают обыкновенно небольших размеров; там труднее употреблять одну часть населения для угнетения другой; от больших империй они отделены морем, и тирания не может получить от них поддержку; море преграждает путь завоевателям; островитянам не угрожает опасность быть покоренными, и им легче сохранять свои законы» (*ibid.*, p. 534).

Многие из этих фраз спорны, но нас прежде всего интересует методический подход Монтескье. В этом плане мы видим в указанной главе, как определенное географическое положение благоприятствует некоему типу политических институтов, но этому типу не дается какого-либо определения.

В главе 27-й книги XIX «Каким образом законы могут способствовать образованию нравов, обычаев и характера народа», касающейся Англии, Монтескье раскрывает (если читать этот текст с учетом 6-й главы XI книги об английской конституции), каким образом теория принципа правления сочетается с теорией общего духа нации и как многие отдельные аналитические формулировки могут быть объединены в обобщающий анализ определенной человеческой общности так, чтобы этот всеобъемлющий анализ не вступал в противоречие с множеством частичных оценок.

### 3. Исторические факты и моральные ценности

Фундаментальный вопрос всей исторической социологии можно сформулировать следующим образом: обречен ли социолог только исследовать многообразие социально-политических институтов или он может высказывать свои суждения с оценкой того или иного из них? Иначе говоря, должен ли он ограничиваться анализом рабства или либеральных институтов,

не имея возможности дифференцировать их, классифицировать по моральным или человеческим достоинствам.

И еще: в том случае, когда социолог исследует многообразие политических институтов, обязан ли он только поочередно анализировать их, не приводя в систему, или он может при всем их многообразии отмечать общие черты? Эти два противопоставления не обязательно с точностью накладываются друг на друга. Но хотя они и не эквивалентны, их можно сопоставить в том случае, если критерии, определяющие наши оценки, будут одновременно общепринятыми критериями.

Для анализа этих проблем лучше всего обратиться к понятию, которое является центральным в работе «О духе законов», а именно к понятию закона. В конце концов, великая книга Монтескье называется «О духе законов», и поэтому в анализе понятия или понятий «закон» мы найдем решение проблем, которые я только что сформулировал.

Термин «закон» для нас, современных людей, взращенных на философии Канта и на логике, которую мы изучали со школьной скамьи, имеет два значения.

Закон может быть установлением законодателя, приказом, отданным компетентной властью, которая обязывает нас поступать так, а не иначе, предписывает или запрещает. Назовем первое значение закона предписывающим законом и оговоримся сразу, что предписывающий закон, позитивный закон, закон, установленный законодателем, отличается от нравов или обычаев тем, что он точно сформулирован, тогда как обязательства или запреты нравственные не разработаны, не определены кодексом и обычно не предусматривают тех же видов наказания.

Под законом можно подразумевать также причинную связь между основанием и следствием. Например, если мы утверждаем, что рабство есть необходимое следствие определенного климата, то мы имеем причинный закон зависимости, устанавливающий постоянную связь между географической средой определенного типа и специфическим политическим институтом — рабством.

Кстати, Монтескье пишет, что «занимается исследованием не законов, а Духа законов. Положительные законы, — утверждает он, — должны соответствовать физическим свойствам страны, ее климату — холодному, жаркому или умеренному, — качествам почвы, ее положению, размерам, образу жизни ее народов — земледельцев, охотников или пастухов, — степени свободы, допускаемой устройством государства, религии населения, его склонностям, богатству, численности, торговле, нравам и обычаям; наконец, они связаны между собой и обусловлены обстоятельствами своего возникновения, целями законо-

дателя, порядком вещей, на котором они утверждаются. Их нужно рассмотреть со всех этих точек зрения. Это именно я и предполагаю сделать в настоящей книге. В ней будут исследованы все эти отношения; совокупность их образует то, что называется «Духом законов»» (ibid., p. 238).

Монтескье стремится, таким образом, найти законы причинной зависимости, обуславливающие законы предписывающие. В приведенном отрывке дух законов — это не что иное, как совокупность связей между предписывающими законами различных человеческих обществ и различными факторами, способными воздействовать на них или предопределять их. Дух законов — это совокупность причинных взаимосвязей, обуславливающих предписывающие законы. Но тот факт, что мы используем, как это делает и Монтескье, термин «закон» в двух этих значениях, может привести нас к недоразумениям и затруднениям.

Если бы ход мыслей Монтескье вернулся к предыдущим формулировкам, исследование его работы проходило бы значительно легче. Предписывающие законы стали бы тогда объектом изучения, а причинные взаимосвязи объяснением этих законов. Если бы такая интерпретация оказалась верной, то Монтескье точно соответствовал бы своему портрету, написанному Опостом Контом и некоторыми современными ему исследователями. Л. Альтюссер, например, считает, что если **даже** предположить, что Монтескье так не думал, то, значит, он должен был так думать<sup>17</sup>. Если бы такая гипотеза оказалась верной, то все было бы очень просто. Монтескье стал бы на путь детерминистской философии законов. Это позволило бы **ему** установить многообразие законодательств и дало возможность объяснить это множественностью факторов, влияющих на группы людей. Философия детерминизма сомкнулась бы с философией бесчисленного разнообразия форм жизни **общества**. Монтескье ограничился бы тем, что из исследований причинности извлек прагматические результаты, предопределив пожелания законодателя.

<sup>4</sup>.Кстати, по этому поводу у Монтескье есть хорошо известные слова:

'«Я пишу не с целью порицать установления какой бы то ни было страны. Каждый народ найдет в моей книге объяснение ир' «^чувствующих у него порядков, и она, естественно, приведет Г'. ^заклучению, что Предлагать в них какие-нибудь изменения 1/ порядков имеют право только те лица, которые получили » рождения счастливый дар проникать одним взглядом гения<sup>1</sup> рею организацию государства... Если бы я мог сделать так, люди получили новые основания полюбить свои обязан-своего государя, свое отечество и свои законы, чтобы

они почувствовали себя более счастливыми во всякой стране, при всяком правительстве и на всяком занимаемом ими посту, — я счел бы себя счастливейшим из смертных» (ibid., p. 230).

Конечно, эти слова включены в предисловие «О духе законов» и, возможно, диктуются обстоятельствами. Но вместе с тем если можно допустить, что Монтескье придерживался строго детерминистской философии, то почему бы не допустить, что он был сугубо консервативным мыслителем. Если предположить, что политические институты общества непременно определяются совокупностью обстоятельств, то легко сползти к выводу, что реально существующие институты — лучшие из всех возможных. Остается только выяснить, не нужно ли уточнить: в лучшем или худшем из возможных миров.

К сказанному можно добавить, что у Монтескье имеется немало отрывков, в которых даются советы законодателям.

Конечно, советы законодателям не противоречат детерминистской философии и философии частностей. Если наличие какого-либо политического строя объясняется определенным воздействием, то вы вправе стремиться к тому, чтобы выяснить, что необходимо сделать для достижения тех или иных целей. Например, мы доказали, что законодательство обусловлено духом нации, поэтому вполне логично сформулировать совет: устанавливайте предписывающие законы сообразно духу этой нации. Знаменитая глава о духе французской нации кончается сонетом: «Не мешайте же этому народу серьезно заниматься пустяками и весело — серьезными делами» (ibid., p. 55 9). Таким же образом, когда политический строй доведен до соответствия своей природе и своему принципу, становится легче показать, какие законы сообразны этому строю. Например, если республика основана на равенстве граждан, то легко сделать логический вывод: законы воспитания или экономические законы должны соответственно благоприятствовать воспитанию чувства свободы и сдерживать накопление богатства.

Детерминистская философия не исключает советов, если эти советы имеют отношение либо к данным географическим условиям, либо к духу нации, либо к природе политического строя. Иначе говоря, это относится к условным или гипотетическим потребностям. Законодатель вникает в сложившуюся конъюнктуру и формулирует установления, которые, по его мнению, требуются то ли для поддержки политического строя, то ли для содействия процветанию нации. Такого рода советы относятся к категории, которую Леви-Брюль назвал бы рациональным ремеслом, основанным на науке; это практические результаты научной социологии.

Однако в работе «О духе законов» имеется много таких мест, где Монтескье не дает практических советов законодателю, но морально осуждает тот или иной политический институт. Наиболее знамениты в этом плане главы XV книги, касающиеся рабства, а также 13-я глава книги XXV, названная «Почтительнейшее заявление инквизиторам Испании и Португалии», в которой звучит резкий протест против инквизиции. Монтескье неоднократно позволяет себе высказывать возмущение той или иной формой организации общества.

Во всех этих текстах он выступает в качестве судьи и осуждает не как социолог, а как моралист.

Все эти протесты можно объяснить тем, что Монтескье — человек, а не только социолог. Как социолог он анализирует рабство. Но когда он им возмущается — в нем говорит человек. Когда он клеймит или защищает, он забывает о том, что он пишет книгу по социологии.

Однако такая интерпретация Монтескье, которая приписывает ему как человеку, но не как ученому суждения морального характера, вступает в противоречие с содержанием ряда самых важных текстов книги I, где он излагает теорию различных видов законов.

Начиная с 1-й главы I книги Монтескье утверждает, что позитивным законам предшествовали отношения справедливости или несправедливости. Но если последовательно придерживаться в ходе рассуждений теории частных и детерминистской философии, то можно сказать: справедливо или несправедливо то, что предписано положительными законами и установлениями законодателя, задача же социолога заключается попросту в том, чтобы изучить, что именно законодатели в разные эпохи и в разных общественных системах считали справедливым или несправедливым. Монтескье же безоговорочно утверждает, что это не так: «Надо признать, что отношения справедливости предшествуют установившему их положительному, закону». И далее: «Говорить, что вне того, что предписано или запрещено положительным законом, нет ничего ни справедливого, ни несправедливого, — значит утверждать, что до того, как был начертан круг, его радиусы не были равны между собой» (ibid., p. 2 33).

Иначе говоря, если принимать всерьез эту формулировку Монтескье, то следует считать, что он верит в отношения справедливости, в принципы той справедливости, которая предшествовала положительным и общепризнанным законам. Эти отношения справедливости, которые предшествовали положительному закону, таковы: «Например, если существует общество людей, то справедливо, чтобы люди подчинялись законам этого общества; если разумные существа благотвори-



ствованы другим существом, они должны питать к нему благодарность; если разумное существо сотворено другим разумным существом, то оно должно оставаться в той же зависимости, в какой оно находилось с первого момента своего существования; если разумное существо причинило зло другому разумному существу, то оно заслуживает, чтобы ему воздали таким же злом, и т.д.» (ibid.).

Такое перечисление не носит систематического характера. Но в нем просматривается тот факт, что в конечном счете все ограничивается двумя понятиями: человеческое равенство и взаимность. Такие законы разума, такие высшие законы основаны на естественном равенстве людей и на обязательствах взаимности, вытекающих из этого основополагающего равенства.

Эти законы, предшествующие положительным законам, совершенно очевидно, не являются законами причинной зависимости, они суть законы предписывающие, установленные не по воле отдельных законодателей, а существующие неотделимо от природы или человеческого разума.

Таким образом, возникает третий вид закона. Помимо положительных законов, введенных в различных обществах, помимо законов взаимозависимости, устанавливающих отношения между этими положительными законами и факторами, воздействующими на них, существуют объективные универсальные законы, законодатель которых неизвестен, если, конечно, им не является сам Господь Бог, что, кстати, Монтескье дает понять, хотя мы не можем с уверенностью утверждать, что он подразумевает именно это.

Мы подошли, таким образом, к главной проблеме исследования работы «О духе законов».

Можно себе представить, что эти законы природы и эти общепринятые законы разума не нашли себе места в изложении оригинальных мыслей Монтескье. Он мог оставить при себе свои соображения на этот счет либо из осторожности, либо по привычке, поскольку революционеры всегда в чем-то гораздо более консервативны, чем они себя считают. Что действительно революционно у Монтескье, так это социологическое исследование положительных законов, детерминизм, который он применил в исследовании социальной природы. Можно сказать, что логика его воззрений содержала только три элемента: многообразие положительных законов, объяснение этого многообразия многочисленными факторами и, наконец, практические советы законодателю на основе научного толкования законов. При таком подходе можно сказать, что Монтескье был поистине социологом-позитивистом, который разъяснял людям, почему они живут так, а не иначе. Социолог

понимает других людей лучше, чем они сами себя понимают; он раскрывает причины, обуславливающие форму жизни общества в различных климатических условиях и в разную эпоху, он помогает каждому обществу жить сообразно своей собственной сути, то есть в соответствии со своим политическим устройством, климатом, общим духом. Любые оценки всегда подчинены цели, которую мы перед собой ставим и которая подсказана нам существующей действительностью. В этой схеме не находят места общие законы человеческого разума или человеческой природы. Глава 1-я книги I в этом смысле либо непоследовательна, либо остается в учении Монтескье пережитком традиционного мышления.

Лично я считаю, что приведенное выше рассуждение оправдывает Монтескье. Я не думаю, что только осмотрительностью автора можно объяснить 1-ю главу I книги. Тем не менее \*я не убежден, что детерминистская философия в ее целостности была бы кем-нибудь полностью и до конца осмыслена. Потому что если до конца следовать логике такого рода философии, то было бы невозможно вынести какое-либо общепринятое суждение по поводу поддающихся сравнению положительных факторов республиканского и деспотического режимов. Вместе с тем Монтескье, конечно же, хочет исследовать многообразие политических институтов и одновременно сохранить право высказать свои суждения по поводу этого многообразия.

Какова же все-таки философия, к которой он устремляется с некоторой нерешительностью?

Монтескье пытается, с одной стороны, объяснить многообразие положительных законов причинностью, а с другой — найти общепринятые критерии, которые дали бы ему возможность обосновать ценностные и моральные суждения, касающиеся изучаемых политических институтов. Эти критерии в том виде, в каком он их представляет, весьма абстрактны и все сводятся к понятию или равенства, или взаимности. В конечном счете политические институты, которые он категорически осуждает, — рабство и деспотизм, оказываются в его глазах противоречащими характеру человеческой природы и человеку как таковому. Эти две формы политических структур не соответствуют естественным стремлениям человека.

Однако трудность заключается в том, чтобы этим общепринятым универсальным предписывающим законам найти логическое объяснение с точки зрения философской мысли Монтескье, которая в определенных отношениях остается философией детерминистской.

Монтескье в 1-й главе книги I в качестве выхода из положения предлагает своего рода иерархическую лестницу нео-

душевленного и одушевленного, от неорганической природы до разумного человека. «Все, что существует, имеет свои законы: они есть и у божества, и у мира материального, и у существ сверхчеловеческого разума, и у животных, и у человека» (ibid., p. 232). Когда речь заходит о материальном мире, эти законы просто-напросто носят причинный характер. В таком случае речь идет о законах неотвратимых, которые не могут быть нарушены. Когда мы подходим к живой материи, законы также причинны, но обладают более сложной природой. Наконец, когда мы имеем дело с человеком, эти законы, утверждает Монтескье, действуют на разумное существо, они могут быть нарушены, поскольку с разумом приходит свобода. Законы, имеющие отношение к поведению человека, не относятся к типу неотвратимой причинности.

Другими словами, философия, позволяющая сочетать научное толкование положительных законов с соблюдением императивов общепринятого характера, является философией с классификацией существ, ведущей к многообразию законов. Эта классификация охватывает сферу неорганической природы, где действуют неизменные законы, и далее вплоть до человека, подверженного действию рациональных законов, которые он в состоянии нарушить.

Отсюда формулировка, всегда представлявшаяся парадоксальной: «Но мир разумных существ далеко еще не управляется с таким совершенством, как мир физический, так как, хотя у него и есть законы, по своей природе неизменные, он не следует им с тем постоянством, с которым физический мир следует своим законам. Причина этого в том, что отдельные разумные существа по своей природе ограничены и поэтому способны заблуждаться и что, с другой стороны, им свойственно по самой их природе действовать по собственным побуждениям. Поэтому они не соблюдают неизменно своих первоначальных законов, и даже тем законам, которые они создают сами для себя, они подчиняются не всегда» (ibid., p. 233). Этот текст может быть истолкован как ставящий разумный мир ниже мира физического, поскольку рациональные законы разумного мира, воздействующие на людей, могут быть ими нарушены. В действительности же философ не обязан рассматривать возможное нарушение рациональных законов как признак того, что разумный мир стоит ниже физического, он может скорее видеть в этом выражение и доказательство свободы человека.

Можно упрекнуть Монтескье за его идею классификации неодушевленного и одушевленного мира и разнородности законов в зависимости от природы субъектов: он смешивает два понятия законов, законов причинного характера и законов предписывающих. Теория иерархической классификации, по-

хоже, относит к одному и тому же виду законы материи, носящие неотвратимый характер, законы движения и предписывающие законы разума.

Я не думаю, что Монтескье неосознанно позволил себе такую путаницу. Он проводит различие между положительными законами, установленными законодателем, причинными связями, которые наблюдаются как в истории, так и в природе, и, наконец, общепринятыми, универсальными законами, по своему свойству связанными с разумом. Он просто стремится найти философию, которая позволила бы ему сочетать детерминистское объяснение социальных особенностей с суждениями морального и философского характера, которые были бы общепринятыми.

Когда Л. Альтюссер упрекает Монтескье за ссылку на всеобщие законы разума и предлагает ограничиться его детерминистским толкованием законов с их особенностями и практическими советами, которые вытекают из детерминистского их понимания, он делает это по-марксистски. Если же марксизм осуждает обращение Монтескье к законам разума, носящим всеобщий характер, то, значит, марксизм находит им эквивалент в продвижении истории к политическому устройству, которое отвечало бы вековым чаяниям людей.

Словом, одни уходят вперед от детерминистской философии, уповая на будущее, другие — обращаясь к универсальным критериям формального характера. Монтескье, чтобы уйти от частного, избрал второй путь. Как мне кажется, еще вовсе не доказано, что он был не прав.

Вторую сторону философии Монтескье, после иерархической классификации неодушевленного и одушевленного мира, составляет глава 2-я книги I, где он уточняет, что представляет собой человек в естественном своем состоянии — то есть дообщественный, по его концепции, человек как таковой. Выражение «дообщественный человек» не означает, что, с его точки зрения, были люди, которые жили не в обществе, нет; речь идет о том, что можно попытаться представить его таковым, абстрагируясь от человеческого коллектива. В этой главе Монтескье стремится опровергнуть концепцию Гоббса о природе человека. Это опровержение, с моей точки зрения, дает своего рода подход к пониманию фундаментальных направлений социологической мысли автора.

Согласно Монтескье, человек сам по себе не воинственен. Состояние природы не есть состояние «войны всех против всех», оно скорее способствует если не истинному миру, то уж по крайней мере состоянию, далекому от балансирования «на грани войны». Монтескье опровергает Гоббса — который утверждал, будто человек, находясь в естественном состоя-

нии, агрессивен к себе подобным, — потому что его утверждение оправдывало абсолютную власть, якобы единственно способную утихомирить драчливых и обеспечить спокойствие. Монтескье не считает, что человеческая природа может быть источником войны. Человек сам по себе не может быть врагом человека. Война — явление не столько человеческое, сколько социальное. Если же война и неравенство связаны с сущностью общества, а не с сущностью человека, то целью политики должно быть не избавление от войны и неравенства, а стремление смягчить их и умерить.

Эти два рассуждения, несмотря на то что они кажутся парадоксальными, по сути логичны. Если война зависит от человека, то можно мечтать об абсолютном мире. Если же война — феномен социальный, то можно просто призывать к сдержанности.

Сравнивая позицию Монтескье с позицией, занимаемой Жаном Жаком Руссо, замечаешь разницу, подобную той, которая противопоставила Монтескье и Гоббса. Руссо ссылается на некое естественное состояние, родившееся в человеческом сознании, служащее, так сказать, критерием организации общества. Данный критерий подводит его к концепции абсолютного суверенитета народа. На это Монтескье ограничился замечанием, что неравенство идет от общества. Он не сделал отсюда вывода о необходимости возврата к естественному равенству, но высказал мысль о необходимости по возможности смягчения неравенства, которое идет от самого общества.

Умозаключение Монтескье относительно состояния природы не только показательно для всей его политической философии, но оно стало основой книг IX и X работы «О духе законов», которые он посвящает праву граждан:

«Международное право, естественно, основывается на том принципе, согласно которому различные народы должны во время мира делать друг другу как можно более добра, а во время войны причинять насколько возможно менее зла, не нарушая при этом своих истинных интересов. Цель войны — победа; цель победы — завоевание; цель завоевания — сохранение. Из этого и предшествующего принципов должны проистекать все законы, образующие международное право» (*ibid.*, p. 237).

Приведенный отрывок показывает, что в книге «О духе законов» имеется не только причинная научная интерпретация позитивных законов, но и анализ законов, управляющих отношениями человеческих общностей в зависимости от назначения, которое видит Монтескье в правах людей. А это означает, другими словами, что цели, к которым стремятся человеческие общества, могут быть определены путем рационального анализа.

#### 4. Возможные научные толкования философии Монтескье

Философия Монтескье не относится ни к упрощенной детерминистской философии — как считал, например, Огюст Конт, — ни к традиционной философии естественного права, а является попыткой совместить и ту и другую. Этим объясняется большое число толкований его научной мысли.

Немецкий историк Мейнеке, посвятивший Монтескье одну из глав своего классического труда «Формирование историзма», считал, что учение Монтескье колеблется между рациональным универсализмом, характерным для научной мысли XVIII в., и теорией исторических частностей, расцветшей в исторических школах XIX в.

Действительно, у Монтескье можно найти формулировки, в которых отражена философия рационального, всеобщего порядка, и одновременно формулировки, где акцент делается на многообразии обычаев и исторических общностей людей. Остается определить, следует ли рассматривать умозаключения Монтескье как некий непрочный компромисс между этими двумя направлениями, как этап на пути к открытию всеобъемлющего историзма или как оправданную, но несовершенную попытку сочетать два хода рассуждений, ни один из которых не был окончательно исключен.

Л. Альтюссер в своем толковании Монтескье рисует новый портрет противоречивого мыслителя. Противоречия Монтескье, по его мнению, заключаются в его гениальном новаторстве и реакционных взглядах. В таком толковании есть доля истины. В свете идеологических конфликтов XVIII в. Монтескье относится к партии, которую, действительно, можно назвать реакционной, поскольку он призывал вернуться к социальным институтам прошлого, в какой-то мере легендарным.

В XVIII в., особенно в его первой половине, большой спор между французскими политическими писателями шел вокруг теории монархии<sup>18</sup> и положения аристократии при монархии. Грубо говоря, существовало две противоположные школы. Римская школа считала, что французская монархия восходит к великой Римской империи и король Франции — ее наследник. В таком случае история оправдывает претензии короля Франции на абсолютную власть. Вторая, так называемая германистская школа исходила из того, что источником привилегированного положения французской знати служат завоевания франков. В ходе дискуссии родились две разные доктрины, которые продолжали существовать в XIX в. и привели к появлению сугубо расистских идеологий, например теории о том, что ари-

стократы были германского происхождения, а народ — галло-римского. Разделение между аристократией и народом якобы соответствовало, таким образом, разделению между победителями и побежденными. Это право победителя, которое сегодня вряд ли оправдывает сохранение неравенства, в прошлом, в XVIII в., оставалось законной и солидной основой социальной иерархии<sup>19</sup>.

В этом конфликте двух школ Монтескье придерживается германистской школы, хотя и с нюансами, оговорками и более тонко, чем непримиримые теоретики прав аристократии {для того чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к трем последним книгам его «О духе законов»}. В конце главы об английской конституции есть знаменитая фраза: английская свобода, основанная на равновесии властей, родилась «в лесах», то есть в лесах Германии.

В целом же Монтескье проявляет заботу о привилегиях аристократии и об укреплении третьего сословия<sup>20</sup>. Он ни в коей мере не является ни идеологом равенства, ни тем более народной власти. Связывая социальное неравенство с социальным порядком, он очень хорошо свыкается с первым. И если считать, как Л. Альтюссер, что народная власть и равенство суть понятия политические, которые прошли через революции XIX и XX вв., через Французскую и Русскую революции, если верить, что история ведет к народной власти и свободе, то можно сказать, что Монтескье — идеолог старого режима и, в этом смысле, реакционер.

Мне кажется, однако, что вопрос более сложен. Монтескье действительно думает, что социальное неравенство было всегда, что правит всегда привилегированная часть, однако каковы бы ни были исторически сложившиеся социальные институты, о которых он упоминает, он в конечном счете проводит мысль о том, что социальный порядок по своей сути неоднороден и условием свободы всегда служит равновесие социальных сил и правление избранных; причем термину «избранные» придается самый общий и самый широкий смысл, и, таким образом, сюда включаются как наиболее достойные граждане эгалитарной демократии, так и представители знати в условиях монархии или активисты коммунистической партии режима советского типа.

Иначе говоря, суть политической философии Монтескье заключается в либерализме: цель политического порядка состоит в том, чтобы обеспечить умеренность власти с помощью поддержания равновесия сил между державами; между народом, аристократией и королем в условиях французской или английской монархии; между народом и привилегированным сословием, плебеями и патрициями в Римской республике. Таковы различные примеры одной и той же фундаментальной концепции

неоднородного и иерархического в своей основе общества, где для умеренности власти требуется равновесие сил.

Если умозаключение Монтескье именно таково, то оно отнюдь не доказывает, что он реакционер. Он, неоспоримо, реакционер в жарких стычках XVIII в. Он не предвидел Французской революции и не зчелал ее. Возможно, он ее подготовил, сам того не желая, потому что невозможно ни до, ни после события определить историческую ответственность каждого; однако сознательно он не желал Французской революции. В той мере, в какой можно предвидеть, как бы поступил человек в обстановке, которую он не пережил, можно вообразить, что Монтескье в крайнем случае мог бы быть одним из членов Учредительного собрания. Но вскоре он оказался бы в оппозиции и встал бы перед выбором — как все либералы его толка — между эмиграцией, гильотиной или внутренней эмиграцией, т.е. уходом от острых схваток революции внутри страны.

Однако политического реакционера Монтескье по его образу мысли, вероятно, не назовешь устаревшим, не отнесешь к анахронизму. Какова бы ни была структура общества, к какой бы эпохе оно ни относилось, можно всегда подойти к проблеме, применяя метод мышления Монтескье, то есть, проанализировав форму общества в его разнородности и путем поисков равновесия внутренних сил общества, обеспечить гарантии свободы и умеренности.

Одно из последних исследований научной мысли Монтескье можно найти в короткой главе, которую Леон Брюнsvик посвятил Монтескье в своей работе «Прогресс сознания в западной философии», где автор приходит к выводу о том, что эта самая научная мысль в высшей степени противоречива<sup>2</sup>1.

По мнению этого критика, Монтескье дал нам некоторым образом шедевр чистой социологии, я хочу сказать, аналитической социологии, устанавливающей многочисленные связи между тем или иным фактором, без попытки философского обобщения, без претензии на уточнение предопределяющего фактора и глубоких истоков каждого общества.

Помимо этой чистой социологии, Брюнсвика соблазняет мысль о том, что у Монтескье нет никакой стройной системы. Цитируя высказывание последнего: «Но мир разумных существ далеко еще не управляется с таким совершенством, как **мир** физический...» — он думает, что этот парадокс (видеть менее совершенным, по крайней мере внешне, разумный мир из-за возможности нарушать законы, которым он подчинен) равносителен путанице между законом причинным и законом предписывающим.

Леон Брюнsvик указывает также на колебания Монтескье **между** картезианскими формулировками относительно понятия



«тип» (прежде чем круг был начертан, все радиусы его уже равны, так же как есть справедливость и несправедливость до установления положительных законов) и классификацией типов политического строя, которая берет начало в аристотелевских источниках. В конечном счете, в труде «О духе законов» Брюнсвик не видит ни единства, ни последовательности и ограничивается выводом, что читатели все же нашли в нем скрытую философию прогресса в духе либеральных ценностей.

Лично я считаю такую оценку слишком строгой. Верно, что у Монтескье нет системы, однако, возможно, отсутствие системы соответствует духу такого рода исторической социологии. Я надеюсь, что смог показать, что научная мысль Монтескье далеко не так противоречива, как это часто утверждают.

Как социолог, Монтескье пытался сочетать две идеи, ни одна из которых не может быть отброшена, но совмещение которых затруднительно. С одной стороны, он косвенно утверждал наличие бесконечного множества частных толкований. Он показал, насколько многочисленны аспекты одной человеческой общности, которые требуют рассмотрения, насколько многочисленны определяющие факторы, на счет которых можно отнести различные аспекты общественной жизни. С другой стороны, он искал способ преодолеть простое совмещение частных связей, выявить нечто, составляющее единство исторических систем. Он посчитал, что нашел более или менее ясный принцип такого соединения, который не противоречил бы бесконечному множеству частных толкований в понятии «дух народа», понятии, которое привязано к политической теории посредством понятия «принцип правления».

В труде «О духе законов» четко просматривается несколько видов научных толкований, «понимающих суждений», близких тем, которые пытаются разработать современные социологи. Эти толкования и суждения призваны служить подспорьем для создателей законов. Например, Монтескье, определив идеальный тип какого-либо правления, в состоянии логически показать, какими могут быть различного рода законы (законы воспитания, законы фискальные, законы торговли, законы против роскоши и чрезмерных расходов) с тем, чтобы этот идеальный тип социально-политического строя мог бы полностью воплотиться в реальность. Он дает советы, не выходя за рамки научного плана, просто предполагая, что законодатели желают помочь этому строю сохраниться.

Есть в работе и рекомендации, касающиеся конечной цели какой-то отдельной социальной деятельности. Примером может служить рекомендация, касающаяся права граждан в период войны и мира. В какой мере Монтескье удалось реально доказать, что различные народы должны во время мира делать

друг другу как можно больше добра, а во время войны причинять как можно меньше зла, это другой вопрос. Эти в целом похвальные утверждения скорее звучат догматически, чем представляют собой научные доказательства. Но как бы то ни было, социология Монтескье в том виде, в каком она нам представляется, содержит в себе возможность привести различные законы в реализацию конечной цели, присущей той или иной человеческой деятельности.

В трудах Монтескье имеются, наконец, рекомендации, касающиеся всеобщих законов человеческой природы, которые дают право если не установить, каким конкретно должен быть тот или иной социально-политический институт, то по крайней мере осудить тот или иной из них, например рабство. Я склонен утверждать, что понятие формального естественного права с отрицательным значением в том виде, в каком оно представлено в политической философии Эрика Вейля, уже присутствует в работе «О духе законов»<sup>22</sup>. Рациональные законы человеческой природы изложены у Монтескье в настолько абстрактной форме, что это исключает возможность сделать на их основе конкретные выводы о том, что должны представлять собой отдельные социально-политические институты, а также допускать осуждение той или иной практики.

Наконец, для социологической мысли Монтескье характерен подход, который можно было бы назвать синхроническим и диахроническим методом мышления, т.е. в постоянном сочетании сравнительного изучения различных явлений современного общества и сопоставления их с феноменами прошлого и самой историей этого общества. Противопоставление, которое О. Конт называет «статика — динамика», уже просматривается в социологической методике «О духе законов».

Однако если это так, то почему Монтескье рассматривают не как социолога, а как предвестника социологии? Какое имеется оправдание того факта, что его не считают одним из отцов-создателей социологии?

Первой причиной служит то, что слова «социология» не существовало во времена Монтескье и этот термин, вошедший постепенно в употребление, был создан О. Контом.

Вторая причина гораздо глубже и заключается в том, что Монтескье не исследует современного общества. Те, кого считают основателями социологии, — Конт или Маркс — в качестве объектов своих исследований брали типичные, характерные черты современного общества, то есть общества, которое считается в высшей степени индустриальным, или капиталистическим. Монтескье же не только не рассматривал общество как объект для размышлений, но даже категории оценки, использованные им, были в основном категориями классиче-

ской политической философии. Наконец, в работе «О духе законов» автор не отдает предпочтения ни экономике, ни обществу по отношению к государству.

Монтескье в каком-то смысле последний из классических философов, а в каком-то — первый из социологов. Он остается еще классическим философом в той мере, в какой он считает, что общество в основном определяется своим политическим строем, а также в своей концепции свободы. Но в то же время он вновь и вновь интерпретирует классическую политическую мысль в глобальной концепции общества и стремится трактовать все аспекты человеческой общности с социологической точки зрения.

Добавим, наконец, что Монтескье не знает веры в прогресс. Но в том, что он не поверил в прогресс в том смысле, в каком в него поверил Конт, нет ничего удивительного. Сосредоточив все внимание на политическом строе, он не усмотрел в ходе истории последовательного движения к лучшему. Политическая судьба до наших дней складывалась, как это увидел вслед за многими другими Монтескье, из чередования взлетов и падений. Монтескье, таким образом, не постиг идеи прогресса, которая естественно возникает, когда предметом изучения становится экономика и наука. Экономическую же философию прогресса мы находим у Маркса; философию научного прогресса человека — у Конта.

## Биографические данные

**1689 г., 18 января.** Родился Шарль Луи де Секонда (замок Ла Бред под Бордо).

**1700—1705 гг.** Учеба в коллеже.

**1708—1709 гг.** Изучает право сначала в Бордо, затем в Париже.

**1714 г.** Шарль де Секонда назначен советником в парламент Бордо.

**1715 г.** Брак с Жанной де Лартиг.

**1716 г.** Избрание в Академию наук Бордо. Наследует от дяди пост председателя парламента Бордо, имущество и имя Монтескье.

**1717—1721 гг.** Изучает естественные науки и пишет ряд работ об эхо, о функции почек, весе тела, прозрачности и др.

**1721 г.** Анонимная публикация «Персидских писем». Книга моментально становится известной.

**1722—1725 гг.** Живет в Париже, ведет светскую жизнь. Встречается с окружением герцога Бурбонского, маркизой де При, посещает салон мадам Ламбер, клуб «Антресоль», где читает свой «Диалог Суллы и Эвкрата».

**1725 г.** Анонимная публикация «Книдского храма». Оставляет пост председателя парламента Бордо и возвращается в Париж.

Позже в работе «Мысли и фрагменты» Монтескье напишет: «Что мне всегда давало повод плохо думать о себе, так это то, что в Республике очень мало профессий, к которым я бы действительно был годен. Что касается моей профессии председателя, то к ней мое сердце было открыто; я достаточно разбирался в самих вопросах; однако что касается процедуры, я в ней ничего не смыслил. Тем не менее я остался, но что меня больше всего угнетало, так это то, что у глупцов я видел тот самый талант, который, так сказать, меня избегал».

**1728 г.** Избрание во Французскую академию. Путешествие в Германию, Австрию, Швейцарию, Италию и Голландию, откуда лорд Честерфильд увозит его в Англию.

**1729—1730 гг.** Пребывание в Англии.

**1731 г.** Возвращение в замок Ла Бред, где отныне он посвятит себя работе над книгой «О духе законов».

**1734 г.** Публикация «Размышлений о причинах величия и падения римлян».

**1748 г.** Публикация книги «О духе законов», изданной в Женеве без указания имени автора. Успех значителен, но книгу больше комментируют, чем читают.

**1750 г.** Дискуссия в защиту «О духе законов» против нападения иезуитов и янсенистов.

**1754 г.** Сочиняет «Опыт о вкусе в произведениях природы и искусства» для энциклопедии Дидро по просьбе д'Аламбера.

**1755 г., 10 февраля.** Умер в Париже.

## Примечания

Вспоминается шутка, кстати весьма спорная, Дж. М. Кейнса в его предисловии к французскому изданию «Общей теории занятости, заинтересованности и финансов»: «Монтескье — самый крупный французский экономист, которого можно сравнить с Адамом Смитом и который превосходит всех физиократов на сто голов своей проницательностью, ясностью мыслей и здравомыслием (качество, которым должен обладать каждый экономист)» (J. M. Keynes. *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*. Paris, Payot, 1953, p. 13).

«Различие между природой правления и его принципом таково: природа есть то, что делает его таким, каково оно есть; а принцип — это то, что заставляет его действовать. Первая есть его особенный строй, а второй — человеческие страсти, которые двигают им. Но законы должны в такой же степени соответствовать принципу каждого правительству, как и его природе» (L'Esprit des lois. Liv.III, chap.I; Œuvres complètes, t.II, p.250 et 251).

«Ясно ведь, что монархия, при которой лицо, заставляющее исполнять законы, считает себя выше законов, не имеет такой надобности в добродетели, как народное правление, при котором лицо, заставляющее исполнять законы, чувствует, что само подчинено им и само несет ответственность за их исполнение... Когда эта добродетель исчезает, честолюбие овладевает всеми сердцами, каковые могут вместить его, и все заражаются корыстолюбием» (ibid., p.251 et 252). «Природа чести требует предпочтений и отличий» (ibid., p.257).

Глубокая разница между республикой и монархией отмечается, по Правде говоря, уже у Макиавелли: «Все государства, все власти, кото-

рые правила и правят людьми, были и есть или республики, или княжества» (Le Prince. Chap.1 ; Œuvres complètes, Pléiade, p.290).

По этому вопросу см.: F.T.H. *Fletcher*. Montesquieu and English politics. London, 1939; а также P.M. *Spurlin*. Montesquieu in America, 1760—1801. Louisiana State University, 1940.

Точка зрения Локка, которую изучает Монтескье, представлена в «Двух трактатах о государственном правлении». В первом вскрываются и опровергаются ложные принципы и обоснования сэра Роберта Филмера и его последователей; второй представляет собой опыт об истинном происхождении, объеме и цели гражданского правления (J. *Locke*. Two Treatises of Government. London, 1690; Джон Локк Избранные философские произведения. М., 1960, т.Н, с.491. — Прим. ред.).

Теория властей и отношений между ними у Локка изложена в трактате «О гражданском правлении», в главах XI—XIV. В главе XII Локк различает три типа власти: законодательную, исполнительную и федеративную власть государства. «Законодательная власть — это та власть, которая имеет право *указывать*, как должна быть употреблена сила *государства* для сохранения сообщества и его членов». Что же касается исполнительной власти, то «необходимо, чтобы *все время существовала власть*, которая следила бы за исполнением тех законов, которые созданы и остаются в силе». Она охватывает, таким образом, одновременно и административные функции и правосудие.

Кроме того, «существует еще одна власть в каждом государстве, которую можно назвать *природной*, так как она соответствует той власти, которой по природе обладал каждый человек до того, как он вступил в общество... Таким образом, принимая это во внимание, все общество представляет собой одно целое, находящееся в естественном состоянии по отношению ко всем другим государствам или лицам, не принадлежащим этому сообществу...

Следовательно, сюда относится право войны и мира, право участвовать в коалициях и союзах, равно как и право вести все дела со всеми лицами и сообществами вне данного государства; эту власть, если хотите, можно назвать *федеративной*...

Две власти, исполнительная и *федеративная*, хотя они в действительности отличаются друг от друга, так как одна из них включает в себя исполнение муниципальных законов общества внутри его самого по отношению ко всему, что является его частями, другая же включает в себя руководства *внешними безопасностью и интересами общества* в отношениях со всеми теми, от кого оно может получить выгоду или потерпеть ущерб, все же эти два вида власти почти всегда объединены...

Невыполнимо сосредоточивать силу государства в руках различных и друг другу не подчиненных или же создавать такое положение, когда исполнительная и *федеративная власть* будут доверены лицам, которые могут действовать независимо, вследствие чего сила общества будет находиться под различным командованием, а это может рано или поздно привести к беспорядку и гибели» (J. *Locke*. *Essai sur le pouvoir civil*. Paris, P.U.F., J.-L. Fyot, 1953; Джон Локк Сочинения. М., «Мысль», 1988, т.3, с.347—348. — Прим. ред.).

Эта концепция не совсем новая. Толкование римской конституции с идеей разделения и равновесия властей и социальных сил уже присутствует в теории смешанного строя Полибия и Цицерона. Авторы теории более или менее четко представляли себе это разделение и это равновесие как необходимое условие свободы. Однако особенно близкое идеям Монтескье толкование можно прочесть у Макиавелли: «Я заявляю тем, кто осуждает ссоры между сенатом и народом: они осуждают то, что было принципом свободы, и их больше поража-

ет крик и шум, который они создают на городской площади, чем доброе дело, которое они делали. Во всей Республике имеется две партии — партия избранных и партия народа, и все законы, способствующие свободе, рождаются только из их противоборства» (Machiavelli. Discours sur la Première Décade de Tite-Live. Liv.I, chap.4).

Тема разделения властей является одной из главных тем официальной конституционной доктрины де Голля. «Все принципы и весь опыт требуют, чтобы общественные власти — законодательная, исполнительная, судебная — были бы четко разделены и совершенно уравновешены» (Речь в Байё, 16 июня 1946 г.). «Пусть существует правительство, которое создано, чтобы править, пусть ему для этого будут даны время и возможность, пусть оно не будет отвлекаться ни на что другое, кроме своей задачи, чем заслужит поддержку всей страны. Пусть существует парламент, предназначенный для того, чтобы представлять общественную волю нации, принимать законы, контролировать исполнительную власть без претензии на выход за рамки своей роли. Пусть правительство и парламент сотрудничают, но остаются разделенными в отношении своих обязанностей и пусть ни один член одного органа не будет одновременно членом другого. Такова уравновешенная структура, которую должна приобрести власть... Пусть судебной власти будет обеспечена независимость и она останется хранительницей свободы каждого. Компетентность, достоинство, беспристрастность государства будут лучше гарантированы» (Речь на площади Республики, 4 сентября 1958 г.). Отметим тем не менее, что по Конституции 1958 г. исполнительная власть может приостанавливать действия законодательной с большей легкостью, чем законодательная может это делать с исполнительной.

О том, как интерпретируют юристы теорию разделения властей Montesquieu, см. также: *L. Duguit. Traité de Droit constitutionnel*, vol.I; *R. Carré de Malberg. Contribution à la théorie générale de l'état*. Paris, Sirey, t.I, 1920; t.II, 1922, notamment t.II, p.1 — 142; *Ch. Eisenmann. "L'Esprit des lois" et la séparation des pouvoirs*. — In: «Mélanges Carré de Malberg». Paris, 1933, p. 190 sq.; «La pensée constitutionnelle de Montesquieu». — In: «Recueil Sirey du Bicentenaire de "L'Esprit des lois"». Paris, 1952, p.133—160. **q**

Такое толкование принадлежит, в частности, Луи Альтьюссеру, см. его книгу «Montesquieu, политика и история» (*L. Althusser. Montesquieu, la politique et l'histoire*. Paris, P.U.F., 1959, 120 p.).

Кстати, в анализе республики, по мнению Montesquieu, вопреки главной мысли о том, что природа республики суть свобода граждан, мы находим дифференциацию между массами народа и элитой.

Дидро, энциклопедисты, и особенно Вольтер, защитник Калласа, Сирвена, Ла Барра и других жертв правосудия того времени, автор «Опыта о вероятностях в деле правосудия» (1772 г.), проявляли большой интерес к вопросам уголовного права в XVIII в. Однако политика по этому вопросу привлекла внимание общественности после появления в 1764 г. трактата «О преступлениях и наказаниях» миланца Чезаре Беккариа (1738—1794). Эта работа, написанная автором, когда ему было 26 лет, тут же нашла отклик во всей Европе и, в частности, была прокомментирована Морелли, Вольтером и Дидро. В своем трактате Беккариа развивает мысль о том, что наказание должно быть основано не на принципе *restitutio juris*, а на релятивистском и прагматическом принципе *punitur ne peccetur*. Кроме того, он категорически критикует уголовную процедуру (или, точнее, отсутствие процедуры) того времени и требует, чтобы наказание было соразмерно тяжести преступления. Эта работа обосновывает современную крими-

налистику и положена в основу будущих реформ в области уголовного дела. См.: *M.T. Maestro. Voltaire and Beccaria as reformers of criminal law.* New York, 1942.

12

По вопросу о влиянии на Монтескье следует обращаться к трудам Ж. Дедье, одного из самых компетентных специалистов по Монтескье: *J. Dedieu. Montesquieu et la tradition politique anglaise en France. Les sources anglaises de «L'Esprit des lois».* Paris, Lecoffre, 1909; *J. Dedieu. Montesquieu.* Paris, 1913.

Кстати, глава 5-я книги XIV носит название: «О том, что дурные законодатели — те, которые поощряли пороки, порожденные климатом, а хорошие — те, которые боролись с этими пороками». «Чем более физические причины склоняют людей к покою, тем более следует удалять их от него воздействием причин моральных» (*Œuvres complètes*, т. II, p. 480).

Теория влияния климата вызывает ряд любопытных и забавных замечаний со стороны Монтескье. Проявляя постоянный интерес к Англии, он стремится таким образом выявить особенности жизни Англии и климата Британских островов. Ему удастся это не без труда:

«Для нации, у которой порождаемая климатом болезнь удручает душу до такой степени, что поселяет в ней отвращение ко всему на свете, вплоть до самой жизни, для людей, которым все стало невыносимо, наиболее подходящим образом правления был бы тот, при котором они не могли бы возлагать вину за свое несчастье на одно лицо, страной управляли бы не столько люди, сколько законы, и потому для изменения государственного строя приходилось бы ниспровергать самые законы» (*Œuvres complètes*, т. II, p. 486).

Эта сложная фраза, похоже, имеет тот смысл, что климат Англии приводит людей в такое смятение, что им следовало бы отказаться от правления одного лица с тем, чтобы естественная горечь жителей Британских островов могла бы быть излита на свод законов, а не на одного человека. Анализ климата Англии продолжается на протяжении нескольких глав в таком же стиле: «И если бы при этом та же нация получила от своего климата некоторую нетерпеливость характера, которая не позволяла бы ей долго выносить однообразие, то очевидно, что образ правления, о котором мы только что говорили, оказался бы для нее еще более подходящим» (*ibid.*). Нетерпение британского нахюда находится, таким образом, в тонкой гармонии с политическим строем, при котором граждане, не имея возможности излить чувства на одного обладателя власти, некоторым образом парализованы в выражении своего нетерпения.

В книгах о климате Монтескье использует много такого рода высказываний, о которых можно сказать, что в них больше блеска, чем убедительных доводов.

Слово «ремесла» используется здесь в смысле, означающем деятельность кустаря, то есть речь идет о производстве, которое мы называем сегодня вторичным и которое заключается в изготовлении предметов, их переработке, а не непосредственно в земледелии.

Было бы неверно сводить экономический анализ Монтескье к этому пробелу. Монтескье представляет детальную и чаще всего точную картину факторов, влияющих на развитие экономики. Как экономист, он мало систематичен. Он не принадлежит ни к меркантилистской, ни к физиократической школам. Однако можно, как это было сделано выше, считать его таким социологом, который предвосхитил современное изучение экономического развития путем именно учета воздействующих на него факторов. Он анализирует труд крестьян,

сами основы существования человеческих групп. Он проводит различие между системами собственности, находит результаты воздействия различных систем собственности на число тружеников и производство сельскохозяйственных культур. Он устанавливает связь между системой собственности, земледелия и численностью населения. Затем он проводит анализ соотношения между числом жителей и многообразием социальных классов. Он набрасывает теорию, которую можно назвать «теорией роскоши». Нужны богатые классы для того, чтобы существовала торговля ненужными товарами, не входящими в разряд товаров первой необходимости. Он устанавливает связи между торговлей внутри различных социальных групп и внешней торговлей всего сообщества. Он затрагивает проблему денежного обращения, роли денег в торговых операциях внутри сообщества и между различными обществами. Наконец, он изучает вопрос о том, в какой мере определенный политический строй способствует или не способствует экономическому процветанию.

Речь идет о более широком и менее схематичном анализе, чем тот, что свойствен экономистам в узком смысле этого слова. Монтескье претендует на то, чтобы сделать социологию всеобъемлющей, включающей и экономическую теорию.

В такого рода анализе постоянно присутствует взаимное влияние различных элементов. Характер собственности соответствует качеству труда земледельцев, качество труда в свою очередь — взаимоотношениям социальных групп. Структура социальных классов влияет на внутреннюю и внешнюю торговлю. Центральная мысль Монтескье заключается в том, что существует взаимозависимость, взаимное, бесконечное воздействие различных аспектов социальной жизни друг на друга.

По мнению Л. Альтюссера, изложенному в его книге «Монтескье: политика и история», автор «О духе законов» стоит у истоков подлинной теоретической революции, которая «предполагает возможность применения к политике и истории ньютоновских категорий закона. Она предполагает также, что из самих человеческих институтов можно извлечь мысль об их многообразии в единстве и их переменчивости в постоянстве: закон их диверсификации, закон их бытия. Этот закон будет уже не олицетворением идеального порядка, а отношением, свойственным явлениям. Он больше не будет заниматься установлением сущностей, а будет извлекаться из самих фактов, без предвзятой мысли, путем поисков и сравнений, на ощупь» (*L. Althusser. Montesquieu, la politique et l'histoire*, p.26). Однако «социолог не имеет дело, как физик, с предметом (телом), который подчиняется простому детерминизму и следует линии, от которой он не уклоняется. Он имеет дело с типом объектов, совершенно особых, с людьми, которые уклоняются даже от законов, установленных ими для самих себя. Что можно сказать в таком случае о людях и их взаимоотношениях со своими законами? Пусть они их меняют, обходят или нарушают? Но все это не наводит на мысль, что из их поведения, безразлично покорного или мятежного, можно извлечь закон, которому они следуют, не зная того, и даже из их ошибок — истину. Чтобы не прийти в отчаяние от невозможности открыть законы поведения людей, нужно просто взять такие законы, какие они себе составляют в силу необходимости, которая ими правит! По правде говоря, их ошибка, отклонения в их настроениях, нарушение и изменение их законов просто составляют часть их поведения. Остается только извлечь законы нарушения законов или их изменений... Такая позиция предполагает очень плодотворный методический принцип, который заключается в том, чтобы не принимать мотивы человеческих действий за побуждения, цели и причины, которые люди сознательно вы-



дают за реальные причины, поскольку чаще всего их заставляют действовать причины неосознанные» (ibid., p.28, 29).

19

По вопросу об идеологическом споре в XVIII в. следует обратиться к диссертации Эли Каркассона «Монтескье и проблема Французской конституции в XVIII в. (Ehe Carcassonne. Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle. Paris, 1927).

19 Луи Альтюссер подводит такое резюме этой дискуссии: «Одна идея доминировала во всей политической литературе XVIII в.: идея, будто абсолютная монархия была установлена вопреки интересам знати и будто король опирался на разночинцев, чтобы преодолеть мощь своих противников-феодалов и подчинить их себе. Крупная ссора германистов и романистов, которая касалась происхождения феодальной знати и абсолютной монархии, происходила на фоне этого всеобщего убеждения... С одной стороны, германисты (Сен-Симон, Буленвилье и Монтескье — последний отличается большей информированностью и большей тонкостью, но тоже очень твердый) с тоской вспоминают времена примитивной монархии — король, избранный аристократами, и пэр среди пэров, каким он был в прежние времена в «лесах» Германии, — чтобы противопоставить его монархии, которая стала абсолютной: король, побивший сильных мира сего и пожертвовавший ими, чтобы набрать своих слуг и союзников в простонародье. С другой стороны, абсолютистская партия буржуазного толка, романисты (аббат Дюбо, автор заклинания против аристократии, ставший мишенью последних книг «О духе законов». См.: L'Esprit des lois, Liv. XXX, chap. 10) и энциклопедисты, которые славят то ли в Людовике XIV, то ли в просвященном деспоте идеал государя, сумевшего предпочесть заслуги и звания трудолюбивой буржуазии отжившим претензиям феодалов» (op. cit., p. 104 et 105).

Началом для германистского традиционализма послужила неизданная работа аббата Лё Лабураера, которому 13 марта 1664 г. пэры Франции поручили найти в истории «доказательства и прерогативы, связанные с их рангом». Лё Лабураер, чья работа почти наверняка была известна Сен-Симону, считал, что он нашел истоки появления аристократии в победе франков, и разработал теорию аристократии, принявшей участие вместе с королем в управлении страной в ходе ассамблей на Марсовом и на Майском полях. Герцог де Сен-Симон (1675—1755) в своих правительственных проектах, написанных к 1715 г., граф де Буленвилье (1658—1722) в своей «Истории бывшего образа правления Францией» (1727), в «Мемуарах монсеньору герцогу Орлеанскому — регенту» (1727), в «Очерке о благородном сословии Франции» (1732) изложили апологию былой монархии «несравненного Карла Великого», разделившего, по традиции франков, свою власть с вассалами. Этот германский феодализм продлился вплоть до первой половины XIX в. Монлозье в своем трактате «О французской монархии» уже в 1814 г. поднял темы, затронутые Буленвилье, чтобы «защитить исторические права дворянства». Такая форма аргументации вызвала ответную реакцию со стороны многих крупных историков поколения 1815 г., и в частности Огюстена Тьерри, первые произведения которого ("Подлинная история Жака Простака", 1820 г.) могли бы иметь в качестве эпиграфа слова Сьейеса: «Почему бы третьему сословию не отправить в леса Франконии все эти семьи, которые сохранили ненормальную претензию на принадлежность к расе завоевателей».

Германизм Лё Лабураера и Буленвилье являлся одновременно и «расистским» в смысле поддержки прав на завоевание, но и либеральным, будучи враждебным по отношению к абсолютной власти и

благоклонным к парламентскому варианту. Однако два таких элемента были несовместимы.

Это политико-историческая доктрина, которая в форме ссылки на традиции франков, касающиеся свободы, и на «лесные» собрания в Германии не была, таким образом, полностью связана с интересами аристократии. Аббат Мабли в своих «Замечаниях по истории Франции» (1765), одной из книг, несомненно оказавшей сильное влияние на поколение революционеров, излагает по этому поводу свою версию, оправдывавшую созыв Генеральных штатов и политические амбиции третьего сословия. Когда в 1815 г. Наполеон хотел примириться с народом и свободой, он позаимствовал в книге Мабли идею чрезвычайной ассамблеи Майского поля. Таким же образом в XIX в. Гизо, которого можно квалифицировать как историка закономерно поднимающейся буржуазии, был убежденным германистом, (см.: «Очерки об истории Франции», 1823 г., или «Уроки общей истории цивилизации в Европе», 1828 г.).

Токвиль и Гобино являются, без сомнения, последними выразителями германистской идеологии. Вместе с Токвилем феодализм испытывает мучения, будучи свидетелем подъема абсолютизма монархии, и душой склоняется к либеральным убеждениям, а разумом — к демократическим. Что касается Гобино, который через своего дядю и непосредственно у Монлозье черпал свое вдохновение у сторонников аристократической доктрины XVIII в., то у него источник либерализма иссяк, и его восполнил расизм (см. переписку Токвиля и Гобино в: *Tocqueville. Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1959, t.IX, и, в частности, предисловие Ж.-Ж. Шевалье).

20

Это не мешает ему видеть ясно все, что касается его собственного окружения. Его произведения содержат немало выпадов против недостатков и пороков аристократии и придворных. Конечно, сатира против придворных направлена скорее против того, что сделала монархия с благородным сословием, чем против самой аристократии или такой аристократии, каковой она должна быть, то есть свободной и независимой. «Сословие лакеев уважается во Франции больше, чем где-либо; это питомник вельмож. Он заполняет пустоту в других сословиях» (*Lettres persanes*. Lettre 98; *Œuvres complètes*, t.II, p.277). Или еще: «Нет ничего, что могло бы так приблизиться по невежеству к людям французского двора, как духовенство Италии» (*Mes Pensées*; *Œuvres complètes*, t.I, p. 1315).

21

*Léon Brunschvicg*. «Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale», p.489—501.

22

*Eric Weil*. *Philosophie politique*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1956, p.264. Эрик Вейль пишет, в частности: «Естественное право философа составляет основу всякой критики позитивного исторического права, так же как принцип морали обосновывает любую критику индивидуальных правил... Вместе с позитивным правом оно определяет всякому человеку, что именно в такой-то исторической ситуации он должен делать, с чем согласиться и чего может требовать; отлаженная система подвергается критике только в том случае, если она не считается с равенством людей как разумных существ или отрицает разумный характер людей... Естественное право не дает своего собственного материального приплюда, но, когда он есть, оно воспринимает его таким, каков он есть, а затем развивает его согласно своему собственному критерию... Естественное право, как критикующая инстанция, должно решить, не вступают ли в конфликт те роли, которые распределены положительным законом, не противоречит ли система, представляющая единое целое, принципу равенства людей как

разумных существ? Любой ответ на этот вопрос будет одновременно безусловным и историческим: естественное право, когда оно ставит задачу быть примененным, применяется непременно к позитивной исторической системе. А то, что таким же образом применяется к позитивному праву и через суждение о нем преобразует его во всей его полноте, не относится к позитивному праву» (p.36 à 38).

## Библиография

### Сочинения Шарля Луи Монтескье

- «Œuvres complètes». Éd. par Edouard Laboulave. Paris, Garnier Frères, 7 vol., 1875—1879.
- «Œuvres complètes». Texte présenté et annoté par Roger Caillois, Bibliothèque de la Pléiade. Paris, Gallimard, t.I, 1949, t.II, 1951.
- «Œuvres complètes». Publiées sous la direction d'André Masson. Paris, Nagel, 3 vol., 1950—1955.
- «L'Esprit des lois». Texte établi et présenté par Jean Brethe de La Gressaye. Paris, Les Belles-Lettres, 4 tomes, 1950—1961.  
(Перевод цитат из произведений Монтескье на русский язык приводится по следующему изданию: *Ш. Монтескье. Избранные произведения. М., Госполитиздат, 1955. — Прим. ред.*)

### Работы по теме в целом

- Léon Brunschvicg*. Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. Paris, Alcan, 1927.
- Ernst Cassirer*. La Philosophie des Lumières. Paris, Fayard, 1966.
- Jean-Jacques Chevallier*. Les Grandes Œuvres politiques. Paris, Armand Colin, 1949.
- J.H. Laski*. The Rise of European Liberalism, An Essay in Interpretation. London, George Allen & Unwin, 1936.
- Maxime Leroy*. Histoire des idées sociales en France, I. De Montesquieu à Robespierre. Paris, Gallimard, 1946.
- Kungsley Martin*. French liberal Thought in the Eighteenth Century. A study of political ideas from Bayle to Condorcet. London, Turnstile Press, 1954.
- Friedrich Meinecke*. Die Entstehung des Historismus. München, Berlin, R. Oldenburg, 2 vol., 1936.
- C.E. Vaughan*. Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau. Edited by A.G. Little. Manchester, University Press, 2 vol., 1939.

### Работы о Шарле Луи Монтескье

- L Althusser*. Montesquieu, la politique et l'histoire. Paris, P.U. F., 1959.
- *H. Barkhausen*. Montesquieu, ses idées et ses oeuvres d'après les papiers de la Brède. Paris, Hachette, 1907.

- P. Barrière.* Un grand provincial: Charles-Louis de Secondât, baron de la Brède et de Montesquieu. Bordeaux, Delmas, 1946.
- E. Carcassonne.* Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle. Paris, Presses Universitaires (s. d.), 1927.
- A. Cotta.* «Le développement économique dans la pensée de Montesquieu». — In: «Revue d'histoire économique et sociale», 1957.
- S. Cotta.* Montesquieu e la scienza della politica. Torino, Ramella, 1953. *CP.*
- Courtney.* Montesquieu and Burke. Oxford, Basil & Blackwell, 1963.
- J. Dedieu.* Montesquieu et la tradition politique anglaise en France, les sources anglaises de «L'Esprit des lois». Paris, J. Gabalda, 1909.
- J. Dedieu.* Montesquieu, l'homme et l'œuvre. Paris. Boivin et C<sup>o</sup>, 1943.
- E. Durkheim.* Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contuturit. Thèse latine. Bordeaux, 1892 (traduite dans la «Revue d'histoire politique et constitutionnelle», juillet-septembre 1937, sous le titre «En quoi Montesquieu a contribué à la fondation de la science politique»).
- E. Durkheim.* Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie. Paris, M. Rivière, 1953.
- J. Ehrard.* Politique de Montesquieu. Paris, Armand Colin, 1965.
- Ch. Eisenmann.* «"L'Esprit de lois" et la séparation des pouvoirs». — In: «Mélanges Carré de Malberg». Paris, 1933.
- Étiemble.* «Montesquieu». — In «Histoire des Littératures», III, Encyclopédie de la Pléiade. Paris, Gallimard, 1958, p.696—710.
- E. Faguet.* La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1902.
- F.T.H. Flechter.* Montesquieu and English Politics 1750—1800. London, E. Arnold, 1939.
- B. Groethuysen.* Philosophie de la Révolution française, précédée de Montesquieu. Paris, Gallimard, 1956.
- A. Shackleton.* Montesquieu, a Critical Biography, London, Oxford University Press, 1961.
- A. Sorel.* Montesquieu. Paris, Hachette, 1887.
- P.M. Spurlin.* Montesquieu in America, 1760—1801. Louisiana State University Press, 1940.
- J. Starobinski.* Montesquieu par lui-même. Paris, Éd. du Seuil, 1957.
- Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro spécial d'octobre (vol. 46) consacré à Montesquieu à l'occasion du 250<sup>e</sup> anniversaire de sa naissance. Textes de R. Hubert, G. Davy, G. Gurvitch.

## ОГЮСТ КОНТ

Разумная политика не может задаваться целью заставить развиваться человечество, которое приводится в движение собственными импульсами согласно закону, столь же неотвратимому, как закон гравитации, хотя и более гибкому. Но она задается целью облегчить развитие человечества, просвещая его.

*Огюст Конт*

Как социолог, Монтескье прежде всего осознает разнообразие во всем, что касается людей и общественных явлений. По его мнению, цель науки состоит в упорядочении внешнего хаоса; и он достигает этой цели через постижение типов правления или обществ, перечисление детерминант любого коллектива и в конечном счете, может быть, через раскрытие некоторых рациональных принципов, имеющих всеобщее значение, хотя при необходимости ими и поступаются в том или ином случае. Таким образом, Монтескье исходит из разнообразия явлений жизни людей, а приходит, хотя и с трудом, к их единству.

В отличие от Монтескье Огюст Конт — прежде всего социолог, приверженный единству людей и общественных явлений, единству всей истории человечества. Идею единства он доводит до такого предела, за которым обнаруживается препятствие обратного свойства: он с трудом возвращается к разнообразию процессов и обосновывает это разнообразие. Поскольку существует лишь один безусловно приемлемый тип общества, человечество должно будет, согласно философии Конта, прийти к обществу именно этого типа.

### 1. Три этапа развития научной мысли Конта

Мне кажется, поэтому можно представить этапы философской эволюции Конта как три способа утверждения, объяснения и оправдания тезиса о единстве человечества. Эти этапы обозначены тремя основными работами Конта.

Первый этап (1820—1826 гг.) — этап написания небольших работ, «Опускулов социальной философии»: «Общая оценка элементов современности в прошлом» (апрель ■1820 г.); «План работ, необходимых для реорганизации обще-

ства» (апрель 1822 г.); «Философские размышления о науках и ученых» (ноябрь—декабрь 1825 г.); «Размышление о силе духа» (1825—1826 гг.). Второй этап составляют лекции «Курса позитивной философии» (выходившего в свет отдельными томами с 1830 по 1842 г.). Третий этап представлен работой «Система позитивной политики, или Социологический трактат об основах религии человечества» (выходила в свет с 1851 по 1854 г.).

На первом этапе в своих «Опускулах» (переиздавая их в конце 4-го тома «Системы позитивной политики», Конт таким образом хотел подчеркнуть единство своего замысла), молодой выпускник Политехнической школы размышляет об обществе своего времени. Для большинства социологов начало их деятельности связано с размышлениями о характере эпохи, в которую они живут. Это свойственно и Огюсту Конту. Его «Опускулы» представляют собой описание и толкование того момента истории, который переживало европейское общество в начале XIX в.

По мнению Конта, определенный тип общества, описываемого двумя прилагательными — теологическое и военное, — умирает. Средневековое общество скреплялось трансцендентной верой, как она интерпретировалась католической церковью. Теологическое мировоззрение принадлежало тому же времени, какое характеризовалось и преобладанием военной деятельности, когда видное место в обществе занимали военные. Возникает иной тип общества — общество научное и индустриальное. Зарождающееся общество — научное в том же смысле, в каком общество умирающее было теологическим: для современной эпохи характерно научное мировоззрение, подобно тому как прошедшей эпохе было свойственно мировоззрение теологов или жрецов. Ученые заменяют жрецов или теологов в качестве общественной группы, образующей интеллектуальную и моральную основу общественного порядка. В наследство от жрецов они приобретают духовную власть, которая, как подчеркивается в первых работах Конта, непременно воплощается в каждую эпоху в тех, кто предлагает господствующий образ мыслей, а также идеи, служащие фундаментом социального строя. Так же как ученые заменяют жрецов, индустриалы в самом широком смысле этого термина (предприниматели, управляющие фабриками, банкиры) приходят на место военных. С того момента, как люди начинают мыслить научно, война людей между собой перестает быть преобладающей деятельностью коллективов — таковой становится борьба людей с природой и, кроме того, рациональная эксплуатация естественных ресурсов.

В контексте условий своего времени Конт, проанализировав общество, в котором живет, делает следующий вывод: основным условием общественной реформы служит реформа интеллектуальная. Случайности революции или насилие не обеспечивают перестройки общества, переживающего кризис. Для этого необходим синтез наук и формирование позитивной политики.

Огюст Конт, как и многие его современники, считает, что общество находится в состоянии кризиса, и обнаруживает объяснение общественных потрясений в противоречии между исчезающим теологическим и военным общественным строем и рождающимся научным и индустриальным строем.

Следствием такого толкования кризиса современного общества было, то, что реформатор Конт не стал доктринером революции, подобно Марксу, а тем более — свободных институтов, подобно Монтескье или Токвиллю. Он доктринер позитивной и общественной науки.

Общая направленность его мысли, и в особенности планов преобразования общества, связана с его интерпретацией современного общества. Подобно тому как Монтескье наблюдал кризис французской монархии и эти наблюдения послужили одним из истоков его концепции в целом, Конт наблюдает противоречие между двумя типами общества, которое, полагал он, может разрешить только победа социального типа общества, называемого им научным и индустриальным. Эта победа неизбежна, но может оказаться отсроченной или ускоренной. Социология в самом деле служит средством постижения неотвратимого становления истории, одновременно необходимого и неизбежного, таким образом помогая закладке конкретного строя.

На втором этапе «Курса позитивной философии» ведущие идеи не меняются, но перспектива расширяется. В «Опускулах» Конт, в сущности, рассматривает современные общества и их прошлое, то есть историю Европы. Неевропейцу нетрудно заметить, что в первых работах Конт наивно полагает, будто история Европы впитала в себя историю человеческого рода и европейская история поучительна для всех, ибо строй, к которому стремится европейское общество, будет принят всем человечеством. На втором этапе своей эволюции, т.е. в «Курсе позитивной философии», Конт не обновляет, а углубляет эти темы; он выполняет программу, основные направления которой обозначил в своих юношеских работах.

Он знакомится с разными науками, формулирует и подтверждает два основных закона, уже изложенные в «Опускулах»: закон трех состояний и закон классификации наук<sup>1</sup>.

Согласно закону трех состояний, ум человека проходит три последовательные фазы. На первой он объясняет явления, признавая в них существа или силы, сравнимые с самим человеком. На второй он взывает к абстрактным сущностям, таким, как природа. На третьей человек ограничивается наблюдениями за феноменами и установлением регулярных связей, которые могут существовать между ними либо в данный момент, либо во времени. Он отказывается раскрывать причины фактов и довольствуется обнаружением законов, управляющих ими.

Переход от теологической фазы к метафизической, а затем к позитивной в разных интеллектуальных дисциплинах совершается не одновременно. Закон трех состояний в учении Конта приобретает строгое значение лишь вкупе с классификацией наук. Порядок распределения разных наук раскрывает нам порядок становления позитивного разума в разных областях<sup>2</sup>.

Другими словами, позитивное мышление не могло не сформироваться в математике, физике, химии раньше, чем в биологии. Впрочем, нормально, что в более сложных дисциплинах позитивизм проявляется позже. Чем проще материя, тем легче о ней позитивно размышлять. Есть даже такие феномены, наблюдение за которыми само ведет разум к позитивной фазе.

Цель сочетания закона трех состояний с классификацией наук состоит в доказательстве того, что восторжествовавший в математике, астрономии, физике, химии и биологии образ мышления должен в конечном счете победить и в области политики и привести к созданию позитивной науки об обществе — социологии.

Но цель этого сочетания не только в доказательстве необходимости создания социологии. Начиная с определенной науки — биологии, — окончательно расстраивается методология: науки перестают быть аналитическими, а непременно становятся по преимуществу синтетическими. Это нарушение методологии создаст основу для социологической концепции исторического единства.

Каждый из терминов — аналитический и синтетический — приобретает у Конта разные значения. Конкретный пример: науки о неорганической природе — физика и химия — аналитические в том смысле, что они занимаются законами развития единичных явлений, единичных неизбежно и закономерно. Напротив, в биологии невозможно объяснить орган или функцию, если не рассматривать их в рамках всего живого организма. Только в целом организме отдельный биологический факт приобретает свое значение и находит объяснение. Если бы мы захотели произвольно и искусственно вырвать часть



живого организма, мы имели бы дело с мертвой материей. Живая материя как таковая — глобальна, или целостна.

Эта идея примата целого над частью должна быть перенесена в социологию. Невозможно распознать состояние отдельного общественного явления, если не поместить его в рамки социального целого. Неясно положение религии в отдельном обществе или определенная форма государственного устройства, если не рассматривать это общество как целое. Но нельзя исходить из приоритета целого над частью по отношению к моменту, искусственно вырванному из процесса исторического развития. Состояние французского общества начала XIX в. можно понять, только рассматривая этот исторический момент в контексте преемственности становления французского общества. Реставрация понятна только на фоне Революции, а Революция объясняется веками монархического режима. Упадок теологического и военного духа можно осмыслить, только прослеживая его истоки в минувших веках. Подобно тому как элемент социального целого ясно проступает лишь при анализе целого, миг исторической эволюции понятен, если рассматривать эволюцию истории в целом.

Но, продолжая такой ход размышлений, мы сталкиваемся с несомненной трудностью. Для понимания конкретных эпизодов летописи французского народа следует обратиться ко всей истории рода человеческого. Приоритет целого над частью приводит к выводу: история человеческого рода есть нечто первичное, а именно подлинный объект социологии.

Конт был приверженцем логики, воспитанным на тех дисциплинах, какие преподавались в Политехнической школе. Раз он утверждал первенство синтеза над анализом, он должен был прийти к заключению, что общественная наука, которую он стремился создать, имела в качестве объекта историю человеческого рода. Последняя рассматривалась как целое, что было необходимо для постижения будь то отдельных функций социального целого или особого момента его становления.

«Курс позитивной философии» обосновывает новую науку — социологию, которая, признавая приоритет целого над частью и синтеза над анализом, своим объектом имеет историю человеческого рода. В этой работе налицо слабость либо превосходство — на мой взгляд, все же слабость — Конта по сравнению с Монтескье. Тогда как Монтескье исходит из факта, каковым является разнообразие, Конт, с его злоупотреблением логикой, свойственным великим и некоторым невеликим людям, исходит из единства человечества и намечает в качестве цели социологии изучение истории человеческого рода.

Следует добавить, что Конт, рассматривая социологию как науку в ряду других наук, пользуется формулой, которую он

уже Применял в «Опускулах»: подобно тому как нет свободы совести в математике или астрономии, ее не должно быть и в социологии. Раз уж ученые навязывают свои сентенции невеждам и дилетантам в области математики и астрономии, логично, что они должны равным образом навязывать свой приговор в сфере социологии и политики. А это, очевидно, предполагает, что социология может устанавливать сразу то, что есть, что будет и что должно быть. Впрочем, синтетическая социология Конта подразумевает такой масштаб компетенции. Будучи наукой об истории как целостности, она в самом деле определяет не только то, что было и есть, но и то, что будет, на основании принципа детерминизма. То, что будет, оказывается обоснованным в соответствии с тем, что философы прошлого именовали человеческой природой, а Конт попросту называет реализацией человеческого и общественного порядка. На третьем этапе эволюции своего мышления он приходит к доказательству единства человеческой истории на базе теории природы человека и одновременно общества.

«Система позитивной политики» написана после романа ее автора с Клотильдой де Во. По стилю и языку она несколько отличается от «Курса позитивной философии». Тем не менее «Система позитивной политики» соответствует направлению Контовой мысли, которое явно обнаруживается уже на первом и в особенности на втором этапе.

Действительно, если, как я полагаю, маршрут Конта можно объяснить желанием подтвердить идею единства человеческой истории, естественно, что в последней книге он подвел философскую базу под это понятие. Для того чтобы история человечества предстала единой, важно, чтобы во всех обществах, во все времена человек обладал некоторой узнаваемой и поддающейся определению природой. Нужно также, чтобы любое общество имело свой порядок, который можно было бы обнаружить при всем разнообразии обществ. Наконец, из природы человека и общества должны выводиться основные характеристики становления истории. Итак, по-моему, этими тремя идеями можно объяснить суть «Системы позитивной политики».

Теория природы человека включена в то, что Конт называет таблицей мозга — совокупностью понятий, относящихся к локализациям деятельности мозга. Но, за исключением отдельных неясностей, эта таблица служит определителем видов деятельности, свойственных человеку как таковому. Основной общественный порядок, поддающийся вычленению из разнообразия институтов, описывается и анализируется во 2-м томе, посвященном социальной статике. Наконец, таблица мозга и социальная статика лежат в основе исследования в 3-м томе «Системы позитивной политики», где речь идет о социальной

динамике. Вся история нацелена на достижение фундаментального порядка во всяком обществе (его анализ дан во 2-м томе) и на реализацию всего лучшего, что есть в природе человека (ее описание дается в таблице мозга в 1-м томе).

Отправная точка учения Конта — размышление о внутреннем противоречии общества его времени, противоречии между теологическим и военным типом и научным и индустриальным типом. Поскольку тот исторический момент характеризовался расширением научных знаний и индустриальной деятельности, единственный способ покончить с кризисом состоял в ускорении становления общества путем создания системы научных идей, которая определяла бы общественный порядок, тогда как в прошлом он формировался системой теологических идей.

Отсюда Конт переходит к «Курсу позитивной философии», то есть к синтезированию научного творчества человечества, чтобы выявить методы, которые применялись в разных дисциплинах, а также основные результаты, достигнутые в каждой из них. Этот синтез методов и результатов должен послужить базой для недостающей науки — социологии.

Но социология, которую хочет создать Конт, — не осторожная, непритязательная, аналитическая социология Монтестье, стремившегося за счет увеличения количества объяснений разобраться в чрезвычайном разнообразии человеческих институтов. Она служит средством преодоления кризиса современного мира, то есть системой научных идей, способных определить перестройку общества.

Однако, чтобы наука могла выполнить такую роль, она должна приносить бесспорные результаты, как математика и астрономия. Важно также, чтобы эти научные данные принадлежали к определенному типу. Аналитическая социология Монтестье предлагает проведение в том или другом месте конкретной реформы; законодателю она дает советы. Но, исходя из представления о том, что учреждения любого общества обусловлены множеством факторов, она не допускает институтов, значительно отличающихся от существующих. А Конт стремится быть одновременно ученым и реформатором. Какая же наука может одновременно быть достоверной в своих утверждениях и служить реформатору императивом? Несомненно, наука синтетическая, как ее представляет себе Конт, наука, способная основываться на общих фундаментальных законах, эволюции человека и раскрыть глобальный детерминизм, который так или иначе смогут учитывать люди. Или, если использовать позитивистское выражение, «колеблющуюся фатальность».

Социология Конта начинается с того, что представляет наибольший интерес. Детали она оставляет историкам, т.е. тем, по мнению нашего автора, безвестным поденщикам, погруженным

в сомнительную ученость, которых презирает всякий, кто одним махом постиг самый главный закон становления истории.

Монтескье и Токвиль явно отдают пальму первенства политике или форме государства, Маркс — экономике. Учение Конта основано на представлении о том, что любое общество держится на согласии умов<sup>3</sup>. Общество существует постольку, поскольку его члены придерживаются одинаковых верований. Именно образ мыслей отличает разные этапы развития человечества. Нынешний же, и последний, этап будет ознаменован победным триумфом позитивного мышления.

Таким образом, развивая до конца концепцию единой истории человечества, Конт вынужден создавать это единство, а обосновать его философски он может, только ссылаясь на концепцию неизменной природы человека, а также стабильного общественного порядка.

В философии Конта, следовательно, ставятся три большие проблемы.

Первая: характерное для стран Западной Европы индустриальное общество — пример, которому последует все человечество. Не доказано, что Конт не прав, считая, что определенные аспекты европейского индустриального общества имеют всеобщее значение. Научная организация труда, отличающая европейское общество, настолько эффективнее любой другой организации труда, что после раскрытия ее секрета все остальные народы должны овладеть ею, ибо она есть условие процветания и могущества общества.

Вторая проблема — двойственная универсальность научного мышления. Позитивное мышление в математике, физике или биологии имеет универсальное значение, т.е. все человечество принимает, поскольку очевидны достигнутые с его помощью успехи. Конт оказался прав: западная наука сегодня стала наукой всего человечества, идет ли речь о математике, астрономии, физике, химии и даже в огромной мере о биологии. Однако универсальность науки имеет и другой смысл. Когда начинаешь позитивно мыслить в астрономии или физике, нельзя традиционно мыслить в сфере политики или религии. Позитивный метод, приносящий успехи в науках о неорганической природе, должен охватывать все аспекты мысли. Однако распространенность позитивного метода вовсе не очевидна. Неужели мы обречены воспроизводить в социологии, в сфере морали или политики методы, используемые в математике или физике? По крайней мере спор еще не закончен.

Третья основная проблема поднята Контом в «Системе позитивной политики». Если природа человека как таковая одна и та же, если общественный порядок в своей основе одинаков, то как, в конце концов, сохранить разнообразие?

Другими словами, концепция единства человечества Огюста Конта принимает три формы, соответствующие трем основным этапам его пути.

Общество на Западе, находящееся в процессе становления, показательно; все человечество встанет на путь, которому следует западный авангард.

История человечества — это история духа как становления позитивной мысли и, кроме того, история обучения позитивизму всего человечества.

История человечества — это развитие и расцвет природы человека.

Эти три взаимосвязанные проблемы Конт так или иначе поднимает на всех этапах своего пути, но по-разному оттеняет их. Они являют собой три возможные интерпретации темы единства человечества.

## 2. Индустриальное общество

Ведущие идеи Огюста Конта периода его молодости — не его собственные. Он воспринял их в атмосфере эпохи, убежденный в том, что теологическое мышление принадлежит прошлому; что, говоря словами Ницше, Бог умер; что отныне научное мышление определяет сознание современных людей; что вместе с теологией исчезает феодальная структура или монархическая организация; что в современном обществе будут господствовать ученые и промышленники.

В постановке проблем нет оригинальности, но характерен сам выбор Контом именно этих носящихся в воздухе идей, чтобы выработать собственную интерпретацию современного общества.

Реальностью, поразившей тех, кто внимательно наблюдал за жизнью общества в начале XIX в., стало развитие промышленности. Все считали, что рождается нечто поразительно новое. Но в чем заключается своеобразие современной -промышленности?

Мне кажется, что развитие промышленности в начале XIX в. отличалось следующими особенностями:

1. Промышленность базируется на научной организации труда. Вместо привычной организации производство нацелено на максимальную отдачу,
2. Благодаря применению науки в организации труда человечество колоссально раскрывает свои ресурсы.

3. Промышленное производство предполагает концентрацию рабочих на фабриках и в предместьях крупных городов; по является новый общественный феномен: рабочие массы.
4. Концентрация рабочих в местах работы предопределяет скрытое или даже открытое противоречие между наемными работниками и нанимателями, между пролетариями и предпринимателями, или капиталистами.
5. Несмотря на то что в результате научного характера труда богатство не перестает расти, множатся кризисы, связанные с перепроизводством, следствием которых становится бедность среди изобилия. Вопреки разуму, в то время как миллионы людей страдают от бедности, товары не находят покупателя.
6. Экономическая система, основанная на промышленной и научной организации труда, характеризуется свободой товарообмена и погоней за прибылью со стороны предпринимателей и торговцев. Некоторые теоретики делают из этого вывод о том, что основным условием роста богатств как раз и служит погоня за прибылью и конкуренция и что чем меньше государство вмешивается в экономику, тем быстрее растут производство и богатство.

Интерпретаторы расходятся в определении важности каждой из этих особенностей.

Сам Конт останавливается на первых трех как имеющих решающее значение. Промышленность зависит от научной организации труда, из чего следует непрерывный рост богатств и концентрация рабочих на фабриках; последнее обстоятельство оказывается, впрочем, компенсацией за концентрацию капиталов или средств производства в относительно немногих руках.

Четвертая особенность — противоречие между рабочими и предпринимателями — имеет для него второстепенное значение<sup>4</sup>. Оно — результат плохой организации индустриального общества и может быть ослаблено реформами. Кризисы, по его мнению, — это тоже эпизодические и поверхностные явления. Что касается либерализма, то в нем Конт усматривает не суть нового общества, а нечто патологическое, кризисный момент в развитии организации, устойчивость которой будет иной, нежели стабильность организации, основанной на свободной конкуренции.

По мнению социалистов, решающее значение, разумеется, имеют 4-ая и 5-ая особенности. Социалистическая мысль, как и мысль экономистов пессимистического склада первой половины XIX в., отталкивается от констатации конфликта между пролетариями и предпринимателями, а также частоты кризи-

сов, рассматриваемых как неизбежное следствие капиталистической анархии. Именно с помощью этих двух особенностей Маркс строит свою теорию капитализма и дает свое толкование истории.

Что касается 6-ой особенности — свободы товарообмена, — то именно ей придают важное значение теоретики-либералы, считая ее решающей причиной экономического прогресса.

В начале XIX в. все одновременно констатировали рост богатств, применение науки в производстве и либеральный режим обмена товарами. Интерпретации варьировались в зависимости от того, какую роль приписывали каждому из этих двух последних феноменов в развитии первого.

Конт развивает свою теорию индустриального общества в форме критики, направленной либо против либеральных экономистов, либо против социалистов. Он предлагает не либеральное и не социалистическое толкование индустриального общества, а то, которое можно было бы определить как теорию организации, если бы это выражение не было использовано во французском переводе книги Бёрнхема «Революция менеджеров»<sup>5</sup>, потому что организаторы у Конта значительно отличаются от менеджеров у Бёрнхема.

Конт упрекает либеральных экономистов — задающихся вопросом о стоимости и пытающихся абстрактно определить функционирование системы — в метафизическом подходе к делу. По его мнению, метафизическое мышление — это абстрактное, понятийное мышление. Таким он считал мышление современных ему экономистов<sup>6</sup>.

Вместе с тем метафизики совершают ошибку, рассматривая экономические явления в отрыве от социального целого. Политическая экономия начинается с безосновательной изоляции от целого какого-то сектора, который можно правильно понять только в рамках целого.

Эта двусторонняя критика оказала серьезное влияние на большинство французских социологов дюркгеймовской школы и определила полувраждебное отношение тех, кого называли социологами, к тем, кого называли экономистами, по крайней мере во французских университетах.

Словом, Конт упрекает либералов за переоценку действенности механизмов обмена или конкуренции в росте богатств.

Однако заслуга экономистов — в утверждении, что с течением времени частные интересы согласуются. Если основное противоречие между либералами и социалистами заключается в том, что первые верят в окончательное согласование интересов, а вторые — в классовую борьбу, то Конт в этом основном пункте стоит на стороне либералов. Он не видит существенно-

го противоречия интересов пролетариев и предпринимателей. Между ними может наблюдаться временное и второстепенное по значению соперничество в распределении богатств. Конт вместе с либеральными экономистами полагает, что рост производства, по существу, отвечает интересам всех. Закон индустриального общества — рост богатств, утверждающий или предполагающий окончательное согласование интересов.

В отличие от экономистов, считающих главными причинами промышленного роста свободу и конкуренцию, основатель позитивизма принадлежит к школе, представителей которой я буду называть политехниками-организаторами.

Сегодня два экономиста выступают от имени двух идейных направлений Политехнической школы. Морис Алле — яркий представитель первого направления, придающего решающее значение в экономическом регулировании механизмам конкуренции<sup>7</sup>. Другой выпускник Политехнической школы, Альфред Сови, в гораздо меньшей степени приверженный рыночным механизмам, чем Морис Алле или Жак Рюефф, олицетворяет другое направление, делающее основную ставку на эффективность организаций<sup>8</sup>. Конта можно считать покровителем школы организаторов.

Этот политехник-организатор враждебен социализму (или, точнее, тем, кого он называет коммунистами), доктринам и теоретикам его времени — противникам частной собственности. Он организатор, верящий в добродетели не столько конкуренции, сколько частной собственности сконцентрированных богатств.

Конт в самом деле оправдывает концентрацию капитала и средств производства, которая не противоречит, по его мнению, принципу частной собственности. Концентрация неизбежна и, утверждает он, в соответствии с провиденциальным оптимизмом, столь характерным для его философии истории, благотворна. Она соответствует основной тенденции, наблюдаемой в ходе истории человечества. Материальная культура может развиваться лишь при условии, если каждое поколение производит больше того, что ему необходимо для жизни, и вследствие этого передает следующему поколению больший запас богатств, чем оно получило.

Конт невосприимчив к утверждениям, будто значительность сконцентрированных капиталов не может не иметь следствием общественный характер собственности. Он не выводит из концентрации средств производства необходимость национализации. Совсем наоборот, он довольно равнодушен к противоречию между частной и общественной собственностью, поскольку считает, что власть, будь она экономическая или политическая, всегда носит личный характер. Во всяком обще-



стве командует небольшое количество людей. Одной из побудительных причин (сознательных или бессознательных) требования общественной собственности служит обоснованная или необоснованная вера в то, будто замена одного уклада собственности другим изменит структуру управления обществом. В этом вопросе Конт скептик. Именно богатые всегда удерживают часть могущества, которое неизбежно при любом общественном порядке, и им не может не улыбаться фортуна. Везде есть те, кто командует, и хорошо, если необходимую экономическую и общественную власть осуществляют люди, владеющие концентрированными капиталами.

Однако владельцы частной собственности не должны допускать произвол, поскольку те, кого Конт называет патрициями, светскими начальниками, промышленниками, банкирами, должны осознать свою роль как общественную функцию. Частная собственность неизбежна, необходима и полезна, но она терпима, только если воспринимается не как право прибегать к злоупотреблениям, а как осуществление коллективной функции теми, на кого указала судьба или добродетель<sup>9</sup>.

Конт, следовательно, занимает промежуточную позицию между либерализмом и социализмом. Он не теоретик частной собственности, как ее трактует римское право. Он не реформатор, добывающийся социализации средств производства. Он организатор, желающий одновременно сохранения частной собственности и преобразования ее значения в том смысле, чтобы отдельные индивиды могли осуществлять общественную функцию. Его концепция недалеко от некоторых учений социального католицизма.

К теории частной собственности Огюст Конт добавляет еще одну идею, особенно значимую в его последних книгах, в «Системе позитивной политики», — идею второстепенного значения мирской иерархии.

Теоретик позитивизма тем более склонен соглашаться с концентрацией богатств и властью промышленников, что жизнь людей не определяется исключительно их местом в экономической и общественной иерархии. Кроме мирского порядка, где властвует закон могущества, существует духовный порядок, порядок моральных добродетелей. Рабочий, находящийся в самом низу мирской иерархии, может занимать в духовной иерархии высшее положение, если его достоинства и готовность к самопожертвованию во имя коллектива выше, чем подобные качества у его иерархических начальников.

Духовный порядок не есть трансцендентный порядок, каким он представляется христианской религии. Это не порядок вечной жизни. Это порядок здесь, на Земле, заменяющий светскую иерархию силы и богатства духовным порядком мо-

ральных достоинств. Каждый должен задаваться высшей целью — стать первым не в иерархии власти, а в иерархии добродетелей.

Конт ограничивает свои стремления к экономической реформе, ибо индустриальное общество может стабильно существовать только в том случае, если его направленность, умеренность и преобразование будут обеспечиваться влиянием духа. И поскольку реформаторский замысел Конта сосредоточен на созидании силы духа, он предстает в качестве умеренного реформатора экономики.

Такая интерпретация индустриального общества не имела почти никакого значения для развития экономических и социальных учений, по крайней мере в Европе. Контовская концепция индустриального общества оставалась вне соперничества учений в качестве некоей достопримечательности. Никакая — ни правая, ни левая — политическая партия по-настоящему не приняла ее, за исключением нескольких лиц, одни из которых к тому же были крайне правыми, а другие — крайне левыми.

Впрочем, среди французских авторов нашего века двое заявляли о себе как о сторонниках Конта. Одним из них был Шарль Морра, теоретик монархии, другим — Ален, теоретик радикализма. По разным причинам оба считали себя позитивистами. Морра был позитивистом, потому что видел в Конте доктринера, придающего особое значение принципам организации, авторитету и возрожденной силе духа<sup>10</sup>. Ален был позитивистом, т.к. интерпретировал Конта в свете идей Канта и основной идеей позитивизма полагал обесценение мирской иерархии. «Пусть назовут королем лучшего повара, лишь бы он не пытался заставлять нас целовать кастрюлю» \* !.

И у Конта есть эти два аспекта: принятие авторитарного и иерархического мирского порядка и наложение на мирскую иерархию духовного порядка. Конт включает философию Гоббса, то есть философию силы, в мирской порядок только для того, чтобы дополнить ее философией Канта. Достоин уважения только дух, достойна уважения только моральная ценность. Как писал Ален: «Порядок никогда не почитается».

Почему концепция Конта осталась в стороне от основного философского течения современного общества? Вопрос заслуживает внимания. В определенном смысле учение Конта сегодня ближе к модным учениям, чем многие другие учения XIX в. Все теории, которые в настоящее время подчеркивают сходство большинства институтов по обе стороны железного занавеса, обесценивают значимость механизмов конкуренции и постепенно сосредоточиваются на основных признаках индустриальной цивилизации, могли бы ссылаться на Конта. Он

теоретик индустриального общества, поднимающийся над спорами между либералами и социалистами, доктринерами рынка и апологетами плана.

Основные контовские проблемы (свободного труда, применения науки в промышленности, первостепенного значения организации) достаточно характерны для нынешней концепции индустриального общества. Почему же Конт забыт и не признан?

Первая причина в том, что если основные идеи позитивизма отличаются глубиной, то развернутое описание индустриального общества, особенно в «Системе позитивной политики», нередко вызывает легкую иронию. Конт хотел подробно объяснить, как будет организована мирская иерархия, каково будет точное место светского начальства, промышленников, банкиров. Он хотел показать, почему те, кто выполняет самые главные функции, будут иметь больше власти и займут самые высокие посты в иерархии. Он желал точно указать число людей в каждом городе, число патрициев. Он хотел объяснить, как будут передаваться богатства. Словом, он составил точный план своих мечтаний, или грез, которым может предаваться каждый из нас в те моменты, когда он полагает себя Богом.

Вместе с тем концепция индустриального общества Конта связана с положением о том, что войны стали анахронизмом<sup>12</sup>. Однако бесспорно, что между 1840 и 1945 гг. история обманула его ожидания. В первой половине нашего века жестокие войны разочаровали верных последователей позитивистской школы<sup>13</sup>. Последняя декретировала, что войны должны исчезнуть в среде авангарда человечества, т.е. в Западной Европе. И как раз Западная Европа оказалась центром и очагом войн XX в.

По Конту, западное меньшинство, по счастливой случайности ставшее во главе движения человечества, не должно было покорять народы других рас, чтобы \*навязывать им свою цивилизацию. Он объяснял свою позицию, превосходно аргументируя — я хочу сказать, приводя аргументы, казавшиеся ему превосходными и которые нам представляются превосходными благодаря мудрости, которой нас наделила история. Аргументы сводились к тому, что Запад не должен был покорять Африку и Азию и что если он совершил ошибку, неся на штыках свою цивилизацию, то ее результатом стали несчастья и для него, и для других народов. Он и прав и не прав. В течение века события не соответствовали тому, что он возвещал<sup>14</sup>.

Конт стал пророком мира, т.к. считал, что война больше не играет никакой роли в индустриальном обществе. Война была необходима, чтобы принудить к упорядоченному труду людей, от природы ленивых и склонных к анархии, чтобы создать

большие государства, чтобы возникло единство Римской империи, где предстояло распространиться христианству, из которого в конце концов выйдет позитивизм. Война выполнила двойную историческую миссию: обучения труду и формирования больших государств. Но в XIX в. она растеряла все свои роли. Отныне общество определяется приматом трудовой деятельности, трудовыми ценностями. Не стало военного класса, не стало причин воевать<sup>15</sup>.

Завоевания могли быть в прошлом законным или, во всяком случае, рациональным средством приумножения ресурсов для тех, кто из завоеваний извлекал пользу. В эпоху, когда богатство зависит от научной организации труда, добыча лишилась смысла и стала анахронизмом. Передача ценностей впредь осуществляется посредством даров и обмена, а дар, по мнению Конта, должен играть все более заметную роль, даже сократить в определенной мере роль обмена<sup>16</sup>.

В конце концов, философия Конта не была сосредоточена на интерпретации индустриального общества. Ее целью была главным образом реформа мирской организации посредством силы духа, которая должна стать делом ученых и философов, заменивших священников. Силе духа надлежит управлять чувствами людей, объединять людей во имя общего труда, освящать права тех, кто правит, умерять произвол или эгоизм тех, в чьих руках сила. Общество, о котором мечтают сторонники позитивизма, определяется не столько двойным отказом от либерализма и социализма, сколько сотворением силы духа, которая в эпоху позитивизма станет тем, чем были священники и церковь в теологическую эпоху прошлого.

Однако именно здесь история, вероятно, больше всего разочаровала последователей Конта. Хотя мирская организация индустриального общества напоминает ту, что представлял себе Конт, духовной силы ученых и философов пока нет. Существующее духовное влияние исходит либо от церквей прошлого, либо от идеологов, которых он сам не признал бы в качестве истинных ученых или истинных философов.

Люди, претендующие на научное толкование общественного порядка, осуществляя духовное влияние, например в СССР, не делали акцента на общих признаках всех индустриальных обществ, а опираются на своеобразное учение об организации индустриальных обществ. Ни та, ни другая сторона не желает считать своим покровителем того, кто обесценил идеологические конфликты, которые пережили европейские общества и в результате которых погибли миллионы людей.

Конт хотел, чтобы духовное влияние осуществляли толкователи общественной организации, и в то же время они принимали бы моральное значение мирской иерархии. Такого рода

духовного влияния как не было, так и нет. Вероятно, люди всегда отдают предпочтение тому, что их разделяет, а не тому, что их объединяет. Вероятно, каждое общество вынуждено подчеркивать свои особенности, а не черты, присущие и ему и всем другим обществам. Вероятно также, что пока еще нет и тех добродетелей, какие Конт признавал за индустриальным обществом.

В самом деле, он полагал, что научная организация индустриального общества приведет к тому, что каждый получит место, соответствующее его способностям, и таким образом будет достигнута общественная справедливость. Такой взгляд полон оптимизма. В прошлом наилучшее место людям обеспечивали возраст или сам факт рождения, отныне же в обществе труда все чаще и чаще место каждого определяется его способностями.

Английский социолог Майкл Янг посвятил сатирическую книгу режиму, именуемому меритократией, т.е., в сущности, идее, которой с преждевременным энтузиазмом отдавался Конт, представлению о том, каким будет порядок в индустриальном обществе<sup>17</sup>. Янг не цитирует Конта, и последний не обнаружил бы в описании такого порядка своих упований. В самом деле, Янг с юмором показывает, что если бы каждый занимал место в соответствии со своими способностями, то занявшие худшие места оказались бы в отчаянном положении, ибо не могли бы больше жаловаться на судьбу или несправедливость. Если все убеждены в справедливости общественного порядка, последний в определенном отношении и в особенности для некоторых невыносим; разве что благодаря наставлениям Конта люди убеждены в том, что иерархия интеллектуальных качеств ничто по сравнению с единственно важной иерархией достоинства и благородства. Однако не легко убедить человечество в том, что мирская иерархия имеет второстепенное значение.

### 3. Социология как наука о человечестве

Свое понимание новой науки, именуемой социологией, Огюст Конт изложил в трех последних книгах «Курса позитивной философии», и особенно в четвертом томе.

Он ссылается на трех авторов, которых представляет в качестве своих вдохновителей или предшественников: Монтескье, Кондорсе и Боссюэ, не считая Аристотеля, о ком я буду говорить дальше. С этими тремя именами связаны некоторые основные темы его социологического учения.

Конт считает выдающейся заслугой Монтескье подчеркивание детерминизма исторических и общественных явлений. Он дает упрощенную трактовку работы «О духе законов», основную идею которой можно выразить известной формулой его первой книги: «Законы суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей». В этой формуле Конт усматривает принцип детерминизма, распространяемый на разнообразие общественных явлений и одновременно на процесс становления обществ.

Зато, чтобы стать основателем социологии, Монтескье недоставляет идеи прогресса. Ее Конт находит у Кондорсе в известном «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума»<sup>18</sup>, в котором автор претендует на открытие определенного числа фаз, пройденных человеческим разумом. Большинство этих фаз определено, а порядок их следования неизбежен, Конт возвращается к мысли Кондорсе о том, что прогресс разума человека есть причина изменения обществ.

Сочетая проблематику Монтескье, касающуюся детерминизма, с проблематикой Кондорсе, связанной с неизбежностью прогресса разума человека в условиях неотвратимого порядка, приходим к основному замыслу Конта: общественные феномены подчинены строгому детерминизму, принимающему форму неминуемого изменения обществ под давлением прогресса разума человека.

Такое восприятие процесса исторического становления приводит к пониманию истории как процесса совершенно унифицированного движения к последнему этапу развития разума человека и обществ, пониманию, в конечном счете сравнимому с провиденциализмом Боссюэ, который Конт восторженно принимает как самую выдающуюся попытку, предшествовавшую его собственной: «Первую значительную попытку человеческого разума рассмотреть с достаточно возвышенной точки зрения все прошлые общества, конечно, следует всегда связывать с великим Боссюэ. Несомненно, что легкие, но обманчивые способы выявления внешних связей между событиями с участием людей, которыми владеет теологическая философия, никоим образом не применимы сегодня, при создании подлинной науки о развитии общества, поскольку подобные объяснения неизбежно характеризуются преобладанием (в те времена совершенно обязательным в данном жанре) такой философии. Но восхитительная композиция, позволившая так точно оценить и даже сохранить дух всеобщности — необходимый для всякой подобной концепции, насколько это допускал характер примененного метода, — тем не менее навсегда останется величественной моделью, в высшей степени пригодной для того, чтобы четко видеть общую цель, которую всегда

должен иметь в виду наш ум в качестве конечного итога всех наших исследований истории, то есть рациональной координации основного ряда разных событий, соответствующей единому замыслу, одновременно более реальному и более объемному, чем тот, который представлял себе Боссюэ» (*Cours de philosophie positive*, IV, p. 147).

Формула «рациональная координация основного ряда разных событий, соответствующая единому замыслу», служит ключом к социологической концепции Огюста Конта. Конт — именно социолог, исходящий из единства людей. Его цель — сведение бесконечного разнообразия обществ в пространстве и времени к основному ряду становления рода человеческого и к единому замыслу, а в завершение этого — к конечному состоянию разума человека.

Таким образом, понятно, что тот, кого считают основателем позитивной науки, может быть также представлен в качестве последнего сторонника христианского провиденциализма; понятно, как может совершаться переход от интерпретации истории с помощью провидения к интерпретации ее с помощью общих законов. Идет ли речь о замыслах провидения или неотвратимых законах становления общества, история представляется необходимой и единой. Замысел един, поскольку он определен либо Богом, либо природой человека; эволюция неизбежна, поскольку либо провидение определило ее этапы и конец, либо та же природа человека и обществ предопределила ее законы.

Так мысль Конта даже в «Курсе позитивной философии», где она формулируется наиболее строго, легко переходит от определенной концепции науки к новой версии провидения.

Единый замысел истории, по мнению Конта, заключается в прогрессе разума человека. Если разум воспринимает как единое целое прошлую историю обществ, значит, тот же самый способ мышления не может не внедряться во все сферы.

Конт, как известно, констатирует, что сегодня позитивный метод следует обязательно использовать во всех науках. На этом основании он заключает, что метод, основанный на наблюдении, эксперименте и выявлении законов, должен распространяться на те области, которые все еще отданы теологии или метафизике, то есть где господствует объяснение с помощью либо трансцендентных сущностей, либо конечных сущностей или причин явлений. Имеется способ мышления, называемый позитивным, который обладает универсальной ценностью как в политике, так и в астрономии<sup>1</sup>.

Конт одновременно настаивает на суждении, дополняющем предыдущее, хотя кажется, будто оно противоречит ему. Он утверждает, что подлинное единство общества возможно

только в том случае, если совокупность ведущих идей, разделяемых разными членами коллектива, составляет упорядоченное целое. Хаотично общество, где наслаиваются друг на друга противоречивые способы мышления и идеи, заимствованные из несовместимых философий.

Отсюда, как ему представляется, можно сделать вывод о том, что в прошлом общества, не испытавшие кризиса, должны были обладать системой упорядоченных идей, объединяющих одновременно отдельные умы и коллективы в целом. Но такой вывод был бы верным лишь отчасти, т.к. Конт показал, что разные науки достигают позитивного состояния лишь в разные периоды истории. Науки, первыми достигающие позитивного состояния, стоят первыми в классификации наук, которая и указывает на этапы распространения позитивного мышления. Во все времена существовали науки, уже ставшие частично позитивными, тогда как другие интеллектуальные дисциплины были еще фетишистскими или теологическими. Упорядоченность мышления как конечная цель Конта полностью никогда не была достигнута в истории. Уже на заре истории отдельные элементы наук достигли позитивного состояния, между тем как в других сферах царствовал теологический дух.

Другими словами, одной из движущих сил истории была как раз неупорядоченность способов мышления на каждом отдельно взятом историческом этапе. В результате до позитивизма был лишь один период существования подлинной интеллектуальной упорядоченности — фетишизм, этот способ непосредственного и спонтанного восприятия мира разумом человека, который сводится к наделению душой всех живых или неживых предметов, к предположению, что все предметы и существа схожи с человеком или с его сознанием. Разум вновь восстановит подлинную упорядоченность только на конечной фазе, когда позитивизм будет охватывать все интеллектуальные дисциплины, включая мораль и политику. Но между фетишизмом и позитивизмом есть иные способы мышления, которые, как правило, разнообразны, и это разнообразие, вероятно, есть то самое, что мешает человеческой истории остановиться.

Конт, несомненно, в начале своего пути исходил из представления, будто в обществе не могло быть двух разных философий. Однако развитие собственной мысли заставило его признать, что философский плюрализм почти постоянно царил в истории. Конечная цель общественного изменения состоит в подведении мысли человека к упорядочению, чему она и предназначается. Это можно осуществить только двумя способами: или через спонтанный фетишизм или через последовательный



позитивизм. Либо разум объясняет все вещи, полагая, что они наделены душой, либо он отказывается от всякого причинного, теологического или метафизического объяснения и ограничивается обнаружением законов.

Но зачем в этих условиях нужна история? Если нормальным и конечным состоянием разума человека служит позитивная философия, то почему человечество было приговорено пройти через столько последовательных этапов? Почему ему пришлось ожидать столько веков или столько тысячелетий, прежде чем появился человек, осознавший наконец, чем должен стать дух человека, т.е. сам Огюст Конт?

Корни этого в том, что позитивизм может быть только поздней философией или, иными словами, он не может быть спонтанной философией. В самом деле, позитивизм заключается для человека в признании порядка, внешнего по отношению к человеку, к его неспособности дать окончательное объяснение порядку и к тому, что человек довольствуется его разгадкой. Позитивный разум наблюдает феномены, анализирует их и открывает законы, определяющие их отношения. Однако путем наблюдения и анализа нельзя непосредственно и быстро обнаружить внешний порядок. Человек, прежде чем философствовать, должен существовать. Начиная уже с первого периода истории человечества можно, конечно, в случае крайней необходимости научным способом объяснить некоторые простые феномены. Например, падение тела могло быть объяснено спонтанно, позитивно<sup>20</sup>. Но позитивистская философия, философия наблюдения, эксперимента, анализа и детерминизма не могла основываться на подлинно научном объяснении этих феноменов. В начальный период истории нужна была другая философия, отличная от той, что подразумевает открытие законов.

Эта другая философия, которую Конт называл сначала теологической, а затем фетишистской, позволяла человечеству жить. Она ободряла человека, представляя ему мир как умопостигаемый и невраждебный, населенный существами, похожими на него самого.

Фетишистская философия была для человека предварительным синтезом, приемлемым для его интеллекта, убеждая его в постигаемости внешней природы и внушая ему веру в самого себя и в свою способность преодолевать препятствия.

Но если история неотвратима, то почему она должна реализовываться полностью? Конт отвечает так: поскольку определенные феномены с самого начала объяснены научно и позитивно, остановить прогресс человеческого разума, в сущности, немислимо. Противоречие между частичным позитивизмом и фетишистским синтезом беспокоит человечество и не допу-

екает, чтобы разум человека прекратил свое развитие, прежде чем он достигнет конечной стадии всеобщего позитивизма.

К тому же прибавим, что, по Конту, разные части человечества смогли остановиться на предварительном синтезе, на той или иной промежуточной стадии. В конце жизни Конт полагал даже, что некоторые народы могли бы «перепрыгнуть» из стадии первоначального синтеза фетишизма в стадию конечного синтеза позитивизма, минуя другие стадии социальной динамики.

Контова концепция истории поднимает еще одну проблему: если история есть главным образом история развития человеческого разума, то каковы отношения между его прогрессом и другими видами деятельности людей?

В «Курсе позитивной философии» Конт утверждает, что история, рассматриваемая в целом, представляет собой в сущности процесс становления разума человека: «Основная часть этой эволюции, та, которая находится под наибольшим влиянием общего поступательного движения, несомненно, сводится к непрерывному развитию научного разума, начиная с примитивных работ Фалеса и Пифагора и кончая работами Лагранжа и Биша. Итак, ни один просвещенный человек не будет сомневаться сегодня в том, что в этой длинной цепи усилий и открытий гений человека не всегда шел по строго predetermined пути, точное предварительное знание которого до некоторой степени позволило бы достаточно информированному уму предвидеть (до их более или менее ближайшей реализации) основные достижения, закрепленные за каждым периодом, согласно удачному обзору, уже намеченному в начале прошлого века прославленным Фонтенелем» (ibid., p. 195).

Таким образом, неотвратимый прогресс ума есть главный аспект истории человечества<sup>21</sup>. Случайностям Конт оставляет мало места. Он утверждает, что основные моменты развития человеческого разума можно предвидеть высшим разумом, т.к. они отвечали необходимости.

То, что прогресс разума человека служит самым характерным аспектом исторического изменения, не означает, что движение ума определяет преобразование других общественных процессов. Конт, впрочем, не ставит так проблему. Он ни разу не спрашивает себя, каково отношение между прогрессом человеческого разума и преобразованиями в экономике, военном деле или политике. Но из его анализа легко извлечь решение этой проблемы.

Для Конта нет больше проблемы детерминации общественных явлений разумом, как для Монтескье нет проблемы их детерминации политическим строем. Разница между обоими в том, что для одного наиболее характерно состояние разума,

для другого — политический строй. Но для обоих историческое движение совершается через действие и противодействие между разными участками глобальной общественной реальности<sup>2Λ</sup>.

В социальной динамике, излагаемой в 5-м томе «Курса позитивной философии» или в 3-м томе «Системы позитивной политики», движущей силой перехода от одного этапа к другому выступает противоречие между разными сферами жизни общества. В зависимости от обстоятельств причиной, вызывающей распад определенной системы и наступление следующего этапа, служит политика, экономика или разум.

Тем не менее примат разума остается. В самом деле, основные этапы истории человечества определяются способами мышления; конечным выглядит этап всеобъемлющего позитивизма, а решающей причиной становления — непрекращающаяся критика того, что позитивизм, возникая, а затем достигая зрелости, обнаруживается в предварительном синтезе феишизма, теологии и метафизики.

Именно разум указывает направление истории, говорит о том, какими станут общество и природа человека на конечном этапе.

Отсюда понятно, что историю можно рассматривать как историю «единого народа». Если бы история была историей религии, то для провозглашения ее единства следовало бы предположить универсализацию религии. Но если история есть история разума, то достаточно, чтобы вся история была историей единого народа, чтобы всем людям был свойствен один образ мыслей, что относительно легко представить. Так, сегодняшняя математика кажется нам истинной для всех людей всех рас. Наверное, это положение не вполне очевидно. Шпенглер утверждал, что существовала математика греков в той мере, что и современная математика. Впрочем, Шпенглер своеобразно понимал такую формулу. Он полагал, что способ математического мышления каждый раз навеян присущим культуре стилем. Я не думаю, что он стал бы оспаривать универсальную истину математических теорем<sup>23</sup>.

Если наука или позитивная философия ценны для всех людей и если в то же время история — это история человеческого разума, то можно полагать, что она должна мыслиться как история единого народа.

Но если история есть история единого народа, если неотвратимы ее этапы и неизбежно ее движение к заданной цели, то почему у разных народов имеются свои особые и разные истории?

Подобно тому как Монтескье видел свою задачу в спасении единства, задача Конта состояла в спасении разнообразия.

Если посредством какого-то интеллектуального опыта довести этот способ мышления до логического конца (сам Конт, вероятно, не всегда заходил так далеко), само существование истории — т.е. наличие у разных частей человечества неодинакового прошлого — выглядит загадочным.

Конт анализирует историческое разнообразие, детально рассматривая три движущие силы изменения: расу, климат и политическую деятельность<sup>24</sup>. В «Системе позитивной политики» он объяснил главным образом разнообразие человеческих рас, приписывая каждой из них преобладание определенных склонностей. Так, по его мнению, черная раса имеет естественную склонность, прежде всего к эмоциональности, что, впрочем, представлялось ему в конце его творческого пути моральным превосходством. Разные народы, следовательно, не развивались одинаково, ибо с самого начала не отличались одинаковыми дарованиями. Но как бы то ни было, очевидно, что эти различия обнаруживаются на основе общей природы.

Термином «климат» Конт обозначает совокупность естественных условий, в которых оказался каждый народ. Каждое общество должно было преодолевать большие или меньшие препятствия, познало более или менее благоприятные географические условия, позволяющие уяснить до определенной степени разнообразие эволюции<sup>25</sup>.

При рассмотрении роли политической деятельности вновь проступает провиденциализм Конта. В самом деле, Конт прежде всего задается целью лишить политиков и общественных реформаторов обманчивого представления о том, будто индивид, как бы велик он ни был, способен изменить неотвратимый ход истории. Он считает возможным признать, что от обстоятельств, столкновений или великих людей зависит более или менее быстрый прогресс необходимой эволюции и более или менее приемлемая цена ее результата, так или иначе неизбежного. Но если мы вернемся, например, к событиям, связанным с Наполеоном, то без труда обнаружим пределы возможного воздействия великих людей.

Наполеон, по мнению Конта, как и император Юлиан или испанский король Филипп II, не понял духа своего времени или, как сказали бы сегодня, смысла истории. Он предпринял тщетную попытку реставрации военного режима. Он бросил Францию на завоевание Европы, увеличил число конфликтов, натравил против Французской революции народы Европы, а в конечном счете из этого временного заблуждения не вышло ничего. Сколь бы ни был велик монарх, он, ошибаясь в определении характера своей эпохи, в конце концов исчезает бесследно<sup>26</sup>.

Теория, утверждающая неспособность людей изменить ход событий, ведет к критике общественных реформаторов, утопистов или революционеров — всех тех, кто полагает, будто можно перевернуть ход истории либо планируя новое общество, либо посредством насилия.

Верно, что по мере продвижения из мира физических закономерностей в мир закономерностей исторических фатализм становится все более и более шатким. Благодаря социологии, раскрывающей сущность истории, человечество, пожалуй, сможет сократить сроки и уменьшить издержки пришествия позитивизма. Но Конт, своей теорией неизбежности хода истории, противостоит и иллюзиям великих людей, и утопиям реформаторов. В этом отношении показателен следующий отрывок:

«Одним словом, так же как я указывал в своем сочинении 1822 г., движение цивилизации происходит, в сущности говоря, не по прямой линии, а сериями неравномерных, неустойчивых отклонений, как при эволюции животных от среднего, преобладающего уровня, точное знание которого позволяет заранее скорректировать эти отклонения и соответствующие им порой роковые шаги. Однако было бы, несомненно, преувеличением полагать, что такое мастерство — усовершенствованное, насколько это возможно, и использованное с надлежащим размахом — может предотвращать насильственные революции, которые порождают препятствия, подвергающие испытанию спонтанное течение эволюции человека. Кроме того, из-за особой сложности общественного организма болезни и кризисы для него неизбежны в отличие от индивидуального организма. Впрочем, несмотря на то что истинная наука вынуждена признавать свое временное бессилие перед глубоким расстройством или непреодолимыми увлечениями, она все же может успешно содействовать смягчению ситуации и главным образом смягчению кризисов в соответствии с точной оценкой их природы и рациональным предвидением их окончательного исхода, никогда не отказываясь от мудрого вмешательства, если только не установлена надлежащим образом его невозможность. Здесь, как и в других случаях — и даже больше, чем в других случаях, — речь идет вовсе не об управлении феноменами, а лишь о видоизменении их спонтанного развития; очевидно, это требует предварительного знания реальных законов» (ibid., p.2 13—2 1 4).

Новая общественная наука, предлагаемая Контом, оказывается исследованием законов исторического развития. Она основывается на наблюдении и сравнении, а значит, на методах, сходных с теми, которые используют другие науки, особенно биология; но сферы применения этих методов будут уточнены,

так сказать, с помощью ведущих идеи позитивистского учения, его синтетической концепцией статики и динамики. Служит ли это пониманию строя данного общества или основных направлений истории — в обоих случаях разум подчиняет отдельные наблюдения предшествующему постижению целого.

Статика и динамика суть две главные категории социологии Огюста Конта. Статика в сущности сводится к изучению того, что он называет общественным консенсусом. Общество сравнимо с живым организмом. Подобно тому как нельзя изучать функционирование любого органа в отрыве от целостного живого организма, точно так же нельзя изучать политику и государство вне рамок всего общества, взятого в данный момент. Социальная статика предполагает, таким образом, с одной стороны, анатомический анализ структуры общества на конкретный момент, а с другой — анализ элемента или элементов, определяющих консенсус, т.е. превращающих совокупность индивидов или семейств в коллектив, делающих из множества институтов единство. Но если статика есть исследование консенсуса, то она заставляет заниматься поисками главных органов любого общества и, следовательно, уводит от разнообразия исторических обществ, позволяющего в конечном счете раскрывать начала всякого общественного строя.

Таким образом, социальная статика, начинающаяся как простой позитивный анатомический анализ разных обществ и взаимных интересов учреждений отдельной общности, заканчивается во втором томе «Системы позитивной политики» исследованием основного порядка всякой человеческой общности.

Динамика с самого начала служит просто описанием последовательных этапов, которые проходят общества. Но мы знаем, что становление общества и разума человека определяется законами. Поскольку все прошлое составляет единство, социальная динамика не похожа на историю, которую пишут историки, коллекционирующие факты или наблюдающие за преемственностью учреждений. Социальная динамика обзревает последовательные и необходимые этапы становления разума человека и обществ.

Социальная статика поставила в повестку дня основной порядок любого общества, социальная же динамика воспроизводит метаморфозы, которые испытал этот фундаментальный порядок, прежде чем он вышел на конечную стадию позитивизма.

Динамика подчинена статике. Ведь понимание того, что есть история, начинается с постижения порядка любого общества. Статика и динамика соотносятся с терминами порядка и прогресса, начертанными на знаменах позитивизма и республики Бразилии<sup>27</sup>: «Прогресс — это развитие порядка».

гласно известной формуле, нужно *действовать под влиянием чувства и думать, чтобы действовать*.

Отсюда следует критика той интерпретации рационализма, которую можно назвать интеллектуалистской. В соответствии с ней развитие истории постепенно сделало бы из разума орган, определяющий поведение человека. По мнению Конта, такого быть не может. Побуждение всегда будет идти от чувства — души человечества и мотора деятельности. Разум никогда не станет более чем органом управления или контроля.

Но разум этим не обесценивается, так как позитивистской философии свойственна идея обратной связи между силой и благородством. Наиболее благородный — это самый слабый. Думать, что разум не предопределяет деятельности, не значит его умалять. Разум не является и не может быть силой именно потому, что он в определенном отношении есть нечто более возвышенное.

Локализации в мозгу трех элементов природы человека суть лишь перестановка идей, связанных с их функционированием. Огюст Конт помещает разум в передней части мозга, так что разум связан с органами восприятия или органами чувств. Привязанность он помещает, наоборот, в задней части мозга, так чтобы она непосредственно соединялась с органами движения.

Далее можно различать в сфере чувств то, что относится к эгоизму, и то, что относится, наоборот, к альтруизму или бескорыстию. Конт дает довольно забавную классификацию чувств: он перечисляет исключительно эгоистические инстинкты (пищевой, половой, материнский); затем добавляет к ним склонности также эгоистические, но уже относящиеся к сфере отношений с другими: военные и индустриальные, представляющие собой проекции на природу человека двух типов общества, которые Конт, как он считал, наблюдал в то время. Военный инстинкт — это инстинкт, который содействует преодолению нами препятствий, индустриальный — напротив, побуждает нас к созиданию жизненных благ. Сюда он добавляет еще два чувства, без труда узнаваемых: гордость и тщеславие. Тщеславие — в определенном отношении уже переход от эгоизма к альтруизму.

Неэгоистических склонностей три: привязанность одного лица к другому на основе полного равенства; почтение, уже расширяющее круг охватываемых этой склонностью людей, ибо ею проникнуты отношения сына к отцу, ученика к учителю, подчиненного к начальству; и, наконец, доброта, которая в принципе отличается универсальной распространенностью и должна перейти в религию человечества.

Что касается разума, то он может быть разложен на понимание и выражение. В свою очередь понимание разлагается на пассивное и активное. Первое бывает абстрактным или конкретным. Активное — индуктивным или дедуктивным. Выражение оказывается мимическим, устным или письменным.

Наконец, деятельность делится на три направления: доблесть — если пользоваться выражением классической философии — предполагает мужество, благоразумие и твердость или упорство при выполнении какого-либо дела.

Такова теория природы человека. Как явствует из «таблицы мозга», человек прежде всего эгоист, хотя и не исключительно эгоист: склонности, обращенные на других и развивающиеся в бескорыстие и любовь, заданы с самого начала.

История не меняет природы человека. Присущий статике примат тождествен утверждению вечного характера склонностей, свойственных человеку как таковому. Конт не написал бы, как Ж.-П. Сартр: «Человек есть будущее человека». И он не считал, что человек все время творит самого себя. Основные склонности, по его мнению, представлены уже с самого начала.

Отсюда, впрочем, не следует, будто смена обществ ничего не дает человеку. Напротив, история предоставляет ему возможность реализации того, что есть наиболее благородного в его природе, и благоприятствует постепенному расцвету альтруистических склонностей. Она также дает ему возможность всецело пользоваться разумом как руководителем действий. Разум никогда не будет для человечества ничем иным, кроме органа контроля, но на первых порах своей эволюции он еще не может быть действенным контролем за деятельностью, потому что, как было выше сказано, позитивистское мышление не спонтанно. Быть позитивным — значит открывать законы, управляющие явлениями. Таким образом, нужно время, чтобы наблюдение и эксперимент принесли знание законов. История необходима для того, чтобы разум человека достиг собственной цели и реализовал то, что составляет его призвание.

Структурные отношения между элементами природы человека навсегда останутся такими, какими они оказываются в исходной позиции. Конт, таким образом, выступает против оптимистического и рационалистического истолкования эволюции человечества. Тем, кто думает, будто разум может быть основным детерминантом поведения человека, он отвечает, что никогда люди не будут движимы ничем иным, кроме своих чувств. Настоящая цель в том, чтобы люди все больше руководствовались бескорыстными чувствами, а не эгоистическими интересами, а также в том, чтобы орган контроля, направляю-



щей деятельность человека, смог полностью выполнить свою функцию, открывая законы, повелевающие реальностью.

Такое толкование природы человека позволяет перейти к анализу природы общества.

В семи главах 2-го тома «Системы позитивной политики» Огюст Конт набрасывает последовательно теории религии, собственности, семьи, языка, общественного организма, или разделения труда; завершают работу две главы, одна из которых посвящена систематизации форм святости в общественной жизни и включает в себя эскиз общества, ставшего позитивистским, а вторая относится к общим пределам изменения, свойственным человеческому порядку, содержит объяснение через статику возможности динамики и, кроме того, объяснение на основе законов статики возможности и необходимости исторических вариаций. Все эти главы составляют теорию фундаментальной структуры обществ.

Цель анализа религии — продемонстрировать функцию религии в любом обществе. Религия порождается двойной потребностью. Любое общество непременно предполагает консенсус, согласие между частями, единение членов, составляющих общество. Общественное единство требует признания принципа единства всеми индивидами, т.е. религии.

Сама религия допускает тройное деление, свойственное природе человека. Она включает в себя интеллектуальный аспект, догму; аффективный аспект, любовь, которая выражается в культе; и практический аспект, который Конт называет «укладом». Культ упорядочивает чувства, уклад — личное или общественное поведение верующих. Религия воспроизводит в самой себе дифференциацию природы человека: порождая единство, она должна обращаться одновременно к разуму, чувству и действию, т.е. ко всем способностям человека.

Это представление не отличается в основном от того, которое Конт излагал в начале своего пути, утверждая, что в идеях разума фиксируются этапы истории человечества. Но ко времени написания «Системы позитивной политики» он не усматривает больше в простых ведущих идеях или в философии основу каждой общественной организации. Религия создает общественный порядок, она же служит формой привязанности и деятельности и в то же время — догмой или верованием. «В этом трактате, — пишет Конт, — религия будет по-прежнему характеризоваться состоянием полной гармонии, свойственной жизни человека, как индивидуальной, так и коллективной, когда все ее части хорошо согласованы. Это единственное подходящее для разных основных случаев определение касается равным образом сердца и разума, поддержка которых необходима такому единству. Религия представляет, таким обра-

зом, для души нормальный консенсус, в точности сравнимый с консенсусом здоровья с телом» (ibid., p. 8).

Следует сопоставить две главы, относящиеся, с одной стороны, к собственности, с другой — к языку. Сопоставление может показаться странным, но оно отвечает глубокой мысли Конта<sup>3</sup>. Собственность и язык в самом деле соответствуют друг другу. Собственность есть проекция на общество деятельности, между тем как язык есть проекция разума. Законом, общим для собственности и языка, служит закон накопления. Цивилизация прогрессирует, потому что победы в материальной и интеллектуальной сферах не исчезают вместе с теми, кто их добыл. Человечество существует, потому что есть традиции, т.е. преемственность поколений. Собственность — это накопление ценностей, передаваемых от поколения к поколению. Язык — это, так сказать, место хранения имущества разума. Получая язык, мы получаем культуру, созданную нашими предками.

Не надо задерживаться в своем анализе из-за слова «собственность», вызывающего широкий политический резонанс или пристрастия. По мнению Конта, совсем неважно, будет ли это частная или общественная собственность. Он видит в собственности основную форму, в какой выражает себя цивилизация, — в самом факте продолжающегося существования материальных творений людей после того, как их творцов уже нет, и в том, что мы можем передать потомкам созданное нами. Обе главы — о собственности и о языке — посвящены двум основным инструментам человеческой цивилизации, условиями существования которой служит преемственность поколений и продолжение живыми мыслей мертвых. Отсюда — известные выражения: «Человечество состоит скорее из мертвых, чем из живых», «Мертвые все чаще и чаще управляют живыми».

Эти формулы наводят на размышления. Одна из особенностей Конта в том, что, отталкиваясь от идеи индустриального общества, будучи убежденным в том, что научные общества значительно отличаются от былых обществ, он пришел не к умалению прошлого и возвеличиванию будущего, как большинство современных социологов, а к чему-то вроде реабилитации прошлого. Утопист, мечтающий о будущем, более совершенном, чем все известные общества, он остается человеком традиции с острым чувством единства людей во все времена<sup>31</sup>.

Между главами, посвященными собственности и языку, помещена глава о семье, созвучная главе об общественном организме, или разделении труда. Эти две главы соответствуют двум составляющим природы человека. Семья — в основном эмоциональное единство, в то время как общественный орга-

низм, или разделение труда, соответствует активной стороне природы человека.

В своей теории семьи Конт берет за образец и имплицитно рассматривает как показательную семью западного типа, за что его, разумеется, упрекали. Раз и навсегда он отбрасывает как патологические такие формы семьи, веками существовавшие во всех странах, как полигамия.

Конечно, он был слишком привержен систематизации и категоричен. Описывая семью, он часто смешивает особенности отдельного общества с всеобщими чертами. Но я не думаю, что такая облегченная критика исчерпывает тему. Доктринер позитивизма стремился прежде всего показать, что внутрисемейные отношения характерны и показательны как отношения, могущие существовать между людьми, а также то, что в семье воспитывалась и формировалась эмоциональность человека.

Семейные отношения могут быть отношениями равенства (между братьями), почтения (между детьми и родителями), доброты (между родителями и детьми), сложными отношениями власти и подчинения (между мужем и женой). По мнению Конта, муж, разумеется, должен повелевать. Деятельный и умный, он должен в то же время слушаться жену, которая в основном олицетворяет чувствительность. Но это главенство, основанное до некоторой степени на силе, оказывается с другой точки зрения слабостью. Духовное влияние в семье, т.е. наиболее благородное влияние, оказывает жена.

Конту было присуще чувство равенства людей, но равенства, основанного на коренной дифференциации функций и способностей. Когда он говорил, что женщина в интеллектуальном отношении слабее мужчины, он был близок к тому, чтобы видеть в этом превосходство; одновременно женщина являет собой духовную силу или силу любви, значащую гораздо больше, чем тщеславное превосходство разума. Пусть не забывается прекрасная формула Огюста Конта: «Пресыщает любая деятельность и даже мысль, но никогда не пресыщает любовь».

В то же время в семье люди приобретают опыт исторической преемственности и учатся (что служит условием цивилизации) передавать от поколения к поколению материальные капиталы и интеллектуальное имущество.

Основные идеи Конта относительно разделения труда — это идеи дифференциации деятельности и кооперации людей, или, говоря точнее, разделения обязанностей и комбинации усилий. Но главное положение позитивизма, сколь шокирующим оно ни покажется, есть признание и даже больше — провозглашение примата силы в практической организации общества. Как организация деятельности людей общество господствует и не может не господствовать с помощью силы.

Конт признавал только двух политических философов: Аристотеля и Гоббса. Гоббс — единственный политический философ, говорит нам Конт, достойный упоминания между Аристотелем и ним. Гоббс видел, что всякое общество управляется и должно быть управляемо (в двух смыслах — неизбежности и сообразности тому, что должно быть) силой. А сила в обществе — это количество или богатство<sup>32</sup>.

Конт отвергает определенную форму идеализма. Общество находится и будет находиться под властью сил количества или богатства (или сочетания того и другого), если иметь в виду, что между тем и другим нет существенной разницы в качестве. Нормально, что сила берет верх. Как могло быть иначе в течение столь долгого периода, что мы считаем реальную жизнь такой, какова она есть, и общества такими, каковы они есть?

«Все те, кого коробит положение Гоббса, несомненно, найдут странным: вместо того чтобы основывать политический строй на силе, его хотят учредить на слабости. Тем не менее именно это следовало бы из их тщетной критики, основанной на моем главном анализе трех частей, неизбежно присущих любой общественной власти. Потому что за неимением подлинной материальной силы появится необходимость заимствовать у духа и сердца первичные основания, которые эти бедные элементы все-таки неспособны обеспечить. Пригодные единственно к тому, чтобы достойно изменить предшествующий строй, они не смогут выполнять никаких общественных обязанностей там, где материальная сила еще не учредила надлежащим образом какой-нибудь строй» (ibid., p.299 — 300).

Однако общество, соответствующее человеческой природе, должно включать в себя противоположность господства силы или коррекцию его, духовное влияние, теорию которого развивает Конт, противопоставляя ее своей реалистической концепции общественного порядка. Влияние духа — постоянное требование обществ, потому что последние всегда будут в качестве мирского порядка находиться под властью силы.

Существует двойное духовное влияние — влияние разума и чувства, или привязанности. В начале своего пути Конт понимал влияние духа как воздействие разума. В конце жизни под влиянием духа он имеет в виду главным образом влияние привязанности, или любви. Но какова бы ни была в точности форма, какую принимает духовное облагораживание, во все времена и эпохи существовало различие между мирской и духовной властью, и оно полностью снимается лишь на позитивной фазе, то есть на той фазе, которая служит завершением истории человечества.

Духовное влияние выполняет разные функции. Оно должно упорядочивать внутреннюю жизнь людей, объединять их ради

совместной жизни и деятельности, освящать мирскую власть для того, чтобы убедить людей в необходимости повиновения; общественная жизнь невозможна, если нет тех, кто повелевает, и тех, кто повинуется. Для философа неважно, кто господствует и кто повинуется; те, кто господствует, есть и всегда будут могущественныки.

Духовное влияние не должно только упорядочивать, объединять, освящать; оно должно также ослаблять и ограничивать мирскую власть. Но для этого нужно, чтобы общественная дифференциация зашла достаточно далеко. Когда духовная власть освящает мирскую, т.е. когда священники заявляют, что короли — помазанники Божий или что они управляют от имени Бога, духовная власть прибавляет авторитета мирской власти. Это освящение духом власть имущих, возможно, было необходимо в истории. Конечно, нужно было поддерживать общественный порядок и согласие, даже когда ум не находил истинных законов внешнего порядка и тем более общественного порядка. На конечной фазе духовная власть лишь частично признает мирскую власть, Ученые будут объяснять необходимость индустриального и общественного порядка и в связи с этим как бы придадут больший моральный авторитет могуществу предпринимателей или банкиров. Но их основной функцией станет не столько освящение, сколько ослабление и ограничение, призыв к влиятельным силам ограничиться выполнением общественных функций с тем, чтобы они, управляя, не претендовали на моральное или духовное превосходство.

Для того чтобы духовное влияние выполняло все свои функции и чтобы подлинное различие между мирским и духовным стало наконец признанным и закрепленным, возникает необходимость в истории — та необходимость, которая обнаруживается при статическом анализе различия двух властей.

Изучение статике освещает значение динамики с трех точек зрения: разума, деятельности и чувства.

История разума движется от фетишизма к позитивизму, т.е. от синтеза, основанного на принципе субъективности и переносе во внешний мир реальности сознания, вплоть до открытия и обоснования законов, управляющих процессами, без претензий на выявление их причин.

Деятельность развивается от военной фазы к индустриальной, или, если говорить марксистским языком, от борьбы людей между собой до победоносной борьбы человека с природой, с той оговоркой, что Конт не питает чрезмерных надежд на результаты, которые принесет господство человека над силами природы.

Наконец, история эмоциональности — это история постепенного развития альтруистических склонностей, без надеж-

ды на то, что человек когда-нибудь самопроизвольно перестанет быть эгоистом в своей основе.

Это тройное значение истории выявляется статикой, позволяющей понять историю в ее связи с фундаментальной структурой общества.

История ведет к растущей дифференциации общественных функций и одновременно к растущей унификации обществ. Мирская и духовная власти станут на конечной стадии различимы яснее, чем когда-либо, и это различие будет одновременно условием более тесного консенсуса, более прочного единства. Люди согласятся с мирской иерархией, потому что они познают ее шаткость, и прибегнут к высшей оценке для духовного порядка, который может быть ниспровержением мирской иерархии<sup>33</sup>.

## 5. От философии к религии

Выявив отличительные черты индустриального общества, Конт относится к нему как к форме общественной организации, принимающей всеобщий характер. Затем, в «Курсе позитивной философии», он представил историю человечества как историю единого народа. Словом, он обосновал единство человеческого рода постоянством человеческой природы, которое выражается в общественном плане в фундаментальном порядке, обнаруживаемом, несмотря на разнообразие исторических учреждений.

Социолог, отталкивающийся от идеи единства людей, таким образом, обязательно обладает философским видением, заложившим основу его социологии. Огюст Конт — философ в социологии и социолог в философии. Нерасторжимая связь между социологом и философом проистекает из основного положения его учения, утверждения единства людей, предполагающего определенную концепцию человека, его природы, призвания и связи между индивидом и коллективом. Поэтому стоит подчеркнуть философские идеи Конта, соотнося его учение с тремя замыслами, наличествующими в его творчестве: замыслом общественного реформатора, замыслом философа, синтезирующего методы и результаты наук, и, наконец, замыслом человека, назначающего себя великим жрецом новой религии — религии человечества.

Большинство социологов так или иначе стремились воздействовать на эволюцию общества. Все великие социологические учения XIX в., а может быть, даже и сегодняшние, допускают переход от мысли к действию или от науки к политике или морали.

Такой замысел ставит определенное число вопросов. Каким образом социолог переходит от теории к практике? Какие руководства к действию можно извлечь из его социологии? Предлагает ли он глобальное решение всей совокупности общественных проблем или частичные решения множества отдельных проблем? Наконец, если решение принято, как социолог представляет себе проведение его в жизнь?

Сравнение Монтескье с Контом в этом отношении поразительно. Монтескье стремится понять разнообразие общественных и исторических учреждений, но он очень осторожен, как только речь заходит о переходе от науки, которая «понимает», к политике, которая «приказывает» или «советует». Конечно, в его сочинениях есть советы законодателям: еще продолжают спорить о том, какому основному аспекту организации общества Монтескье отдавал предпочтение. Но даже когда Монтескье дает советы, он скорее осуждает определенные способы действия, нежели указывает, что делать. Его неявные наставления скорее негативны, чем позитивны. Он дает понять, что рабство как таковое представляется ему противным человеческой природе, что определенное равенство между людьми он увязывает с сущностью человечества. Но как только заходит речь о данном обществе в заданную эпоху, главный совет, извлекаемый из его сочинений, таков: посмотрите, что собой представляет народ, понаблюдайте за средой, в которой он обитает, учтите особенности его эволюции, не забывайте его характера и попробуйте руководствоваться здравым смыслом. Замечательная программа, но не отличающаяся особой конкретностью. Эта неопределенность, впрочем, соответствует сущности мысли, которая не может вообразить себе глобальное разрешение того, что в XIX в. называли кризисом цивилизации, т.е. общественной проблематики.

Следовательно, из творчества Монтескье можно обоснованно вывести методические указания, ценные для социального инженера, осознающего тот факт, что некоторые черты присущи всем обществам, но что здравая в одних случаях политика может быть пагубной в других.

Другими словами, Монтескье связывает переход от науки к действиям только с благоразумием и умеренностью. Он побуждает не к глобальному решению общественной проблематики, а к частичным ее решениям. Он не рекомендует применять насилие, чтобы привести существующие общества в соответствии с идеей справедливого порядка. У него нет чудодейственного рецепта, как сделать государя мудрым, а его советников заставить читать «О духе законов». Одним словом, Монтескье скромен. Скромность, несомненно, не главное качество общественного реформатора Конта. Раз уж история у людей одна, а фундамен-

тальный порядок — это тема с вариациями, он наставляет, как исполнить предназначение человека и как достигнуть безукоризненного фундаментального порядка. Он считает себя знатком решения общественной проблемы.

В своих представлениях о необходимой реформе Конт умаляет значение экономики и политики по сравнению с наукой и моралью. Наука требует организации труда, но ему кажется, что в конечном счете такую организацию относительно легко осуществить. Не это главное в реформе, которая положит конец кризису современных обществ.

Конт испытывает по отношению к политике двойное пренебрежение ученого и основателя религии. Убежденный в том, что общество располагает такой публичной властью, какую оно заслуживает и какая отвечает состоянию его организации, он не считает, что, изменяя режим и конституцию, человек кладет конец глубинным общественным волнениям. Реформатор общества, он стремится изменить образ мыслей людей, распространить позитивистскую мысль, в частности на общественную сферу, устранить пережитки феодального и теологического менталитета, убедить своих современников в том, что войны — анахронизм, а колониальные захваты — абсурд. Впрочем, для него все это столь очевидные факты, что основное внимание он посвящает доказательству другого. Он прежде всего поглощен распространением такого образа мыслей, который сам по себе приведет к справедливой организации общества и государства. Его задача — сделать всех людей позитивистами, помочь им понять следующее: позитивистская организация рациональна для мирского порядка, а духовный порядок должен стать формой обучения беспристрастию и любви. Парадокс в том, что фундаментальный порядок, который Конт стремится провести в жизнь, должен, согласно его философии, самореализоваться. Ибо если законами статики служат законы неизменного порядка, законы динамики гарантируют, что фундаментальный порядок сбудется. Отсюда, по видимому, исторический детерминизм, который обесценивает замысел и усилие реформатора.

Налицо трудность, которая в другой форме ощущается в учении Маркса, но с которой знаком и Конт, преодолевающий ее совершенно иным образом. Конт, как и Монтескье, и еще более, чем Монтескье, враждебно относится к насилию. Он не думает, что революция преодолеет современный кризис и приведет общества к тому, что они полностью реализуют свое призвание. Он признает, что для перехода от раздираемых сегодня изнутри обществ к умиротворенным обществам завтрашнего дня нужно время. Одновременно он связывает часть действий и усилий людей доброй воли с изменчивым характером



фатальности. История подчиняется законам, и мы больше не закрываем глаза на то, к какому именно порядку эволюционируют сами общества. Но их эволюция может занять больше или меньше времени, стоить больше или меньше крови. В ходе самой неизбежной эволюции во всех ее разновидностях возникает частица свободы, выпадающей на долю человека. По Конту, чем выше мы поднимаемся по лестнице существ от простейших к самым сложным, тем больше расширяется поле свободы и, кроме того, «поле *возможной модификации* фатальности». Наибольшей сложностью отличается общество и отдельный человек, объект морали седьмой науки, последней в классификации наук. Это в истории законы предоставляют людям больше всего свободы.\*<sup>4</sup>.

Социолог — это реформатор общества, и, таким образом, по мнению Конта, он не инженер по частичным реформам в стиле Монтескье или социологов-непозитивистов, он — сегодняшний рационалист. Он также не пророк насилия, подобно Марксу. Огюст Конт — безмятежный предвестник новых времен. Это человек, который знает, в чем сущность человеческого порядка и, следовательно, чем станет общество, когда люди приблизятся к цели их совместного начинания.

Социолог — нечто вроде миролюбивого пророка, который в первую очередь просвещает умы, соединяет души, а во вторую очередь он сам великий жрец социологической религии.

С молодых лет у Огюста Конта были две главные цели: реформировать общество и обосновать синтез научных знаний. Связь между этими двумя идеями ясна. Единственной стоящей общественной реформой в самом деле оказывается та, которая преобразует теологический способ мышления и будет способствовать распространению точки зрения, свойственной позитивизму. Итак, эта реформа коллективных верований может быть только следствием развития науки. Лучший способ создания по-настоящему новой науки — внимательно следить за достижениями позитивного разума в истории и в сегодняшней науке.

Нельзя ставить под сомнение в учении Конта взаимосвязь первых трех томов «Курса позитивной философии», где воплощается его стремление к синтезу наук, и следующих трех, где доказывается необходимость создания социологии и набросаны темы статики и динамики.

Синтез наук позволяет обосновать общественные идеи и обозначить границы их применения. Но социологические идеи не зависят полностью от синтеза наук, тогда как синтез наук возможен лишь при определенной научной концепции, тесно связанной с замыслами реформатора и социолога. Контова интерпретация науки объясняет переход от позитивизма перво-

начального периода к позитивизму завершающего периода и, кроме того, от идей «Курса позитивной философии» к идеям «Системы позитивной политики» — переход, который многие позитивисты, такие, как Э.Литтре или Дж.С.Милль, следовавшие за Контом в начальный период его творчества, считали отступничеством.

Философский синтез наук может быть следствием упорядочения четырех идей:

1. Наука в представлении Конта — не приключение, не безграничное и непрерывное исследование, а источник догм. Конт стремится устранить последние следы теологического духа, но в определенном отношении сам разделяет некоторые претензии теологов, ставшие объектом пародий. Он ищет окончательные истины, которые не вызывали бы никаких сомнений. Он убежден: человек создан для того, чтобы верить, а не сомневаться. Не прав ли Конт? Возможно, человек создан для веры, а не для сомнений. Но в конце концов, если мы утверждаем, что наука есть смесь сомнения и веры, нужно добавить, что Конт в большей степени осознавал необходимость веры, чем допустимость сомнения. По его мнению, открытые учеными законы сравнимы с догмами: они должны приниматься на веру сразу и всеми, а не постоянно пересматриваться. Если науки готовят появление социологии, то в значительной мере потому, что они поставляют совокупность подтвержденных положений, которые образуют эквивалент догм прошлого.

2. Конт полагает, что основное содержание научной истины воспроизводится тем, что он называет законами, т.е. (с его точки зрения) либо необходимыми связями между явлениями, либо преобладающими или постоянными фактами, отличающими определенные состояния.

Наука, по Конту, не поиск конечных объяснений, не стремление добраться до причин. Она ограничивается констатацией преобладающего в мире порядка не столько из-за отсутствия заинтересованности, любопытства к истине, сколько для того, чтобы быть в состоянии эксплуатировать ресурсы, предлагаемые нам природой, и навести порядок в нашем собственном разуме.

В таком случае наука предстает вдвойне прагматичной. Она выступает в качестве закона, из которого неизбежно вытекают технические рецепты; для нашего разума или скорее для нашего сознания она обладает просветительской ценностью. Само по себе наше сознание было бы хаотичным, наши субъективные впечатления, если пользоваться языком Конта, беспорядочно смешивались бы, ничего не давая уму, если бы вне нас не было порядка, который мы обнаруживаем и который есть источник и причина порядка в нашем разуме<sup>35</sup>.

Такое представление о науке логично ведет к социологии и морали как завершающему этапу и полному прояснению имманентного замысла Конта. Если бы науку волновала истина, если бы она была бесконечным поиском объяснения, притязанием на умопостигаемость явлений, ускользающую от нас, она, возможно, больше бы походила на то, чем служит в действительности и не так легко вела бы к социологии, как задуманная Контом догматичная и прагматичная наука.

Основатель позитивизма, я в этом не сомневаюсь, был бы возмущен космическими спутниками, самим притязанием на исследование пространства вне Солнечной системы. Он считал бы такое начинание безрассудным: зачем идти так далеко, когда неизвестно, что делать там, где находимся? Чтобы исследовать сферы космоса, которые, не воздействуя непосредственно на человечество, не касаются его? Любая наука, не раскрывающая нам порядка или не предоставляющая нам возможности действовать, была в его глазах бесполезной, а следовательно, неоправданной. Догматик Конт осуждал теорию вероятностей. Поскольку законы в основном верны, к чему это чрезмерное беспокойство о подробностях, эти ничего не дающие уточнения? Зачем вновь обсуждать надежные законы, делающие мир умопостигаемым?

3. Когда Конт пытается объединить результаты и методы разных наук, он обнаруживает или считает, что обнаруживает, структуру реальности, необходимую для понимания человеком самого себя и социологами — обществ, иерархической структуры бытия, в соответствии с которой каждая разновидность бытия подчинена законам. В природе наблюдается иерархия, начиная с простейших феноменов и вплоть до самых сложных, начиная с неорганической природы и до органической, и в конце концов до живых существ и человека. Эта структура в сущности едва ли неизменна. Она — заданная иерархия природы.

Главная мысль подобного толкования мира состоит в том, что низшее обуславливает высшее, но не определяет его. Иерархическое видение позволяет расположить феномены по своим местам и в то же время установить саму общественную иерархию: высшее в ней обусловлено низшим, как и живые феномены обусловлены, но не определяются физическими или химическими явлениями.

4. Науки, которые служат выражением и приложением позитивного разума и должны поставлять догмы о современном обществе, тем не менее подстерегает постоянная опасность, связанная с их природой, — опасность растворения в анализе. Конт не перестает упрекать своих коллег-ученых в двойной специализации, казущейся ему чрезмерной. Ученые исследу-

ют небольшой участок реальности, занимаются небольшой частью науки, не проявляя интереса к остальному. Вместе с тем не все они, как Конт, убеждены в том, что выступают в роли жрецов современных обществ и должны осуществлять духовное судейство. Они, к сожалению, склонны довольствоваться задачей ученых, не стремясь к реформированию обществ. Преступная скромность, говорил Конт, роковое заблуждение! Исключительно аналитические науки кончали тем, что становились скорее вредными, чем полезными. Какую же пользу можно извлечь из бесконечного умножения знаний?

Надо, чтобы осуществился синтез наук, центром или основой которого стала бы сама социология. Все науки сходятся в социологии, представляющей собой самый высокий уровень сложности, благородства и хрупкости. Обосновывая синтез наук, чтобы выйти на социологию, Конт лишь эксплуатирует естественную склонность наук, движущихся к науке об обществе как к своему концу, понимаемому двояко: как предел и как цель. Не только синтез наук объективно ведет к социологии, науке о человечестве, но социология служит единственным субъективным принципом возможного синтеза. Ибо объединение знаний и методов возможно, только если его соотносят с человечеством. Если бы оно направлялось чистым и простым любопытством, можно было бы ограничиться бесконечным наблюдением разнообразия явлений и отношений. Чтобы имел место синтез, надо объективно осмыслить иерархию форм бытия, вплоть до человека, и субъективно осмыслить знания, относящиеся к человечеству, состояние которого они объясняют, а также знания, полезные человеку для эксплуатации природных ресурсов и одновременно для жизни в соответствии с порядком.

Поэтому в 4-м томе «Системы позитивной политики» мы находим нечто вроде первой философии — именно так выражается Конт, используя формулу Ф. Бэкона. Она включает в себя 15 законов, именуемых законами первой философии. Одни из них объективные, другие субъективные. Законы позволяют понять, как социолог синтезирует результаты наук, которые не только объективно, но и субъективно можно объединить лишь относительно человечества<sup>36</sup>.

Социология, по Конт, есть наука о мыслительной деятельности. Человек познает разум только при условии наблюдения за его деятельностью и его творениями на протяжении истории и в обществе. Разум человека не может быть познан ни путем интроспекции, как у психологов, ни методом рефлексивного анализа, как у Канта.

Подлинная наука о мыслительной деятельности — та, которую мы называем сегодня социологией познания. Она пред-

ставляет собой наблюдение, анализ и постижение способностей разума, как они раскрываются нам в своих творениях в историческом времени.

Социология — это наука о мыслительной деятельности еще и потому, что образ мыслей и деятельность разума постоянно связаны с общественным контекстом. Не существует трансцендентального «Я», которое можно постичь путем рефлексии. Разум социален и историчен. Разум каждой эпохи или каждого мыслителя рассматривается в социальном контексте. Нужно осознать этот контекст, чтобы понимать, как действует разум человека. Об этом, например, пишет Конт в «Системе позитивной политики» в начале главы, посвященной социальной динамике:

«Нынешний век будет особенно отличаться необратимым преобладанием истории в философии, политике и даже в поэзии. Это всеобъемлющее главенство исторической точки зрения являет собой основной принцип позитивизма и в то же время его общий результат. Поскольку истинная позитивность заключается главным образом в замене абсолютного относительным, ее влияние становится полным, когда определенное непостоянство, уже признанное по отношению к объекту, оказывается уместно распространенным на сам субъект, изменения которого, таким образом, управляют любыми нашими мыслями» (ibid., p. 1).

Конт — основатель религии, и он сам подчеркивает это. Он считает, что религия нашего времени может и должна иметь позитивистскую ориентацию. Она не может быть религией прошлого, т.к. последняя предполагает отживший образ мыслей. Человек с научным складом ума не может больше верить, полагает Конт, в откровение, в церковный катехизис или традиционно воображать себе какие-нибудь божества. Но вместе с тем религия отвечает постоянной потребности человека. Человек нуждается в религии, потому что у него есть потребность любить нечто, его превосходящее. Общества испытывают потребность в религии, потому что нуждаются в духовном влиянии, которое освящает и умеряет мирскую власть и напоминает людям о том, что по сравнению с иерархией достоинств иерархия способностей — это ничто. Лишь религия в состоянии поставить на место техническую иерархию способностей и наложить на нее иерархию достоинств, порой совершенно противоположную.

Религия, отвечающая постоянным потребностям человечества в любви и единстве, станет религией всего человечества.

Шкала моральных ценностей, которую надлежит создать, возможно, окажется непохожей на мирскую; человечество, которое Конт приглашает нас возлюбить, — это не человечество в нынешнем виде с его несправедливостью и грубостью. Великое Существо — не вся совокупность людей, а лишь те из них, кто живет в памяти потомков, потому что они так прожили свои жизни, что оставили после себя свои творения или пример для подражания.

Если «человечество состоит скорее из мертвых, чем из живых», то не потому, что статистически мертвых больше, чем живых, а потому, что лишь те составляют человечество, живут в его памяти, которую мы должны любить, кто достоин того, что Конт называл субъективным бессмертием."

Другими словами, Великое Существо, возлюбить которое приглашает нас Конт, есть то лучшее, что имели и сделали люди, это, в конце концов, то, чем человек возвышается над людьми, или по крайней мере то, что основное человечество реализовало в некоторых людях.

Так ли отличается это основное человечество, которое мы любим в Великом Существо, от человечества, реализовавшегося и преодоленного в Боге традиционных религий? Конечно, есть огромная разница между той любовью к человечеству, к какой призывает нас Конт, и любовью к трансцендентному Богу традиционных религий. Однако христианский Бог сотворен людьми. Между основным человечеством и божеством религий, принадлежащих к западной традиции, есть связь, поддающаяся разным интерпретациям.

Лично я думаю, что религия Конта, не пользовавшаяся, как известно, большим успехом в мире, не столь бессмысленна, как о ней обычно думают. Во всяком случае, мне она кажется превосходящей иные религиозные или полурелигиозные концепции, вольно или невольно распространявшиеся другими социологами. Раз уж надо любить что-нибудь в человечестве, помимо избранных лиц, то, конечно, лучше любить основное человечество, выражением и символом которого являются великие люди, чем столь пылко любить экономический и общественный порядок, чтобы желать смерти всех тех, кто не верит в эту спасительную доктрину.

Если из социологии надо вывести религию, что лично я остерегаюсь делать, то единственной возможной религией представляется мне, в конечном счете, религия Конта. Она не учит, между прочим, любви к какому-нибудь одному обществу, что было бы пламенным фанатизмом, или любви к общественному строю будущего, которого никто не знает и во имя которого начинают истреблять скептиков. То, что Конт хочет заставить нас полюбить, — это ни сегодняшнее французское общество, ни за-

взрастное русское общество, ни послезавтрашнее американское общество, а то совершенство, какого оказались способны достичь отдельные люди и до какого должны подняться все.

Возможно, это и не предмет любви для большинства людей, но из всех социологических религий социократия Опоста Конта в философском плане представляется мне наилучшей. Впрочем, может быть, именно по этой причине она была слабейшей в политическом плане. Люди редко готовы любить то, что их объединяет, и не любить того, что их разделяет, т.к. они не любят трансцендентных вещей.

Тем не менее религия человечества, вероятно, не была бы постигнута Контом, если бы он не увлекся Клотильдой де Во. Можно рассматривать его увлечение как случайный факт биографии. И все-таки эта биографическая случайность представляется мне исполненной глубокого смысла, если верна моя интерпретация учения Конта. Я уже сказал, что он был социологом единства человечества, а ведь один из возможных, если не необходимых результатов этой социологии единства человечества — именно религия единства человечества. Религия Великого Существа — это возвеличение лучшего в человеке, преображенного в принцип единства всех людей.

Огюст Конт хочет, чтобы люди, хотя они и обречены до бесконечности жить в светских закрытых обществах, были объединены убеждениями и единственной в своем роде целью — любовью. Поскольку эта цель не может больше существовать в трансцендентности, был ли здесь иной выход, кроме такого: думать об объединении людей, возводя в культ единство, желая осуществить и полюбить то, что побеждает время и пространство, подходит для всех и, следовательно, подтверждает единство — не как факт, а как цель или идеал?

## Биографические данные

**1798 г., 19 января.** Рождение Опоста Конта в г. Монпелье, в католической и монархически настроенной семье. Его отец — функционер среднего ранга, уполномоченный при главном казначействе Монпелье.

**1807 — 1814 гг.** Учеба в лицее г. Монпелье. Конт очень рано отходит от католицизма и увлекается либеральными и революционными идеями.

**1814 — 1816 гг.** Учеба в Политехнической школе, куда Конт проходит по конкурсу в числе первых.

**1816 г.** В апреле правительство эпохи Реставрации решает временно закрыть Политехническую школу, считая ее рассадником якобинских настроений. Вернувшись на несколько месяцев в Монпелье, Конт прослушивает ряд курсов по медицине и физиологии в университе-

те этого города. Затем он возвращается в Париж, где начинает зарабатывать на жизнь, давая уроки математики.

**1817 г.** В августе Конт становится секретарем Сен-Симона; он остается его сотрудником и другом до 1824 г. В течение данного периода он причастен к различным публикациям этого философа индустриализма: «Промышленность», «Политик», «Организатор», «Об индустриальной системе», «Катехизис промышленников».

**1819 г.** «Общее разграничение мнений и желаний». Сотрудничество в «Цензоре» Шарля Конта и Шарля Дюнуайе.

**1820 г.** «Общая оценка элементов современности в прошлом». Опубликовано в апреле в «Организаторе».

**1822 г.** План научных работ, необходимых для реорганизации общества. Опубликовано в «Индустриальной системе».

**1824 г.** «Система позитивной политики», том 1, часть 1, переработанное издание.

В апреле Конт продает эту работу Сен-Симону, который публикует ее в «Катехизисе промышленников» без подписи автора. Конт выражает протест, вспыхивает ссора. «Его патрон видит в ней третью часть целого, носящего название «Катехизис промышленников» и содержащего изложение теории «индустрии» Сен-Симона. Молодой человек видит в ней первую часть целого, которое называется «Система позитивной политики» и в котором излагается "позитивизм Огюста Конта"» (А. Гуйе). Отныне Конт будет говорить о «разрушающем влиянии» на него «пагубной связи» с «развращенным шарлатаном».

**1825 г.** «Философские размышления о науках и ученых». «Размышления о власти духа». Эти две работы опубликованы также в «Производителе» Сен-Симона.

Брак с Каролин Массэн, бывшей проституткой. Брак «по благородному расчету» оказался, скажет позднее Конт, «единственной поистине серьезной ошибкой моей жизни». Каролин Массэн несколько раз будет уходить от Конта.

**1826 г.**, апрель. Начало чтения публичных лекций по курсу позитивной философии. Среди учеников Конта — Гумбольдт, Ипполит Карно, зоолог Бленвиль и математик Пуансо.

**1826 — 1827 гг.** Психическое заболевание. Потрясенного первым бегством жены и страдающего от умственного переутомления Конта помещают в больницу. Он выходит оттуда через восемь месяцев, не выздоровев, и спустя некоторое время пытается покончить с собой. Затем первый приступ болезни проходит. Вполне осознавая причину своего заболевания, Конт заставляет себя придерживаться очень сурового режима (как в умственной, так и в физической деятельности) ради предотвращения нового обострения болезни.

**1829 г.** 4 января Конт возобновляет чтение курса позитивной философии.

**1830 г.** Выход в свет первого тома «Курса позитивной философии». Другие тома будут последовательно выходить в 1835, 1838, 1839, 1841 и 1842 гг.

**1831 г.** Начало чтения бесплатного курса популярной астрономии в мэрии Третьего округа Парижа; он будет продолжать читать этот курс до 1847 — 1848 гг. Конт безуспешно просит предоставить ему кафедру математического анализа в Политехнической школе.

**1832 г.** Назначение репетитором по анализу и механике в Политехнической школе.



- 1833 г. Конт просит Гизо помочь создать для него кафедру истории наук в Коллеж де Франс и получает отказ. Ему отказано также в кафедре геометрии в Политехнической школе из-за его революционных взглядов.
- 1836 г. Назначение экзаменатором приемной комиссии в Политехнической школе.
- 1842 г. Окончательный разрыв с мадам Конт.
- 1843 г. «Элементарный трактат по аналитической геометрии».
- 1844 г. Предисловие к «Философскому трактату по популярной астрономии»: «Слово о позитивном духе».
- Конт теряет должность экзаменатора в Политехнической школе. С этого времени он будет жить главным образом на «свободное позитивистское пособие», оказываемое ему сначала Дж. С. Миллем (в 1845 г.) и несколькими английскими богачами, а затем (с 1848 г.) — Э. Литтре и сотней его французских последователей или поклонников.
- В октябре он встречает Клотильду де Во, сестру одной из своих учениц. Ей 30 лет, она живет отдельно от мужа и знает о своей болезни.
- 1845 г. «Бесподобный год»: Конт объясняется в любви Клотильде де Во, которая предлагает ему только дружбу, заявив, что «неспособна на то, что выходит за границы нежности».
- 1846 г., 5 апреля. Клотильда де Во умирает на глазах у Конта. С этого времени он ее просто боготворит.
- 1847 г. Конт провозглашает религию человечества.
- 1848 г. Создание Позитивистского общества. «Слово о системе позитивизма».
- 1851 г. Конт теряет место репетитора в Политехнической школе. Выход 1-го тома «Системы позитивной политики, или Социологического трактата об основах религии человечества». Последующие тома выйдут в свет в 1852, 1853 и 1854 гг.
- 22 апреля Конт пишет де Тулузу: «Я убежден, что еще до 1860 г. буду проповедовать позитивизм в соборе Парижской богородицы как единственную и совершенную религию».
- В декабре Литтре и несколько учеников, шокированные тем, что Конт одобрил государственный переворот Луи Наполеонами смущенные ориентацией новой философии, выходят из Позитивистского общества.
- 1852 г. «Катехизис позитивизма, или Суммарное изложение всеобщей религии».
- 1855 г. «Воззвание к консерваторам».
- 1856 г. «Субъективный синтез, или Универсальная система понятий, свойственных нормальному состоянию человечества».
- Конт предлагает союз генералу ордена иезуитов против «анархического вторжения западного бреда».
- 1857 г., 5 сентября. Смерть в Париже, в доме на улице Месье-ле-Прэнс, в окружении учеников.

## Примечания

Огюст Конт открыл закон трех состояний в феврале или марте 1822 г. и изложил его впервые в «Проспекте научных работ, необходимых для реорганизации общества», опубликованном в апреле 1822 г. в книге Сен-Симона «Последовательность работ, имеющих целью со-

здание индустриальной системы». Эта работа, которую Конт в предисловии к «Системе позитивной политики» назовет «Основной брошюрой» и которая иногда цитируется под названием «Первоначальная система позитивной политики» (так она была названа в издании 1824 г.), будет переиздана в 4-м томе «Системы позитивной политики» под заглавием «План научных работ, необходимых для реорганизации общества».

Закон трех состояний — предмет первой лекции «Курса позитивной философии» (*Cours de philosophie positive*, I, p. 2 — 8), классификация наук — предмет второй лекции того же курса (*ibid.*, p. 32 — 63).

Об открытии закона трех состояний и о классификации наук см., в частности: *Heuii Gouhier. La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme.* — In: *Auguste Comte et Saint-Simon.* Paris, Vrin, 1941, p. 289 — 291.

«Исследуя весь процесс развития мышления человека во всех сферах деятельности, начиная с простейшего его проявления и кончая его проявлениями в наше время, я, кажется, обнаружил великий основной закон, которому это развитие подчинено постоянно и неизменно и который, как мне кажется, можно прочно обосновать либо с помощью рациональных доказательств, содержащихся в наших знаниях о собственном организме, либо с помощью исторических свидетельств, полученных путем внимательного изучения прошлого. Этот закон проявляется в том, что каждое наше важное суждение, каждая ветвь познания проходит последовательно три разных теоретических состояния: теологическое, или вымышленное; метафизическое, или абстрактное; научное, или позитивное. Другими словами, ум человека по своей сути последовательно пользуется в ходе всякого исследования тремя методами философского рассуждения, характер которых по существу разный и даже прямо противоположный: прежде всего теологическим, затем метафизическим и, наконец, позитивным методом. Отсюда — три взаимоисключающие философии, или три мировоззрения: первая философия — необходимый исходный пункт развития человеческого разума, третья — его неизбежное и окончательное состояние, а единственное предназначение второй — быть переходной...»

«В позитивном состоянии ум человека, признавая невозможность приобретения абсолютных знаний, отказывается от поиска первопричины и предназначения Вселенной, а также от познания внутренних причин феноменов. Сочетая рассуждения с наблюдениями, он стремится раскрыть их естественные законы, то есть устойчивые отношения последовательности и сходства. Объяснение фактов, сведенное в данном случае к их настоящему пределу, представляет собой лишь обнаружение связи между разными отдельными феноменами и какими-то общими фактами, число которых по мере развития науки все более и более уменьшается» (*Cours de philosophie positive*, I, p. 2 — 3).

Конт пишет: «Идеи управляют миром и переворачивают его, или, другими словами, весь общественный механизм покоится, в конечном счете, на мнениях... Великий политический и моральный кризис нынешних обществ происходит, в конечном счете, из-за интеллектуальной анархии. Наша наиболее серьезная болезнь на самом деле проявляется в глубоком разногласии, наблюдающемся ныне между всеми людьми, относительно основных правил, неизменность которых есть первое условие настоящего общественного порядка. Пока люди не придут к единодушному согласию относительно определенного числа общих идей, необходимых для создания общего социального учения, нельзя скрыть тот факт, что народы неизбежно останутся в революционном состоянии и смогут создавать только временные учреждения, несмотря на все политические паллиативы, которые могут быть приняты» (*Cours de philosophie positive*, I, p. 26).

Однако Конт не скрывает важности этого обстоятельства. «Индустриальная жизнь порождает лишь классы, непрочно связанные друг с другом, за неимением главного побуждения к тому, чтобы все координировать, ничего не нарушая; это составляет основную проблему современной цивилизации. Настоящий выход из положения станет возможным только на основе связи между гражданами» (*Système de politique positive*, II, p. 364). «Со времени ликвидации личной зависимости массы пролетариев все еще совсем не включены в общественную систему, если не считать всякого рода анархические заявления, будто могущество капитала, сначала естественного средства эмансипации, а затем и независимости, отныне стало чрезмерным в повседневных сделках; это почти справедливый перевес, которым капитал обязательно должен обладать, учитывая его всеобщность и высшую ответственность, согласно разумной теории иерархии» (*Cours de philosophie positive*, VI, p. 512). «Основное расстройство сегодня переживает материальная сфера жизни, где два необходимых направляющих элемента, т. е. численность населения и богатство, сосуществуют в состоянии растущей обоюдной враждебности, в которой повинны оба в равной мере» (*Système de politique positive*, II, p. 391).

*James Burnham. The Managerial Revolution. N.Y., 1941.*

Характер и предмет политической экономии Конт рассматривает в 47-й лекции «Курса позитивной философии» (*Cours de philosophie positive*, IV, p. 138). Конт знал и изучал политическую экономию своего времени, т. е. классическую и либеральную политэкономии, когда был секретарем Сен-Симона, и в своей критике он не касается «в высшей степени исключительных обстоятельств, связанных с известным и здравомыслящим философом Адамом Смитом». Его полемика главным образом направлена против последователей Смита: «Если наши экономисты действительно суть научные последователи Адама Смита, то пусть они продемонстрируют нам, в чем же они на деле улучшили и дополнили учение этого бессмертного мастера, какие подлинно новые открытия они добавили к его удачным первоначальным суждениям, а которые они, напротив, в сущности, исказили тщеславным и ребяческим хвастовством научных построений. Беспристрастно рассматривая разделяющие их бесплодные споры о самых простых понятиях стоимости, полезности, производства и т.д., начинаешь думать, что как бы присутствуешь на странных дебатах средневековых схоластов, посвященных основным свойствам их чисто метафизических сущностей, к которым все более приближаются экономические понятия, по мере того как их делают все более догматичными и неуловимыми» (*Cours de philosophie positive*, p. 141). Однако основной упрек Конта по адресу экономистов касается их стремления создать автономную науку, «изолированную от всей общественной философии». «Потому что в социальных исследованиях, как и во всех исследованиях, относящихся к живым организмам, в силу самой природы субъекта различные общие аспекты неизбежно тесно взаимосвязаны и неразделимы рационально до такой степени, что одни из них нельзя надлежащим образом объяснить через другие... Когда мы оставляем мир сущностей и приступаем к построению реальных теорий, становится очевидно, что экономический или производственный анализ общества не может быть позитивно осуществлен, если не учитывать интеллектуального, морального и политического анализа либо прошлого, либо настоящего общества: так что это иррациональное разделение есть неопровержимый признак по существу метафизического характера учений, которые на нем базируются» (*ibid.*, p. 142).

Морис Алле—профессор экономики Горного института, автор, в частности, следующих работ: *Économie et intérêt*. Paris, Imprimerie Nationale, 1947, 2 vol.; *Traité d'économie pure*. Paris, Imprimerie Nationale, 1952; *Économie pure et rendement social*. Paris, Sirey, 1945; *L'Europe unie route de la prospérité*. Paris, Calmann-Lévy, 1960; *Le Tiers Monde au carrefour*. Bruxelles, Les Cahiers Africains, 2 vol., 1963.

Альфред Сови, профессор Коллеж де Франс, помимо других работ, написал следующие: *Théorie générale de la population*. Paris, P.U.F., t. I, 1963; t. II, 1959; *La Nature sociale*. Paris, Armand Colin, 1957; *De Mal thus à Mao Tsé-toung*. Paris, Denoël, 1958; *La Montée des Jeunes*. Paris, Calmann-Lévy, 1953; *Le Plan Sauvy*. Paris, Calmann-Lévy, 1960; *Mythologie de notre temps*. Paris, Payot, 1965; *Histoire économique de la France entre les deux guerres*, t. 1. De l'armistice à la dévaluation de la livre. Paris, Fayard, 1965.

Конт пишет так: «Объяснив естественные законы, которые в системе современного общества должны определять необходимую концентрацию богатств у руководителей промышленности, позитивная философия даст почувствовать, что с точки зрения интересов народа неважно, в чьих руках обычно находятся капиталы, лишь бы их нормальное употребление было полезным массе населения. Однако это важное условие зависит, по существу, скорее от моральных, нежели от политических средств. Как ни потворствуют на законном основании ограниченным взглядам и злобным страстям, препятствующим самопроизвольному накоплению капиталов, рискуя прямо парализовать всякую общественную деятельность, ясно, что эти тиранические приемы принесут гораздо меньшие результаты, чем всеобщее осуждение средствами позитивной морали всякого слишком эгоистического употребления богатств; осуждение тем более неотразимое, что те, кто должен будет ему подвергаться, не смогут не признать его принципов, внушенных всей системой фундаментального образования, как это продемонстрировал католицизм во времена его преобладающего влияния... Причем, подавая людям сигналы о моральной, по сути дела, природе своих наиболее серьезных требований, эта же самая философия, кроме того, неизбежно даст почувствовать высшим классам значительность такой оценки, энергично предписывая им во имя принципов, переставших быть предметом открытых споров, великие моральные обязанности, неотделимые от их положения. Таким образом, если говорить о собственности, то люди богатые в моральном отношении будут ощущать себя необходимыми хранителями общественных капиталов, эффективное использование которых никогда не может повлечь за собой никакой политической ответственности — разве что в отдельных случаях чрезмерного отклонения от нормы — и тем не менее должно всегда оставаться предметом скрупулезного морального обсуждения, непременно доступного всем в надлежащих условиях и духовный авторитет которого впоследствии конституирует нормальный орган. Соответственно углубленному исследованию современной эволюции позитивная философия покажет, что со времени уничтожения личной зависимости массы пролетариев все еще не включены в общественную систему, если не считать всякого рода анархические заявления, будто могущество капитала, сначала естественного средства эмансипации, а затем и независимости, отныне стало чрезмерным в повседневных сделках; это почти справедливый перекос, которым капитал обязательно должен обладать, учитывая его всеобщность и высшую ответственность, согласно разумной теории иерархии. Словом, эта философия даст понять, что промышленные отношения вместо того, чтобы оставаться под воздействием опасного эмпиризма или гнетущего антагонизма, должны быть систематизиро-

ваны в соответствии с моральными законами всеобщей гармонии» (Cours de philosophie positive, VI, p. 357 — 358).

Морра, в частности, написал очерк о Конте, опубликованный вместе с другими очерками (*Charles Maurras. Le Romantisme féminin, Mademoiselle Monk*) вслед за работой «Будущее разума» (*Charles Mannas. L'Avenir de l'intelligence*. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1918). Морра писал о Конте: «Если верно, что существовали мастера своего дела, если неверно, что небо и земля и возможность их интерпретации пришли в мир лишь с нами, то я не знал никого на свете, чье имя следовало бы произносить с чувством более горячей признательности. Его образ не может не вызывать эмоций... Некоторые из нас были ходячей анархией. Таким он вернул порядок или, что равнозначно этому, надежду на порядок. Он им открыл прекрасное лицо Единства, улыбающееся с неба, которое не показалось слишком далеким».

Ссылки на Конта постоянны в работах Алена. См. в особенности: *Propos sur le christianisme*, P. Rieder, 1924; *Idées*. Paris, Hartmann, 1932, réédité dans la collection 10/18. Paris. Union Générale d'Éditions, 1964 (последняя книга содержит исследование, посвященное Кошу). Политическое учение Алена изложено в двух его книгах: *Éléments d'une doctrine radicale*. Paris, Gallimard, 1925; *Le Citoyen contre les pouvoirs*. Paris, S. Kra, 1926.

12

Тему войны в творчестве Конта я рассмотрел в моей книге «Индустриальное общество и война» (*R. Aron. La société industrielle et la guerre*. Paris, Pion, 1959). См. в особенности первый очерк, представляющий собой текст выступления в Лондонской школе экономических и политических наук, — «Лекция, посвященная памяти Огюста Конта» («Auguste Comte Memorial Lecture»).

ип

Несколько лет тому назад я был членом комиссии, рассматривавшей диссертацию, посвященную Алену. Диссертацию написал человек, ставший позитивистом под влиянием творчества Алена. Он едва не отверг учение и Алена и Конта, когда разразилась война в 1939 г. . Лжепророк тот, кто возвестил о мире в век войны!

Конт писал в переломную эпоху истории колониализма, когда завершался процесс распада империй, созданных XVI — XVIII вв., и в преддверии создания империй XIX в. Завершилось освобождение американских колоний Испании. Великобритания потеряла свои основные колонии в Северной Америке, а Франция — в Индии, Канаде, Сан-Доминго. Между тем Великобритания сохранила владычество в Азии и в Канаде. С 1829 по 1842 г., когда Конт пишет «Курс позитивной философии», Франция начинает создавать СВQK> вторую колониальную империю, завоевывая Алжир и приобретая опорные пункты на берегах Африки и в Океании. Так же действует и Великобритания, вступив во владение Новой Зеландией в 1840 г.

Вот как судит Конт о колониальной системе XVII и XVIII вв.: «Не возвращаясь, конечно, к высокопарным рассуждениям последнего периода о выгодах или конечной опасности этой масштабной операции для всего человечества — что представляет собой проблему столь же бесполезную, сколь и неразрешимую, — было бы интересно выяснить: каков окончательный результат этой операции, способствовала ли она ускорению или задержке общего развития (одновременно негативного и позитивного) современных обществ? В этом отношении прежде всего бросается в глаза то, что новый опыт, столь возбуждающий боевой дух на земле и на море, и равным образом религиозный дух, как нельзя лучше приспособленный для цивилизации отсталых народов, непосредственно способствовал консервации военного и те-

ологического режима, -а следовательно, отсрочке окончательной реорганизации общества. Но, во-первых, с тех пор мало-помалу повсеместно распространялась система человеческих отношений, что способствовало лучшему пониманию подлинно философского характера такого перерождения, представляя его в качестве предназначенного в конечном счете для всего человечества, и это должно было подчеркивать коренную ошибку тогдашней политики, бессильной ассимилировать человеческие расы и столь часто приводившей к их истреблению. Во-вторых, непосредственно оказывая влияние на промышленность в качестве нового стимулятора, это грандиозное европейское дело, конечно, приобрело еще больше общественное и даже политическое значение, так что современное развитие, будучи полностью сбалансированным, как мне представляется, ощутило реальное ускорение, о чем обычно складывается слишком утрированное представление» (*Cours de philosophie positive*, VI, p. 68).

Колониальные завоевания XIX в. Конт оценивает следующим образом: «Верно, что мы... отметили самопроизвольное введение опасного софизма, который сегодня стремятся закрепить и который будет всегда защищать военную деятельность, приписывая последовательным вторжениям благовидную цель непосредственного установления в интересах всеобщей цивилизации физического преобладания более развитого общества над менее развитым. При нынешнем жалком состоянии политической философии, приписывающей недолговечный авторитет любому извращению, такая тенденция, несомненно, имеет большую значимость как источник всеобщего потрясения: логически продолженная, она неизбежно приведет, путем обоснования взаимного притеснения народов, к необходимости столкновения разных населенных пунктов друг с другом в соответствии с их неравномерным общественным продвижением вперед. И даже не доходя до этой суровой экспансии, которая должна, конечно, оставаться в области теории, в самом деле, именно под этим предлогом стремились найти гнусное оправдание колониального рабства сообразно бесспорному превосходству белой расы. Но подобный софизм в настоящее время может вызвать лишь некоторые серьезные беспорядки. Инстинкт, свойственный современным формам общения, должен обязательно развевать всякое иррациональное беспокойство, могущее здесь проявиться только в ближайшем будущем как новый источник всеобщих войн, совершенно несовместимых с постоянными настроениями всех цивилизованных народов. Впрочем, еще до создания и развития здоровой политической философии, несомненно, по достоинству будет оценена общедоступная справедливость, хотя в соответствии с запутанным эмпиризмом наблюдается грубая реакционная имитация великой римской политики, которая, как мы знаем, имела противоположную направленность и была нацелена главным образом (при обстоятельствах, совершенно отличающихся от современных) на повсеместное подавление — исключая единственный народ — неизбежной военной деятельности. Эта жалкая пародия, наоборот, будет стимулировать развитие военизированной жизни у народов, долгое время предававшихся исключительно мирным занятиям» (*ibid.*, p. 237 — 238).

Конт предлагает множество формул, в которых утверждается анахронизм войн, подчеркиваются противоречия между современным обществом и военным, воинственным феноменом: «Все подлинно философские умы должны легко, с большим интеллектуальным и одновременно моральным удовольствием признать, что наконец наступила эпоха, когда серьезные и продолжительные войны должны полностью исчезнуть у лучшей части человечества» (*Cours de philosophie positive*, VI, p. 239). Или еще: «Многие основные средства рацио-

нального исследования, применимые в сфере политики, спонтанно и решительно содействовали установлению того, что неизбежная первоначальная тенденция развития человечества — это тенденция развития главным образом военизированной жизни, а конечная, непреходящая цель человечества — по существу, жизнь индустриальная. Поэтому никакой сколь-нибудь прогрессивный ум отныне не отказывается признать более или менее определенно непрерывное снижение военного духа и постепенный рост влияния духа индустриального, как вдвойне необходимое следствие прогрессивной эволюции/которая в наше время была довольно разумно оценена большинством тех, кто надлежащим образом занимается политической философией. К тому же в то время, когда непрерывно проявляется даже в армейской среде в разных формах и с постоянно нарастающей энергией характерное для современных обществ отвращение к воинственной жизни; когда, например, повсюду все более теряется интерес к военной службе, о чем свидетельствует растущая необходимость принудительного призыва, повседневный опыт, несомненно, избавляет от необходимости доказывать то, что имеет отношение к понятию, постепенно попавшему в общественную сферу. Несмотря на громадный размах военной деятельности, вызванный сейчас, в начале века, неизбежной военной подготовкой, которая должна была последовать за непреодолимыми аномальными обстоятельствами, наш индустриальный и миролюбивый инстинкт не замедлил принять форму упорядоченного развития, чтобы реально обеспечить в этом отношении фундаментальное спокойствие цивилизованного мира, хотя европейской гармонии, по-видимому, часто угрожает опасность вследствие временного повреждения всей системы международных отношений; и этого, однако, достаточно, чтобы нередко внушать беспокойство, не доводя, правда, дело до войны... В то время как индустриальная деятельность сама по себе имеет замечательное свойство — ее развитие поощряют одновременно все индивиды и все народы, причем быстрое развитие одних совмещается со взлетом других, — напротив, полнота военизированной жизни у значительной части человечества предполагает и определяет, в конечном счете, неизбежное ее сокращение как основной общественный долг, если иметь в виду все цивилизованное человечество. Следовательно, между тем как индустриальная эпоха не предполагает иного общего срока, чем тот, еще неопределенный, отпущенный существованию нашего рода системой естественных законов, военная эпоха не может не быть ограничена временем, необходимым для достаточно постепенного осуществления предварительных условий, которые она была предназначена реализовать» (ibid., IV, p. 375 et 379).

«Наши материальные богатства могут переходить из рук в руки свободно или поневоле. В первом случае передача бывает безвозмездная или корыстная. Точно так же невольное перемещение может быть или насильственным, или законным. Таковы, в конечном счете, четыре повсеместных способа, сообразно с которыми естественно передаются материальные товары... Соответственно их уменьшающимся достоинству и эффективности, они должны идти в таком порядке: дар, обмен, наследство и завоевание. Только два средних способа стали обиходными у современных людей как наиболее приспособленные к индустриальной жизни, которая должна была стать преобладающей. Но два крайних больше способствовали первоначальному накоплению больших капиталов. Хотя последний способ должен в конце концов выйти из употребления полностью, этого никогда не случится с первым, значимость которого, как и его безупречность, наш индустриальный эгоизм сегодня пока недооценивает... Склон-

ность к дарам, систематизированная позитивизмом, должна обеспечить конечный режим одним из лучших мирских вспомогательных средств, способствующих подлинному духовному влиянию, чтобы сделать богатство одновременно более полезным и уважаемым. Самый древний и самый благородный способ передачи материальных товаров будет способствовать становлению нашей индустриальной организации, чего не в состоянии понять пустая метафизика наших ужасных экономистов» (*Système de politique positive*, II, p. 155 — 156). Этот отрывок будут сопоставлять с некоторыми современными анализами. См., в частности. *F. Peggoux*. «Le don, sa signification économique dans le capitalisme contemporain». — In: «*Diogène*», Avril 1954 (перепечатана в: «*L'Economie du XX<sup>e</sup> Siècle*», éd. Paris, P.U.F., 1961, p. 322 — 344.).

*Michael Joung*. *The Rise of Meritocracy*. London, Thames and Hudson, 1958; Penguin Books, 1961.

1 ft

Это сочинение, написанное в 1793 г., впервые было издано в 1795 г. (русск. пер., 1909 г.). До Кондорсе Тюрго написал «философскую картину последовательного прогресса человеческого разума».

Отсюда Конт делает вывод о том, что, поскольку нет свободы сознания в астрономии, ее не должно быть и в политике.

20

«По сути говоря, теологическая философия даже в период нашего первого индивидуального или общественного детства никогда не могла быть безусловно универсальной, то есть самые простые и самые общие факты во всех классах явлений считались, по существу, подчиняющимися естественным законам, а не приписывались произволу сверхъестественных сил. Именитый Адам Смит, например, в своих философских эссе очень удачно заметил, что никогда ни в какой стране не находилось бога силы тяжести. Вообще точно так же обстоит дело и с самыми сложными предметами, и со всеми довольно простыми и известными явлениями, как бы ни должна была непосредственно поражать наименее подготовленного наблюдателя совершенная неизменность их фактических отношений» (*Cours de philosophie positive*, IV, p. 365).

91

«Несмотря на неизбежную и постоянную взаимозависимость разных составляющих эволюции нашего общества, согласно уже выявленным принципам, надлежит также, чтобы в их обоюдных постоянных реакциях стихийно преобладал один из всеобщих порядков, так чтобы по обыкновению этот порядок сообщал всем другим необходимый первоначальный импульс, хотя и сам он в свою очередь должен в дальнейшем в результате их эволюции получать новое развитие. Достаточно здесь непосредственно распознать преобладающую составляющую — и размышление над ней должно будет направлять наше динамичное изложение — и не заниматься специальной субординацией других составляющих по отношению к ней или между собой — субординацией, которая четко проявится позднее в ходе спонтанного выполнения нашей работы. Итак, сведенная к этой задаче, детерминация не будет представлять никакой серьезной трудности, так как достаточно вычленив социальный элемент, развитие которого можно лучше всего представить, абстрагируясь от развития всех других элементов, несмотря на их обязательную всеобщую связь; а такая связь будет неизбежно воспроизводиться в ходе непосредственного рассмотрения развития этих элементов. Этот вдвойне решающий признак без колебаний сделают основным направлением интеллектуальной эволюции как непременно преобладающий принцип эволюции человечества. Если интеллектуальная точка зрения, как я ее изложил



в предшествующей главе, должна преобладать в простом статическом исследовании общественного организма в узком смысле, то тем более она должна господствовать при непосредственном изучении развития обществ в целом. Хотя нашему слабому разуму, конечно, нужны первичные побуждения и непрерывное стимулирование, сообщаемые ему аппетитом, страстями и ощущениями, все же прогресс человечества не мог не осуществляться под непосредственным руководством разума... Поэтому во все времена, начиная с первого взлета философского гения, более или менее отчетливо, но всегда неопровержимо признавалось, что история общества определяется главным образом историей человеческого разума» (*Cours de philosophie positive*, IV, p. 340 ~ 342).

11

Так, в «Слове о позитивном духе» Конт пишет: «Политеизм приспосабливался главным образом к системе завоеваний периода античности, а монотеизм — к оборонительной организации Средних веков. Все более и более способствуя превалированию индустриальной жизни, современное общество должно, таким образом, всею содействовать великой ментальной революции, которая сегодня решительно поднимает наш разум и перемещает его из теологического в позитивное состояние. Эта активная, повседневная тенденция, направленная на практическое улучшение условий жизни людей, неизбежно мало совместима с религиозными заботами, всегда связанными с совсем иной целью, особенно в условиях монотеизма. А кроме того, такая активность должна естественно вызывать в конце концов сопротивление, не только радикальное, но и спонтанное со стороны всякой теологической философии» (*Ed. 10/18. Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, p. 62-63*).

23

*Oswald Spengler. Der Untergang des Abendlandes — Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Munich, 1918 — 1922.* Эта книга, задуманная в период Агадирского кризиса, впервые появилась в 1916 г. Но ошеломляющий успех в Германии пришел к ней только после поражения 1918 г. (на русском языке книга Освальда Шпенглера была издана в 1923 г. под названием «Закат Европы» (т. I). — *Прим. ред.*).

«Тремя всеобщими источниками общественных изменений являются, как мне представляется: 1) раса; 2) климат; 3) собственно политическая деятельность, рассматриваемая во всей полноте ее научного развития. Мы пока не выясняем, соответствует ли историческая важность этих источников данному порядку их перечисления. Вопреки всему научное исследование вовсе не будет начинаться с этой детерминации; законы метода заставят излагать ее по крайней мере после рассмотрения основного субъекта, чтобы избежать иррационального смещения основных феноменов и их различных модификаций» (*Cours de philosophie, IV, p. 210*).

25

В начале 52-й лекции «Курса позитивной философии», задаваясь вопросом о том, «почему белая раса обладает столь явным фактическим превосходством в основном общественном развитии и почему Европа была главным средоточием этой высшей цивилизации», Конт, уточнив, что «эта великая дискуссия конкретной социологии» должна «быть продолжена после первоначального абстрактного обоснования фундаментальных законов общественного развития», формулирует между тем несколько соображений — «отдельных и разобщенных, неизбежно несостоятельных суждений»: «Уже с первого взгляда в отличительных особенностях телосложения людей белой расы и главным образом в устройстве мозга, несомненно, заметны некоторые положительные зародыши ее действительного превосходства; на этот счет, однако, все натуралисты сегодня далеки от согласия друг

с другом. Точно так же с другой точки зрения — это выглядит несколько более убедительно — можно распознать разные физические, химические и даже биологические факторы, которые должны были наверняка в той или иной степени влиять на формирование особых условий европейской местности, служившей до сих пор главной сценой для преобладающей эволюции человечества».

И Конт уточняет:

«Таковы, например, физические условия, а также выгодные температурные характеристики умеренной зоны замечательного бассейна Средиземноморья, вокруг которого в особенности должно быстро развиваться общество, с тех пор как усовершенствовалось искусство мореплавания, дав возможность пользоваться этим бесценным посредничеством, сближавшим прибрежные народы, облегчавшим их непрерывные отношения и одновременно вносящим в их жизнь разнообразие, взаимно стимулирующее их общественное развитие. Точно так же и с химической точки зрения явное изобилие в этих привилегированных местностях железа и каменного угля непременно должно было сильно способствовать ускорению развития самого человека. Наконец, и с биологической точки зрения, либо фитологической, либо зоологической, совершенно ясно, что та же самая окружающая среда, будучи наиболее благоприятной, с одной стороны, для основных продовольственных культур, а с другой — для самых ценных видов домашних животных, должна была также уже в силу только этих обстоятельств способствовать развитию цивилизации. Но сколько бы ни были важны эти разные суждения, попытки опереться на них, очевидно, очень далеки от того, чтобы быть достаточными для подлинного позитивного объяснения данного феномена. И когда в будущем формирование социальной динамики позволит дать такое объяснение, несомненно, каждое из предшествующих положений потребует тщательного научного пересмотра, основанного на целостной естественной философии» (*Cours de philosophie positive*, V, p. 12 — 13).

Конт необычайно суров в отношении Наполеона: «По воле рока, навсегда достойного сожаления, неизбежное военное превосходство, сначала, по-видимому, столь счастливо сопутствовавшее великому Гошу, выпало на долю человека, почти постороннего для Франции, представителя отсталой цивилизации, невольно восхищающегося (вследствие тайных побуждений его суеверной природы) прежней общественной иерархией. Между тем пожиравшее его необъятное властолюбие в действительности не было основано — несмотря на отличавшее его великое шарлатанство — на каком-либо заметном умственном превосходстве, исключая превосходство в бесспорном военном таланте, гораздо более связанном, особенно в наши дни, с моральной энергией, чем с силой интеллекта.

Сегодня это имя нельзя воскресить в памяти, не вспомнив о том, что презренные лстецы и невежественные поклонники долго осмеливались сравнивать с Карлом Великим монарха, который во всех отношениях так же отставал от своего века, как и замечательный представитель средневековья был впереди своего века. Хотя всякая личная оценка должна в сущности быть безучастной к характеру и цели нашего анализа истории, каждый истинный философ должен, на мой взгляд, считать своим непреложным общественным долгом сигнализировать надлежащим образом общественному сознанию об опасном заблуждении, которое с помощью лжи прессы, столь же преступной, сколь и заблуждающейся, подталкивает сегодня революционную школу к тому, чтобы попытаться посредством пагубного ослепления восстановить память — сначала так справедливо вызывавшую омерзение — о том, кто губительным образом вызвал наиболее резкий по-

литический регресс, от какого когда-либо страдало человечество» (Cours pie philosophie positive, VI, p. 210).

27

Влияние позитивизма было очень глубоким в Бразилии, где он стал чуть ли не официальной доктриной государства. Бенжамен Констан, президент Республики, включил в программу общественных школ изучение «Энциклопедии позитивных наук», составленной Контом. В 1880 г. был основан Миссионерский институт, в 1891 г. в городе Рио торжественно открыт позитивистский храм для отправления культа человечества. Девиз «*Порядок и прогресс*» (Ordern e Progresso) начертан на зеленом фоне флага Бразилии. Зеленый цвет был также цветом знамен позитивистов.

°°

Между идеями «Курса позитивной философии» и «Системы позитивной политики» есть разница в частностях, но я стараюсь здесь подчеркнуть основные направления и оставляю в стороне различия, чтобы изучать социальную статику в том виде, в каком е<sup>^</sup> представлял себе Конт, когда писал «Систему позитивной политики».

О различии между разумом и сердцем Платон пишет в «Республике» и в «Федре». К этому вопросу он возвращается при описании физиологии живых смертных в «Тимее» (§ 69sq), где локализует в теле деятельность души, помещая бессмертную душу в голову, а смертную в груди. Между учениями Платона и Конта есть, впрочем, и другие сходства. Так, платоновский миф о сеплении (ср. «Федр») напоминает о диалектике взаимодействий между аффектацией, деятельностью и разумом, обнаруженной Контом.

«В социальном плане создание языка, в конечном счете, следует сравнить с установлением собственности. Потому что в духовной жизни человечества первый выполняет фундаментальные обязанности, равноценные тем, какие в материальной жизни выполняет вторая. Существенно облегчив приобретение всяких теоретических и практических знаний и придав направление нашему эстетическому развитию, язык освящает это двойное богатство и передает его новым совладельцам. Но разнообразие вкладов обосновывает различие между двумя институтами-хранителями. Для продукции, предназначенной удовлетворять личные потребности — в результате чего продукция обязательно уменьшается, — собственность должна учредить индивидуальных хранителей, общественная эффективность которых даже возросла вследствие благоразумной концентрации. Наоборот, по отношению к богатствам, предполагающим владельцев и при этом не подвергающимся никаким изменениям, язык просто устанавливает полную общность, когда все, свободно черпая из всеобщего клада, спонтанно содействуют его сохранению. Несмотря на это фундаментальное различие, обе системы накопления порождают равноценные злоупотребления, одинаково вызываемые желанием наслаждаться, ничего не производя. Хранители материальных ценностей могут переродиться в посредников, роль которых несовместима с их занятием: слишком часто они преследуют эгоистические удовольствия. Точно так же те, кто истине ничего не вложил в сокровищницу духа, претендуют на духовность путем присвоения славы, которая освобождает их от подлинного служения делу» (Système de politique positive, II, p. 254).

31

По мнению Конта, есть только одна история человечества, устремленная к интеграции всех моментов прошлого. Он даже усматривает в таком понимании традиции одно из главных преимуществ позитивизма: «Западная анархия заключается главным образом в ухудшении связей между людьми, последовательно нарушаемых католицизмом, проклинаящим античность; протестантизмом, осуждающим сред-

невековье; и деизмом, отрицающим всякую филиацию. Ничто лучшим образом не вызывает к позитивизму как средству разрешения революционной ситуации, единственному выходу, допускаемому ею, — преодолению всех этих более или менее подрывных доктрин, постепенно подталкивающих живых к восстанию против всех мертвых. После такой услуги история вскоре станет священной наукой в соответствии со своими естественными обязанностями непосредственного изучения судеб Великого Существа, понятие о котором есть итог всех наших разумных теорий. Систематизированная политика отныне будет связывать с ним любые свои начинания, естественно подчиненные состоянию, соответствующему великой эволюции. Даже возрожденная поэзия станет черпать в нем образы, нацеленные на подготовку будущего путем идеализации прошлого» (*Système de politique*, III, p. 2).

- 32 «Так, например, единственный принцип кооперации, допускаемый политическим обществом в узком смысле слова, естественно порождает правительство, которое должно его поддерживать и развивать. Такая власть представляется как материальная по своей сути, т. к. она всегда есть следствие величия или богатства. Но нужно признать, что общественный порядок никогда не может иметь другого непосредственного основания. Известное положение Гоббса о спонтанном господстве силы представляет собой поистине единственный важный шаг, сделанный позитивной теорией правления со времен Аристотеля вплоть до меня. Ибо замечательное предвосхищение разделения двух властей, характерное для Средних веков, было при благоприятных обстоятельствах вызвано скорее чувством, чем разумом: оно могло выстоять в дискуссии, только когда я вернулся к нему в начале своей деятельности. В с\* гнусные упреки, обрушенные на концепцию Гоббса, были результатом единственно его метафизической исходной позиции и полной путаницы, которая возникает у него впоследствии между статическим и динамическим определениями, в то время еще неразличаемыми. Но рассмотрение этой двойной погрешности судьями менее недоброжелательными и более просвещенными кончилось бы только тем, что заставило бы охотнее увидеть в этой трудности значительность светлого суждения, которое вполне могла использовать одна только позитивная философия» (*Système de politique positive*, II, p. 299).

«Впрочем, обычная гармония между функциями и функционерами всегда будет иметь вид безмерного несовершенства. В то время когда каждого хотелось бы поставить на свое место, кратковременность нашей предметной жизни неизменно мешает сделать это из-за отсутствия возможности внимательно рассмотреть все пробы, чтобы вовремя осуществить замены. Впрочем, следует признать, что большинство общественных должностей не требует никакой собственно природной способности, отсутствие которой нельзя было бы полностью возместить должным и так или иначе неизбежным исполнением обязанностей. Даже лучший орган всегда нуждается в специальном обучении; следует уважать всякое эффективное владение органами (ведь функций столько, сколько капиталов), признавая, до какой степени полноценность личности важна для эффективности функционирования общества. К тому же надо будет меньше кичиться естественными качествами, нежели приобретенными преимуществами, т. к. нашей заслуги в первых меньше всего. Наше истинное достоинство зависит, следовательно, как и наше счастье, главным образом от достойного добровольного применения любых сил, которое реальный порядок (как искусственный, так и естественный) делает для нас доступным. Такова здравая оценка, и согласно ей сила духа должна непрерывно проявляться в благоразумном смирении индивидов и классов перед

неизбежными недостатками общественной гармонии, крайняя усложненность которой не защищает ее от злоупотреблений.

Этого привычного убеждения будет, однако, недостаточно, чтобы сдерживать анархические претензии, если чувство, способное их оправдать, не получит в то же время определенного нормального удовлетворения, достойно умеряемого жречеством. Оно станет результатом оценочной способности, составляющей основную отличительную черту силы духа, все общественные функции которой (советовать, освящать, дисциплинировать), очевидно, проистекают из нее. Итак, оценка, непременно возникающая в связи с обязанностями, в конце концов должна распространяться на особенности индивидов. Несомненно, жречество должно постоянно препятствовать заменам отдельных индивидов, чье свободное перемещение вскоре окажется более пагубным, чем навлекаемые ими злоупотребления. Но жречество должно также построить и развивать по контрасту с объективным порядком — каковой есть результат эффективной мощи — субъективный порядок, основанный на уважении личности в соответствии с притягательной оценкой всех индивидуальных титулов. Хотя эта вторая классификация не сможет и не должна когда-либо превалировать, кроме как в священном культе, ее праведное противодействие первой вызовет здесь реально осуществимые улучшения, скрадывая также непреодолимые недостатки» (*Système de politique positive*, II, p. 329 — 330):

«Подлинная философия имеет в виду систематизацию, насколько это возможно, всей жизни человека — индивидуальной и в особенности коллективной, — рассматриваемой одновременно сквозь призму трех классов феноменов, характеризующих ее: мыслей, чувств и действий. В этих трех отношениях фундаментальная эволюция человечества непременно спонтанная, и только точная оценка ее движения может представить нам общее основание для благоразумного вмешательства. Однако систематические модификации, которыми мы можем воздействовать на ход эволюции, все же чрезвычайно важны для значительного уменьшения отдельных отклонений, пагубных задержек и серьезной бессвязности, свойственных сложному развитию, если оно целиком остается предоставленным самому себе. Дальнейшее осуществление этого необходимого вмешательства составляет основную сферу политики. Тем не менее его истинная концепция никогда не имеет иного источника, кроме философии, непрерывно совершенствующей представление об общей детерминации. Ввиду этой общей фундаментальной цели обязанность философии заключается в координации всех сторон жизни человека, с тем чтобы свести теоретическое понятие о ней к полному единству. Такой синтез будет осуществим только в той мере, в какой он представляет совокупность естественных отношений, разумное изучение которых становится, таким образом, предварительным условием построения всей конструкции. Если бы философия пыталась непосредственно влиять на деятельную жизнь иначе, чем посредством этой систематизации, она ошибочно присвоила бы себе неприменимую миссию политики, единственного законного посредника всякой практической эволюции. Между этими главными функциями великого организма есть непрерывная связь и естественная граница — в сфере систематической морали, представляющей собой естественное характерное приложение философии и повсеместный проводник политики» (*Système de politique positive*, I, *Discours préliminaire*, p. 8).

35

Конт уточняет свою философию познания в главе, посвященной религии социальной статике («Система позитивной политики»):

«Здравая философия... представляет все действительные законы как сконструированные нами с помощью внешнего материала. Оцененная объективно, их точность всегда остается приблизительной. Но эти при-

близительные оценки, удовлетворяющие только наши потребности, в особенности активные, становятся вполне достаточными, когда они обоснованы, соотносясь с практическими требованиями, обычно отличающимися необходимой определенностью. За их удовлетворением обычно остается нормальная степень теоретической свободы.

Наша фундаментальная конструкция всеобщего порядка, таким образом, есть результат необходимого состязания внешнего и внутреннего пространств. Действительные законы, т. е. всеобщие факты, всегда суть не что иное, как вполне подтверждаемые наблюдением гипотезы. Если бы вне нас совсем не было гармонии, наш разум был бы совершенно неспособен ее представить; но ни в коем случае она не подтверждается в той степени, в какой мы ее предполагаем. В процессе постоянного взаимодействия каждому позитивному понятию мир поставяет материю, а человек — форму. Однако слияние двух частей становится возможным только путем взаимных жертв. Избыток объективности помешал бы общей концепции, всегда основанной на абстракции. А расчленение, помогающее абстракции, стало бы невозможным, если бы мы не избавились от избытка субъективности. Каждый человек, сравнивая себя с другими, спонтанно обезличивает собственные наблюдения, чтобы допустить общественное согласие, составляющее главную цель умозрительной жизни. Но свойственная всем людям субъективность обычно неустранима.

Если бы всеобщий порядок был всецело объективным или исключительно субъективным, он давно был бы определен с помощью наших наблюдений или исчез бы из наших понятий. Но познание его требует соревнования двух влияний — разнородных, хотя и неразделимых, — сочетание которых могло разворачиваться только очень медленно. Разные неизменные законы, составляющие содержание всеобщего порядка, образуют естественную иерархию, в которой каждая категория базируется на предшествующей, согласно их нисходящей степени обобщения и возрастающей сложности. Таким образом, их разумно определить как последовательности» (*Système de politique positive*, II, p. 32, 33, 34).

Пятнадцать законов первой философии изложены в 4-м томе «Системы позитивной политики» (ch. III, p. 173 — 181).

«Великое Существо есть совокупность прошлых, будущих и настоящих людей, которые свободно способствуют усовершенствованию всеобщего порядка» (*Système de politique positive*, IV, p. 30). «Культ подлинно выдающихся людей составляет существенную часть культа Человечества. Даже в своей предметной жизни каждый из них есть определенная персонификация Великого Существа. Тем не менее такое воспроизведение требует идеального избавления от серьезных недостатков, которые часто искажают лучшие свойства» (*ibid.*, II, p. 63). «Человечество не только состоит лишь из существ, поддающихся ассимиляции, но оно признает в каждом из них лишь используемую часть, забывая о всяком индивидуальном отклонении» (*ibid.*, II, p. 62).

## Библиография

Сочинения Огюста Конта

«Cours de philosophie positive». 5<sup>e</sup> éd., 6 vol. Paris, Schleicher Frères éditeurs, 1907 — 1908.

- «Œuvres choisies». Paris, Aubier, 1913, ou coll. 10/18. Paris, Union Générale d'Éditions, 1963.
- «Système de politique positive». 5<sup>e</sup> éd., 4 vol. Paris, au siège de la Société positiviste, 10, rue Monsieur-le-Prince, 1929.
- «Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle». Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- «Œuvres choisies». Paris, Aubier, 1943.
- «Politique d'Auguste Comte». Extraits présentés par Pierre Arnaud. Paris, Armand Colin, 1965 (importante introduction).

#### Работы по теме в целом

- Alain*. Idées. Paris, Hartmann, 1932 (un chapitre sur A. Comte).
- R. Bayer*. Épistémologie et logique depuis Kant jusqu'à nos jours. Paris, P.U.F., 1954 (un chapitre sur A. Comte).
- E. Bréhier*. Histoire de la philosophie. T. II, III<sup>e</sup> part. Paris, Alcan, 1932.
- L. Brunschvicg*. Les étapes de la philosophie mathématique. Paris, Alcan, 1912; Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. 2 vol. Paris, Alcan, 1927.
- L'École des Muses*. Paris, Vrin, 1951 (un chapitre sur Comte et Clotilde de Vaux).
- G. Gurvich*. Auguste Comte, Karl Marx et Herbert Spencer. Paris, C.D.U., 1957.
- M. Leroy*. Histoire des idées sociales en France. Paris, Gallimard: t. II. De Babeuf à Tocqueville, 1950; t. III. D'Auguste Comte à P.-J. Proudhon. 1954.
- H. de Lubac*. Le Drame de l'humanisme athée. Paris, Union Générale d'éditions, coll. 10/18; 1963; rééd. Spes, 1944 (une deuxième partie sur Comte et le christianisme).
- Ch. Mourras*. L'Avenir de l'intelligence. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1916.
- CE. Vaughan*. Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau. Edited by A.G. Little, 2 vol., Manchester University Press, 1939; également: New York, Russell & Russell, 1960.

#### Работы об Огюсте Контэ

- P. Arbousse-Bastide*. La Doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte. 2 vol. Paris, P.U.F., 1957 (importante bibliographie).
- D.G. Audiffrent*. Centenaire de l'école polytechnique. Auguste Comte, sa plus puissante émanation. Notice sur sa vie et sa doctrine. Paris, P. Ritti, 1894.
- J. Deïvolve*. Réflexions sur la pensée comtienne. Paris, Alcan, 1932.
- Deroisin*. Notes sur Auguste Comte par un de ses disciples. Paris, G. Grès, 1909.
- P. Ducasse*. Essai sur les origines intuitives du positivisme. Paris, Alcan, 1939.

- Dr. Georges Dumas.* Psychologie de deux messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte. Paris, Alcan, 1905.
- H. Gouhier.* La vie d'Auguste Comte. 2<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1965; La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. 3 tomes. Paris, Vrin: I, «Sous le signe de la liberté», 1933; II, «Saint-Simon jusqu'à la Restauration», 2<sup>e</sup> éd., 1964; III, «Auguste Comte et Saint-Simon», 1941.
- R.P. Gruber.* Auguste Comte, fondateur du positivisme. Paris, Lethielleux, 1892.
- Ai. Halbwachs.* Statique et Dynamique sociale chez Auguste Comte. Paris, C.D.U., 1943.
- J. Lacroix.* La Sociologie d'Auguste Comte. Paris, P.U.F., 1956.
- L Lévy-Bruhl.* La Philosophie d'Auguste Comte. Paris, Alcan, 1900.
- F.S. Marvin.* Comte, the Founder of Sociology. London, Chapman & Hall, 1936.
- J.S. Mill.* Auguste Comte and positivism. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961.
- Dr. Robinet.* Notice sur l'oeuvre et vie d'Auguste Comte. 3<sup>e</sup> éd. Paris, Société positiviste, 1891.
- E. Sellière.* Auguste Comte. Paris, Vrin, 1924.



## КАРЛ МАРКС

Страна, промышленно более развитая, показывает менее развитой стране лишь картину ее собственного будущего... Общество, если даже оно напало на след естественного закона своего развития... не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни отменить последние декретами. Но оно может сократить и смягчить муки родов.

*Карл Маркс*

При анализе учения Маркса я постараюсь ответить на те же самые вопросы, которые были поставлены по поводу учений Монтескье и Конта: как толковал Маркс свою эпоху? Какова его теория общества? Каково его видение истории? Какова связь, которую он установил между социологией, философией истории и политикой? В определенном смысле эта глава не сложнее двух предыдущих. Если бы не было миллионов марксистов, никто бы не сомневался в том, каковы ведущие идеи Маркса.

Маркс не был, как пишет К. Акселос, философом техники. Не является он, как думают другие, и философом отчуждения<sup>1</sup>. С самого начала и прежде всего он социолог и экономист капиталистического строя. У Маркса была теория этого строя, участи, уготованной при нем людям, изменений, которые он должен претерпеть. Будучи социологом-экономистом того, что он называл капитализмом, Маркс не имел ясного представления о том, каким будет социалистический строй, и не переставая говорил, что человек не может наперед знать будущее. Значит, вряд ли есть смысл гадать, кем стал бы Маркс: сталинистом, троцкистом, хрущевцем или сторонником Мао Цзэдуна. Марксу повезло — или не повезло — жить столетие тому назад. Он не ответил на вопросы, которые встают перед нами сегодня. Мы можем ответить за него, но это будут наши, а не его ответы. Человек, в особенности марксистский социолог (ибо Маркс все-таки имел некоторое отношение к марксизму), неотделим от своей эпохи. Задаваться вопросом, о чем бы думал Маркс, живи он в другом веке, — значит спрашивать себя, о чем думал бы другой Маркс, а не настоящий. Ответ дать можно, но он будет недостоверным и принесет сомнительную пользу.

Доже если ограничиться изложением мыслей Маркса, живущего в XIX в., о своей эпохе и о будущем, не вдаваясь в со-

ображения о том, что он подумал бы о нашем времени и нашем будущем, это изложение представляет огромные трудности по многим как внешним, так и внутренним причинам.

Внешние трудности сопряжены с посмертной судьбой Маркса. Сегодня почти миллиард людей воспитаны в духе учения, которое, справедливо или нет, называется марксистским. Определенное толкование учения Маркса стало официальной идеологией русского государства, государств Восточной Европы, наконец, китайского государства.

Эта официальная доктрина претендует на истинное толкование учения Маркса. Таким образом, достаточно социологу дать некое толкование этого учения, чтобы в глазах приверженцев официальной доктрины он стал рупором буржуазии, лакеем капитализма и империализма. Другими словами, мне как интерпретатору Маркса порой заранее отказывают в чистосердечии, которое без особого труда признают за мной, когда я веду речь о Монтескье или Конте.

Другая внешняя трудность связана с реакциями на официальную доктрину социалистических государств. Эта доктрина несет в себе признаки упрощения и преувеличения, свойственные официальным доктринам, преподносимым в форме катехизиса людям разного уровня.

Поэтому ловкие философы, живущие на берегах Сены и желающие быть марксистами, не возвращаясь в детство марксизма, выдумали серию интерпретаций — одна другой искуснее — сокровенной мысли Маркса<sup>^</sup>.

Что касается меня, то я не буду стремиться к высотам искусного истолкования Маркса. Не потому, что у меня нет склонности к таким тонким интерпретациям: я думаю, что основные идеи Маркса проще тех идей, о которых можно прочесть на страницах журнала «Аргументы» или в работах, посвященных сочинениям молодого Маркса, тем сочинениям, к которым сам Маркс относился настолько серьезно, что уступал их грызущей критике мышей<sup>^</sup> \*. Следовательно, я буду ссылаться в основном на сочинения, которые Маркс опубликовал и которые он всегда рассматривал как основное выражение его мыслей.

И тем не менее, если даже отбросить советский марксизм и марксизм изошренных марксистов, остаются внутренние трудности.

Они связаны прежде всего с тем, что Маркс был плодовитым автором, что он много написал, и, как это порой свойственно социологам, он писал и одну за другой статьи в ежедневную газету, и большие сочинения. Часто публикуясь, он не всегда писал одно и то же об одном и том же предмете. Не обладая особой изобретательностью и эрудицией, можно обнаружить, что большинство марксистских проблем, формул не

согласуются друг с другом или по крайней мере могут быть неоднозначно истолкованы.

Более того, среди сочинений Маркса есть работы по теории социологии, экономике, истории, и порой теория, с которой мы встречаемся в его научных работах, определенно противоречит теории, неявно используемой в его исторических книгах. Например, Маркс набрасывает некую теорию классов. Но когда он проводит конкретное историческое исследование классовой борьбы во Франции **1848 — 1850** гг., или государственный переворот Наполеона **III**, или историю Коммуны, классы, которые он признает и которые он заставляет действовать подобно персонажам драмы, не оказываются непременно такими, какими они должны быть согласно его теории.

Более того, помимо разнообразия его работ, надо учитывать и разные периоды его деятельности. Принято выделять два основных периода. Первый, называемый периодом молодости, включает сочинения, написанные между **1841** и **1847 — 1848** гг. Из них одни опубликованы при жизни Маркса (небольшие статьи или очерки, такие, как «К критике гегелевской философии права. Введение» или «К еврейскому вопросу»), другие были изданы лишь после его смерти. Публикация полного собрания его работ начинается с **1931** г. Именно с этого времени появляется литература, где по-новому интерпретируется учение Маркса, воспринимаемое сквозь призму работ его молодости. Среди работ этого периода мы находим фрагмент критики гегелевской философии права, работу, названную «Экономическо-философские рукописи», «Немецкую идеологию». Из более важных и давно известных впечатляют «Святое семейство» и полемическая работа, направленная против Прудона и названная «Нищета философии»: реплика на книгу Прудона «Философия нищеты».

Период молодости завершается «Нищетой философии» и, что особенно важно, небольшой классической работой, названной «Манифест Коммунистической партии», — шедевром социологической пропаганды, в котором впервые ясно и с блеском изложены основные идеи Маркса. Впрочем, «Немецкая идеология», написанная в **1845** г., тоже знаменует разрыв с предшествующим периодом.

Начиная с **1848** г. и до конца своих дней Маркс явно не выступает в качестве философа, он стал социологом и еще больше — экономистом. Большинство тех, кто сегодня объявляет себя в той или иной степени марксистом, полностью игнорируют политэкономию наших дней. Маркс не страдал этим недостатком. Как экономист он получил прекрасное образование. Мало кто лучше него знал экономическую мысль своего

времени. Он был экономистом в строгом и научном смысле этого слова и хотел, чтобы его таковым и считали.

Двумя наиболее важными работами второго периода являются сочинение, опубликованное в 1859 г. под заглавием «К критике политической экономии», и, разумеется, шедевр Маркса, средоточие его мыслей — «Капитал».

Я настаиваю на том, что Маркс прежде всего автор «Капитала», потому что сегодня эта банальность оспаривается слишком умными людьми. Нет и тени сомнения в том, что Маркс, поставив себе целью анализ функционирования капиталистического способа производства и предвидение его эволюции, был в собственных глазах прежде всего автором «Капитала». У Маркса наблюдается определенное философское видение исторического процесса. Пусть он придал философское значение противоречиям капитализма — такое возможно и даже правдоподобно. Но основная научная задача Маркса заключалась в доказательстве неизбежной, по его мнению, эволюции капиталистического строя. Всякое толкование Маркса, при котором нет места «Капиталу» или при которой «Капитал» может быть изложен на нескольких страницах, искажает все то, о чем думал и чего хотел сам Маркс,

Мы всегда вольны заявлять, что великий мыслитель ошибся относительно самого себя и что основными его работами являются те, которые он гнушался публиковать. Но надо быть очень уверенным в себе, утверждая, будто мы поняли великого автора в этом вопросе лучше, чем он понимал себя сам. Когда же такой уверенности нет, лучше воспринимать автора так, как он воспринимал сам себя, а следовательно, во главу угла в марксизме поставить «Капитал», а не «Экономическо-философские рукописи» — необработанный посредственный или гениальный черновик молодого человека, размышлявшего о Гегеле и капитализме в то время, когда он Гегеля знал, несомненно, лучше, чем капитализм. Вот почему, принимая во внимание эти два момента в становлении Маркса как ученого, я буду исходить из его зрелых мыслей, которые намерен искать в «Манифесте Коммунистической партии», работе «К критике политической экономии» и «Капитале», оставляя на будущее анализ философского фона историко-социологического учения Маркса.

Наконец, помимо советской ортодоксии, именуемой марксизмом, существует множество философских и социологических интерпретаций Маркса. Уже больше века многочисленные школы отличает одна общая черта: придавая учению Маркса разные толкования, они причисляют себя к марксизму. Я не ставлю себе целью открыть для читателей сокровенную мысль Маркса, потому что, сознаюсь, я ее не ведаю. Я постараюсь показать, почему объекты мысли Маркса просты, обманчиво ясны

и, таким образом, поддаются интерпретациям, между которыми почти невозможно сделать уверенный выбор.

Можно представить Маркса гегельянцем, можно с таким же успехом представить его кантианцем. Вместе с Шумпетером можно утверждать, что экономическая интерпретация истории не имеет никакого отношения к философскому материализму<sup>4</sup>. Можно также доказать, что экономическая интерпретация истории не противоречит материалистической философии. Вслед за Шумпетером можно видеть в «Капитале» строго научное сочинение по экономике без какого-либо соотнесения с философией. А можно также, как это сделали отец Биго и другие комментаторы, продемонстрировать, что в «Капитале» разработана экзистенциальная философия человека в экономической сфере<sup>5</sup>.

Я постараюсь показать, почему работы Маркса действительно противоречивы и, следовательно, неизбежно порождают возможность бесконечных комментариев и попыток придания им ортодоксального характера.

Всякая теория, стремящаяся стать идеологией политического движения или официальной доктриной государства, должна поддаваться упрощению, для простаков, и усложнению, для снобов. Вне всякого сомнения, учение Маркса в высшей степени обнаруживает эти добродетели. Каждый может найти в нем то, что он хочет<sup>6</sup>.

Маркс был, бесспорно, социологом, но социологом ярко выраженного типа, социологом-экономистом, убежденным, что нельзя понять современное общество, не усвоив механизма функционирования экономической системы, и нельзя понять эволюцию экономической системы, не принимая в расчет теорию деятельности. Словом, как социолог он не отделял постижение настоящего от предвидения будущего и от воли к деятельности. По отношению к социологам, именуемым сегодня объективными, он был, стало быть, пророком и вместе с тем человеком действия и ученым. Но в конце концов, может быть, в том-то и состоит подлинная искренность, чтобы не отрицать связей, которые всегда обнаруживаются между толкованием того, что есть, и суждением о том, что должно быть.

## 1. Социально-экономический анализ капитализма

Учение Маркса — это анализ и постижение умом современного ему капиталистического общества: механизма его функционирования, структуры, неизбежного изменения. Конт

развил теорию того, что он называл индустриальным обществом, т.е. основных признаков всех современных обществ. Главным противопоставлением в учении Конта служит противопоставление прежним — военным, феодальным, теологическим — обществам современных — индустриальных и научных. Несомненно, Маркс тоже считает, что современные общества представляют собой общества индустриальные и научные в противоположность военным и теологическим. Но вместо того чтобы главным в своей интерпретации сделать антиномию между прежними обществами и сегодняшним, Маркс в центр своего исследования ставит противоречие, присущее, по его мнению, современному обществу, которое он называет капиталистическим.

В то время как позитивизм рассматривает конфликты между рабочими и предпринимателями как маргинальные процессы, погрешности индустриального общества, которые можно относительно легко исправить, в учении Маркса конфликты между рабочими и предпринимателями, или — если пользоваться марксистской терминологией — между пролетариатом и капиталистами, предстают главным фактом жизни современных обществ, раскрывающим их сущность и заодно позволяющим предвидеть историческое развитие.

Замысел Маркса заключается в истолковании противоречивого, или антагонистического, характера капиталистического общества. В определенном отношении все творчество Маркса являет собой попытку продемонстрировать, что этот антагонизм неотделим от фундаментальной организации капиталистического уклада и в то же время служит движущей силой исторического прогресса.

Три известные работы, которые я наметил себе для анализа — «Манифест Коммунистической партии», «К критике политической экономии. Предисловие» и «Капитал», — представляют собой три способа объяснения, обоснования и уточнения антагонистического характера капиталистического строя.

Если хорошо усвоить, что главное в учении Маркса — положение об антагонистическом характере капиталистического строя, то сразу же становится понятно, почему невозможно отделить социолога от человека действия, ибо демонстрация антагонистического характера капиталистического строя непреодолимо подводит к провозглашению саморазрушения капитализма, а заодно и к подстрекательству людей к тому, чтобы немного содействовать осуществлению этой предначертанной судьбы.

«Манифест Коммунистической партии» — это работа, которую можно, если хотите, отнести к разряду ненаучных. Это пропагандистская брошюра, в которой Маркс и Энгельс пред-

ставили в сжатом виде некоторые свои научные идеи. Центральная тема «Манифеста Коммунистической партии» — классовая борьба. «История всех до сих, пор существовавших обществ была историей борьбы классов. Свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным переустройством всего общественного здания или общей гибелью борющихся классов» (Соч., т. 4, с. 424). (Перевод цитат из произведений К. Маркса дается по 2-му изданию «Сочинений» К. Маркса и Ф. Энгельса). Такова, стало быть, первая решающая идея Маркса: человеческая история характеризуется борьбой групп, которые мы будем называть общественными классами. Их определение пока что остается двусмысленным, но они обладают двойственными характеристиками: с одной стороны, группы предполагают наличие антагонизма между угнетающими и угнетаемыми, а с другой — стремление к поляризации на два блока, и только на два.

Все общества всегда были разделены на враждебные классы. Нынешнее капиталистическое общество в этом смысле отличается от своих предшественников. Но оно характеризуется некоторыми беспрецедентными особенностями. Прежде всего, буржуазия как господствующий класс не способна поддерживать свое господство, не революционизируя постоянно орудия производства. «Буржуазия не может существовать, не вызывая постоянно переворотов в орудиях производства, не революционизируя, следовательно, производственных отношений, а стало быть, и всей совокупности общественных отношений. Напротив, первым условием существования всех прежних промышленных классов было сохранение старого способа производства в неизменном виде... Буржуазия менее чем за сто лет своего классового господства создала более многочисленные и более грандиозные производительные силы, чем все предшествовавшие поколения, вместе взятые» (Соч., т. 4, с. 427, 429)<sup>7</sup>. Вместе с тем те производительные силы, которые вызовут к жизни социалистический строй, вызревают в лоне сегодняшнего общества.

Капиталистическое общество характеризуется двумя видами противоречий, о которых, впрочем, идет речь в научных работах Маркса. Представлены они и в «Манифесте Коммунистической партии».

Первый вид — противоречие между производительными силами и производственными отношениями. Буржуазия непрерывно создает все более мощные средства производства. Но производственные отношения, т.е., по-видимому, одновремен-

но отношения собственности и отношения распределения, не перестраиваются в том же ритме. Капиталистический строй в состоянии производить все больше и больше. Однако вопреки этому росту богатства уделом большинства остается нищета.

Это порождает второй вид противоречий — между ростом богатства и растущей нищетой большинства, который со временем приведет к революционному кризису. Пролетариат, который составляет и будет все больше и больше составлять громадное большинство населения, конституируется в класс, т.е. общественную единицу, стремящуюся к взятию власти и преобразованию общественных отношений. Итак, пролетарская революция будет отличаться по характеру от всех революций прошлого. Все революции прошлого совершались меньшинством ради меньшинства. Пролетарскую революцию совершит громадное большинство в пользу всех. Пролетарская революция будет означать, таким образом, конец классам и антагонистическому характеру капиталистического общества. Эта революция, которая закончится одновременно уничтожением капитализма и классов, будет порождена самими капиталистами. Капиталисты не могут не потрясать общественную организацию. Вовлеченные в жесточайшую конкуренцию, они не могут не приумножать средства производства, не увеличивать одновременно численность пролетариата и его нищету.

Противоречивый характер капитализма выражается в том, что рост средств производства вместо того, чтобы вести к повышению уровня жизни рабочих, вызывает двойственный процесс: пролетаризацию и пауперизацию.

Маркс не отрицает, что между капиталистами и пролетариями есть множество промежуточных групп: ремесленники, мелкая буржуазия, торговцы, крестьяне-собственники. Но он убежден в следующих двух положениях. С одной стороны, по мере развития капитализма будет проявляться тенденция к кристаллизации общественных отношений между двумя, и только двумя, группами — капиталистами и пролетариатом. С другой стороны, двум, и только двум, классам открыта возможность создания политического режима и идея социального режима. Промежуточные классы не обладают ни инициативой, ни историческим динамизмом. Существуют только два класса, которые в состоянии поставить на общество свое клеймо. Один из них — класс капиталистов, другой — класс пролетариев. Ко времени решающего конфликта каждый будет вынужден примкнуть либо к капиталистам, либо к пролетариям. К моменту взятия власти пролетарским классом произойдет решительный поворот в ходе истории. В самом деле, антагонистический характер, присущий всем известным до наших дней обществами, исчезнет. Маркс пишет об этом так: «Когда в хо-



де развития исчезнут классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер. Политическая власть в собственном смысле слова — это организованное насилие одного класса для подавления другого. Если пролетариат в борьбе против буржуазии непременно объединяется в класс, если путем революции он превращает себя в господствующий класс и в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения, то вместе с этими производственными отношениями он уничтожает условия существования классовой противоположности, уничтожает классы вообще, а тем самым и свое собственное господство как класса.

На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» (там же, с. 447).

Этот фрагмент характерен как выражение одной из важнейших идей Маркса. В начале XIX в. все публицисты были склонны рассматривать политику или государство как вторичное по отношению к таким главнейшим явлениям, как экономические или социальные. Маркс не лишен этой общей склонности, он тоже считает, что политика или государство суть явления вторичные по отношению к тому, что происходит в самом обществе.

Следовательно, он представляет политическую власть как выражение общественных конфликтов. Политическая власть есть средство поддержания господствующим, эксплуататорским классом своего господства и эксплуатации.

Если рассуждать в этом направлении, то уничтожение классовых противоречий должно логически повлечь за собой исчезновение политики и государства, поскольку политика и государство представляют собой, по-видимому, побочный продукт или выражение общественных конфликтов.

Таковы сюжеты одновременно исторического видения и политической пропаганды Маркса. Здесь они излагаются упрощенно, но Марксова наука ставит себе целью строгое доказательство этих своих положений: об антагонистическом характере капиталистического общества, о неизбежном саморазрушении столь противоречивого общества, о революционном взрыве, который положит конец антагонистическому характеру нынешнего общества.

Таким образом, в центре замысла Маркса — истолкование капиталистического строя как противоречивого, при котором преобладает классовая борьба. Конт считал, что обществу его времени не хватало консенсуса из-за сочетания институтов,

восходящих к теологическим и феодальным обществам, с институтами, соответствующими индустриальному обществу. Наблюдая вокруг себя дефицит консенсуса, он искал принципы консенсуса исторических обществ в прошлом. Маркс изучает (или считает, что изучает) классовую борьбу в капиталистическом обществе и обнаруживает в разных исторических обществах эквивалент наблюдаемой им классовой борьбы. По Марксу, классовая борьба обнаруживает тенденцию к упрощению. Разные общественные группы поляризуются: одни вокруг буржуазии, другие вокруг пролетариата. Движущей силой истории будет развитие производительных сил; оно приведет посредством пролетаризации и пауперизации к революционному взрыву и построению впервые в истории неантагонистического общества.

Уяснив общие положения Марксова истолкования истории, мы должны выполнить две задачи, найти два основания. Во-первых, какова в учении Маркса целостная теория общества, которая объясняет одновременно противоречия нынешнего общества и антагонистический характер всех известных в истории обществ? Во-вторых, каковы структура, механизм действия, эволюция капиталистического общества, которыми объясняется классовая борьба и революционное завершение капиталистического строя? Другими словами, исходя из марксистских положений, обнаруженных нами в «Манифесте», мы должны объяснить следующее:

- всеобщую теорию общества, т.е. то, что тривиально именуется *историческим материализмом*;
- основные экономические идеи Маркса, которые мы находим в «Капитале».

Сам Маркс в отрывке, может быть, самом известном из всего написанного им вкратце изложил свою социологическую концепцию. В работе «К критике политической экономии (Предисловие)», опубликованной в Берлине в 1859 г., он так выражает свои мысли: «Общий результат, к которому я пришел и который послужил затем руководящей нитью в моих дальнейших исследованиях, может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Спо-

соб производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства, от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления. В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому

буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества» (Соч., т. 13, с. 6 — 8).

В этом фрагменте мы находим все важнейшие положения экономической интерпретации истории с той лишь оговоркой, что ни понятие класса, ни концепция классовой борьбы явно здесь не присутствуют. Но нетрудно ввести их в этот общий замысел.

1. Первая и основная идея: люди вступают в определенные, необходимые, не зависящие от их воли отношения. Другими словами, анализируя структуру обществ, производительные силы и производственные отношения, надо исходить из исторического движения, а не брать за основу интерпретации способ мышления. Есть общественные отношения, которые навязываются индивидам без учета их предпочтений, и условием понимания исторического процесса служит понимание этих сверхиндивидуальных общественных отношений.
2. Во всяком обществе можно различать экономическое основание, или базис, и надстройку. Базис, в сущности, образуют производительные силы и производственные отношения, в то время как в надстройке находятся юридические и политические институты одновременно со способами мышления, идеологиями, философиями.
3. Движущей силой истории выступает проявляющееся в некоторых моменты развития противоречие между производительными силами и производственными отношениями. Производительные силы, по-видимому, олицетворяет главным образом производительность труда в данном обществе, зависящая от уровня научного познания, технической оснащенности и даже от организации коллективного труда. Производственные отношения, точного определения которых в этом фрагменте нет, в основном, очевидно, характеризуются отношениями собственности. Прямо-таки формула: «существующие производственные отношения, или — что является только юридическим выражением последних — отношения собственности, внутри которых они до сих пор развивались» (Соч., т. 13, с. 7). Однако производственные отношения не обязательно совпадают с отношениями собственности, или как минимум производственные отношения могут включать сверх отношений собственности распределение национального дохода, более или менее близко определяемое отношениями собственности.

Другими словами, диалектику истории составляет движение производительных сил, которые в определенные револю-

ционные эпохи вступают в противоречие с производственными отношениями, т.е. одновременно с отношениями собственности и распределением дохода между индивидами или группами коллектива.

4. В это противоречие между производительными силами и производственными отношениями легко вводится классовая борьба, хотя в данном фрагменте нет на нее и намека. Достаточно мысли о том, что в революционные периоды, т.е. в периоды обострения противоречия между производительными силами и производственными отношениями, один класс привязан к прежним производственным отношениям, которые становятся помехой для развития производительных сил, а другой, прогрессивный класс, наоборот, представляет новые производственные отношения, которые вместо того, чтобы быть препятствием на пути развития производительных сил, максимально содействуют росту этих сил.

Перейдем от этих абстрактных формул к интерпретации капитализма. В капиталистическом обществе буржуазия связана с частной собственностью на средства производства и с определенной формой распределения национального дохода. Наоборот, пролетариат, представляющий собой другой полюс общества и иную организацию коллектива, становится в определенный период истории олицетворением новой организации общества — организации, которая станет более прогрессивной, чем капиталистическая. Эта новая организация будет знаменовать последующий период истории, период более мощного развития производительных сил.

5. Такая диалектика производительных сил и производственных отношений подсказывает теорию революций. Действительно, при таком взгляде на историю революции суть не политические случайности, а выражение исторической неизбежности. Революции осуществляют необходимые функции и совершаются при наличии условий для них. Капиталистические производственные отношения с самого начала развивались в недрах феодального общества. Французская революция свершилась в то время, когда новые капиталистические производственные отношения достигли определенной степени зрелости. И по крайней мере в этом фрагменте Маркс предвидит аналогичный процесс перехода от капитализма к социализму. Производительные силы должны развиваться в недрах капиталистического общества, социалистические производственные отношения должны зреть в недрах нынешнего общества, прежде чем произой-

дет революция, которая ознаменует конец предыстории. Именно в соответствии с этой теорией революций II Интернационал — социал-демократия — склонялся к относительно пассивной позиции: ждать вызревания производительных сил и производственных отношений будущего, прежде чем делать революцию. Человечество, говорит Маркс, никогда не ставит перед собой задач, которые оно не в состоянии решить: социал-демократия опасалась, что революция произойдет слишком рано, потому-то она, кстати, ее так никогда и не совершила.

6. При таком толковании истории Маркс различает не только базис и надстройку, он противопоставляет общественное бытие и сознание: не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, общественное бытие определяет их сознание. Отсюда концепция общества, согласно которой способ мышления людей надо объяснять общественными отношениями, составной частью, которых они являются.

Подобные суждения могут служить основанием того, что сегодня называют социологией познания.

7. Наконец, последняя тема, включенная в этот фрагмент: Маркс намечает крупными штрихами исторические этапы. Так же как Конт различал этапы развития человечества в зависимости от способов мышления, Маркс различает этапы истории в зависимости от экономического строя и определяет четыре экономических строя, или, пользуясь его выражением, четыре способа производства, которые он называет азиатским, античным, феодальным и буржуазным.

, Четыре способа производства можно разделить на две группы.

Античный, феодальный и буржуазный способы производства следовали один за другим в истории Запада. Это три этапа западной истории, различающихся по типу отношений между людьми в процессе труда. Античный способ характеризуется рабством, феодальный — крепостничеством, буржуазный — системой наемного труда. Они представляют собой три разных способа эксплуатации человека человеком. Буржуазный олицетворяет последнюю антагонистическую общественную формацию, потому что (или в соответствии с тем что) социалистический способ, т.е. ассоциированные производители, не будет включать в себя эксплуатацию человека человеком, зависимость работников физического труда от класса, имеющего в своем распоряжении одновременно собственность на средства производства и политическую власть.

Наоборот, азиатский способ производства, кажется, не составляет этапа в западной истории. Поэтому комментаторы Маркса без устали спорили о том, един или не един исторический процесс. В самом деле, если азиатский способ производства свойствен цивилизации, отличающейся от западной, то, по всей вероятности, в зависимости от групп людей возможно несколько направлений развития истории. Вместе с тем азиатский способ, по-видимому, определяется не зависимостью рабов, крепостных или наемных рабочих от класса, владеющего средствами производства, а зависимостью всех трудящихся от государства. Если такая интерпретация азиатского способа производства верна, то структура общества будет характеризоваться не классовой борьбой в том смысле этого термина, какой ему придают на Западе, а эксплуатацией всего общества государством или бюрократическим классом.

Сразу же ясно, как можно использовать понятие азиатского способа производства. Действительно, можно представить себе, что в случае обобществления средств производства завершением капитализма станет не конец всякой эксплуатации, а распространение азиатского способа на все человечество. Те социологи, которые не принимают советское общество, широко комментировали эти поверхностные толкования азиатского способа производства. Они даже обнаружили у Ленина отдельные места, где он выражает опасения, что социалистическая революция приведет не к ликвидации эксплуатации человека человеком, а к азиатскому способу производства, и делали из этого политические выводы, которые нетрудно разгадать<sup>8</sup>.

Таковы, по-моему, ведущие идеи экономической интерпретации истории. Пока речь не шла о сложных философских проблемах: в какой мере эта экономическая интерпретация соответствует или не соответствует материалистической философии? Какой точный смысл следует вкладывать в термин «диалектика»? Пока что достаточно придерживаться ведущих идей, которыми, очевидно, являются идеи, изложенные Марксом, и в которых, кстати говоря, содержится ряд двусмысленностей, поскольку точные рамки базиса и надстройки могут стать и уже стали предметом бесконечных дискуссий.

## 2. «Капитал»

«Капитал» стал объектом двух видов интерпретации. По мнению одних, в том числе Шумпетера, — это в основном научное исследование по экономике, не имеющее отношения к философии. По мнению других, например преподобного Би-

го, — это разновидность феноменологического или экзистенциального анализа экономики, а несколько пассажей, которые подходят для философской интерпретации, как, скажем, глава о товарном фетишизме, могли бы послужить ключом к мысли Маркса. Не вдаваясь в эти контroversы, я обозначу ту интерпретацию, какой придерживаюсь сам.

По-моему, Маркс хотел стать ученым-экономистом наподобие английских экономистов, на трудах которых он воспитан, и считал себя таковым. В самом деле, он считал себя одновременно наследником и критиком английской политической экономии. Он был убежден, что сохраняет лучшее в этой экономике, исправляя ее ошибки и преодолевая ограниченность, обусловленную капиталистической или буржуазной точкой зрения ее авторов. Когда Маркс анализировал стоимость, обмен, эксплуатацию, прибавочную стоимость, прибыль, он желал быть только экономистом и у него в мыслях не было подтверждать то или иное неточное или спорное научное положение, обращаясь к философии. К науке Маркс относился серьезно. Но он не ортодоксальный классический экономист — по нескольким очень ясным причинам, которые он, впрочем, указал и которые достаточно признать, чтобы понять специфику его творчества.

Маркс упрекает экономистов-классиков за то, что они считают законы капиталистической экономики законами универсального действия. По его же мнению, каждому экономическому строю присущи свои экономические законы. Экономические законы, открытые классиками, обнаруживают свою истинность лишь как законы капиталистического строя. Таким образом, Маркс переходит от идеи универсальной экономической теории к идее специфичности экономических законов каждого строя. Вместе с тем нельзя понять данный экономический строй, если не рассматривать его социальной структуры. Существуют экономические законы, свойственные каждому экономическому строю, потому что они служат абстрактным выражением общественных отношений, характеризующих определенный способ производства. Например, при капитализме именно общественной структурой объясняется сущность эксплуатации, и точно так же общественная структура определяет неизбежное саморазрушение капиталистического строя.

Из этого следует, что Маркс стремится быть объективным, объясняя одновременно способ функционирования капиталистической системы с точки зрения ее социальной структуры и становление капиталистического строя с точки зрения способа функционирования. Другими словами, «Капитал» представляет собой начинание грандиозное и — я придаю словам точный смысл — гениальное, ставящее целью прояснить одновремен-



но способ функционирования, социальную структуру и историю капиталистического строя. Маркс — экономист, стремящийся быть одновременно и социологом. Постигание функционирования капитализма должно способствовать пониманию того, почему в условиях существования частной собственности люди подвергаются эксплуатации и почему этот режим обречен в силу своих противоречий породить революцию, которая его разрушит. Анализ механизма функционирования и становления капитализма представляет собой в то же время нечто вроде анализа истории человечества в свете способов производства. «Капитал» — книга по экономике, в то же время это социологический анализ капитализма и, кроме того, философская история человечества, обремененного собственными конфликтами вплоть до конца своей предыстории.

Эта попытка, конечно, грандиозна, но сразу же добавлю: не думаю, что она удалась. Впрочем, ни одна попытка такого рода до настоящего времени не имела успеха. Современная экономическая наука или социология способны на серьезный частичный анализ способа функционирования капитализма; в их распоряжении — ценный анализ участи людей или классов при капитализме, определенное историческое исследование, проясняющее трансформацию капиталистического общества, однако они не располагают общей теорией, соединяющей необходимым образом социальную структуру, способ функционирования, судьбу людей при данном строе, эволюцию строя. Но если нет теории, которой удалось бы объять целое, то, быть может, потому, что этого целого не существует: на этом уровне история не рациональна и предсказываемый ее ход не неизбежен.

Как бы то ни было, понять «Капитал» — значит понять, как Маркс намеревался анализировать одновременно функционирование и становление строя и описать судьбу людей при этом строе.

«Капитал» состоит из трех томов. Лишь первый том был издан самим Марксом. Тома второй и третий — посмертные. Их содержание было извлечено Энгельсом из объемистых рукописей Маркса, далеко не законченных. В них мы обнаруживаем спорные объяснения, а отдельные пассажи могут представляться противоречивыми. Здесь не идет речь о всем «Капитале», но, мне кажется, нельзя не выделить наиважнейшие положения, которым к тому же сам Маркс придавал особое значение и которые оказали наибольшее влияние на историю.

Первое из этих положений сводится к тому, что сущность капитализма — с самого начала и прежде всего извлечение прибыли. В той мере, в какой капитализм основан на частной собственности на средства производства, он одновременно ос-

новывается на извлечении прибыли предпринимателями или производителями.

Когда Сталин в своей последней работе писал о том, что основным законом капитализма является извлечение максимальной прибыли, тогда как основной закон социализма состоит в удовлетворении потребностей и росте культурного уровня масс, он, конечно, перевел мысль Маркса на другой уровень (начальной школы), но оставил исходное положение марксистского анализа — то положение, с которым мы встречаемся на первых страницах «Капитала», где Маркс противопоставляет два типа обмена<sup>9</sup>.

Существует тип обмена товарами с помощью денег или без них. Вы обладаете товаром, которым не пользуетесь; вы его обмениваете на другой, нужный вам товар, отдавая свой тому, кто хочет его иметь. Обмен может осуществляться непосредственно, и тогда этот процесс в полном смысле слова есть обмен (мена). Он может осуществляться опосредованно, с помощью денег, которые служат всеобщим эквивалентом товаров. Обмен товарами оказывается, если можно так сказать, наглядно постигаемым, непосредственно человеческим обменом, и к тому же это обмен, не обеспечивающий прибыли или излишка. Пока вы переходите от товара к товару, вы находитесь в отношениях равенства. Зато второй тип обмена совершенно иной — деньги обмениваются на деньги посредством товара (Д — Ф — Д): здесь в конце процесса обмена вы обладаете суммой денег, превышающей ту, какую имели вначале. Именно данный тип обмена — деньгами посредством товаров — характерен для капитализма. При капитализме предприниматель, или производитель, не обменивает ненужный ему товар на нужный с помощью денег; сущность капиталистического обмена в движении от денег к деньгам посредством товара, в том, чтобы в конечном счете иметь больше денег, чем их было в начале обмена.

На взгляд Маркса, этот тип обмена — капиталистический по преимуществу и вдобавок самый таинственный. Почему с помощью обмена можно приобрести то, чем мы не обладали вначале, или по крайней мере иметь больше, чем мы имели? Основную проблему капитализма, по Марксу, можно было бы сформулировать так: откуда появляется прибыль? Как возможен строй, основной движущей силой которого служит стремление к прибыли и при котором производители и торговцы по большей части экономически необходимы друг другу?

Маркс убежден, что на этот вопрос он нашел вполне удовлетворительный ответ. Теорией прибавочной стоимости он доказывает одновременно, что все обменивается по стоимости и что тем не менее есть источник прибыли. Основные этапы до-

казательства следующие: теория стоимости, теория заработной платы и как завершение теория прибавочной стоимости.

Первое положение: стоимость любого товара в основном пропорциональна количеству вложенного в него среднего общественного труда. Это то, что называют теорией трудовой стоимости.

Маркс не утверждает, что при любом обмене в точности соблюдается закон стоимости, Цена товара поднимается или падает относительно его стоимости в зависимости от спроса и предложения. Колебания стоимости Маркс не только не игнорирует, но четко подтверждает. Вместе с тем Маркс признает, что товары обладают стоимостью лишь в той мере, в какой есть спрос на них. Другими словами, если в товаре воплощен труд, но никакой покупательной способностью он не обладает, он теряет свою ценность. Иначе говоря, соответствие между стоимостью и количеством труда предполагает, так сказать, нормальный спрос на данный товар, что в итоге ведет к устранению одного из факторов колебаний цены на товар. При нормальном спросе на данный товар, по Марксу, существует определенное соответствие между стоимостью этого товара, выраженной в цене, и количеством среднего общественного труда, воплощенного в этом товаре.

Отчего так происходит? Основной аргумент Маркса сводится к тому, что единственный измеряемый элемент, обнаруживаемый в товаре, — это количество вложенного в него труда. Рассматривая товар как потребительную стоимость, мы выделяем в нем чисто качественную характеристику. Нельзя сравнивать пользование авторучкой и велосипедом. Речь идет о двух сугубо субъективных и поэтому несравнимых друг с другом применениях. Поскольку нас интересует, к чему сводится меновая стоимость товаров, следует найти ее количественную характеристику. А единственным ее измеряемым элементом, говорит Маркс, служит количество труда, которое оказывается принесенным в каждый товар, воплощенным в нем, слитым с ним. Конечно, встречаются загвоздки, что признает также и Маркс, а именно связанные с неравенством общественного труда. Труд чернорабочего, труд квалифицированного рабочего не обладают одинаковой с трудом мастера, инженера или начальника производства стоимостью или способностью к ее созданию. Признавая качественные различия труда, Маркс добавляет, что их можно свести к единому показателю, каким оказывается средний общественный труд.

Второе положение: стоимость труда измеряется, как и стоимость любого товара. Заработная плата, которую наемный рабочий получает от капиталиста в обмен на продаваемую рабочую силу, равняется количеству общественного труда, необхо-

димого для производства товаров, нужных для жизни рабочего и его семьи. Труд человека оплачивается по его стоимости в соответствии с общим законом стоимости, пригодным для всех товаров. Это положение приводится Марксом, так сказать, в качестве очевидного, само собой разумеющегося. Как правило, когда положение приводится как очевидное, именно оно-то и требует обсуждения.

Маркс говорит: поскольку рабочий приходит на рынок труда с целью продажи своей рабочей силы, эта сила должна оплачиваться по ее стоимости. А стоимость, продолжает он, не может не быть тем, чем она является во всех случаях, т.е. не может не измеряться количеством труда. Но речь не идет буквально о количестве труда, необходимом для воспроизводства трудящегося, что увело бы нас из сферы социальных обменов в сферу обменов биологических. Надо полагать, что количество труда, которое послужит мерой стоимости рабочей силы, есть стоимость товаров, необходимых рабочему и его семье для выживания. Трудность здесь в том, что теория трудовой стоимости основывается на количественной измеримости<sup>TM</sup> труда как принципе стоимости, но при рассмотрении второго положения, когда речь идет о товарах, необходимых для жизни рабочего и его семьи, мы, по-видимому, выходим за пределы количества. В последнем случае речь идет о стоимости, определяемой состоянием нравов и коллективной психологии, что признавал сам Маркс. По этой причине Шумпетер заявлял, что второе положение теории эксплуатации оказывается лишь игрой слов.

Третье положение: время, необходимое рабочему для производства стоимости, равной той, какую он получает в форме зарплаты, меньше фактической продолжительности его труда. Например, рабочий производит за 5 часов стоимость, равную той, что заключена в его зарплате, но он работает 10 часов. Следовательно, он работает половину своего времени на себя, а другую половину — на предпринимателя. Прибавочная стоимость — это стоимость, произведенная рабочим сверх времени необходимого труда, т.е. времени, которое требуется для производства стоимости, равной той, какую он получает в форме заработной платы.

Часть рабочего дня, необходимая для производства стоимости, кристаллизованной в его зарплате, называется необходимым трудом, оставшаяся часть — прибавочным трудом. Стоимость, произведенная прибавочным трудом, есть прибавочная стоимость. Норма эксплуатации определяется отношением между прибавочной стоимостью и переменным капиталом, соответствующим оплате рабочей силы.

Если мы принимаем два первых положения, то третье вытекает из них при условии, что время, занятое трудом, необходимым для производства стоимости, воплощенной в зарплате, меньше общей продолжительности труда.

Этот разрыв между рабочим днем и необходимым трудом Маркс приводит как данность. Он был убежден в том, что в его время рабочий день, продолжавшийся 10, а иногда 12 часов, явно превышал продолжительность необходимого труда, то есть труда, необходимого для создания стоимости, воплощаемой в зарплате.

Отталкиваясь от этого соображения, Маркс предается казуистике, утверждая необходимость борьбы за изменение продолжительности труда. Он ссылается на многочисленные в его время факты, в частности на то, что предприниматели и не стремились извлекать прибыль кроме как за счет последних одного или двух часов труда. К тому же известно, что в течение 100 лет каждый раз, когда уменьшалась продолжительность рабочей недели, предприниматели протестовали. При 8-часовом рабочем дне, говорили они в 1919 г., им не удавалось бы извлекать прибыль. Активная оборона предпринимателей дала аргументы теории Маркса, согласно которой прибыль получается только за счет последних часов труда.

Существуют два основных способа повышения прибавочной стоимости за счет наемных рабочих, или нормы эксплуатации. Один сводится к увеличению продолжительности работы, другой — к максимальному сокращению продолжительности необходимого труда. Одно из средств сокращения продолжительности необходимого труда — повышение производительности труда, т.е. производство стоимости, равной стоимости наемного труда в более короткое время. Таким образом, обнаруживается механизм, объясняющий стремление капиталистической экономики к постоянному росту производительности труда. Рост производительности труда автоматически ведет к уменьшению продолжительности необходимого труда, а следовательно, в случае поддержания уровня номинальной зарплаты к росту нормы прибавочной стоимости.

Отсюда понятно происхождение прибыли и то, как экономическая система, в которой все обменивается по стоимости, одновременно способна производить прибавочную стоимость, т.е. прибыль для предпринимателей. Существует товар, обладающий такой особенностью: оплачиваемый по стоимости, он все-таки производит стоимость, превышающую свою. Это труд человека.

Такого рода анализ представлялся Марксу чисто научным, поскольку объяснял прибыль действием механизма, неотъемлемого от капиталистического строя. Однако этот же самый

механизм подходил в качестве объекта для изобличений и инвектив, поскольку рабочий подвергался эксплуатации, трудясь часть своего времени на себя, а другую — на капиталиста: ведь все совершалось в соответствии с законом капитализма. Маркс был ученым, но он был также и пророком.

Таковы наскоро перечисленные основные элементы теории эксплуатации. По Марксу, эта теория обладала двойным достоинством. Прежде всего она представлялась ему средством преодоления свойственного капиталистической экономике противоречия, которое может быть изложено так: поскольку при обмене имеет место равенство стоимостей, откуда появляется прибыль? Затем, в ходе решения научной загадки, Маркс осознал необходимость строго рациональной мотивации протеста против определенной экономической организации. Словом, его теория эксплуатации, говоря современным языком, дает социологическое основание экономическим законам функционирования капиталистической экономики.

Маркс считал, что экономические законы имеют исторический характер: каждому экономическому строю присущи собственные законы. Теория эксплуатации служит примером этих исторических законов, поскольку механизм прибавочной стоимости и эксплуатации предполагает разделение общества на классы. Один класс — класс предпринимателей или владельцев средств производства — покупает рабочую силу. Экономическая связь между капиталистами и пролетариями соответствует общественному отношению господства между двумя общественными группами.

Теория прибавочной стоимости выполняет двойную функцию — научную и моральную. Именно их соединение объясняет огромную силу воздействия марксизма. В нем находят удовлетворение умы рациональные, а также склонные к идеализации, или мятежные, и оба типа интеллектуальной радости поощряют друг друга.

До этого я анализировал лишь первый том «Капитала», единственный увидевший свет при жизни Маркса. Следующие два тома представлены рукописями Маркса, изданными Энгельсом.

Предмет второго тома — обращение капитала. В нем должен был найти свое объяснение способ функционирования капиталистической экономической системы. Используя современную лексику, можно было бы сказать, что, начав с микроэкономического анализа структуры и функционирования капиталистической системы, изложенного в первом томе, Маркс собирался разработать во втором томе макроэкономическую теорию, сравнимую с «Экономической таблицей» Кенэ, плюс теорию кризисов, элементы которой встречаются тут и там.

Сам я не считаю, что у Маркса есть стройная теория кризисов. Он разрабатывал такую теорию, но не завершил ее, и самое большее, что можно сделать на основании разбросанных по второму тому указаний, это реконструировать разные теории и приписать их ему. Единственная идея, не дающая повода к сомнению, та, что, по Марксу, соревновательный, анархический характер капиталистического механизма и необходимость обращения капитала создают постоянную угрозу неувязки между производством и распределением покупательной способности. Это равносильно утверждению, что, по существу, анархическая экономика чревата кризисами. Какова схема, или механизм, проявления кризисов? Регулярны или нерегулярны кризисы? При какой экономической конъюнктуре возникает кризис? По всем этим вопросам у Маркса есть скорее указания, чем законченная теория<sup>10</sup>.

Третий том представляет собой набросок теории становления капиталистического уклада, начиная с анализа структуры и функционирования этого уклада поднятая в нем основная проблема состоит в следующем. Согласно схеме первого тома «Капитала», на данном предприятии или в данном секторе экономики тем больше прибавочной стоимости, чем больше там труда и, кроме того, чем выше процент переменного капитала по отношению к общему капиталу. Маркс называет постоянным капиталом часть капитала предприятий, воплощенную либо в машины, либо в необходимое для производства сырье. Согласно схеме, представленной в первом томе, постоянный капитал переходит в стоимость продукции без создания прибавочной стоимости. Вся прибавочная стоимость происходит из переменного капитала, или капитала, соответствующего оплате наемных рабочих, Соотношение между переменным и постоянным капиталом составляет органическое строение капитала. Норма эксплуатации есть отношение между прибавочной стоимостью и переменным капиталом. Если же рассматривать это абстрактное соотношение, схематично представленное в первом томе «Капитала», то мы непременно должны прийти к выводу о том, что на данном предприятии или в данной отрасли будет тем больше прибавочной стоимости, чем больше переменного капитала, и тем меньше прибавочной стоимости, чем больше органическое строение капитала будет изменяться в сторону сокращения зависимости между переменным и постоянным капиталом. Или, говоря конкретнее, тем меньше должно быть прибавочной стоимости, чем больше механизации на предприятии или в отрасли.

Но дело обстоит не так, что сразу бросается в глаза, и Маркс вполне осознает тот факт, что экономическая видимость противоречит фундаментальным соотношениям, которые он ус-

становил в своей схеме. Столь же долго, пока не был издан третий том «Капитала», марксисты и критики<sup>1</sup> задавались вопросом: если верна теория эксплуатации, то почему же большую прибыль получают именно те предприятия и отрасли, где увеличивается соотношение между постоянным и переменным капиталом? Другими словами, внешняя форма прибыли, кажется, находится в противоречии с сущностью прибавочной стоимости. Ответ Маркса следующий: норма прибыли исчисляется не по отношению к переменному капиталу, как норма эксплуатации, а по отношению к совокупному капиталу, то есть сумме постоянного и переменного капитала. Почему же норма прибыли пропорциональна не прибавочной стоимости, а совокупному — постоянному и переменному — капиталу? Капитализм, очевидно, не смог бы функционировать, если бы норма прибыли была пропорциональна переменному капиталу. В самом деле, это привело бы к чрезвычайному непостоянству нормы прибыли, поскольку в зависимости от отраслей экономики органическое строение капитала, т.е. отношение переменного капитала к постоянному, слишком разное. Следовательно, поскольку капиталистический строй не смог бы функционировать иначе, норма прибыли на деле пропорциональна совокупному капиталу, а не переменному. Но почему же внешняя форма прибыли отличается от подлинной реальности — прибавочной стоимости? Есть два ответа на этот вопрос: ответ немарксистов или антимарксистов и официальный ответ Маркса.

Ответ такого экономиста, как Шумпетер, прост: теория прибавочной стоимости ложна. Прямое противоречие внешней форме прибыли сущности прибавочной стоимости свидетельствует только о том, что схема возникновения прибавочной стоимости не соответствует реальности. Если начинают с теории, а затем обнаруживают, что реальность противоречит этой теории, то, очевидно, примирить теорию с реальностью можно путем введения некоторых дополнительных гипотез. Но есть и другое, более последовательное решение, сводящееся к признанию, что теоретическая схема неудовлетворительна.

Маркс дал следующий ответ. Капитализм не смог бы функционировать, если бы норма прибыли была пропорциональна прибавочной стоимости вместо совокупного капитала. Таким образом, в каждой экономике образуется средняя норма прибыли. Эта средняя норма прибыли формируется благодаря конкуренции между предприятиями и секторами экономики. Конкуренция заставляет прибыль усредняться, не существует пропорционального соотношения нормы прибыли и прибавочной стоимости на каждом предприятии или в каждом секторе, но совокупная прибавочная стоимость определяет для экономики в целом общую стоимость, которая распределяется меж-



ду секторами соразмерно со всем капиталом — постоянным и переменным, вложенным в каждый сектор.

Так обстоит дело, потому что по-другому оно и не может обстоять. Если бы разрыв между нормами прибыли в зависимости от сектора был слишком велик, система не работала бы. Если в каком-то секторе норма прибыли составляет 30 — 40 процентов, а в другом — 3 — 4 процента, то нельзя обеспечить капиталовложение в те секторы, где норма прибыли низкая. Тот же самый пример в марксистской интерпретации: так не может быть, следовательно, фактически в ходе конкуренции должна складываться средняя норма прибыли, обеспечивающая в конечном итоге распределение общей массы прибавочной стоимости между секторами в соответствии с величиной капитала, вложенного в каждый из них.

Эта теория ведет к тому, что Маркс называет законом тенденции нормы прибыли к понижению.

Отправным пунктом рассуждений Маркса была констатация тенденции к понижению нормы прибыли. Этого положения придерживались или полагали, что придерживались, все экономисты его времени. Маркс, всегда жаждавший растолковать английским экономистам, в чем, благодаря своему методу, он превзошел их, полагал, что в своем схематическом анализе объяснил тенденцию к понижению нормы прибыли как исторический феномен<sup>11</sup>.

Средняя прибыль пропорциональна совокупному капиталу, т.е. постоянному и переменному капиталу в целом. Но прибавочная стоимость извлекается только из переменного капитала, или из труда людей. Однако по мере развития капитализма и механизации производства органическое строение капитала трансформируется: в общем капитале доля переменного капитала имеет тенденцию к уменьшению. Из этого Маркс делает ■ вывод о том, что норма прибыли стремится к понижению по мере изменения органического строения, уменьшения доли переменного капитала в его общем объеме.

Этот закон тенденции нормы прибыли к понижению снова принес Марксу огромное интеллектуальное удовлетворение. Действительно, он считал, что вполне научно доказал то, что наблюдатели констатировали, но не объяснили или недостаточно объяснили. Далее, он считал, что в очередной раз столкнулся с хитростью разума (как выразился бы его учитель Гегель), т.е. с саморазрушением капитализма при помощи безжалостного механизма, проявляющегося в деятельности людей и одновременно действующего через их головы.

В самом деле, изменение органического строения капитала стало неизбежным в результате конкуренции, а также желания предпринимателей сократить время необходимого труда.

Конкуренция между капиталистическими предприятиями повышает производительность труда, последняя, естественно, достигается посредством механизации производства, а значит, уменьшения переменного капитала относительно постоянного. Иначе говоря, механизм конкуренции в экономике, основу которой составляет прибыль, нацелен на накопление капитала, на механизацию производства, на снижение доли переменного капитала в общем объеме капитала. Этот безжалостный механизм в то же время вызывает тенденцию к понижению нормы прибыли, т.е. все больше и больше затрудняет функционирование всей экономики, нацеленной на получение прибыли.

В который раз снова обнаруживается основная схема марксистского учения: историческая необходимость, проявляясь в деятельности людей, выступает как нечто превосходящее деятельность каждого человека; исторический механизм приближает разрушение строя действием присущих ему законов.

Основное и главное в марксистском учении, на мой взгляд, заключается в соединении анализа функционирования с рассмотрением неизбежного изменения. Поступая рационально в соответствии со своими интересами, каждый способствует разрушению общего интереса всех или как минимум тех, кто заинтересован в сохранении режима. Эта теория представляет собой нечто вроде инверсии основных положений либералов. С их точки зрения, каждый, трудясь ради собственного интереса, трудится в интересах общества. По Марксу, каждый, трудясь ради собственного интереса, вносит вклад в деятельность, необходимую для окончательного разрушения режима. По-прежнему, как и в «Коммунистическом манифесте», звучит миф о выпущенном из бутылки джинне.

Пока мы доказали, что норма прибыли имеет тенденцию к понижению в соответствии с изменением органического строения капитала. Но начиная с какой нормы прибыли капиталистический режим не сможет больше функционировать? Маркс не дает в «Капитале» четкого ответа, т.к. никакая рациональная теория не позволяет установить норму прибыли, необходимую для функционирования режима<sup>12</sup>. Иначе говоря, закон тенденции нормы прибыли к понижению в крайнем случае подразумевает, что функционирование капиталистического общества испытывает все большие трудности по мере роста механизации или производительности труда, но не свидетельствует об окончательной катастрофе и тем более не говорит о том, когда эта катастрофа должна произойти.

Тогда каковы же положения, доказывающие саморазрушение режима? Странно, но это те же положения, которые можно обнаружить в «Коммунистическом манифесте» и в работах, написанных Марксом до того, как он приступил к углубленно-

му изучению политической экономии. Это положения, касающиеся пролетаризации и пауперизации. Пролетаризация означает, что по мере развития капитализма промежуточные слои между капиталистами и пролетариями будут ослабляться, подтачиваться и все большее число их представителей будет вливаться в ряды пролетариата. Пауперизация — процесс все большего и большего обнищания пролетариата по мере развития производительных сил. Если предположить, что с ростом производства покупательная способность рабочих все больше ограничивается, то вполне вероятно, что рабочие будут склонны к восстанию. Эта гипотеза предполагает социологическую природу механизма саморазрушения капитализма, которая будет проявляться в поведении общественных групп. Согласно же другой гипотезе, доходов населения будет недостаточно, чтобы овладеть растущим объемом продукции, и в этом случае наступит паралич режима в силу того, что последний не сможет уравновесить производство товаров со спросом на потребительском рынке.

Возможны два изображения диалектики саморазрушения капитализма: экономическая диалектика, представляющая собой новую версию противоречия между бесконечно растущими производительными силами и производственными отношениями, стабилизирующими доходы населения; или же социологический механизм, проявляющийся в растущей неудовлетворенности пролетаризированных трудящихся и в восстании этих трудящихся,

Но как доказать пауперизацию? Почему, согласно схеме Маркса, доходы трудящихся должны падать — абсолютно или относительно — по мере роста производительных сил?

По правде говоря, с помощью той же схемы Маркса нелегко доказать наличие пауперизации. Действительно, согласно теории, зарплата равна количеству товаров, необходимых для жизни рабочего и его семьи. Наряду с этим Маркс тут же добавляет: необходимое для жизни рабочего и его семьи — результат не математически точного расчета, а общественной оценки, которая может меняться от общества к обществу. Если принять общественную оценку данного уровня жизни за минимум, то нужно сделать вывод скорее о том, что уровень жизни рабочего будет возрастать. Ибо, вероятно, каждое общество считает минимальным уровнем жизни тот, который соответствует возможностям его производства. К тому же так действительно и происходит: уровень жизни, принимаемый ныне за минимальный в современной Франции или в США, гораздо выше того, который считался минимальным век тому назад. Разумеется, общественная оценка минимума не абсолютно точная, а приблизительная, но расчеты, на основе которых

профсоюзы определяют минимальный уровень жизни, всегда соотносясь с возможностями экономики. Стало быть, если сумма зарплаты соответствует коллективной оценке минимума, имеет место скорее ее рост.

Вместе с тем, по Марксу, не исключается рост уровня жизни рабочих при той же норме эксплуатации. Достаточно, чтобы рост производительности труда обеспечивал возможность создания стоимости, равной зарплате за сокращенное время необходимого труда. Производительность труда позволяет повысить реальный уровень жизни рабочих, согласно марксистской схеме, без уменьшения нормы эксплуатации. Если добиться роста производительности труда и, следовательно, сокращения продолжительности необходимого труда, то препятствовать росту реального уровня жизни можно лишь, допуская рост нормы эксплуатации. Однако норма эксплуатации, говорит нам Маркс, в разные периоды почти постоянна.

Иначе говоря, прослеживая весь экономический механизм, идя тем же путем, что и Маркс, мы не находим никакого доказательства пауперизма. Скорее следует объяснить то, что произошло, а именно повышение реального жизненного уровня рабочих.

Откуда же взялось у Маркса доказательство пауперизма? По-моему, единственным доказательством служит социо-демографический механизм, т.е. механизм формирования резервной армии труда. Росту зарплаты препятствует постоянное наличие излишка рабочей силы, который давит на рынок труда и в ущерб рабочим изменяет отношения обмена между капиталистами и рабочими.

Согласно «Капиталу», пауперизация — это не строго экономический механизм, а экономико-социологическая теория. Социологической является следующая идея, которую Маркс разделял с Рикардо, но которая на самом деле его не удовлетворяла: лишь только обозначается тенденция роста зарплаты, как увеличивается рождаемость, создавая, таким образом, излишек рабочей силы. Подлинно экономическим механизмом, тем, который подходит Марксу, выступает механизм технологической безработицы. Непрерывная механизация производства ведет к освобождению части занятых на производстве рабочих. Резервная армия — проявление того же самого механизма, посредством которого при капитализме осуществляется технико-экономический прогресс. Именно эта армия воздействует на уровень зарплаты и препятствует ее росту. Не будь ее — можно было бы внедрить в марксистскую схему исторический факт роста жизненного уровня рабочих, не отказываясь от существенных положений теории.

В этом случае остался бы вопрос: для чего необходимо саморазрушение капитализма? По моему мнению, с завершением «Капитала» были вскрыты причины трудностей функционирования капиталистической системы, по крайней мере те причины, из-за которых функционирование системы становится все более и более трудным, хотя последнее положение мне кажется исторической иллюзией; однако я не считаю, что обнаружено убедительное доказательство саморазрушения капитализма, если отвлечься от восстания народных масс, возмущенных уготованной им судьбой. Но если предназначенная им судьба не вызывает у них крайнего негодования, что характерно, например, для США, то «Капитал» не убеждает нас в том, что исторический приговор режиму неумолим.

Известные в прошлом режимы, которые с теоретической точки зрения могли сохраниться, исчезли. Не будем делать поспешных выводов из того факта, что Маркс не доказал обреченность капитализма. Режимы могут умирать и не будучи приговоренными к смерти теоретиками.

### 3. Двусмысленности марксистской философии

Основной пункт марксистского учения — социологическая и историческая интерпретация капиталистического строя, обреченного в силу его противоречий идти к революции и к замене его неантагонистическим строем. Маркс действительно полагает, что созданная им на основе изучения капитализма теория общества может и должна способствовать пониманию других типов общества. Не сомневаясь в этом, он, однако, считает важным прежде всего интерпретировать структуру и становление капиталистического общества. Почему же эта историческая социология капитализма допускает столь разные толкования? Почему она в этом отношении двусмысленна? Даже оставляя в стороне случайные, исторические, посмертные мотивы, судьбу движений и обществ, считающих себя марксистскими, оснований этой двусмысленности, как мне представляется, по сути дела, три.

Марксистская концепция общества, в том числе капиталистического, — социологична, но социология тесно связана с философией. Из связей между философией и социологией, которые можно понимать по-разному, проистекает множество затруднений в интерпретации. Наряду с этим собственно марксистская социология допускает разные толкования в зависимости от более или менее догматических определений таких понятий, как производительные силы и производственные отношения, а также в зависимости от того, рассматривают ли об-

ественную систему как детерминированную базисом. Понятия базиса и надстройки к тому же неясны и допускают бесконечные спекуляции. Наконец, дают повод к разным толкованиям и отношения между экономикой и социологией. По Марксу, , общество в целом можно понять, лишь отталкиваясь от экономической науки, но отношения между экономическими процессами и обществом в целом двусмысленны.

Одно положение с самого начала представляется мне бесспорным, т.е. подтверждаемым всеми работами Маркса. Он перешел от философии к политической экономии через социологию и оставался всю жизнь философом. Маркс всегда считал, что история человечества в том виде, как она разворачивается в последовательности режимов и как она приходит к неантагонистическому обществу, имеет философский смысл. Именно в ходе истории человек творит самого себя, а завершение истории служит одновременно концом философии. Философия, определяя человека, самореализуется в ходе истории. Неантагонистическое, посткапиталистическое общество — не просто социальный тип среди прочих, а конец поискам человечеством самого себя.

Но если философское значение истории неоспоримо, то трудных вопросов остается немало.

Учение Маркса обычно объясняли синтезом трех традиций, перечисленных Энгельсом: немецкой философии, английской политэкономии и французской исторической науки. Такое перечисление влияний кажется банальным, и на этом основании оно сегодня вызывает презрение у более тонких интерпретаторов. Однако начинать надо не с тонких интерпретаций, а с того, что говорили об истоках своего учения сами Маркс и Энгельс.

По их мнению, они продолжали линию классической немецкой философии, поскольку разделяли одну из главных идей Гегеля, а именно: последовательность обществ и режимов есть одновременно последовательность этапов развития философии и человечества. Вместе с тем Маркс изучал английскую политэкономия, пользовался понятиями английских экономистов, воспринял некоторые теории своего времени, например теорию трудовой стоимости или закон тенденции нормы прибыли к понижению, объясняемый, впрочем, иначе, чем он сам это сделал. Он считал, что, используя понятия и теории английских экономистов, дает строго научный подход к капиталистической экономике. Наконец, у французских историков и социалистов Маркс заимствовал понятие классовой борьбы, которое, по существу, широко использовалось в работах по истории в конце XVIII — начале XIX в. Но, по его собственному признанию, он добавил сюда нечто новое. Разделе-

ние общества на классы не характерно для всей истории и не вытекает из сущности общества. Оно соответствует данной исторической фазе. В последующий период разделение на классы может исчезнуть<sup>13</sup>.

В учении Маркса обнаружили эти три влияния: они порождают приемлемую, хотя и упрощенную интерпретацию синтеза, осуществленного Марксом и Энгельсом. Но рассмотрение влияний оставляет открытым большинство наиболее важных вопросов, и в особенности вопрос об отношении между Гегелем и Марксом.

Первая трудность с самого начала и прежде всего определяется тем фактом, что интерпретация Гегеля по крайней мере так же спорна, как и интерпретация Маркса. Можно сколько угодно сближать или разъединять оба учения в зависимости от смысла, придаваемого точке зрения Гегеля. Есть простой способ представить Маркса гегельянцем — это превратить Гегеля в марксиста. Такой способ применил А. Кожев, причем с талантом, граничащим с гениальностью или с мистификацией. В его интерпретации Гегель до такой степени марксизирован, что не вызывает более сомнений верность Маркса Гегелю<sup>14</sup>. Напротив, если не любить Гегеля, как не любит его Ж. Гурвич, то достаточно оценить его, сообразно учебникам по истории философии, философом-идеалистом, рассматривающим становление истории как становление духа, чтобы Маркс немедленно предстал, по сути дела, антигегельянцем<sup>15</sup>.

Как бы то ни было, определенное число бесспорных положений Гегеля присутствует в учении Маркса не только в работах периода молодости, но и в зрелых произведениях.

В последнем из одиннадцати тезисов о Фейербахе Маркс пишет: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» (Соч., т. 3, с. 4).

Для автора «Капитала» классическая философия, приведшая к системе Гегеля, на ней и заканчивается. Дальше идти невозможно, потому что Гегель осмыслил в целом и историю, и развитие человечества. Философия выполнила свою задачу, заключающуюся в том, чтобы четко осознать всю практику человечества. Этот процесс осознания практики человечества излагается в «Феноменологии духа» и «Энциклопедии»<sup>16</sup>. Но, осознав свое призвание, человек не реализовал его. Философия целостна как процесс осознания, но реальный мир не соответствует тому смыслу, который придает философия существованию человека. Философско-историческая проблема, вытекающая из марксистского учения, сводится к познанию того, при каких условиях история сможет реализовать призвание человека в том виде, как его осмыслила гегелевская философия.

Бесспорным философским наследием Маркса является его убеждение в том, что развертывание истории имеет философское значение. Новый экономический и общественный строй не просто непредвиденный феномен, который задним числом станет объектом равнодушного любопытства профессиональных историков, а этап становления человечества. Какова же, следовательно, природа человека, его призвание, которые должна реализовать история, чтобы самореализовалась философия?

В работах молодого Маркса на этот вопрос даются разные ответы, вращающиеся вокруг либо нескольких позитивных понятий — всеобщность, целостность, — либо, наоборот, понятия отчуждения, имеющего негативный смысл.

Индивид в том виде, в каком он предстает в «Философии права»<sup>17</sup> Гегеля и в обществах его времени, в самом деле пребывает в двойственном и противоречивом положении. С одной стороны, индивид — гражданин, и в этом качестве он связан с государством, т.е. со всеобщностью. Но гражданином он является раз в четыре или пять лет в эмпирее формальной демократии, и его гражданство исчерпывается голосованием. Вне этого единственного акта деятельности, когда он приобщается к всеобщности, он принадлежит тому, что Маркс именует вслед за Гегелем гражданским обществом (*bürgerliche Gesellschaft*), т.е. совокупностью профессиональных занятий. Итак, в качестве члена гражданского общества он замкнут в своем специфическом мире и не имеет отношений со всеобщностью. Он или трудящийся во власти предпринимателя, или предприниматель, отделенный от коллективной организации. Гражданское общество препятствует индивидам реализовывать свое призвание к связи со всеобщностью. Для преодоления этого противоречия индивиды должны располагать возможностью в процессе труда контактировать со всеобщностью точно так же, как они связаны с ней в моменты своей деятельности в качестве граждан.

Что означают эти абстрактные формулы? Формальная демократия, характеризуемая выборами представителей народа на основании всеобщего избирательного права и абстрактными свободами голосования и дискуссий, не затрагивает условий труда и жизни всех членов коллектива. Рабочий, который приносит на рынок свою рабочую силу, чтобы в обмен на нее получить зарплату, непохож на гражданина, который каждые четыре или пять лет избирает своих представителей и прямо или косвенно — своих управляющих. Для осуществления реальной демократии нужны свободы, ограниченные в нынешних обществах политическим порядком, внедрить в конкретную экономическую жизнь людей.



Но чтобы индивиды в труде смогли приобщиться ко всеобщности — как это делают граждане, опуская свои бюллетени для голосования, — чтобы реализовалась реальная демократия, следует упразднить частную собственность на средства производства, вследствие которой индивид ставится в зависимость от других индивидов, имеет место эксплуатация трудящихся предпринимателями; частная собственность не позволяет последним работать непосредственно на коллектив, поскольку в капиталистической системе они трудятся ради прибыли.

Первоначальный анализ, который содержится в работе «К критике гегелевской философии права», вращается, таким образом, вокруг противопоставления частного и всеобщего, гражданского общества и государства, рабского положения трудящегося и мнимой свободы избирателя или гражданина\* ". Это произведение — основополагающее в разработке одной из классических оппозиций марксистской мысли, а именно, между формальной и реальной демократией, и в то же время оно демонстрирует определенную форму сочетания философского пафоса с его социологической критикой. • Философский пафос проявляется в отказе от всеобщности индивида, ограниченной политическим порядком, и легко переходит в социологический анализ. На повседневном языке мысль Маркса выражается так: что означает право голосовать каждые четыре или пять лет для индивидов, не имеющих других средств существования, кроме зарплаты, которую они получают от своих хозяев на условиях, определяемых последними?

Второе понятие, вокруг которого вращается мысль молодого Маркса, — понятие целостного человека, — вероятно, еще более двусмысленно! чем понятие человека всеобщности й (l'homme universalisé). Целостный человек — это человек, не искалеченный разделением труда. По мнению Маркса и большинства наблюдателей, в современном индустриальном обществе человек на самом деле оказывается специализировавшимся человеком. Он получил специальную подготовку с целью овладения отдельной профессией. Большую часть своей жизни он остается замкнутым в этой парциальной деятельности, не используя, таким образом, множество своих способностей и склонностей.

С этой точки зрения целостным станет неспециализировавшийся человек. В некоторых работах Маркса есть мысли о политехническом образовании, когда всех индивидов готовят к возможно большему числу профессий. Получив такое образование, индивиды могли бы не делать с утра до вечера одно и то же<sup>19</sup>.

Если суть целостного человека в том, что это человек, которого требования разделения труда не лишили некоторых его способностей, то это понятие — протест против положения индивида в индустриальном обществе, протест одновременно сверхчувственный и сочувственный. Действительно, результат разделения труда состоит в том, что большинство индивидов не получило возможности реализовать все, на что они способны. Но этот несколько романтический протест не очень согласуется с духом научного социализма. Трудно представить себе, как общество (будь оно капиталистическое или социалистическое) сможет обучить всех индивидов всем ремеслам, как сможет функционировать индустриальное общество, в котором индивиды не будут специализироваться.

Поиск менее романтической интерпретации велся и в другом направлении. Целостным человеком не может быть человек, способный делать все; но им может быть тот, кто подлинно реализует свою человечность, кто занимается деятельностью, характеризующей человека. В этом случае понятие труда становится основным. Человек постигается по сути своей как существо трудящееся. Если он работает в бесчеловечных условиях, он дегуманизируется, т.к. перестает заниматься деятельностью, раскрывающей его человечность в соответствующих условиях. Действительно, в работах молодого Маркса, в частности в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», содержится критика капиталистических условий труда<sup>20</sup>.

И здесь мы встречаем понятие отчуждения, которое сегодня особенно интересует большинство интерпретаторов Маркса. При капитализме человек отчужден. Чтобы самореализоваться, ему надо преодолеть это отчуждение. Маркс оперирует тремя разными терминами, которые часто переводятся одним и тем же словом «отчуждение», тогда как немецкие термины не имеют в точности одинакового значения. Это термины: *Entäusserung*, *Veräusserung* и *Entfremdung*. Слову «отчуждение» приблизительно соответствует последний термин, этимологически означающий «становиться чуждым самому себе». Мысль здесь та, что при определенных обстоятельствах или в определенных обществах человек оказывается в условиях, где становится чуждым самому себе в том смысле, что он больше не узнает себя в своей деятельности и своих творениях.

Понятие отчуждения, очевидно, заимствовано из гегелевской философии, где оно играет основную роль. Но гегелевское отчуждение мыслится в философском или метафизическом плане. В гегелевском понимании дух (*der Geist*) самоотчуждается в своих творениях, он создает интеллектуальные и социальные конструкции и проецируется вне самого себя. История духа, история человечества есть история этих последо-

Нательных отчуждений, в итоге которых дух снова обнаруживает себя в качестве обладателя всех своих творений, своего исторического прошлого, осознавая свое обладание всем этим. В марксизме, включая и работы молодого Маркса, процесс отчуждения, вместо того чтобы быть философски или метафизически неизбежным, становится проявлением социологического процесса; в ходе его люди или общества создают коллективные организации, в которых они утрачивают самих себя<sup>21</sup>.

Отчуждение, толкуемое социологически, незамедлительно становится исторической, моральной и социологической критикой нынешнего общественного строя. При капитализме люди отчуждены, они утрачивают самих себя в коллективе; корень всех отчуждений — в экономическом отчуждении.

Существуют две разновидности экономического отчуждения, примерно соответствующие двум видам критики капиталистической системы, с которыми выступает Маркс. Первое отчуждение связывается с частной собственностью на средства производства, второе — с анархией рынка.

Отчуждение, связываемое с частной собственностью на средства производства, проявляется в том, что труд — в сущности деятельность, свойственная человеку, определяющая его как человека, — теряет свои человеческие характеристики, поскольку для наемных работников он становится не больше чем средством существования. Вместо того чтобы быть способом проявления самого человека, труд явно деградирует в инструмент, средство существования.

Сами предприниматели также отчуждены, поскольку товары, которыми они располагают, призваны не удовлетворять реально испытываемые другими потребности, а вывозятся на рынок с целью наживы. Предприниматель становится рабом рынка — непредсказуемого, подверженного превратностям конкуренции. Эксплуатируя наемных работников, он отнюдь не гуманизируется благодаря своему труду, а отчуждается в пользу безликого механизма.

Какова бы ни была точная интерпретация этого экономического отчуждения, мне кажется, что основная идея достаточно ясна. Критика экономической реальности капитализма в учении Маркса была с самого начала философской и моральной критикой, прежде чем она стала строго социологическим и экономическим анализом.

Таким образом, учение Маркса можно излагать как учение строгого экономиста и социолога, потому что к концу своей жизни он захотел стать ученым-экономистом и социологом, но к экономико-социальной критике пришел с помощью философии. Философские вопросы: всеобщность индивида, целостный человек, отчуждение — одушевляют и направляют социо-

логический анализ, содержащийся в его зрелых произведениях. В какой мере социологический анализ периода зрелости представляет собой не что иное, как развитие философской интуиции периода молодости, или, наоборот, полностью заменяет эту философскую интуицию? Здесь встает еще не решенная проблема интерпретации.

Маркс, несомненно, всю жизнь подразумевал эту философскую проблематику. Анализ капиталистической экономики был для него анализом отчуждения индивидов и коллективов, которые теряли контроль над собственной жизнью, находясь в системе, подвластной независимым законам. В то же время критика капиталистической экономики была философской и моральной критикой положения человека при капитализме. По этому вопросу я, в отличие от Альтюссера, придерживаюсь распространенной точки зрения. Вместе с тем анализ становления капитализма, несомненно, был для Маркса анализом исторического становления человека и человеческой сущности; он ожидал от посткапиталистического общества реализации философии.

Но каков этот целостный человек, который должен достигнуть совершенства в результате посткапиталистической революции? По этому вопросу можно спорить, потому что у Маркса, в сущности, наблюдается колебание между двумя отчасти противоречивыми тезисами. Согласно одному из них, человек реализует свою человечность в труде, и именно освобождение труда ознаменует гуманизацию общества. Но у Маркса есть и другая концепция, по которой человек подлинно свободен лишь вне труда. Согласно этой второй концепции, человек реализует свою человечность лишь по мере того, как в достаточной степени сокращается продолжительность труда и он получает возможность заниматься иным, помимо труда, делом<sup>22</sup>.

Можно, конечно, сочетать оба тезиса, утверждая, что подлинная гуманизация общества прежде всего предполагает гуманизацию условий труда и одновременное сокращение продолжительности труда, достаточное для того, чтобы досуг позволил читать Платона.

В философском плане здесь тем не менее остается одно возражение: какова основная деятельность, которая определяет суть человека и которая должна быть расширена так, чтобы общество создало возможность реализации философии? Если сугубо человеческая деятельность не определена, то остается опасность возврата к понятию целостного человека, отличающемуся крайней неопределенностью. Нужно, чтобы общество предоставляло всем своим членам возможность проявления всех способностей. Это предложение представляет собой прекрасное определение идеала общества, но его нелегко претво-

речь в конкретную и ясную программу. Вместе с тем затруднительно объяснять исключительно частной собственностью на средства производства тот факт, что люди не реализуют все свои склонности.

Иными словами, в данном случае, по-видимому, имеет место чрезмерная диспропорция между отчуждением людей, вследствие частной собственности на средства производства, и реализацией идеала целостного человека, которая должна последовать за революцией. Как согласовать критику нынешнего общества с надеждой на реализацию целостного человека в результате простой замены одной формы собственности другой?

Здесь выражены одновременно величие и двусмысленность марксистской социологии. Социологичная по своей сути, его теория стремится стать философией.

Однако даже помимо этих соображений остается еще немало неясностей или двусмысленностей, объясняющих наличие множества интерпретаций учения Маркса.

Одна из философских двусмысленностей касается характера исторического закона. Интерпретация Марксом истории предполагает сверхчувственное становление сверхиндивидуального феномена. Производственные формы и отношения находятся в диалектической взаимосвязи. Посредством классовой борьбы и противоречия между формами производства и производственными отношениями капитализм саморазрушается. Это общее видение истории можно интерпретировать двумя разными способами.

При интерпретации, которую я назову объективистской, представление об исторических противоречиях, ведущих к уничтожению капитализма и пришествию неантагонистического общества, соответствует тому, что тривиально именуют основными направлениями истории. Из мешанины исторических фактов Маркс извлекает основные, самые значительные в историческом становлении, исключая подробности событий. Если согласиться с такой интерпретацией, то уничтожение капитализма и пришествие неантагонистического общества сразу же предстают заранее известными и установленными фактами, не определенными лишь по форме и срокам. Такой тип предвидения ("капитализм будет уничтожен своими противоречиями, но неведомо как и когда"), конечно, не может удовлетворить. Предвидение, обращенное к событию, но не датирующее и не уточняющее его, не имеет большого значения, или как минимум исторический закон такого рода никак не похож на законы естествознания.

Налицо одна из возможных интерпретаций мысли Маркса, и именно она считается ортодоксальной в советском обще-

стве. Там подтверждают необходимость гибели капитализма и замены его более прогрессивным — советским — обществом, но одновременно признают, что время неизбежного события еще неизвестно и форма этой предвидимой катастрофы еще не определена. С политической точки зрения эта неопределенность имеет большое преимущество, поскольку можно совершенно искренне провозглашать, что сосуществование возможно, советскому режиму нет необходимости уничтожать капитализм, так как последний в любом случае саморазрушится<sup>23</sup>.

Существует другое возможное толкование, которое назовем диалектическим, но не в обычном, а в утонченном значении. В этом случае марксистское видение истории возникает как некое обоюдное действие, с одной стороны, хода истории и размышляющего о нем сознания, а с другой — различных участков исторической реальности. Эта обоюдность действия позволяет избавиться от того, что выглядит малоубедительным в представлении об основных направлениях истории. В самом деле, при диалектической интерпретации движения истории нет больше необходимости упускать детали событий и можно понять события такими, какими они выступают в их конкретном проявлении.

Так, Ж.-П. Сартр или М. Мерло-Понти сохраняют некоторые существенные идеи марксистского учения: отчуждение человека в условиях частной собственности и посредством ее; преобладающее действие производительных сил и производственных отношений. Но эти понятия у них не нацелены на выведение ни исторических законов, в научном смысле термина, ни даже основных направлений развития. Они суть необходимые инструменты для рационального постижения положения человека при капитализме или для соотнесения событий с положением человека при капитализме, при этом не имеется в виду детерминизм в узком смысле. Такого рода диалектическое видение, разные варианты которого встречаются у французских экзистенциалистов и во всей марксистской школе, связываемой с именем Лукача, в философском отношении более удовлетворительно, но также сопряжено с трудностями<sup>24</sup>.

Основное возражение вызывает то, что здесь снова присутствуют две основные идеи упрощенного марксизма, а именно: отчуждение человека при капитализме и пришествие неантагонистического общества после саморазрушения капитализма. Диалектическая интерпретация с помощью взаимодействия субъекта и объекта, разных сфер реальности не приводит непременно к этим двум основным положениям. Она оставляет без ответа такой вопрос: как определить глобальную, целостную и подлинную интерпретацию? Если всякий истори-

ческий субъект осмысливает историю в зависимости от своего положения, то почему верна марксистская или пролетарская интерпретация? Почему она целостна?

Объективистское видение, апеллирующее к законам истории, вызывает основное возражение потому, что объявляет неизбежным событие, не определенное во времени и не уточненное. Что же касается диалектической интерпретации, то в ее рамках нет места ни необходимости революции, ни неантагонистическому характеру посткапиталистического общества, ни целостному характеру толкования истории.

Вторая двусмысленность касается природы того, что можно было бы назвать революционным императивом. Учение Маркса претендует на научность, однако оно, по-видимому, допускает императивы, поскольку предписывает революционное действие как единственное законное следствие хода истории. Как и в прошлом, возможны две интерпретации, которые можно резюмировать так: Кант или Гегель? Должна ли марксистская мысль интерпретироваться в рамках кантовского дуализма — факта и ценности, научного закона и морального императива — или в рамках монизма гегелевской традиции?

К тому же в истории марксизма после смерти его основателя появляются две школы — кантовская и гегелевская, причем последняя более многочисленная. Кантовская школа марксизма представлена немецким социал-демократом Мерингом и австромарксистом Адлером, скорее кантианцем, чем гегельянцем, но кантианцем очень своеобразным<sup>^</sup>. Кантианцы говорят: нет перехода от факта к оценке, от суждения о реальности к моральному императиву, следовательно, нельзя оправдать социализм путем интерпретации истории в том виде, как она разворачивается. Маркс рассматривал капитализм таким, ; каков он- есть; требование социализма опирается на решение духовного характера. Большинство интерпретаторов Маркса предпочло, однако, придерживаться традиции монизма. Постигающий историю субъект сам вовлечен в нее. Социализм (или неантагонистическое общество) должен обязательно появиться из нынешнего антагонистического общества, потому что необходимая диалектика ведет истолкователя истории от констатации того, что есть, к желанию общества другого типа.

Некоторые интерпретаторы, как Л. Гольдман, идут дальше и утверждают, что в истории нет незаинтересованного наблюдения. Глобальное видение истории связано с вовлеченностью в нее. Именно из желания социализма высвечивается противоречивый характер капитализма. Невозможно отделить позицию, занятую по отношению к реальности, от наблюдения за самой реальностью. Потому что эта позиция не произвольна и не является следствием необоснованного решения, а каждый

из нас в согласии с диалектикой объекта и субъекта именно из исторической реальности черпает материал для своего мышления и понятия для своего толкования. Интерпретация рождается в контакте с объектом не пассивно познаваемым, а одновременно утверждаемым и отрицаемым, причем отрицание объекта оказывается выражением желания другого

Таким образом, есть две тенденции, одна из которых ведет к отказу ценной в научном отношении интерпретации истории от обоснования социализма; другая, напротив, связывает интерпретацию истории с политической волей.

Но что по этому вопросу думал Маркс? Он одновременно был ученым и пророком, социологом и революционером. Если бы его спросили, делимы ли эти подходы, он, я думаю, ответил бы, что в абстракции они действительно делимы, ибо он был слишком искушенным мыслителем, чтобы признать наличие морального фактора в его интерпретации капитализма. Но он был убежден в гнусности капиталистического строя, в том, что его анализ реальности неотразимо укреплял революционную волю.

Помимо этих двух альтернативных видений — объективного видения основных направлений хода истории и диалектической интерпретации (Кант или Гегель) — существует примирительное видение, ставшее официальной советской философией, — объективистская диалектическая философия в том виде, как ее изложил Энгельс в «Анти-Дюринге», а Сталин резюмировал в работе «О диалектическом и историческом материализме»<sup>27</sup>.

Основные положения этого диалектического материализма таковы:

1. Диалектика утверждает, что закон реальности — это закон изменения. Как в неорганической природе, так и в обществе имеет место непрерывное преобразование. Не существует вечного принципа; понятия и мораль меняются от эпохи к эпохе.
2. Реальный мир допускает качественное развитие от неорганической природы до мира людей; а в мире людей от изначальных общественных укладов до того строя, который будет означать конец предыстории, т.е. до социализма.
3. Эти изменения совершаются в соответствии с определенными абстрактными законами. Количественные изменения начиная с определенного момента переходят в качественные. Преобразования не совершаются незаметно, небольшими порциями; в необходимый момент происходит резкое изме-



нение, являющееся революционным. Энгельс приводит такой пример: вода — жидкость, но, если вы понижаете температуру до определенного уровня, жидкость превратится в твердое тело. Количественное изменение в определенный момент перешло в качественное. Наконец, изменения, по-видимому, подчиняются умопостижаемому закону противоречия и отрицания отрицания.

Пример, приведенный Энгельсом, позволяет, кроме того, понять, что такое отрицание отрицания: если вы отрицаете А, вы имеете минус А; умножая минус А на минус А, вы получаете  $A^2$ , что является, очевидно, отрицанием отрицания. В мире людей: капиталистический строй является отрицанием феодальной собственности; общественная собственность при социализме будет отрицанием отрицания, т.е. отрицанием частной собственности.

Другими словами, одна из характеристик движений как космических, так и в мире человека состоит в том, что одни изменения противоречат другим. Это противоречие принимает следующую форму: в момент В будет иметь место противоречие с тем, что было в момент А, а момент С будет противоречить тому, что было в момент В, и в определенном отношении это будет возвратом к первоначальному состоянию — моменту А, но на более высоком уровне. Таким образом, движение истории — это отрицание первоначальной коллективной собственности недифференцированных и архаических обществ; социализм отрицает общественные классы и антагонизмы, чтобы вновь вернуться к коллективной собственности первобытных обществ, но на высшем уровне.

Эти диалектические законы не удовлетворили полностью всех интерпретаторов Маркса. Состоялось много дискуссий о том, принимал ли Маркс материалистическую философию Энгельса. Помимо исторической проблематики, немаловажное значение имеет вопрос о том, в какой мере понятие диалектики прилагается к органической или неорганической природе, а также к миру людей.

Диалектика предполагает изменение и относительность идей или принципов в зависимости от обстоятельств. В понятие диалектики включены еще две идеи: целостности и значения. Диалектическая интерпретация истории требует, чтобы элементы общества или эпохи составляли целое, а переход одной из этих целостностей к другой должен быть умопостижимым. Эти два требования — целостности и умопостижимое™ исторической последовательности, — по-видимому, относятся к миру человека. Понятно, что в историческом контексте общества образуют целостные единства, потому что разные ви-

ды коллективной деятельности, безусловно, взаимосвязаны. Различные сферы общественной жизни могут быть объяснены, начиная с элемента, рассматриваемого в качестве основного, например производительных сил и производственных отношений. Но можно ли найти эквивалент целостности и значения последовательностей в органической и особенно в неорганической природе?

По правде говоря, эта диалектическая философия материального мира не является необходимой ни для признания марксистского анализа капитализма, ни для того, чтобы быть революционером. Можно не быть убежденным в том, что  $(-A) \times (-A) = A^2$  есть пример диалектики, и в то же время быть превосходным социалистом. Связь между диалектической философией природы в том виде, в каком ее излагает Энгельс, и сущностью марксистского учения и не очевидна, и не необходима.

В историческом плане при определенной ортодоксии могут, конечно, сочетаться эти различные положения, но с точки зрения логики и философии экономическая интерпретация истории и критика капитализма в ракурсе классовой борьбы ничего общего с диалектикой природы не имеют. В более общем плане связь между марксистской философией капитализма и метафизическим материализмом не представляется мне необходимой ни логически, ни философски.

Однако на деле многие марксисты, занимающиеся политической деятельностью, считали, что быть хорошим революционером — значит быть материалистом в философском смысле. Так как эти люди были очень компетентны если не в философии, то в проблемах революции, у них, вероятно, были достаточные основания для этого. Ленин, в частности, написал книгу «Материализм и эмпириокритицизм» с целью доказать, что те марксисты, которые отказываются от материалистической философии, сбиваются и с главного пути революции<sup>28</sup>. С точки зрения логики можно быть последователем Маркса в политэкономии и не быть материалистом в метафизическом смысле слова<sup>29</sup>; исторически же установилось нечто вроде синтеза философии материалистического толка с историческим видением.

#### 4. Двусмысленности марксистской социологии

Марксистская социология, даже если оставить в стороне философский фон, двусмысленна.

В контексте Марксова подхода к капитализму и к истории большое значение придается сочетанию понятий производи-

тельных сил, производственных отношений, классовой борьбы, классового сознания, а кроме того, базиса и надстройки. Эти понятия можно использовать во всяком социологическом анализе. Сам я, когда пробую анализировать советское или американское общество, охотно начинаю с состояния экономики и даже с состояния производительных сил, чтобы затем перейти к производственным отношениям, а затем к социальным отношениям. Допустимо критическое и методологическое использование этих понятий для понимания и объяснения современного, а может быть, даже любого общества. Но если ограничиться таким использованием этих понятий, то мы не выйдем на философию истории. Мы рискуем обнаружить, что одному и тому же уровню развития производительных сил могут соответствовать разные производственные отношения. Частная собственность не исключает значительного развития производительных сил; наоборот, при меньшем развитии производительных сил может быть коллективная собственность. Другими словами, критическое использование марксистских категорий не несет с собой догматического толкования истории.

Итак, марксизм допускает нечто вроде параллелизма между развитием производительных сил, преобразованием производственных отношений, усилением классовой борьбы и движением к революции. Марксизм в его догматическом варианте предполагает, что решающим фактором выступают производительные силы, что их развитие составляет смысл истории и что разным состояниям производительных сил соответствуют определенные состояния производственных отношений и классовой борьбы. Если же с развитием производительных сил при капитализме классовая борьба ослабевает и, кроме того, если возможна коллективная собственность при слабо развитой экономике, то параллелизм между этими процессами (обязательный в рамках догматической философии истории) рушится. Маркс стремится понять все общества, отправляясь от их базиса, то есть, как представляется, от состояния производительных сил, научного и технического знания, промышленности и организации труда. Этот путь постижения обществ, в особенности современных, исходя из экономической организации, вполне обоснован, а в качестве метода он, может быть, даже наилучший. Но чтобы перейти от этого анализа к интерпретации движения истории, надо признать определенные связи между разными сферами деятельности.

Интерпретаторы приняли во внимание, что действительно трудно применять такие однозначные понятия, как «детерминация», для уяснения связей между производительными силами или производственными отношениями и состоянием общественного сознания. Поскольку термин «каузальность», или

«детерминация», показался слишком негибким, или на школьном языке механистическим и недиалектическим, его заменили термином «обусловленность». Несомненно, это выражение предпочтительнее, но оно слишком расплывчато. В обществе любая сфера обуславливает другие. Если бы у нас был иной политический строй, мы, вероятно, имели бы иную экономическую организацию. Если бы у нас была другая экономика, вероятно, был бы и другой строй, отличающийся от строя Пятой республики.

Термин «детерминация» слишком жесткий, термин «обусловленность», пожалуй, слишком эластичный и столь расплывчатый, что вся формула становится сомнительной. Между уязвимой формулировкой «детерминация всей общественной системы базисом» и малосодержательной той же формулировкой, где вместо слова «детерминация» стоит слово «обусловленность», хотелось бы найти промежуточную. Как обычно в подобных случаях, чудодейственным оказывается диалектическое решение. Назвали обусловленность диалектической и полагают, что проблема решена.

Но даже допуская, что марксистская социология вернулась к диалектическому анализу отношений между материальными производительными силами, способами производства, общественными учреждениями и сознанием людей в данный момент, надо найти основную идею, а именно идею детерминации социального целого. По моему мнению, мысль Маркса недвусмысленна. Он считал, что общественный строй определяется некоторыми главными характеристиками — состоянием производительных сил, формой собственности и отношениями между трудящимися. Различные социальные типы характеризуются определенным способом отношений между ассоциированными трудящимися. Рабство было одним типом общества, наемный труд — другим. Исходя из этого, общество может отличаться, действительно гибкими и диалектическими отношениями между различными сферами реальности, но существенным при этом остается определение общественного строя через небольшое число фактов, рассматриваемых в качестве решающих.

Трудность в том, что разные факты, по Марксу, решающие и связанные друг с другом, сегодня предстают разъединенными, потому что их разъединила история.

Упорядоченное представление Маркса —<sup>1</sup> это представление о развитии производительных сил, все более и более затрудняющем сохранение капиталистических производственных отношений и работу механизмов этого строя, все более ужесточающем классовую борьбу.

На самом же деле производительные силы развивались в одних случаях при частной собственности, в других — при общественной; там, где производительные силы были наиболее развиты, революций не происходило. Факты, на основании которых Маркс признавал общественную и историческую целостность, были разрознены историей. Возможны два решения проблемы, порожденной этим разъединением фактов: гибкая и критическая интерпретация в контексте общепринятой социологической и исторической методологии; либо догматическая интерпретация, сохраняющая схему становления истории, изложенную Марксом, применительно к ситуации, которая в определенных отношениях является совершенно иной. Эта вторая интерпретация считается ортодоксальной, ибо она предвещает конец западного общества в соответствии с представлением о саморазрушении капиталистического строя из-за внутренних противоречий. Но можно ли считать это догматическое видение социологией Маркса?

Другая двусмысленность марксистской социологии очевидна при анализе основных понятий, в особенности понятий базиса и надстройки, и споров вокруг них. Какие элементы общественной реальности относятся к базису? А какие — к надстройке?

Вообще, следовало бы, кажется, назвать базисом экономику, в частности производительные силы, то есть техническое оснащение общества вместе с организацией труда. Но технический уровень цивилизации неотделим от уровня научных познаний. Однако последние, по-видимому, принадлежат сфере идей или знания и должны относиться к надстройке — по крайней мере в соответствии с тем, что научное знание во многих обществах тесно связано с мировоззрением и с философией.

Иными словами, в базис, определяемый как производительная сила, уже входят элементы, которые должны будут принадлежать и надстройке. Из самого этого факта не вытекает невозможность анализировать общество путем поочередного рассмотрения базиса и надстройки. Но эти очень простые примеры указывают на реальную трудность разделения того, что, по определению, имеет разную природу.

Таким образом, производительные силы зависят одновременно от технической оснащенности и от организации совместного труда, которая в свою очередь зависит от законов собственности. Последние принадлежат к юридической сфере. Но ведь, по крайней мере согласно некоторым фрагментам, право — это часть государства<sup>30</sup>, а последнее относится к надстройке. Мы снова сталкиваемся с трудностью отделения базиса от надстройки.

Спор о том, что относится к первому, а что — ко второму, может фактически продолжаться бесконечно.

Эти два понятия в качестве простых инструментов анализа приемлемы, как и всякое понятие. Возражение вызывает только догматическое толкование, согласно которому одно из них определяет другое.

Подобным же образом нелегко точно указать противоречие между производительными силами и производственными отношениями. По одной из самых простых версий диалектики, играющей огромную роль в учении Маркса и марксистов, на определенном уровне развития производительных сил личное право на собственность станет препятствием на пути прогресса производительных сил. В этом случае возникнет противоречие между развитием техники производства и сохранением личного права на собственность.

Как мне представляется, это противоречие содержит в себе долю истины, но она находится за рамками догматических интерпретаций. Если под данным углом зрения рассмотреть большие современные предприятия «Ситроэн», «Рено» или «Пешиней» во Франции, «Дюпон де Немур» или «Дженерал моторе» в США, то в самом деле можно сказать, что размах производительных сил сделал невозможным сохранение личного права на собственность. Заводы «Рено» никому не принадлежат, раз они уже принадлежат государству (хотя это не значит, что государство — никто, но государственная собственность — абстрактная и, если можно так сказать, мнимая). «Пешиней» не принадлежал никому даже до распределения его акций среди рабочих, поскольку тысячи его акционеров, будучи собственниками в юридическом смысле, уже не осуществляли традиционного и личного права на собственность. Точно так же «Дюпон де Немур» или «Дженерал моторе» принадлежат сотням тысяч акционеров, поддерживающих юридическую фикцию собственности, но не имеющих настоящих привилегий.

Впрочем, Маркс намекнул в «Капитале» на большие акционерные общества, констатируя, что личная собственность исчезает, и делая вывод о том, что типичный капитализм трансформируется<sup>7</sup> !.

Можно, следовательно, сказать, что Маркс был прав, выявляя противоречие между развитием производительных сил и личным правом на собственность, поскольку в условиях современного капитализма при наличии больших акционерных обществ право на собственность в определенном отношении исчезло.

Наоборот, если считать, что эти большие общества составляют самую суть капитализма, то столь же легко доказать, что

развитие производительных сил ни в коей мере не устраняет право на собственность и что теоретического противоречия между производительными силами и производственными отношениями не существует. Развитие производительных сил требует появления новых форм производственных отношений, но эти новые формы могут не противоречить традиционному праву собственности.

Согласно другой интерпретации, противоречия между производительными силами и производственными отношениями, распределение доходов, которое детерминировано личным правом на собственность, таковы, что капиталистическое общество не в состоянии овладеть своим собственным производством. В этом случае противоречие между производительными силами и производственными отношениями затрагивает даже функционирование капиталистической экономики. Покупательная способность народных масс будет постоянно ниже требований экономики.

Это толкование продолжает оставаться в ходу вот уже почти полтора века. С того времени производительные силы во всех капиталистических странах получили колоссальное развитие. Неспособность экономики, основанной на частной собственности, овладеть собственным производством была уже раскрыта, когда производительность составляла пятую или десятую часть сегодняшней; эта неспособность, вероятно, останется прежней, когда производительность будет в пять или десять раз выше сегодняшней. Противоречие не обнаруживается явно.

Другими словами, из двух версий противоречия между производительными силами и производственными отношениями ни одна не доказана. Единственная версия, явно заключающая в себе часть истины, не ведет к политическим и мессианским положениям, которых больше всего придерживаются марксисты.

Социология Маркса — это социология классовой борьбы. Некоторые ее положения имеют фундаментальное значение. Нынешнее общество — антагонистическое. Классы являются основными действующими лицами исторической драмы, в частности капитализма, и истории вообще. Классовая борьба — движущая сила истории, она ведет к революции, которая будет означать конец предыстории и пришествие неантагонистического общества.

Но что такое общественный класс? Пора ответить на вопрос, с которого я должен был бы начать, если бы излагал мысли какого-нибудь профессора. Но Маркс не был профессором.

Этому вопросу Маркс посвятил огромное число работ. По моему мнению, они группируются в три основных типа.

На последних страницах рукописи «Капитала» есть классический фрагмент: последняя глава, которую Энгельс опубли-

ковал в третьем томе «Капитала» и которая называется «Классы». Так как «Капитал» — основной научный труд Маркса, следует, естественно, сослаться на его текст, который, к несчастью, не закончен. Маркс там пишет: «Собственники одной только рабочей силы, собственники капитала и земельные собственники, соответственными источниками доходов которых является заработная плата, прибыль и земельная рента, следовательно, наемные рабочие, капиталисты и земельные собственники образуют три больших класса современного общества, базирующегося на капиталистическом способе производства»<sup>32</sup> (Соч., т. 25, ч. II, с. 457). Различие между классами базируется здесь на различии, причем классическом, экономических источников доходов: капитал — прибыль, земля — земельная рента, труд — зарплата, т.е. на том, что он назвал «триединой формулой, которая охватывает все тайны общественного процесса производства» (там же, с. 380).

Прибыль — это внешняя форма сущности, каковой являются прибавочная стоимость, земельная рента, которую Маркс подробно анализирует в этом же третьем томе «Капитала». Прибыль — это доля прибавочной стоимости, это стоимость, не распределенная среди трудящихся. Интерпретация классов с точки зрения экономической структуры лучше всего соответствует научному замыслу Маркса. Она позволяет вывести несколько существенных положений марксистской теории классов.

Общественный класс представляет собой прежде всего группу, занимающую определенное место в процессе производства. Имеется в виду, что место в процессе производства имеет двойное значение: место в техническом процессе производства и место в юридическом процессе, оказывающем огромное влияние на технический.

Капиталист является одновременно организатором труда и, следовательно, руководителем технического процесса, а также — юридически, благодаря своему положению собственника средств производства, — тем, кто избавляет ассоциированных производителей от прибавочной стоимости.

Из этого, однако, можно сделать вывод, что по мере развития капитализма отношения между классами упрощаются. Если есть только два источника доходов, исключая земельную ренту (ее значение уменьшается с ростом индустриализации), значит, есть лишь два больших класса: пролетариат, образуемый теми, кто обладает только рабочей силой, и капиталистическая буржуазия, т.е. те, кто присваивает часть прибавочной стоимости.

Второй тип работ Маркса по классовой проблематике представлен такими историческими исследованиями, как «Классо-



вая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» и «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта». В этих работах Маркс пользуется понятием класса, не создавая При этом последовательной теории. Перечисление классов в них более обстоятельное и тонкое, чем при структурном различении классов, которое мы только что рассмотрели<sup>33</sup>.

Так, в «Классовой борьбе во Франции» Маркс различает следующие классы: финансовая буржуазия, промышленная буржуазия, торговая буржуазия, мелкая буржуазия, крестьянство, пролетариат и, наконец, то, что он именует люмпен-пролетариатом.

Этот перечень не противоречит теории классов, намеченной в последней главе «Капитала». Проблема, которую ставит Маркс в названных двух типах работ, не одна и та же. В одном случае он стремится определить, каковы большие группировки, характеризующие капиталистическую экономику; в другом — уясняет, какие общественные группы влияли на политические события при определенных исторических обстоятельствах.

Тем не менее трудно перейти от структурной теории классов, основанной на различении источников дохода, к историческому наблюдению за общественными группами. В самом деле, класс не образует единства в силу того простого факта, что с экономической точки зрения он имеет единственный и неизменный источник доходов. По всей видимости, нужна помимо этого определенная психологическая общность, в известных случаях — определенное осознание единства или даже воли к совместным действиям.

Это замечание приводит к третьему типу Марксовых трудов. В работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» Маркс объясняет, почему огромное множество людей, даже если они занимаются одинаковой экономической деятельностью и ведут одинаковый образ жизни, вовсе не обязательно представляют собой общественный класс: «Парцельные крестьяне составляют громадную массу, члены которой живут в одинаковых условиях, не вступая, однако, в разнообразные отношения друг к другу. Их способ производства изолирует их друг от друга, вместо того чтобы вызывать взаимные сношения между ними. Это изолирование еще усиливается вследствие плохих французских путей сообщения и вследствие бедности крестьян. Их поле производства, парцелла, не допускает никакого разделения труда при ее обработке, никакого применения науки, а следовательно, и никакого разнообразия развития, никакого различия талантов, никакого богатства общественных отношений. Каждая отдельная крестьянская семья почти что довлеет сама себе, производит непосредственно большую часть того, что она потребляет, приобретая таким образом свои средства к жизни бо-

лее в обмене с природой, чем в сношениях с обществом. Парцелла, крестьянин и семья; рядом другая парцелла, другой крестьянин и другая семья. Кучка этих единиц образует деревню, а кучка деревень — департамент. Таким образом, громадная масса французской нации образуется простым сложением одноименных величин, вроде того как мешок картофелин образует мешок с картофелем. Поскольку миллионы семей живут в экономических условиях, отличающих и враждебно противопоставляющих их образ жизни, интересы и образование образу жизни, интересам и образованию других классов, — они образуют класс. Поскольку между парцельными крестьянами существует лишь местная связь, поскольку тождество их интересов не создает между ними никакой общности, никакой национальной связи, никакой политической организации, — они не образуют класса» (Соч., т. 8, с. 207 — 208).

Другими словами, общность деятельности, способов мышления и образа жизни — необходимое, но недостаточное условие существования общественного класса. Для вычленения класса необходимы осознание единства, ощущение отличия от других общественных классов и даже враждебности по отношению к другим общественным классам. В крайнем случае изолированные индивиды образуют класс лишь в той мере, в какой они должны вести совместную борьбу с другим классом.

Если принять во внимание все эти работы, то мы придем, кажется, не к совершенной и профессорской теории, а к политико-социологической теории, причем достаточно четкой.

Маркс исходил из идеи основного противоречия интересов между наемными работниками и капиталистами. Он все более убеждался в том, что эта противоположность доминирует в капиталистическом обществе и будет все более обнажаться в ходе исторического развития. Но вместе с тем, наблюдая за исторической реальностью, он, как никто, отмечал — а он был замечательный наблюдатель — наличие множества общественных групп. Дело в том, что класс в строгом смысле слова не совпадает с любой общественной группой. Помимо общности жизни, он предполагает осознание этой общности в национальных рамках и волю к совместным действиям, с целью определенной организации коллектива. Отсюда понятно, что, по мнению Маркса, в действительности есть лишь два больших класса, потому что в капиталистическом обществе есть лишь две группы с истинно противоположными представлениями о том, каким должно быть общество, каждая из которых отличается действительно определенной политической и исторической волей.

В характеристике рабочих, как и собственников средств производства, смешаны разные критерии, которые можно представить себе или наблюдать. Промышленные рабочие ве-

дут образ жизни, predeterminedенный их судьбой в капиталистическом обществе. Они сознают общность своих интересов, свой антагонизм по отношению к другим общественным группам. Таким образом, они составляют в полном смысле слова общественный класс, который политически и исторически определяется собственной волей, ставящей их в основную оппозицию капиталистам. Это не исключает существования подгрупп в каждом классе, как и наличия групп, которые еще не слились с лагерем того или другого из двух великих актеров исторической драмы. Но эти внешние, или маргинальные, группы — торговцы, мелкие буржуа, остатки прежней структуры общества — по ходу исторического развития будут вынуждены влиться в ряды пролетариата или буржуазии.

В этой теории двусмысленны и спорны два пункта.

В самом начале анализа Маркс ставит знак равенства между восхождением буржуазии и восхождением пролетариата. Начиная с первых своих работ, он описывает пришествие четвертого сословия как аналог восхождения третьего. Буржуазия развила производительные силы в лоне феодального общества. Равным образом пролетариат развивает производительные силы в лоне капиталистического общества. Однако это уподобление мне представляется ошибочным. Только политическая страсть наряду с гениальностью, позволяет не видеть принципиального различия ситуаций.

Буржуазия, торговая или промышленная, создавая производительные силы в недрах феодального общества, была уже поистине новым общественным классом, сформировавшимся внутри прежнего общества. Но буржуазия, будь она торговая или промышленная, являлась привилегированным меньшинством, выполнявшим общественно необходимые функции. Она *i* противодействовала правящему феодальному классу как противодействует экономическая аристократия военной. Есть объяснение тому, как этот привилегированный, исторически новый класс мог создать в недрах феодального общества новые производительные силы и производственные отношения и как он подорвал политическую надстройку феодализма. Французская революция, по Марксу, есть момент захвата классом буржуазии политической власти, за которую держались остатки правящего класса феодалов.

Напротив, пролетариат в капиталистическом обществе является не привилегированным меньшинством, а совсем наоборот — огромной массой непривилегированных трудящихся. Он не создает новых производительных сил или производственных отношений в недрах капиталистического общества; рабочие — это исполнители в системе производства, управляемого

*j* либо капиталистами, либо специалистами.

Поэтому уподобление восхождения пролетариата восхождению буржуазии с точки зрения социологии ложно. Чтобы доказать правомерность параллели между восхождением буржуазии и восхождением пролетариата, марксисты пустили в оборот средство, которое сами осуждали, когда другие им пользовались, — миф. Чтобы уподобить восхождение пролетариата восхождению буржуазии, нужно в самом деле смешать меньшинство, которое руководит политической партией и выступает от имени пролетариата, с самим пролетариатом.

Иначе говоря, в конечном счете для правомерности параллели между восхождением - буржуазии и восхождением пролетариата нужно, чтобы пролетариями последовательно были Ленин, Сталин, Хрущев, Брежнев и Косыгин.

Когда идет речь о буржуазии, привилегированными оказываются буржуа, это они руководят торговлей и промышленностью, правят. Когда же осуществляет свою революцию пролетариат, то руководят торговыми и промышленными предприятиями и осуществляют власть люди, выступающие от имени пролетариата.

Буржуазия является привилегированным меньшинством, которое переходит из социально доминирующего состояния к политическому осуществлению власти; пролетариат выступает огромной непривилегированной массой, которая как таковая не может стать привилегированным и господствующим меньшинством.

Я здесь никак не касаюсь достоинств, присущих строю, выступающему от имени буржуазии, и строю, выступающему от имени пролетариата. Все, что я хочу выяснить (так как, по-моему, это непреложные факты), — следующее: восхождение пролетариата нельзя уподобить (не в мифологическом смысле) восхождению буржуазии, и здесь основная, бросающаяся в глаза, ошибка всего марксистского видения истории, последствия которой неизмеримы.

Маркс стремился однозначно определить экономический, политический и социальный строй с точки зрения класса, осуществляющего власть. Однако это определение строя недостаточно, потому что оно предполагает, по-видимому, сведение политики к экономике или государства к отношению между общественными группами.

## 5. Социология и экономика

Маркс стремился сочетать анализ функционирования и становления капиталистической экономики. Этот синтез теории и истории уязвим дважды: в начале и в конце.

Капиталистический строй в описании Маркса может функционировать лишь при условии существования группы людей, распоряжающихся капиталом, а следовательно, и имеющих возможность купить рабочую силу тех, кто обладает лишь ею. Как исторически образовалась эта группа? Каков процесс первоначального накопления капитала, необходимого для самостоятельного функционирования последнего? Насилие, принуждение, коварство, воровство и другие классические способы в политической истории как пути возникновения группы капиталистов понять легко. Гораздо сложнее объяснить формирование этой группы экономическими причинами. Анализ функционирования капиталистического общества допускает наличие в самом начале внеэкономических феноменов, необходимых для создания условий, обеспечивающих его функционирование.

Такого же порядка трудность возникает и в конце анализа. В «Капитале» нет никаких убедительных данных ни о том моменте, когда капитализм перестанет функционировать, ни даже о том, что в данный конкретный момент он должен перестать функционировать. Для того чтобы экономически доказать саморазрушение капитализма, нужно, чтобы экономист мог сказать: капитализм не может функционировать при норме прибыли ниже определенного процента; и кроме того: распределение доходов таково, что, начиная с определенного момента, режим не в состоянии овладеть собственным производством. Но на самом деле ни к одной из этих ситуаций «Капитал» не подводит. Маркс представил определенное число доводов, позволяющих считать, что капиталистический строй будет все хуже и хуже функционировать, однако он не доказал экономически, что внутренние противоречия капитализма разрушат его. Таким образом, в конце анализа, как и в начале > его, требуется вводить политический фактор, являющийся внешним по отношению к капиталистической экономике.

Аналогичным образом вызывает существенное возражение и чисто экономическая теория капитализма как экономики эксплуатации. Эта теория зиждется на понятии прибавочной стоимости, неотделимой в свою очередь от теории зарплаты. А ведь любая современная экономика поступательна в том смысле, что предполагает накопление части ежегодной продукции с целью развития производительных сил. Поэтому, если капиталистическая экономика определяется как экономика эксплуатации, следует показать, в каком смысле и в какой степени капиталистический механизм накопления и инвестирования отличается от механизма накопления, который существует или будет существовать в рамках современной экономики иного типа.

По мнению Маркса, отличительная черта капиталистической экономики — высокая норма накопления капитала. «Накопляйте, накапливайте! В этом Моисей и пророки» (Соч., т. 23, с. 608<sup>34</sup>). Однако в экономике советского типа долгие годы считалось составной частью доктрины накопление в размере 25 процентов ежегодного национального дохода. Одно из достоинств, которым апологеты советской экономики наделяют последнюю, — это высокий процент формирования капитала. Столетие спустя после Маркса целью идеологического соперничества между двумя режимами служит норма накопления, используемая обоими режимами в той мере, в какой она определяет процент роста. В таком случае остается узнать, является ли капиталистический механизм накопления лучше или хуже механизма накопления другого режима (лучше или хуже для кого?).

В своем анализе капитализма Маркс рассмотрел одновременно характеристики любой экономики и характеристики современной ему экономики капиталистического типа, потому что иной он не знал. Век спустя настоящей проблемой для экономиста подлинно марксистского толка станет анализ особенностей современной экономики другого типа.

Теория зарплат, теория прибавочной стоимости, теория накопления перестают быть всецело удовлетворительными теориями. Они являют собой скорее постановку проблем или исходные моменты анализа, позволяющие отличить то, что можно было бы назвать капиталистической эксплуатацией, от эксплуатации советской, или, если выражаться более нейтрально, капиталистическую прибавочную стоимость от прибавочной стоимости при советском режиме. Ни при каком режиме нельзя отдавать трудящимся всю производимую ими стоимость, поскольку надо оставлять часть стоимости для коллективного накопления. Впрочем, это не исключает существенных различий между двумя механизмами. При капитализме накопление происходит посредством прибылей индивидов и рынка; неодинаково при обоих режимах и распределение доходов.

Эти замечания, представляющиеся несложными век спустя после Маркса, не содержат в себе никакого намека на превосходство над ним — это было бы смешно. Я только хочу показать, что Маркс, наблюдая начальный период капитализма, не мог легко различать, с одной стороны, то, что несет с собой режим частной собственности вообще, с другой — то, чем характеризуется период развития экономики, переживаемый Англией, когда он ее изучал, и что, в конце концов, составляет суть любой индустриальной экономики.

Сегодня задачей социологического анализа экономики является как раз различение трех элементов: признаков, прису-

щих любой современной экономике; признаков, присущих отдельному режиму в контексте современной экономики; и наконец, признаков, присущих периоду роста экономики.

Это различие — не простое дело, ибо все эти признаки всегда в реальности перемешаны друг с другом. Но если мы хотим вынести критическое, политическое или моральное суждение об определенном строе, то, очевидно, следует не принимать во внимание того, что приписывается другим детерминантам.

Теория накопления и прибавочной стоимости служит образцом путаницы этих разных элементов. Любая современная экономика предполагает накопление. В зависимости от периода роста, а также в зависимости от намерений правительства данной страны норма накопления более или менее высока. Варьируется в противоположность ей экономико-социальный механизм прибавочной стоимости и, кроме того, способ оборота накоплений. Плановая экономика отличается относительно простой оборачиваемостью накопления, между тем как экономика, основанная на частной собственности на средства производства, допускает более сложный механизм: свободный рынок попеременно с отчислениями, налагаемыми насильственным путем. Она не мирится легко с властным установлением суммы накоплений и нормы образования капитала относительно национального продукта.

Связи между экономическим и социологическим анализом в конечном счете выводят на проблему отношений между политическим и экономическим строем. На мой взгляд, именно в этом пункте социология Маркса наиболее уязвима для критики.

В «Капитале», как и в других работах Маркса, по этому решающему вопросу мы в самом деле находим немного идей, причем постоянно повторяющихся. Государство в основном рассматривается как инструмент классового господства. Из этого следует, что политический строй определяется классом, осуществляющим власть. Буржуазные демократии приравниваются к режимам, при которых власть осуществляет класс капиталистов, поддерживая видимость свободных институтов. Как противопоставление общественно-экономическому строю, основанному на существовании антагонистических классов и господстве одного класса над другими, Маркс рисует картину общественно-экономического строя, при котором больше не будет классового господства. В силу этого и, если можно так выразиться, благодаря самой своей сути государство должно будет исчезнуть, поскольку оно существует единственно потому, что какой-то класс нуждается в нем для эксплуатации других. Между антагонистическим обществом и неантагонистическим обществом будущего вклинивается то, что названо дикта-

турой пролетариата (выражение, встречающееся, в частности, в знаменитой работе, написанной в 1875 г. — «Замечания к программе Германской рабочей партии», или «Критика Готской программы»<sup>35</sup>). Диктатура пролетариата есть крайнее усиление государства накануне критического момента его ослабления. Прежде чем исчезнуть, государство достигает своего расцвета.

Диктатура пролетариата не совсем ясно определена в работах Маркса, где сосуществуют фактически два ее образа. Один из них отвечает якобинской традиции и уподобляет диктатуру пролетариата абсолютной власти партии, апеллирующей к народным массам; другой, почти противоположный, был навеян Марксу опытом Парижской Коммуны, в которой обогатилась тенденция к исчезновению централизованного государства.

Эта концепция политики и исчезновения государства в неантагонистическом обществе представляется мне наиболее уязвимой социологической концепцией во всем творчестве Маркса. Никто не отрицает, что любому, и в особенности современному, обществу, свойственны общие функции управления и власти. Нельзя, не погрешив против здравого смысла, рассуждать о том, что столь сложное индустриальное общество, как наше, сможет обойтись без администрации, причем в некоторых отношениях централизованной.

Более того, если допустить планирование экономики, то оно немыслимо без центральных органов, принимающих основные решения, заложенные в самой идее планирования. А ведь эти решения предполагают наличие функций, обычно именуемых государственными. Поэтому режим плановой экономики требует усиления административных, управленческих функций, осуществляемых центральной властью, если только не представлять себе стадию абсолютного изобилия, на которой не возникает больше проблемы координации производства.

: В этом смысле обе идеи — планирования экономики и исчезновения государства — противоречивы относительно предвидимого будущего настолько, насколько важно будет производить возможно больше, производить в соответствии с директивами плана и распределять продукцию между общественными классами в соответствии с представлениями власти имущих.

Государство — пусть им назовут систему административных и направляющих функций коллектива — не может исчезнуть ни в одном индустриальном обществе, а тем более в индустриальном планируемом обществе, поскольку центральное планирование по своей природе предполагает, что правительством будет приниматься гораздо больше решений, чем в ус-



ловиях капиталистической экономики, которая частично определяется децентрализацией принятия решений.

Исчезновение государства может иметь лишь символическое значение. Исчезает только классовая природа данного государства. В самом деле, можно полагать, что с того момента, когда не будет классового соперничества, административные и направляющие функции, вместо того чтобы выражать эгоистические замыслы отдельной группы, станут выражением намерений всего общества. В этом смысле можно действительно представить себе исчезновение классового характера общества, отношений господства и эксплуатации, самого государства.

Но может ли государство в условиях капитализма определяться, по сути дела, властью данного класса?

Главная идея Маркса заключается в том, что капиталистическое общество — антагонистическое, отсюда вытекают все основные его черты. Как можно прийти к обществу без антагонизмов? Вся аргументация целиком строится на различии природы класса буржуазии, осуществляющего власть, когда он владеет средствами производства, и пролетариата, рассматриваемого как класс, который сменит буржуазию.

Заявление о том, что пролетариат представляет собой универсальный класс, берущий власть, может, однако, иметь только символическое значение, т.к. массу заводских рабочих нельзя смешивать с господствующим меньшинством, осуществляющим власть. Формула «пролетариат у власти» есть лишь символическая формула, подразумевающая партию или группу людей, ссылающихся на народные массы.

В обществе, где больше нет частной собственности на средства производства, фактически больше нет антагонизма, связанного с этой собственностью, — но есть люди, осуществляющие власть от имени народных масс. Есть, следовательно, государство, выполняющее административные, направляющие функции, необходимые в любом развитом обществе. Такое общество не содержит в себе тех же самых антагонизмов, что и общество с частной собственностью на средства производства. Но в стране, где государство своими экономическими решениями в огромной мере предопределяет положение всех и каждого, очевидно, могут быть антагонизмы между группами: либо горизонтальными (крестьяне, с одной стороны, рабочие — с другой), либо вертикальными (низ и верх иерархии).

Я никоим образом не утверждаю, что в обществе, в котором положение каждого зависит от плана, а план определяется государством, обязательно существуют конфликты. Однако нельзя с достоверностью говорить об обществе без антагонизмов просто на том основании, что частная собственность на средства производства исчезла и положение каждого зависит

от постановлений государства. Если государственные постановления принимаются отдельными индивидами или меньшинством, они могут отвечать интересам тех или других. В плановом обществе нет предустановленной гармонии интересов разных групп.

Здесь не исчезает и не может исчезнуть государственная власть. Плановое общество может, конечно, управляться на справедливой основе, но нет твердых гарантий, что руководство плановых органов принимает решения в интересах всех или в высших интересах коллектива, впрочем, в той мере, в какой последние могут быть определены.

Тезис о полном исчезновении антагонизмов предполагает, что соперничество групп не имеет иных причин, кроме частной собственности на средства производства, или что исчезло государство. Однако ни одна из этих двух гипотез не правдоподобна. Нет оснований считать, что интересы членов коллектива станут вдруг гармоничными, как только средства производства перестанут быть объектом индивидуального присвоения. Исчезает один тип антагонизма, но не все возможные. И пока остаются административные или направляющие функции, налицо естественный риск, что те, кто осуществляет эти функции, будут или несправедливы, или недостаточно осведомлены, или безрассудны, а те, кем они руководят, не будут удовлетворены решениями властей предрешающих.

Наконец, вне рамок этих замечаний остается фундаментальная проблема сведения политики как таковой к экономике.

Социология Маркса, по крайней мере в своей пророческой форме, допускает сведение политического порядка к экономическому, т.е. исчезновение государства с момента внедрения общественной собственности на средства производства и плановой экономики. Но политика принципиально не сводима к экономике. При любом экономическом и общественном строе политическая проблематика не сойдет на нет, поскольку остаются вопросы: кто правит, как комплектуются органы управления, как осуществляется власть, в какой мере достигнуто согласие (или какова мера несогласия) между управляющими и управляемыми. Политика так же важна и автономна, как и экономика. Они взаимосвязаны. Способ организации производства и распределения коллективных ресурсов влияет на способ решения проблемы власти, и наоборот — последний влияет на первый. Неверно думать, что определенная организация производства и распределения средств автоматически решит проблему управления путем ее упразднения. Миф об исчезновении государства — это миф о том, что государство существует лишь для производства и распределения ресурсов и что, коль скоро проблема производства и распределения ре-

сурсов решена, нет необходимости в государстве, т.е. в управлении<sup>36</sup>.

Этот миф вдвойне лжив. Прежде всего плановое управление экономикой влечет за собой усиление государства. И даже если бы планирование не вело к усилению, государства, в современном обществе всегда будет стоять проблема управления, т.е. способа осуществления власти.

Другими словами, политический режим невозможно опре­делить, просто указывая класс, который предположительно осуществляет власть. Нельзя определить капиталистический политический строй как власть монополистов и тем более нельзя определить политический строй в социалистической стране как власть пролетариата. При капитализме не монополисты лично вершат власть, а при социализме этого не делает непосредственно пролетариат. В обоих случаях речь идет о людях, выполняющих политические функции, о том, как они отбираются, как используют власть, какова связь между управляющими и управляемыми.

Социология политических режимов не может быть сведена к простому при­датку социологии экономики или общественных классов.

Маркс часто рассуждал об идеологиях и стремился объяснить способы мышления или интеллектуальные системы общественным контекстом.

Для истолкования идей с позиций общественной реальности может применяться несколько методов. Можно объяснять образ мышления способом производства или техническим уровнем данного общества. Однако наибольшим успехом пользовался метод приписывания определенных идей определенному общественному классу. Вообще Маркс понимает под идеологией ложное сознание или ложное представление, вырабатываемое определенным общественным классом о собственном положении и об обществе в целом. Он рассматривает теории буржуазных экономистов в огромной мере как классовую идеологию. Не то чтобы он приписывал буржуазным экономистам намерение обмануть своих читателей или дать ложное толкование реальности. Но он склонен думать, что класс не может видеть иначе, как сквозь призму собственного положения. Как сказал бы Сартр, буржуа видит мир с точки зрения прав, которыми он сам обладает. Юридический образ мира прав и обязанностей рождается в обществе и служит для буржуа способом самовыражения своего существа и своего положения.

Эта теория ложного сознания, связываемого с классовым сознанием, может распространяться на многие идеи и интеллектуальные системы. Когда речь идет об экономических и со-

циальных учениях, можно в крайнем случае считать, что идеология есть ложное сознание и что субъектом этого сознания выступает класс. Тем не менее такая концепция идеологии вызывает два возражения. Если класс, исходя из собственного положения, вырабатывает ложную идею мира, если, например, класс буржуазии не понимает механизма прибавочной стоимости или остается в плену иллюзий товарного фетишизма, то почему же определенному индивиду удастся освободиться от этих иллюзий, этого ложного сознания?

А вместе с тем если все классы отличаются своим, причем пристрастным способом мышления, то не остается места для истины. В чем одна идеология может превосходить другую, если все идеологии неотделимы от класса, который их порождает или принимает? Марксизм пытается ответить на поставленный вопрос так: среди идеологий есть одна, которая лучше других, потому что есть класс, который может постигнуть мир в его истинности. В капиталистическом мире пролетариат, и только пролетариат, постигает истину мира, потому что он единственный класс, который может думать о послереволюционном будущем.

Лукач, один из последних великих марксистских философов, в книге «История и классовое сознание» именно таким образом попытался доказать, что классовые идеологии не равноценны и что идеология пролетариата истинна потому, что пролетариат, находясь в том положении, которое ему создает капитализм, способен — и только он способен — осмыслить общество в развитии, движении к революции и, значит, в его истинности<sup>31</sup>.

Первая теория идеологии стремится, таким образом, избежать сплошного релятивизма, утверждая одновременно связь идеологий с классом и с истинностью одной из идеологий.

Но такая формула вызывает возражение, поскольку легко усомниться в истинности классовой идеологии: защитникам других идеологий и других классов естественно заявить, что все исследователи в одинаковом положении. Предположим, мое видение капитализма определяется моим интересом буржуа, ваше пролетарское видение — вашим интересом пролетария. Почему же интересы тех, кто, как говорится по-английски, находится «вне» (out), будут как таковые выше интересов тех, кто находится «внутри» (in)? Почему интересы тех, кто находится по ту сторону барьера, будут выше интересов тех, кто находится по эту, «хорошую» сторону? Тем более что ситуация может измениться и на самом деле время от времени меняется.

Эта аргументация может привести лишь к полному скептицизму, при котором все идеологии равнозначны, в одинаковой

степени пристрастны и ограничены, корыстны и, следовательно, лживы.

Вот почему велся поиск в другом направлении, представляющемся мне предпочтительным; в том же самом направлении, в которое углубилась социология познания, выявившая различия между типами интеллектуальных конструкций. Всякая мысль связана определенным образом с социальной средой, но связи, которые имеют с общественной реальностью живопись, физика, математика, политэкономия или политические учения, не одинаковы. Следует различать способы мышления или научные теории, связанные с общественной реальностью, но независимые от нее, и идеологии или ложные сознания, являющиеся продуктом, следом в сознании людей классового положения, затрудняющего видение истины. Задача схожа с той, которую разные представители социологии познания — марксисты или немарксисты — пытаются решить так, что оставят всеобщую истину за определенными науками, а всеобщую ценность — за произведениями искусства.

Марксисту, как и немарксисту, не следует сводить значение научного или эстетического творчества к классовому содержанию.

Маркс, большой поклонник греческого искусства, знал так же, как и социологи познания, что значение творений человека не исчерпывается их классовым содержанием. Произведения искусства представляют одинаковую ценность для других классов, даже для других времен.

Нисколько не отрицая того, что мышление связано с общественной реальностью и определенные формы мышления связаны с общественным классом, следует восстановить способность различать формы мышления и отстоять два положения, которые мне кажутся необходимыми для того, чтобы не впасть в нигилизм.

Есть области, в которых мыслитель может достичь истины, пригодной для всех, а не только классовой истины. Есть сферы, в которых общественные творения имеют ценность и значение для членов других обществ.

## 6. Заключение

В течение ста лет было, в сущности, три больших кризиса марксистской мысли<sup>38</sup>.

Первый — тот, который уже назвали приступом ревизионизма, кризисом немецкой социал-демократии в начале XX в. Его двумя главными действующими лицами были Карл Каутский и Эдуард Бернштейн. Основная проблема: преобразуется

ли капиталистическая экономика таким образом, что революция, которую мы возвещаем и на которую рассчитываем, совершится сообразно нашему ожиданию? Бернштейн, ревизионист, заявлял, что классовые антагонизмы не обостряются, что сплочение класса не проявляется столь быстро и полно, как предсказывалось, и что, следовательно, невероятно, чтобы историческая диалектика потворствовала пришествию революционной катастрофы и неантагонистического общества. Ссора Каутского с Бернштейном в рамках Германской социал-демократической партии и II Интернационала закончилась победой Каутского и поражением ревизионистов. Был поддержан ортодоксальный тезис.

Вторым кризисом марксистской мысли стал кризис большевизма. Партия, причислявшая себя к марксизму, взяла власть в России и, поскольку это было привычно, расценила свою победу как победу пролетарской революции. Однако фракция марксистов, ортодоксы II Интернационала, большинство немецких социалистов и большинство западных социалистов судили об этом событии иначе. В течение 1917 — 1920 гг. в партиях, причислявших себя к марксизму, велся спор, основной предмет которого можно было бы вкратце определить так: является ли советская власть диктатурой пролетариата или диктатурой над пролетариатом? Эти выражения использовались в ситуации второго кризиса марксизма в течение 1917 — 1918 гг. обоими великими действующими лицами — Лениным и Каутским. Во время первого кризиса Каутский был на стороне ортодоксов. При кризисе большевизма он думал, что находится по-прежнему на стороне ортодоксов, но появилась новая ортодоксия.

Тезис Ленина был прост: партия большевиков, причисляющая себя к марксизму и пролетариату, представляет пролетариат у власти. Власть партии большевиков — это диктатура пролетариата. Так как, в конце концов, никто и никогда с уверенностью не мог сказать, в чем состоит диктатура пролетариата, гипотеза о власти большевиков как диктатуре пролетариата обвораживала и защищать ее не запрещалось. Более того, она облегчала поиск доказательств, ибо если власть партии большевиков — власть пролетариата, советский строй представляет собой пролетарский строй, то, следовательно, строится социализм.

Наоборот, если бы приняли тезис Каутского, согласно которому революция, совершенная в неиндустриальной стране, где рабочий класс был в меньшинстве, не может быть подлинно социалистической революцией, то диктатура даже марксистской партии могла бы считаться не диктатурой пролетариата, а диктатурой над пролетариатом.

Впоследствии в марксизме образовались две школы: одна признавала в режиме, установленном в СССР, осуществление — с некоторыми неожиданными качествами — предвидений Маркса, а другая считала, что сущность марксистского учения была искажена, потому что социализм предполагает не только коллективную собственность и планирование, но и политическую демократию. А социалистическое планирование без демократии, говорили представители второй школы, — не социализм.

К тому же следует выяснить роль марксистской идеологии в строительстве советского социализма. Ясно, что советское общество не вышло из головы Маркса в совершенно готовом виде и что оно в большой степени представляет собой результат стечения обстоятельств. Однако марксистская идеология в том виде, как ее истолковали большевики, сыграла тоже важную роль.

Третий кризис марксистской мысли — это кризис, при котором мы присутствуем сегодня. Неясным остается пункт, есть ли между большевистской версией социализма и версией, скажем, скандинаво-британской, промежуточный вариант социализма.

В наше время четко просматривается одна из возможных разновидностей социалистического общества: централизованное планирование под руководством более или менее тотального государства, которое совпадает с партией, причисляющей себя к разряду социалистических. Это — советская версия марксистского учения. Но есть и вторая версия — западная, наиболее совершенной формой которой служит, вероятно, шведское общество, где наблюдается смешение частных и общественных институтов, сокращение неравенства в доходах и устранение большинства общественных феноменов, вызывавших возмущение. Частичное планирование и смешанная собственность на средства производства сочетаются там с демократическими институтами Запада, т.е. со множеством партий, свободными выборами, свободным обсуждением идей и учений.

Ортодоксальные марксисты — это те, кто не сомневается в том, что подлинным потомством Маркса является советское общество. Западные же социалисты уверены, что западная версия более отвечает духу Маркса, чем советская. Впрочем, многие марксистские интеллектуалы не находят удовлетворительной ни одну из этих версий. Они хотели бы, чтобы общество стало в определенном отношении столь же социалистическим и столь же планируемым, как советское, но в то же время столь же либеральным, как общество западного типа.

Я оставляю в стороне вопрос о том, может ли этот третий вариант существовать иным образом, чем в умах философов, ведь в конечном счете, как говорил Гамлет, «и в небе и в земле сокрыто больше, чем снится вашей мудрости, Горацио». Может быть, и найдется третий вариант, но сейчас, на нынешнем этапе дискуссии о доктринах, существуют эти два идеальных типа, довольно четко определяемых, два общества, которые могут в большей или меньшей степени причислять себя к социализму; однако одно из них — нелиберальное, а другое — буржуазное.

Китайско-советский раскол открыл новый этап: в глазах Мао Цзэдуна, советский строй, советское общество обуржуазиваются. Руководителей Москвы принимают за ревизионистов, какими считались в начале века Э. Бернштейн и правые социалисты.

На чьей стороне был бы сам Маркс? Тщетно спрашивать себя об этом, потому что он не узнал о совершенно другом историческом результате. С того момента, когда мы стали вынуждены говорить о том, что определенные явления, критиковавшиеся Марксом, присущи не капитализму, а любому индустриальному обществу или обществу, переживающему период роста — что он и наблюдал, — наш ход мысли, следовать которому Маркс был, конечно, способен (ибо он был великим человеком), оказывается чуждым реальному Марксу. По всей вероятности, он, обладавший натурой бунтаря, не был бы сторонником ни одной из упомянутых версий, ни одного из разновидностей общества, где ссылаются на него. Предпочел бы он одно или другое? Мне представляется невозможным решить этот в конечном счете бесполезный вопрос. Если бы я дал ответ, это было бы не более чем выражением моих предпочтений. Мне представляется более честным сказать о своих предпочтениях, чем приписывать их Марксу, который не может ответить за себя.

## Биографические данные

**1818 г., 5 мая.** Рождение в городе Трире, входившем в то время в состав Рейнской Пруссии, Карла Маркса, второго ребенка из девяти детей адвоката Генриха Маркса, выходца из семьи раввинов, обратившегося в 1816 г. в протестантизм.

**1830 — 1835 гг.** Учеба в гимназии города Трира.

**1835 — 1836 гг.** Изучение права в Боннском университете.

**1835 — 1841 гг.** Изучение права, философии, истории и истории искусств в Берлине. Маркс посещает «Докторский клуб» младогегельянцев.



- 1841 г.** Получение докторской степени на философском факультете Иенского университета.
- 1842 г.** Маркс поселяется в Бонне и становится сотрудником, а затем редактором «Рейнской газеты» в Кёльне.
- 1843 г.** Разочарованный трусливой, по его мнению, позицией акционеров, он покидает свой пост. Женитьба на Женни фон Вестфален. Отъезд во Францию. «К еврейскому вопросу», «К критике гегелевской философии права. Введение».
- 1844 — 1845 гг.** Пребывание в Париже. Маркс бывает у Гейне, Прудона, Бакунина. Начало занятий политической экономией. Марже записывает в нескольких тетрадях свои философские размышления об экономике и феноменологии Гегеля. Он завязывает дружбу с Энгельсом. «Святое семейство...» — их первая, совместно написанная книга.
- 1845 г.** Высылка из Парижа по требованию прусского правительства.
- 1845 — 1848 гг.** Пребывание в Брюсселе. «Немецкая идеология», написанная в сотрудничестве с Энгельсом. Ссора с Прудоном. «Нищета философии» (1847). В ноябре 1847 г. второй конгресс «Союза коммунистов» (для участия в котором Маркс и Энгельс отправляются в Лондон) поручает им написать коммунистический манифест. Публикация «Манифеста Коммунистической партии» в Лондоне на немецком языке в феврале 1848 г.
- 1848 г.** Маркс изгнан из Брюсселя. После краткого пребывания в Париже он направляется в Кёльн, где становится главным редактором «Новой Рейнской газеты». В этой газете он ведет активную кампанию за то, чтобы революционное движение в Германии стало более радикальным.
- 1840 г.** «Наемный труд и капитал» (работа появилась в «Новой Рейнской газете»), Маркс изгнан из Рейнской провинции. После краткого пребывания в Париже он уезжает в Лондон, где устраивается окончательно.
- 1850 г.** «Классовая борьба во Франции».
- 1851 г.** Маркс становится сотрудником «Нью-Йорк дейли трибюн».
- 1852 г.** Распад Союза коммунистов. «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта».
- 1852 — 1857 гг.** Маркс вынужден прекратить свои экономические занятия, чтобы посвятить себя журналистике ради заработка. Он постоянно испытывает финансовые трудности.
- 185II г.** Опубликование в Берлине работы «К критике политической экономики».
- 1860 г.** «Господин Фогт».
- 1861 г.** Поездка в Голландию и Германию. Сотрудничество в венской газете «Ди Прессе».
- 1862 г.** Маркс окончательно порывает с Лассалем. Он должен прекратить сотрудничество в «Нью-Йорк дейли трибюн». У него огромные денежные затруднения.
- 1864 г.** Участие в создании «Международного Товарищества Рабочих», для которого у него есть Устав и Учредительный манифест.
- 1867 г.** Выход в свет в Гамбурге первого тома «Капитала».
- 1868 г.** Маркс начинает интересоваться русской сельской общиной и изучает русский язык.

- 1869 г.** Начало борьбы с Бакуниным в рамках Интернационала. Энгельс обеспечивает Маркса ежегодной рентой.
- 1871 г.** «Гражданская война во Франции».
- 1875 г.** «Критика Готской программы». Выход в свет французского перевода первого тома «Капитала». Маркс сотрудничает с переводчиком Жозефом Руа.
- 1880 г.** Маркс сообщает Жюлю Геду свои замечания по программе французской Рабочей партии.
- 1881 г.** Смерть Женни Маркс. Переписка с Верой Засулич.
- 1882 г.** Поездка во Францию и Швейцарию. Пребывание в Алжире.
- 1883 г.** 14 марта. Смерть Карла Маркса.
- 1885 г.** Публикация Энгельсом второго тома «Капитала».
- 1894 г. Публикация Энгельсом третьего тома «Капитала».

#### Примечания

*Koslas Axelos.* Marx, penseur de la technique. Paris, Éd. de Menuit, coll. «Arguments», 1961, 327 p. Подход к понятию отчуждения как одному из ключевых в учении Маркса свойствен и христианским интерпретаторам, таким, как Ив Кальвез (см. его книгу «Замысел Маркса»: *P. Yves Calvez.* La Pensée de Karl Marx. Paris. Éd. du Seuil, 1956), и таким комментаторам марксизма, как Л. Гольдман или А. Лефевр. Последний следующим образом выражает свои мысли: «Критика товарного фетишизма, денег, капитала — ключевой момент экономической части творчества Маркса, то есть «Капитала»» (из интервью газете «Ар», 13 февраля 1963 г.). Однако в другом месте он уточняет: «Мысли Маркса об отчуждении в его разных формах разбросаны по всем его работам до такой степени, что их единство до самого последнего времени оставалось незамеченным» (*H. Leleuvre.* Le marxisme. Paris, P.U.F., «Que sais-je?», 1958, p. 48).

Я не прав, утверждая — на берегах Сены: 20 лет назад это было на берегах Шпрее в Берлине, сегодня эти формы уточненного марксизма переселились на левый берег Сены, где они вызвали страстные дискуссии, интересные публикации, научные контрверзы.

«Немецкая идеология» создавалась Марксом и Энгельсом с сентября 1845 г. по май 1846 г. в Брюсселе. В работе «К критике политической экономии. Предисловие» (1859) Маркс писал: «...мы решили сообща разработать наши взгляды в противоположность идеологическим взглядам немецкой философии, с сущности, свести счеты с нашей прежней философской совестью. Это намерение было осуществлено в форме критики послегегелевской философии. Рукопись — в объеме двух толстых томов в восьмую долю листа — давно уже прибыла на место издания в Вестфалию, когда нас известили, что изменившиеся обстоятельства делают ее напечатание невозможным. Мы тем охотнее предоставили рукопись грызущей критике мышей, что наша главная цель — уяснение дела самим себе — была достигнута» (Соч., т. 13, с. 8).

*J. Schumpeter.* Capitalisme socialisme, et démocratie. Paris, Payot, 1954, I<sup>er</sup> part., «La doctrine marxiste», p. 65 — 136. Первое издание этой работы на английском языке появилось в 1942 г. Главы, посвященные

Марксу, были вновь воспроизведены в посмертной работе Шумпетера «Десять великих экономистов» (Ten Great Economists. 1951).

*P. Bigo. Marxisme et humanisme — introduction à l'oeuvre économique de Marx. — Paris. P.U.F., 1953. 269 p.*

Жорж Гурвич обнаружил в нем в определенной степени предвосхищение собственных идей.

Восхваление Марксом революционной и созидательной роли буржуазии приобретает даже лирический оттенок: «Она создала чудеса искусства, но совсем иного рода, чем египетские пирамиды, римские водопроводы и готические соборы; она совершила совсем иные походы, чем переселение народов и крестовые походы» (Соч., т.4, с.427).

См. в особенности «Восточный деспотизм» Карла Виттфогеля — сравнительное исследование тотальной власти (*Karl A. Wittfogel. Oriental Despotism. New Haven, Yale University Press, 556 p.*).

- 9 *И. Стахин. Экономические проблемы социализма в СССР. М., 1952.* «Главные черты и требования основного экономического закона современного капитализма можно было бы сформулировать примерно таким образом: обеспечение максимальной капиталистической прибыли путем эксплуатации, разорения и обнищания большинства населения данной страны, путем закабаления и систематического ограбления народов других стран, особенно отсталых стран, наконец, путем войн и милитаризации народного хозяйства, используемых для обеспечения наивысших прибылей» (с.38). «Существенные черты и требования основного экономического закона социализма можно было бы сформулировать примерно таким образом: обеспечение максимального удовлетворения постоянно растущих материальных и культурных потребностей всего общества путем непрерывного роста и совершенствования социалистического производства на базе высшей техники» (с.40).

Впрочем, к задержке Марксом публикации двух последних томов «Капитала» привели скорее болезнь и финансовые затруднения, а также осознание незавершенности работы. С 1867 г. (дата выхода в свет первого тома) до самой смерти Маркс не прекращал своих исследований, которые оставляли его неудовлетворенным и заставляли вновь работать над продолжением того, что он рассматривал как труд всей своей жизни. Так, в ноябре 1878 г. он писал Даниельсону, что второй том «Капитала» будет готов к печати к концу 1879 г., но 10 апреля 1879 г. он объявил, что не опубликует его, прежде чем не изучит развитие и завершение промышленного кризиса в Англии.

Тема векового понижения нормы прибыли берет свое начало у Д.Рикардо и в особенности развита Дж. Стюартом Миллем. Желая показать, что частные лица всегда мотивируют помещение капитала, Рикардо пишет: «Невозможно, следовательно, чтобы капитал, накопленный в любых размерах в данной стране, не мог быть применен в ней производительно до тех пор, пока заработная плата не повысится вследствие роста цен на предметы необходимости в такой сильной степени и для прибыли с капитала не останется так мало, что исчезает всякое побуждение к накоплению» (*Д. Рикардо. Соч., т. 1. М., 1955, с.239*). Другими словами, для Рикардо падение нормы прибыли до нуля есть лишь возможность. Она может быть результатом прироста части номинальной зарплаты в распределении продукта, если зарплата будет возрастать в силу относительного роста цен на продукты первой необходимости. В свою очередь этот рост цен станет результатом комбинированной игры расширения спроса, вызванного демог-

рафическими факторами и убывающим плодородием почвы. Но, полагал Рикардо, помеха росту, какой является убывающее плодородие почвы, может быть устранена путем введения международной специализации и свободного ввоза хлеба из-за границы. Милль после отмены хлебных законов возвращается к теории Рикардо в своих «Основаниях политической экономии и некоторых приложениях их к социальной философии» (1848), но придает ей более эволюционный и долгосрочный характер, который сродни идеям сегодняшних стагнационистов. Понижение нормы прибыли есть исчисление на уровне предприятия движения общества к стационарному состоянию, когда не будет больше чистого накопления капитала. В основе этого понижения прибыли до нуля лежит закон понижающейся продуктивности.

При анализе в кейнсианском духе можно сказать самое большее, что норма прибыли является последней единицей капитала, инвестирование которого, необходимое для поддержания полной занятости (маргинальная действенность капитала), не должно быть ниже той стоимости денег, которой отдано предпочтение с целью обеспечения ликвидности для собственников денег. Но схема такого типа в реальности трудно интегрируема в марксистскую экономическую теорию, интеллектуальные орудия которой домаргинальные. Впрочем, в экономическом анализе Маркса есть определенное противоречие между законом тенденции нормы прибыли к понижению, который неявно предполагает классический закон сбыта, и положением о кризисе из-за недопотребления рабочих, который заключает в себе торможение роста из-за недостатка фактического спроса. Различие между коротким и длинным сроком не позволяет решить проблему, т.к. цель обеих теорий — объяснить не продолжительную тенденцию, с одной стороны, колебания — с другой, а общий кризис экономической системы в целом. (Ср.: *Joan Robinson. An Essay on Marxian Economics.* London, MacMillan, 1942.)

13

В письме Иосифу Вейдемейеру от 5 марта 1852 г. Маркс писал: «Что касается меня, то мне не принадлежит ни та заслуга, -что я открыл существование классов в современном обществе, ни та, что я открыл их борьбу между собою. Буржуазные историки задолго до меня изложили историческое развитие этой борьбы классов, а буржуазные экономисты — экономическую анатомию классов. То, что я сделал нового, состояло в доказательстве следующего: 1) что *существование классов* связано лишь с определенными историческими *фазами развития производства*, 2) что классовая борьба необходимо ведет к *диктатуре пролетариата*, 3) что эта диктатура сама составляет лишь переход к уничтожению *всяких классов* и к *обществу без классов*» (Соч., т.28, с.424 — 427).

14

*A.Kojève. Introduction à la lecture de Hegel.* Paris, Gallimard, 1947. Марксистскую интерпретацию Гегеля см. также в работах: *G.Lukacs. Der junge Hegel.* Zürich — Vienne, 1948, 718 S. (Д.Лухач. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., «Наука», 1987. — *Прим.ред.*). Эту книгу анализирует Ж. Ипполит в своих «Этюдах о Марксе и Гегеле» (*J.Hyppolite. Etudes sur Marx et Hegel.* Paris, M. Rivière, 1955, p.82 — 104). Лукач доходит до обсуждения реакционной легенды о теологическом периоде Гегеля и исследует гегелевскую критику творчества Адама Смита, содержащуюся в его ранних работах. Гегель будто бы заметил существенные противоречия капитализма, но, естественно, не сумел найти решение, которое суждено было найти Марксу.

*G. Gurvitch. La sociologie de Kail Marx. Paris, Centre de documentation universitaire, 1958, ronéoté, 93 p.; «Les Fondateurs de la sociologie contemporaine, I. Saint-Simon sociologue». Paris, Centre de documentation universitaire, 1955, ronéoté, 62 p.* Гурвич, желая приписать роль гегелевского наследия в творчестве Маркса, в своем толковании истоков марксистской мысли ставит акцент на сен-симонизме Маркса. Гурвич показывает (по-моему, убедительно) влияние идей Сен-Симона на мышление молодого Маркса: «Маркс непосредственно вышел из Сен-Симона и сен-симонизма, он заимствует у Гегеля лишь терминологию; левое гегельянство было не чем иным, как сен-симонским влиянием на некоторых гегельянцев, порой открыто признаваемым. Со своей стороны Прудон чрезмерно пользовался Сен-Симоном, но то был восставший сен-симонист, подвергавший сен-симонизм разгромной критике. Между тем он же, одновременно демократизируя сен-симонизм и связывая его с рабочим движением, содействовал установлению более глубокой связи Маркса с сен-симонизмом — сен-симонизмом, пронизанным духом Прудона, ставшим основным источником Маркса не только тогда, когда Маркс был еще в самом начале своего пути, но и на всем его интеллектуальном пути» (Cours cité sur Saint-Simon, p. 7 et 8). Далее, приведя некоторые фразы Сен-Симона типа: «Наука о свободе, как и все другие науки, имеет свои факты и обобщения... Если мы хотим стать свободными, сотворим сами свою свободу и никогда не будем ждать ее откуда-то», Гурвич заявляет следующее: «Работы молодого Маркса, особенно четвертый тезис о Фейербахе, подтолкнули некоторых марксистов к рассуждениям о социологии Маркса как о философии свободы или науке о свободе. Такова позиция Анри Лефевра, который приписывает Гегелю — самому фаталистичному философу, какого мы знаем, — значение первопричины этого аспекта учения Маркса. В действительности же, очевидно, что у Маркса наука о свободе, насколько ее можно у него найти, прямо идет от Сен-Симона» (ibid., p.25). Я не ставлю под сомнение, что Маркс мог познакомиться с сен-симонистскими идеями в своей среде, по той простой причине, что они ходили по Европе времен молодости Маркса и в той или иной форме встречались почти везде, особенно в прессе. Сегодня также в газетах представлены теории развития и слабого развития. Но если Маркс знал идеи Сен-Симона, то он не мог заимствовать из них то, что составляет, на мой взгляд, сердцевину его собственной социологии.

В сен-симонизме Маркс нашел противопоставление двух типов общества — военных и индустриальных, идеи применения науки в промышленности, обновления методов производства, преобразования мира благодаря промышленности. Но главное в учении Маркса — не Сен-Симонова или Контова концепция индустриального общества. Главное в нем — противоречивый характер индустриального капиталистического общества. А ведь в наследии Сен-Симона или Конта идеи внутренних противоречий капитализма нет. Обоим свойствен примат идеи организации над идеей общественных конфликтов. Ни тот, ни другой не считают, что общественные конфликты являются основной движущей силой истории; ни тот, ни другой не думают, что современное им общество раздираемо неразрешимыми противоречиями. Поскольку основное в марксистском учении, по моему мнению, заключено в противоречивом характере капиталистического общества и в важнейшей роли классовой борьбы, я отказываюсь видеть во влиянии сен-симонизма одно из исключительно важных влияний, сформировавших марксистское учение.

«Феноменология духа» датируется 1807 г. «Энциклопедия философских наук» при жизни Гегеля издавалась трижды (1817, 1827, 1830).

«Основы философии права» опубликованы Гегелем в 1821 г. в Берлине. Эта работа является лишь более развернутой частью «Энциклопедии».

18

Есть два фрагмента, содержащие критику «Философии права» Гегеля. Один из них — «К критике гегелевской философии права. Введение» — небольшой по размеру, давно известный, поскольку был опубликован Марксом в 1844 г. в Париже в «Немецко-французском ежегоднике», которым он руководил вместе с А. Руге. Второй фрагмент — «К критике гегелевской философии права» — гораздо большего размера и включает подстрочную критику части «Философии права» Гегеля. Он был опубликован лишь в 30-е гг. нашего столетия в Москве Д. Рязановым под эгидой Института Маркса — Энгельса, в Лейпциге Ландшутом и Майером. По этому вопросу см. исследование Ж.Ипполита «Гегелевская концепция государства и ее критика Марксом» {J. Huppolt, «La conception hégélienne de l'Etat et sa critique par K. Marx». — In: «Études sur Marx et Hegel», Paris, 1955, p. 120 — 141}.

19

Некоторые идеалистические выдержки из Маркса рисуют такое будущее общество, в котором люди по утрам будут заниматься рыбной ловлей, днем работать на заводе, а к вечеру, освободившись, заниматься просвещением духа. Это не абсурдное представление. В Израиле я знал тружеников в киббуцах, которые действительно по вечерам читали Платона. Но тут исключительный случай, по крайней мере до настоящего времени.

В «Немецкой идеологии» Маркс пишет так: «Дело в том, что как только появляется разделение труда, каждый приобретает свой определенный, исключительный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти: он — охотник, рыбак или пастух, или же критический критик и должен оставаться таковым, если не хочет лишиться средств к жизни, — тогда как в коммунистическом обществе, где никто не ограничен исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра — другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, — как моей душе угодно, — не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком» (Соч., т. 3, с. 31-32). Таким образом, упразднены «это закрепление социальной деятельности, это консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещественную силу, господствующую над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчеты» (там же, с. 32). оп

Эти фрагменты были написаны Марксом в 1844 г. в Париже и оставались неопубликованными до 1932 г. В 1932 г. они были изданы Д. Рязановым и одновременно С. Ландшутом и И.П. Майером в двухтомнике работ Маркса под названием «Исторический материализм» ("Der historische Materialismus". Leipzig, A. Könei).

21

У Гегеля три термина переводятся на французский язык как отчуждение: *Veräußerung*, *Entäußerung* и иногда *Entfremdung*. Отчуждение, по Гегелю, есть диалектический момент различия, разделения между субъектом и сущностью. Отчуждение есть развивающийся процесс, и нужно, чтобы сознание прошло через многие отчуждения, прежде чем оно обогатится определениями, которые в конце концов создадут его как целостность. В начале главы «Абсолютное знание» Гегель пишет: «Это преодоление предмета сознания следует понимать не как одностороннее в том смысле, что он оказался возвращающимся в самость, а определеннее — в том смысле, что предмет как тако-

вой представлялся сознанию исчезающим, и кроме того еще, что именно отрешение самосознания устанавливает вещь и что это отрешение имеет не только негативное, но и положительное значение, имеет его не только для нас или в себе, но и для самого самосознания. *Для него* негативное предмета или снятие им себя самого потому имеет положительное значение, или оно *знает* эту ничтожность предмета потому, с одной стороны, что оно отрешается от себя самого; ибо в этом отрешении оно утверждает *себя* как предмет, или предмет — в силу нераздельного единства *для-себя-бытия* — как себя само. С другой стороны, здесь содержится в то же время и второй момент — то, что оно равным образом сняло и приняло обратно в себя это отрешение и предметность и, стало быть, в своем инобытии как таковом оно находится при себе. — Это есть движение сознания, и сознание здесь составляет всю совокупность своих моментов. — Оно должно точно так же относиться к предмету согласно этой совокупности его определений и таким образом постигнуть его согласно каждому из них» (Гегель. Соч., т. IV, с. 422).

Маркс дает другое толкование отчуждения, Ибо «в определенном смысле целостность уже дана в исходной точке» (*J.Y. Calveit. La pensée de Karl Marx. Paris, 1956, p.53*). По Марксу, Гегель якобы смешивал опредмечивание, т.е. экстериоризацию человека в природу и общественный мир, с отчуждением. Как писал об этом Ж. Ипполит, комментируя Маркса: «Отчуждение не есть опредмечивание. Определенное естественно. Для сознания оно является не способом становления чуждым самому себе, а естественным самовыражением» (*J. Hyppolite. Logique et existence. Paris, P.U.F., 1953, p.236*). Маркс выражает свои мысли таким образом: «Предметное существо действует предметным образом, и оно не действовало-бы предметным образом, если бы предметное не заключалось в его существенном определении. Оно только потому творит или полагает предметы, что само оно полагается предметами и что оно с самого начала есть *природа*» (Соч., т. 42, с. 162). Это различие, основанное на «последовательно проведенном натурализме», согласно которому «человек является непосредственно *природным существом*» (там же), позволило Марксу удерживать в понятиях отчуждения и последовательных определениях сознания в том виде, в каком они изложены в «Феноменологии духа», лишь критический аспект. «Поэтому «Феноменология» есть скрытая, еще неясная для самой себя и имеющая мистический вид критика; но поскольку она фиксирует *отчуждение* человека, — хотя человек выступает в ней только в виде духа, — постольку в ней заложены в скрытом виде *все* элементы критики, *подготовленные и разработанные* часто уже в форме, высоко поднимающейся над гегелевской точкой зрения» (там же, с. 158).

Для такого комментатора Гегеля, как Ж. Ипполит, это радикальное различие между Гегелем и Марксом в подходе к отчуждению берет начало в том, что Маркс начинает свой анализ с человека как природного существа, т.е. с позитивности, которая сама по себе не есть отрицание, тогда как Гегель «обнаружил этот аспект чистой субъективности, который есть ничто» (op.cit, p. 239). У Гегеля «в диалектическом начале истории существует безграничное желание узнавания, желание желания другого, сила без основы, потому что без первичной позитивности» (p. 241).

22

Эта двусмысленность учения Маркса была выявлена, в частности, Костасом Папаиоанну (См.: *Kostas Papaioannou, «La fondation du marxisme»*. — In: «Le contiat social», n.6, novembre-décembre 1961, vol. V; «L'homme total de Karl Marx». — In: «Preuves», n. 149, juillet 1963; «Marx et la critique de l'aliénation». — In: «Preuves», novembre

1964). По мнению Папаиоанну, между философией молодого Маркса в том виде, как она излагается, например, в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», и философией периода зрелости, изложенной особенно в третьем томе «Капитала», — полное несоответствие. Производственным пнети́змом, делавшим из труда исключительную сущность человека, а из неотчужденного соучастия в производственной деятельности — истинную цель жизни, Маркс подменил классическую мудрость, согласно которой развитие человека (это «единственное, что обладает самоценностью и является подлинным царством свободы») начинается «по ту сторону необходимости».

Это объективное видение может рассматриваться к тому же, по мнению наблюдателей, как благоприятное или неблагоприятное делу установления мира. Одни говорят: до тех пор пока советские руководители будут убеждены в неизбежной смерти капитализма, мир будет жить в атмосфере кризиса. Но можно сказать и совершенно противоположное, как это сделал один английский социолог: пока советские руководители будут верить в собственную философию, они не поймут ни своего, ни нашего общества; уверенные в своем непреходящем триумфе, они оставят нас в покое. Да поможет им небо продолжать верить в свою философию.

См.: *Jean-Paul Sartre*, «Les communistes et la paix». — In: «Temps modernes», n.n.81, 84 — 85 et 101; réédité in: «Situations VI», Paris, Gallimard, 1965, 384 p. См. также: «Situations VII», Paris, Gallimard, 1965, 342 p. и «Critique de la raison dialectique», Paris, Gallimard, 1960. См.: *Maurice Merleau-Ponty*. «Sens et non-sens». Paris, Nagel, 1948; «Humanisme et terreur». Paris, Gallimard, 1947; «Les aventures de la dialectique». Paris, Gallimard, 1953.

О кантианской интерпретации марксизма см.: *Max Adler*. Marxistische Probleme-Marxismus und Ethik. 1913; *Karl Vorländer*. «Kant und Marx», 2<sup>e</sup> éd., 1926; *Franz Mehring*. Karl Marx, Geschichte seines Lebens. Leipzig, 1918.

*L.Goldmann*. Recherches dialectiques. Paris, Gallimard, 1959.

27

*Ф.Энгельс*. Анти-Дюринг. Подлинное название — «Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом». Работа сначала была напечатана в газетах («Форвартс» и «Фолькштат» в 1877 — 1878 гг. (Следует отметить, что «Анти-Дюринг» был опубликован при жизни Маркса и Маркс помог своему другу в его написании, посылая ему записки по разным проблемам истории и экономики. Эти записки частично использованы Энгельсом в окончательном тексте.) *И.Сталин*. О диалектическом и историческом материализме. 1937.

9 ft

Ленин излагает в этом произведении радикальный материализм и реализм: «Тот вещественный (Stofflich) чувственно воспринимаемый нами мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственно действительный мир», «наше сознание и мышление, как бы ни казались они сверхчувственными, являются продуктом (Erzeugnis) вещественного, телесного органа, мозга. Материя не есть продукт духа, а дух есть лишь высший продукт материи». Или еще: «Общие законы движения внешнего мира и человеческого мышления по сути дела тождественны, а по своему выражению различны лишь постольку, что человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе — до сих пор большей частью и в человеческой истории — они пролагают себе дорогу бессознательно, в форме внешней необходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей» (*В.И.Ленин*. Полн.собр.соч., т. 18, с. 85, 161. Арон приводит используемые Лениным цитаты из работы Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец



классической немецкой философии». — *Прим.ред.*). Эта книга должна была стать основой правоверного советского марксизма. В письме А.М. Горькому 24 марта 1908 г. Ленин отстаивал право «человека партии» выступать против «опасных учений», предлагая своему корреспонденту «пакт о нейтралитете относительно эмпириокритицизма», который, говорил он, не оправдывал фракционной борьбы (см.: там же, т. 47, с. 150-153).

Атеизм, наоборот, связан с сущностью марксизма Маркса. Можно быть верующим и социалистом, но нельзя быть верующим и верным марксизму-ленинизму.

30

В работе «К критике политической экономии. Предисловие» Маркс пишет: «...правовые отношения, так же точно как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях...» (Соч., т. 13, с. 6). И далее: «Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка...» (там же). Или еще: «...от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение» (там же, с. 7). Одна из глав «Немецкой идеологии» называется «Отношение государства и права к собственности». В общем, у Маркса государство и право вытекают из материальных условий жизни людей и являются выражением господствующей воли класса, удерживающего власть в государстве.

.31

Вот наиболее значительная выдержка из третьего тома «Капитала»: «Образование акционерных обществ. Благодаря этому: 1. Колоссальное расширение масштабов производства и возникновение предприятий, которые были невозможны для отдельного капитала. Вместе с тем такие предприятия, которые раньше были правительственными, становятся общественными. 2. Капитал, который сам по себе поконится на общественном способе производства и предполагает общественную концентрацию средств производства и рабочей силы, получает здесь непосредственно форму общественного капитала (капитала непосредственно ассоциированных индивидуумов) в противоположность частному капиталу, а его предприятия выступают как общественные предприятия в противоположность частным предприятиям. Это — упразднение капитала как частной собственности в рамках самого капиталистического способа производства. 3. Превращение действительно функционирующего капиталиста в простого управляющего, распоряжающегося чужими капиталами, и собственников капитала — в чистых собственников, чистых денежных капиталистов...» (Соч., Т.25, ч. I, с. 479). «Это — упразднение капиталистического способа производства в пределах самого капиталистического способа производства и потому само себя уничтожающее противоречие, которое *prima facie* (прежде всего) представляется простым переходным пунктом к новой форме производства. Как такое противоречие оно выступает и в своем проявлении. В известных сферах оно ведет к установлению монополии и потому требует государственного вмешательства. Оно воспроизводит новую финансовую аристократию, новую разновидность паразитов в образе прожекторов, учредителей и чисто номинальных директоров; оно воспроизводит целую систему мошенничества и обмана в области учредительства, выпуска акций и торговли акциями. Это — частное производство без контроля и част-

- ной собственности» (там же, с. 481-482). В Марксе критик и даже памфлетист никогда не отделен от экономиста и социолога.
- 32 «Капитал», том III, глава 52. Маркс продолжает так: «В Англии современное общество, с точки зрения его экономической структуры, получило бесспорно наиболее широкое, наиболее классическое развитие. Однако и здесь указанное классовое деление не выступает еще в чистом виде. Даже и здесь средние и переходные ступени везде затемяют строгие границы между классами (правда, в деревне несравненно меньше, чем в городах). Впрочем, это безразлично для нашего исследования. Мы видели, что постоянная тенденция и закон развития капиталистического способа производства состоят в том, что средства производства все больше и больше отделяются от труда, что распыленные средства производства все больше концентрируются в большие группы, что, таким образом, труд превращается в наемный труд, а средства производства — в капитал. И этой тенденции соответствует, с другой стороны, самостоятельное отделение земельной собственности от капитала и труда, то есть превращение всякой земельной собственности в форму земельной собственности, соответствующую капиталистическому способу производства.
- Ближайший вопрос, на который мы должны ответить, таков: что образует класс, — причем ответ этот получится сам собой, раз мы ответим на другой вопрос: благодаря чему наемные рабочие, капиталисты и земельные собственники образуют три больших общественных класса?
- На первый взгляд это — тождество доходов и источников дохода. Перед нами три большие общественные группы, компоненты которых — образующие их индивидуумы — живут соответственно на заработную плату, прибыль и земельную ренту, живут использованием своей рабочей силы, своего капитала и своей земельной собственности.
- Но с этой точки зрения врачи и чиновники, например, образовали бы два класса, так как они принадлежат к двум различным общественным группам, причем члены каждой из этих двух групп получают свои доходы из одного и того же источника. То же было бы верно и по отношению к бесконечной раздробленности интересов и положений, создаваемой разделением общественного труда среди рабочих, как и среди капиталистов и земельных собственников, — последние делятся, например, на владельцев виноградников, пахотной земли, лесов, рудников, рыбных угодий» (Здесь рукопись обрывается. — Ф.Энгельс) (Соч., т. 25, ч. II, с. 457 — 458).
- 33 «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» подготовлена между январем и октябрём 1850 г., но появилась в виде брошюры под этим названием лишь в 1859 г. Она состоит в основном из серии статей, опубликованных в первых номерах «Новой Рейнской газеты» — экономического и политического обозрения, которая стала выходить в Лондоне в начале марта 1850 г.
- «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» написана между декабрём 1851 и мартом 1852 г. Впервые опубликована в Нью-Йорке 20 мая 1852 г. И. Вейдемейером. Переиздана Энгельсом в 1885 г.
- 34 Маркс пишет в первом томе «Капитала»: «Как фанатик увеличения стоимости, он безудержно побуждает человечество к производству ради производства, следовательно, к развитию общественных производительных сил и к созданию тех материальных, условий производства, которые одни только могут стать реальным базисом более высокой общественной формы... Лишь как персонификация капитала капиталист пользуется почетом. В этом своем качестве он разделяет с собирателем сокровищ абсолютную страсть к обогащению. Но то, что у

собиателя сокровищ выступает как индивидуальная мания, то для капиталиста суть действия общественного механизма, в котором он является одним из колесиков. Кроме того, развитие капиталистического производства делает постоянное возрастание вложенного в промышленное предприятие капитала необходимостью, а конкуренция навязывает каждому индивидуальному капиталисту имманентные законы капиталистического способа производства как внешние принудительные законы. Она заставляет его постоянно расширять свой капитал для того, чтобы его сохранить, а расширять свой капитал он может лишь посредством прогрессирующего накопления» (Соч., т. 23, с. 605 — 606). Или еще: «Итак, сберегайте, сберегайте, т.е. превращайте возможно большую часть прибавочной стоимости, или прибавочного продукта, обратно в капитал! Накопление ради накопления, производство ради производства — этой формулой классическая политическая экономия выразила историческое призвание буржуазного периода. Она ни на минуту не обманывалась на тот счет, насколько велики родовые муки богатства; но какое значение имеют все жалобы перед лицом исторической необходимости? Если пролетарий в глазах классической политической экономии представляет собой лишь машину для производства прибавочной стоимости, то и капиталист в ее глазах есть лишь машина для превращения этой прибавочной стоимости в добавочный капитал» (там же, с. 608 — 609).

У Маркса это звучит так: «Между капиталистическим и коммунистическим обществом лежит период революционного превращения первого во второе. Этому периоду соответствует и политический переходный период, и государство этого периода не может быть ничем иным, кроме как *революционной диктатурой пролетариата*» (Соч., т. 19, с. 27). Маркс также использует это выражение в упомянутом выше письме И. Вейдемейеру (см. прим. 13). Эту же идею, если не само выражение, мы находим еще в «Манифесте Коммунистической партии»: «Пролетариат использует свое политическое господство для того, чтобы вырвать у буржуазии шаг за шагом весь капитал, централизовать все орудия производства в руках государства, т.е. пролетариата, организованного как господствующий класс, и возможно более быстро увеличить сумму производительных сил» (Соч., т. 4, с. 446).

О частоте употребления Марксом и Энгельсом термина «диктатура пролетариата» см.: *Karl Draper, «Marx and the Dictatorship of the Proletariat»*. — In: «Cahiers de l'I.S.E.A.», série S, n.6, novembre 1962.

Эту точку зрения, заключающую в себе обесценение политического строя, значение которого сводится к значению экономики, Маркс разделял с Сен-Симоном и манчестерскими либералами. Сен-Симон писал в «Организаторе», что, в противоположность военным и теологическим обществам, «в обществе, организованном с определенной целью — стремиться к процветанию с помощью наук, искусств и ремесел, наиболее важный политический акт, состоящий в определении направления, в котором общество должно идти, не совершается больше людьми, занимающими общественные должности, — он совершается самим общественным организмом. Только таким образом общество как коллектив может проявлять в действительности свой суверенитет, который в данном случае представляет вовсе не произвольное мнение, возведенное массой в закон, а принцип, выведенный из самой природы вещей, и людям нужно только признать его справедливость и провозгласить его необходимость. При таком положении вещей граждане, наделенные различными, даже самыми высокими общественными функциями, играют с определенной точки зрения лишь подчиненные роли, потому что их обязанности, как бы важны они ни были, заключаются в том, чтобы идти по направлению,

не ими избранному. Больше того, цель и предмет такой организации так ясны, так определенны, что не остается места ни для произвола людей, ни для произвола законов, потому что и тот и другой могут проявляться лишь благодаря неопределенности, которая является, если так можно выразиться, их естественной стихией. Дело управления тогда сводится к нулю или почти к нулю, поскольку оно заключается в повелевании». (Отрывок, цитируемый Ж. Гурвичем в его лекции о Сен-Симоне: «Курс лекций», посвященных основателям современной социологии.)

О политических взглядах Маркса см.: *Maximilien Rubel*. «Le concept de démocratie chez Marx». — In: «Le Contrat social», juillet — août, 1962; *Kostas Papaioannou*. «Marx et l'État moderne». — In: «Le Contrat social», juillet 1960.

*Georg Lukacs*, *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Berlin, 1923.

ou

Более подробный анализ см. в моем исследовании «Влияние марксизма в XX веке» ("L'impact du marxisme en XX<sup>e</sup> siècle". — In: «Bulletin S.E.D.E.I.S.», «Études № 906, 1er janvier 1965).

## Библиография

### Сочинения Карла Маркса

«*Œuvres complètes de Karl Marx*». Trad. J. Molitor, Paris, Éd. Costes, 55 vol.

*Karl Marx*. Pages choisies pour une éthique socialiste. Choix de Maximilien Rubel, Paris, Marcel Rivière et C<sup>le</sup>, 1948, 379 p.

*Karl Marx*. Morceaux choisis. Intriduction par Henri Lefebvre et N. Guterman, Paris, Gallimard., 1934, 463 p.

Эти две антологии составлены по тематическому принципу.

Перевод цитат из произведений К.Маркса дается по 2-му изд. «Сочинений» К.Маркса и Ф.Энгельса (напр.: Соч., т. 8, с. 25). —

*Прим.ред.*

### Работы по теме в целом

*J.r.J. Chevallier*. *Les Grandes oeuvres politiques*. Paris, Armand Colin, 1949.

*Georges Gurvitch*. *La Vocation actuelle de la sociologie*. Paris, P.U.F., 1950.

*Velfredo Pareto*. *Les Systèmes socialistes*. 2-e ed., Paris, Marcel Giard, 1926, 2 vol.

*Jodeph Schumpeter*. *Capitalisme, socialisme et démocratie*. Trad, française, Paris, Payot, 1950.

*Joseph Schumpeter*. *Esquisse d'une histoire de la science économique*. Trad, française par G.-H. Bousquet, Paris, Dalloz, 1962.

### Работы о Карле Марксе

Cil. *Andler*. *Le Manifeste communiste de Karl Marx et Friedrich Engels*, Introduction historique et commentaire. Paris, F.Rieder, 1925.

- . *Isaiah Berlin*. Karl Marx, his life and Environment. 2-e éd., New York, Oxford University Press, 1948.
- F.-J. Calver*. La Pensée de Karl Marx. Paris, Éd. du Seuil, 1989.
- A.Comu*. Karl Marx et Friedrich Engels. Paris, P.U.F., 3 vol., 1955 — 1962.
- G.Gurritch*. Pour le centenaire de la mort de P.-J.Proudhon. Proudhon et Marx, une confrontation. Paris, Centre de documentation universitaire, 1964.
- G.Gurvitch*. La Sociologie de Karl Marx. Paris, Centre de documentation universitaire, 1958.
- S.Hook*. From Hegel to Marx, Studies in the Intellectual Development of Karl Marx. New York, Reynal & Hitchcock, 1936.
- H.Lefebvre*. Le Marxisme. Coll. «Que sais-je?», Paris, P.U.F., 9-e éd., 1964.
- H.Lefebvre*. Pour connaître la pensée de Karl Marx. Paris, Bordas, 1947.
- G.Lichtheim*. Marxism, an Historical and Critical Study. New York. F.A.Praeger. 1961.
- J.Marchal*. Deux essais sur le marxisme. Paris, Medici, 1954.
- M.Rubel*. Karl Marx devant le bonapartisme. Paris — La Haye, Mouton et C<sup>le</sup>, 1960.
- M.Rubel*. Karl Marx, essai de biographie intellectuelle. Paris, Rivière, 1957.

#### Работы о политической экономии Карла Маркса

- S.Alexander*. «Mr.Keynes and Mr.Marx». — Dans: «Review of Economic Studies», février 1940.
- H.Bartoli*. La Doctrine économique et sociale de K.Marx. Paris, Éd. du Seuil, 1950.
- J.Bénard*. Théorie marxiste du capital. Paris, Éd. Sociales, 1950.
- Ch.Bettelheim*. «Marx et Keynes». — Dans: «Revue d'économie politique», 1948.
- E.von Böhm-Bawerk-R.Hilferding*. Karl Marx and the Close of his System by E. von Böhm-Bawerk, Böhm-Bawerk's Criticism of Marx by R.Hilferding. New York, A.M.Kelley, 1949.
- H.D.Dickinson*. «The falling rate of profit in marxian economics». — Dans: «The Review of Economic Studies», février 1957.
- M.Dobb*. Political Economy and Capitalism. London, Routledge, 1946.
- O.Lange*. Économie politique. T.I, Paris, P.U.F., 1960.
- O.Lange*. «Marxian economics and modern economic theory». — Dans: «Review of Economic Studies», juin 1935.
- Joan Robinson*. An Essay on Marxian Economics. London, Mac Millan, 1942.
- Joan Robinson*. Collected Economic Papers. T.III, Oxford, Blackwell, 1965.
- H.Smith*. «Marx and the trade cycle». — Dans: «Review of Economic Studies», juin 1937.
- P.M.Sweezy*. The Theory of Capitalist Development, Principles of Marxian Political Economy. London, D.Dolson, 1946.
- P.J.D.Willes*. The Political Economy of Communism. Oxford, Basil & Blackwell, 1962.

#### Работы о марксизме

- H.Chambie.* Le Marxisme en Union soviétique. Paris, Éd. du Seuil, 1955.
- R.Chambie.* De Kail Marx i Mao Tse-toung. Paris, Spes, 1959.
- S.Hook.* Marx and the Marxiste, the Ambiguous Legacy. Princeton, D.Van Westrand Co., 1955.
- K.Papaioannou.* Lee Marxistes (anthologie commentée), Paris, Éd. «J'ai lu», 1965.
- G.A.Wetter.* Le Matérialisme historique et le matérialisme dialectique (L'Idéologie soviétique contemporaine, t.I). Paris, Payot, 1965.
- LAlthusser.* Pour Marx. Paris, 1965.
- LAlthusser et al.* Lire «Le Capital». T.I et II, Paris, 1965.

## АЛЕКСИС де ТОКВИЛЬ

Кто ищет в свободе не свободу, а  
что-то другое, рожден быть слугой.

*Алексис де Токвиль*

Имя Токвиля обычно не фигурирует среди зачинателей социологии. Такая недооценка крупного мыслителя представляется мне несправедливой.

Впрочем, есть у меня и еще одна причина для того, чтобы обратиться к анализу его идей. Изучая Монтескье — так же как и Конта, и Маркса — я сделал сердцевиной своего анализа связь между экономикой и политическим строем, или государством, и регулярно исходил из интерпретации названными авторами того общества, в котором они жили. Я старался толковать мысль социологов, исходя из диагноза, поставленного ими своему времени. Однако в этом отношении Токвиль столь же отличается от Конта, сколь И от Маркса. Вместо того чтобы придавать первостепенное значение либо всему, что относится к промышленному развитию, как это делает Конт, либо явлениям, связанным с капитализмом, как поступает Маркс, Токвиль в качестве первичного факта рассматривает феномен демократии.

Наконец последней причиной, объясняющей мой выбор, служит то, как сам Токвиль определял свое творчество, или, говоря современным языком, способ его постижения социологии. Токвиль исходит из детерминации определенных структурных черт современных ему обществ, а затем переходит к сравнению разновидностей этих обществ. Что касается Конта, то он обращал внимание на индустриальный характер общества и, не отрицая некоторого своеобразия, связанного с теми или иными национальными и континентальными особенностями, подчеркивал признаки, свойственные всем индустриальным обществам. Определив индустриальное общество, он считал возможным на основании данного им определения вычленивать признаки политической и интеллектуальной организации, присущие любому индустриальному обществу. Маркс характеризовал капиталистический строй и устанавливал некоторые феномены, которые должны были обнаруживаться во всех капиталистических обществах. Конт и Маркс сходились в том, что оба настаивали на существовании родовых черт любого об-

щества — будь то индустриального или капиталистического, — недооценивая диапазон вариаций, который допускает индустриальное общество или капиталистический строй.

Напротив, Токвиль, констатируя некоторые признаки, вытекающие из сущности любого современного или демократического общества, добавляет, что при этих общих основаниях наблюдается плюрализм возможных политических режимов. Демократические общества могут быть либеральными и могут быть деспотическими. Они могут и должны приобретать разный характер в Соединенных Штатах или в Европе, в Германии или во Франции. Токвиль выступает по преимуществу как социолог-компаративист, стремящийся путем сопоставления разных обществ, принадлежащих к одному и тому же виду или типу, выявить в них значительное.

Если в англосаксонских странах Токвиль считается одним из наиболее крупных политических мыслителей, равных Монтескье в XVIII в., то социологов во Франции он никогда не интересовал. Дело в том, что современная школа Дюркгейма — наследница творчества Конта. Поэтому французские социологи ставили акцент на феноменах общественной структуры в ущерб политическим. Возможно, по этой причине Токвиль не был среди тех, кого причисляли к мэтрам.

## 1. Демократия и свобода

Токвиль написал две главные книги: «Демократия в Америке» и «Старый режим и революция». Посмертно был опубликован том его воспоминаний о революции 1848 г. и его переходе в министерство иностранных дел, а также переписка и речи. Но главное — две большие книги, одна из которых посвящена Америке, другая — Франции, представляющие собой, так сказать, две дощечки диптиха.

Книга об Америке призвана дать ответ на вопрос: почему в Америке демократическое общество оказалось либеральным? Что касается «Старого режима и революции», то в этой книге автор стремится ответить на вопрос: почему Франции на пути к демократии было столь трудно поддерживать политический режим свободы?

Таким образом, с самого начала следует определить понятие демократии, или демократического общества, почти повсеместно встречающееся в работах Токвиля, так же как при анализе идей Конта и Маркса я начал с уяснения понятий «индустриальное общество» и «капитализм».

Задача, в сущности, не очень простая, поскольку можно сказать, что Токвиль постоянно употребляет слово «демократия»,



ни разу вместе с тем не определив четко его смысл. Чаще всего он обозначает этим словом скорее конкретный тип общества, чем конкретный тип власти. Выдержка из книги «Демократия в Америке» ярко демонстрирует манеру рассуждения Токвиля:

«Если вам представляется полезным обратить интеллектуальную деятельность человека и его мораль на нужды материальной жизни и употребить их на создание материального благосостояния; если вам кажется, что разум более выгоден для людей, чем дарование; если ваша цель состоит в воспитании вовсе не героических добродетелей, а мирных навыков; если вы предпочитаете видеть пороки, а не преступления, меньше находить возвышенных действий, с тем чтобы меньше встречаться со злодеяниями; если для вас достаточно жить в благополучном обществе, не стремясь к обществу блестящему; если, наконец, основная цель правительства, по вашему мнению, заключается вовсе не в том, чтобы придать всей нации как можно больше могущества или славы, а в том, чтобы обеспечить всех индивидов, из которых слагается нация, как можно большим благополучием и избавить их от нищеты, — в таком случае уравнивайте положения людей и создавайте правление демократии. Если уж нет больше времени выбирать и вас влечет высшая, сверхчеловеческая сила, не спрашивающая ваших желаний, к одному из двух правлений, старайтесь по крайней мере извлечь из него все то хорошее, что оно может дать, и, зная присущие ему добрые побуждения, так же как и дурные склонности, стремитесь ограничить действие вторых и развить первые» (*Œuvres complètes*, t. I, 1-er vol., p. 256).

Этот фрагмент — очень красноречивый, полный риторических антитез — характеризует стиль, манеру письма, а в конечном счете — само мышление Токвиля.

По его мнению, демократия есть уравнивание условий жизни. Демократическим можно считать общество, в котором больше не существует различий между сословиями и классами, в котором все индивиды, составляющие коллектив, равны в социальном плане. Отсюда отнюдь не вытекают ни интеллектуальное равенство (предположить его было бы абсурдным), ни равенство экономическое (по Токвилю, невозможное). Социальное равенство означает, что нет наследуемого различия общественного положения и все виды деятельности, профессии, звания, почести доступны каждому. Таким образом, в самой идее демократии заключены одновременно социальное равенство и тенденция к одинаковому образу и уровню жизни.

Однако если такова сущность демократии, то понятно, что правлением, приспособленным к обществу равенства, будет такое правление, которое Токвиль в других фрагментах называет демократическим. Если нет фундаментальных различий в

условиях существования между членами коллектива, то нормальным оказывается суверенитет всех индивидов.

Есть также определение демократии, данное Монтескье и другими авторами-классиками. Если общество суверенно, то участие всех в выборе управляющих и в исполнении власти есть логичное выражение общества демократического, т.е. уравнительного.

Кроме того, в обществе, где равенство есть закон, а характер государства определяет демократия, приоритетная цель заключается в благосостоянии большинства. Это общество, которое считает идеалом не могущество или славу, а процветание и спокойствие, можно бы назвать мелкобуржуазным. И Токвиль как потомок знатного рода колеблется в своих суждениях о демократическом обществе между строгостью и снисходительностью, между недомолвкой сердца и нерешительным согласием разума<sup>1</sup>.

Если такова характеристика современного демократического общества, то, я полагаю, можно понять главную задачу Токвиля с помощью Монтескье — автора, о котором сам Токвиль говорил как об образце для себя в период написания книги «Демократия в Америке». Главная задача Токвиля — решение одной из проблем, поставленных Монтескье.

По Монтескье, республика или монархия представляют собой или могут представлять собой умеренные режимы, в условиях которых сохранена свобода, в то время как деспотизм, или неограниченная власть одного, по сути своей не является и не может быть умеренным режимом. Тем не менее между этими двумя умеренными режимами — республикой и монархией — имеется принципиальная разница: равенство есть принцип античных республик, тогда как неравенство сословий и положений составляет сущность современных монархий или по меньшей мере французской монархии. Монтескье, следовательно, считает, что свобода может быть сохранена двумя путями или в двух типах общества: в небольших республиках античности, где наивысшая ценность — добродетель и где индивиды как можно более равны и должны быть таковыми, и в современных монархиях — больших государствах, где высоко развито чувство чести и где неравенство положений представит, так сказать, даже условием свободы. В самом деле, поскольку каждый считает себя обязанным оставаться верным долгу, вытекающему из его положения, власть короля не вырождается в абсолютную, неограниченную власть. Другими словами, в условиях французской монархии — такой, какой ее воспринимал Монтескье, — неравенство выступает одновременно движущей силой и гарантией свободы.

Однако при изучении Англии Монтескье встретился с новым для него феноменом представительного режима. Он констатировал, что в Англии аристократия занималась торговлей и при этом отнюдь не коррумпировалась. Он, таким образом, исследовал либеральную монархию, основанную на представительстве и примате торговой деятельности.

Замысел Токвиля можно рассматривать как развитие теории английской монархии по Монтескье. Делая свои записи после Французской революции, Токвиль не может допустить, что основой и гарантией свободы в современных условиях служит неравенство положений, то неравенство, интеллектуальные и социальные устои которого исчезли. Безрассудно стремиться восстановить авторитет и привилегии аристократии, уничтоженной Революцией.

Таким образом, свобода в современных условиях, если говорить в стиле Бенжамена Констана, не может основываться, как это предполагал Монтескье, на различии корпораций и сословий. Главным фактором становится равенство условий<sup>2</sup>.

Поэтому важнейшее положение Токвиля таково: свобода не может основываться на неравенстве, она должна базироваться на демократической реальности с ее равенством условий и быть защищена институтами, образец которых (полагал он) представлен в Америке.

Однако что он подразумевал под свободой? Токвиль, манера письма которого отличается от стиля современных социологов, не дал ее определения, исходя из каких-либо критериев. Но, по-моему, нетрудно уточнить, в соответствии с научными требованиями XX в., что именно он называл свободой. К тому же я думаю, что его понимание свободы очень сходно с тем, из которого исходил Монтескье.

Первая составляющая понятия свободы — это отсутствие произвола. Когда власть осуществляется лишь в соответствии с законами, индивиды в безопасности. Следует, впрочем, остерегаться людей: они не настолько добродетельны, чтобы поддерживать абсолютную власть, не коррумпируя ее; никому не нужно предоставлять абсолютной власти. Значит, нужно, как сказал бы Монтескье, чтобы власть останавливала власть, чтобы было множество центров принятия решений, политических и административных органов, уравновешивающих друг друга. А поскольку все люди — подданные, нужно, чтобы те, кто осуществляет власть, были так или иначе представителями управляемых, их делегатами. Другими словами, нужно, чтобы народ, насколько это физически возможно, управлял самим собой.

Интересовавшую Токвиля проблему можно вкратце сформулировать так: при каких условиях общество, в котором имеет место тенденция к единообразию судеб индивидов, может

не погрузиться в деспотизм? Или: как совместить равенство и свободу? Но Токвиль в такой же мере принадлежит социологической науке, как и классической философии, с которой он связан через Монтескье. Чтобы понять суть политических институтов, он поднимает вопрос о состоянии общества в целом.

Прежде чем двигаться дальше, следует, однако, рассмотреть, как Токвиль истолковывает то, что в глазах его современников — Конта и Маркса — имело существенное значение, ибо это истолкование раскрывает направление его мысли.

По моим сведениям, Токвиль не знал работ Конта. Конечно, он слышал о них, но они, кажется, не сыграли никакой роли в развитии его мысли. Не думаю, что он знал и произведения Маркса. «Коммунистический манифест» пользуется большей известностью в 1948 г., чем он пользовался в 1848 г. В 1848 г. это был памфлет политического эмигранта, укрывшегося в Брюсселе; нет доказательств того, что Токвиль знал сей безвестный памфлет, впоследствии прославившийся.

Что же касается феноменов, по мнению Конта и Маркса, существенных, а именно индустриального общества и капитализма, то, разумеется, Токвиль говорит и о них.

С Контом и Марксом, он сходится в признании того, так сказать, очевидного факта, что основными видами деятельности в современных обществах являются торговля и промышленность. Он говорит об этом, имея в виду Америку, и не сомневается, что подобная тенденция характерна и для европейских стран. Излагая свои мысли в стилистическом плане иначе, чем Сен-Симон или Конт, он также охотно противопоставлял общества прошлого, где преобладающей была военная деятельность, обществам своего времени, цель и миссия которых заключалась в обеспечении благополучия большинства.

Он исписал немало страниц, утверждая превосходство Америки в сфере промышленности и никоим образом не недооценил основной черты американского общества<sup>3</sup>. Однако когда Токвиль пишет о преобладании коммерции и промышленности, он объясняет это преобладание в основном сравнительно с прошлым и применительно к своей ведущей теме демократии. При этом он пытается показать, что деятельность в сфере промышленности и торговли не возрождает аристократии традиционного типа. Неравенство судеб, предполагаемое самой деятельностью в области торговли и промышленности, не кажется ему противоречащим уравнивающей тенденции, которая обнаруживается в современных обществах. К тому же фортуна в сфере коммерции, промышленности и движимости, если можно так выразиться, прежде всего непостоянна. Она не обеспечивает верности семьям, которые удерживают свое привилегированное положение от поколения к поколению.

Вместе с тем между руководителем в промышленности и рабочими не создаются отношения иерархической солидарности, существовавшие в прошлом между сеньором и крестьянами или фермерами. Единственное историческое основание подлинной аристократии — это собственность на землю и военная профессия.

Поэтому в социологии Токвиля неравенство богатства, подчеркнутое, насколько это возможно, не противоречит фундаментальному равенству условий, свойственному современным обществам. Конечно, как указывает в одном месте своей книги Токвиль, если когда-нибудь в демократическом обществе восстановится аристократия, это произойдет через посредство руководителей промышленности\*. Тем не менее в целом он не считает, будто современная промышленность порождает аристократию. Он скорее полагает, что неравенство богатства станет уменьшаться по мере того, как современные общества будут становиться более демократическими, тем более что fortuna в сфере промышленности и коммерции слишком ненадежна, чтобы быть источником прочной иерархической структуры.

Другими словами, наперекор катастрофическому и апокалипсическому видению развития капитализма, свойственному марксизму, Токвиль развивал, начиная с 1835 г., полувосторженную, полубезропотную (скорее безропотную, чем восторженную) теорию государства всеобщего благоденствия, или общую теорию обуржуазивания.

Интересно сопоставить три видения: Конта, Маркса и Токвиля. Одно из них — организационное видение тех, кого сегодня называют технократами; второе — апокалипсическое видение тех, кто вчера был среди революционеров; третье — умиротворенное видение общества, где каждый кое-чем владеет и все или почти все заинтересованы в сохранении общественного порядка. Лично я думаю, что из этих трех видений больше всего соответствует западноевропейским обществам 60-х гг. взгляд Токвиля. Ради справедливости следует добавить, что европейскому обществу 30-х гг. более отвечала концепция Маркса. Таким образом, остается открытым вопрос о том, какое из этих трех видений будет соответствовать европейскому обществу 90-х гг.

## 2. Американский опыт

В I томе «Демократии в Америке» Токвиль перечисляет причины, делающие американскую демократию либеральной. Это перечисление позволяет нам одновременно уточнить, какой теории детерминант он придерживается.

Токвиль называет три рода причин, причем его подход в не-  
малой степени сходен с подходом Монтескье:

- случайная и своеобразная ситуация, в какой оказалось аме-  
риканское общество;
- законы;
- привычки и нравы.

Случайная и своеобразная ситуация — это одновременно географическое пространство, на котором обосновались прибывшие из Европы иммигранты, и отсутствие соседних государств, государств враждебных или как минимум опасных. Американское общество до поры, описываемой Токвилем, имело исключительную выгоду вследствие минимума дипломатических обязательств и военного риска. В то же время это общество было сотворено людьми, которые, обладая техническим снаряжением развитой цивилизации, устроились на огромном пространстве. Эта не имеющая аналогов в Европе ситуация — одно из объяснений отсутствия аристократии и придания первостепенного значения деятельности в промышленной сфере.

Согласно современной социологической теории, условием образования аристократии, связанной с земельной собственностью, служит нехватка земли. В Америке же территория столь необъятна, что нехватка исключена, и аристократическая собственность не могла сложиться. У Токвиля эта идея уже встречается, но лишь среди многих других, и я не думаю, что она представляется ему основным объяснением.

Действительно, он скорее подчеркивает систему ценностей иммигрантов-пуритан, их двойное чувство равенства и свободы и набрасывает теорию, согласно которой особенности общества объясняются его истоками. Американское общество будто бы сохраняет систему морали своих основателей, первых иммигрантов.

Как примерный последователь Монтескье, Токвиль устанавливает иерархию этих трех родов причин: географическая и историческая ситуации оказываются менее значимыми, чем законы; законы — менее важными, чем привычки, нравы и религия. В тех же условиях, но при других нравах и законах появилось бы другое общество. Анализируемые им исторические и географические условия оказались только благоприятствующими обстоятельствами. Истинными причинами свободы, которой пользуется американская демократия, служат хорошие законы, а в еще большей мере привычки, нравы и верования, без которых там не было бы свободы.

Американское общество может служить европейским обществам не примером, а уроком, демонстрируя им, как в демократическом обществе обеспечивается демократия.

Главы, которые Токвиль посвятил американским законам, можно изучать с двух точек зрения. С одной стороны, можно задаться вопросом о том, насколько точно Токвиль понял механизм действия американской конституции того времени, в какой мере он предусмотрел ее изменения. Другими словами, можно провести приемлемое, интересное и обоснованное исследование, сопоставляющее интерпретацию Токвиля с другими толкованиями, которые давались и даются сегодня его эпохе<sup>5</sup>. Этого аспекта я не буду здесь касаться.

Второй возможный метод сводится просто к восстановлению основных направлений толкования американской конституции, предложенного Токвилем, с целью выявить его значения для решения общесоциологической проблемы: какие законы в демократическом обществе наиболее способствуют сохранению свободы?

Прежде всего Токвиль всячески подчеркивает выгоды, которые Соединенные Штаты извлекают из федеральной природы своего устройства. При федеральном устройстве можно так или иначе сочетать преимущества больших и малых государств. Монтескье в «Духе законов» уже посвятил главы этому же принципу, позволяющему располагать силой, необходимой для безопасности государства, избегая неприятностей, свойственных большим скоплениям людей.

В книге «Демократия в Америке» Токвиль пишет:

«Если бы существовали только маленькие нации и вовсе не было бы больших, человечество, наверное, стало бы более свободным и более счастливым; но нельзя сделать, чтобы не было больших наций. Последнее обстоятельство вводит в мир новый элемент национального процветания — силу. Что толку в картине довольства и свободы, которую представляет собой жизнь народа, если он ежедневно чувствует себя незащищенным от возможности быть разгромленным или завоеванным? Что толку в фабриках и торговле, которые есть у одного народа, если другой господствует на морях и на всех рынках? Малые народы нередко несчастливы совсем не потому, что они малые, а потому, что они слабые; большие процветают совсем не потому, что они большие, а потому, что сильные. Таким образом, сила для народа — это часто одно из главных условий счастья и самого существования. Отсюда следует, что, за исключением особых обстоятельств, малые народы всегда кончают тем, что их насильственно присоединяют к большим или они объединяются сами. Не знаю более жалкого состояния,

чем состояние народа, который не может ни защищаться, ни самостоятельно существовать без посторонней помощи.

С целью соединения разных преимуществ, вытекающих из больших или малых размеров народов, и была создана федеративная система. Достаточно взглянуть на Соединенные Штаты Америки, чтобы заметить все блага, которыми они пользуются в результате принятия этой системы. У больших централизованных народов законодатель вынужден придавать законам единообразный характер, не учитывающий специфики местностей и нравов. Не зная досконально этой специфики, он может действовать только по общим правилам; люди тогда вынуждены приравниваться к требованиям законодательства, т.к. законодательство совсем не умеет приспособливаться к потребностям и нравам людей, и это важная причина беспокойства и беды. Данного неудобства нет в конфедерациях» (ibid., p. 164 — 165).

Итак, Токвиль проявляет определенный пессимизм относительно возможного существования малых народов, совсем не имеющих силы защищаться. Любопытно перечитывать сегодня этот отрывок, поскольку задаешься вопросом о том, что сказал бы автор с точки зрения своего видения деятельности человека о неспособном защищаться большинстве народов, возникающих в мире. Впрочем, возможно, он пересмотрел бы общую формулу и прибавил бы, что народы, нуждающиеся в посторонней помощи, в известных случаях способны уцелеть, если международной системой созданы условия, необходимые для их безопасности.

Как бы то ни было, в соответствии с твердым убеждением философов-классиков, Токвиль настаивает на том, что государство должно быть достаточно большим и сильным для обеспечения своей безопасности и достаточно малым для того, чтобы законодательство можно было приспособить к разнообразию обстоятельств и социальных слоев. Такое сочетание учитывается только в федеральной или конфедеральной конституции. Таково, по Токвилю, главное достоинство законов, которые выработали для себя американцы.

С безукоризненной проницательностью он понял, что федеральная американская конституция гарантирует свободное передвижение ценностей, лиц и капиталов. Другими словами, федеративный принцип в состоянии предотвратить создание внутренних таможен и помешать распаду общего экономического пространства, каким является американская территория.

Наконец, по Токвилю, «две главные опасности угрожают существованию демократий: полная зависимость законодательной власти от желаний избирателей, сосредоточение в



законодательных органах всех других форм управления» (ibid., p. 158).

Эти две опасности изложены в традиционных выражениях. Демократическое правление, По Монтескье или по Токвилю, не должно допускать, чтобы народ под влиянием каких бы то ни было страстных увлечений оказывал давление на решения правительства. А вместе с тем, по Токвилю, любой демократический режим стремится к централизации и концентрации власти в законодательных органах.

Однако американская конституция предусматривает разделение законодательного органа на две палаты. Она установила должность президента республики, чему Токвиль в свое время не придавал значения, но что обеспечило относительную независимость исполнительной власти от прямого давления избирателей или законодательных органов. Более того, в Соединенных Штатах аристократию заменяет дух закона, т.к. уважение юридических норм благоприятно для сохранения свобод. Кроме того, Токвиль указывает на множество партий, которые, впрочем, как справедливо отмечает он, в отличие от французских партий не черпают вдохновения в идеологических убеждениях и не выступают в качестве сторонников противоречащих друг другу принципов правления, а представляют собой организации по интересам, склонные к прагматичному обсуждению задач, встающих перед обществом.

Токвиль добавляет два других политических обстоятельства — полуконституционных, полусоциальных, — которые способствуют сохранению свободы. Одно из них — свобода ассоциаций, другое — практическое ее применение, увеличение добровольных организаций. Как только в небольшом городке, в графстве или даже на уровне всего федеративного государства возникает какая-то проблема, находится определенное число граждан, готовых создать добровольные организации с целью ее изучения, а в случае необходимости и решения. Идет ли речь о строительстве больницы в небольшом городке или о том, чтобы положить конец войнам, — какова бы ни была степень значимости проблемы, добровольная организация посвятит досуг и деньги поискам ее решения.

Наконец, Токвиль обсуждает вопрос о свободе прессы. Пресса кажется ему перегруженной всякого рода негативными материалами: газеты настолько злоупотребляют ими, что это может легко перерасти в произвол. Однако он тут же добавляет — и его замечание напоминает слова Черчилля о демократии: хуже вольности прессы есть единственный режим — уничтожение этой вольности. В современных обществах тотальная свобода пока предпочтительнее тотального упраздне-

ния свободы. И между этими двумя крайними формами едва ли есть промежуточные<sup>6</sup>.

В третью категорию причин Токвиль объединяет нравы и верования. В связи с ней он развивает главную идею своего труда, касающуюся истолкования американского общества, которое он явно или неявно постоянно сравнивает с Европой.

Это фундаментальная тема: в конечном счете, условием свободы служат нравы и верования людей, а основой нравов выступает религия. Американское общество, по Токвилю, — это общество, сумевшее соединить религиозный дух с духом свободы. Если бы нужно было отыскать единственную причину, по которой в будущем свобода вероятна в Америке и ненадежна во Франции, ею стало бы, по мнению Токвиля, то обстоятельство, что американское общество соединяет религиозный дух с духом свободы, в то время как французское общество раздираемо противостоянием церкви и демократии, религии и свободы.

Именно в конфликте современного сознания и церкви заложена конечная причина трудностей, с которыми во Франции сталкивается демократия в своем стремлении оставаться либеральной; и, напротив, в основе американского общества лежит близость ориентации религиозного духа и духа свободы.

«Я уже достаточно сказал, — пишет он, — чтобы представить истинный характер англо-американской цивилизации. Она — продукт (и этот исходный пункт должен постоянно оставаться в поле зрения) двух совершенно разных элементов, которые часто в других местах оказывались в состоянии войны, но в Америке их удалось, так сказать, слить друг с другом и замечательно сочетать, — я намерен говорить о религиозном духе и духе свободы.

Основатели Новой Англии были пылкими сектантами и в то же время экзальтированными новаторами. Умеряемые своими религиозными верованиями, они были свободны от каких бы то ни было политических предрассудков. Отсюда проистекают и две разные, но не противоположные тенденции, следы которых легко обнаружить повсюду — как в нравах, так и в законах».

И немного дальше:

«Таким образом, в мире морали все распределено по классам, скоординировано, предусмотрено, предрешено. В мире политики все беспокойно, спорно, ненадежно. В одном мире — пассивное, хотя и добровольное послушание, в другом — независимость, пренебрежение опытом, ревность ко всякой власти. Вместо того чтобы вредить друг другу, эти тенденции, внешне столь противоположные, развиваются в согласии и, по видимому, поддерживают одна другую. Религия видит в гражданской свободе благородное осуществление способно-

стей человека; в мире политики — поприще, отданное Создателем силам ума. Свободная и могущественная в своей сфере, удовлетворенная отведенным ей местом, религия знает, что ее владычество лучше устроено, если она правит, опираясь только на собственные силы, и господствует, не полагаясь на сердца. Свобода видит в религии соратника, разделяющего ее борьбу и ее победы, колыбель своего детства, божественный источник своих прав. Она взирает на религию как на охрану нравов, а на нравы — как на гарантию законов и залог собственного существования» (ibid., p. 42 — 43).

Выдержанный в архаичном, отличающемся от употребляемого нами сегодня стиле, этот фрагмент представляется мне замечательным социологическим толкованием способа, посредством которого в условиях цивилизации англо-американского типа могут сочетаться религиозная строгость и политическая свобода. Сегодняшний социолог охарактеризовал бы эти феномены с помощью более утонченных понятий. Он допустил бы больше оговорок и пристрастий, но дерзание Токвиля очаровывает. Как социолог он все еще продолжает традицию Монтескье: пишет языком всех, понятен всем, более озабочен выражением идеи в литературной форме, чем увеличением числа понятий и разграничением критериев.

Токвиль объясняет, опять-таки в «Демократии в Америке», чем отношение к религии и к свободе во Франции резко отличается от тех же отношений в Соединенных Штатах:

«Каждый день мне доказывают с весьма ученым видом, что в Америке все хорошо, за исключением как раз того религиозного духа, которым я восхищаюсь, и я узнаю, что свободе и счастью человеческого рода по другую сторону океана не хватает только того, чтобы вместе со Спинозой верить в вечность мира и вместе с Кабанисом утверждать, что мозг выделяет мысль. На это мне поистине нечего ответить, кроме того, что произносящие такие речи не были в Америке и не видели религиозного и в то же время свободного народа. Их я ожидаю по возвращении оттуда.

Во Франции есть люди, взирающие на республиканские институты как на временное орудие своей власти. Они меряют на глаз громадное пространство, отделяющее их пороки и нищету от могущества и богатства, и они хотели бы попытаться завалить эту пропасть, загромоздив ее развалинами. Эти люди так же относятся к свободе, как средневековые вольные товарищества относились к королям. Они воюют ради собственной выгоды, несмотря на то что выступают под знаменами своей армии. Республика проживет еще довольно долгую жизнь, прежде чем они будут выведены из своего нынешнего состояния низости. Я говорю не о них.

Но во Франции есть и другие, кто видит в республике постоянный и спокойный строй, нужную цель, которую идейно и нравственно поддерживают современные общества, и они искренне хотели бы подготовить людей к свободе. Когда те люди нападают на религиозные верования, они руководствуются своим чувством, а не интересами. Без веры может обходиться деспотизм, но не свобода» (ibid., p. 307 — 308).

Этот замечательный в своем роде отрывок характеризует третью партию во Франции, у которой никогда не будет достаточно сил для осуществления власти, ибо она одновременно демократична, благосклонна к представительным институтам или покорна им и враждебно относится к антирелигиозным настроениям. А Токвиль — либерал, желавший, чтобы демократы признали необходимую общность интересов у свободных институтов и религиозных верований.

К тому же, исходя из своих исторических познаний и социологического анализа, он должен был бы знать (и вероятно, знал), что это примирение невозможно. Конфликт между католической церковью и современными умонастроениями во Франции традиционен, так же как сродство религии с демократией в англо-американской цивилизации. Итак, остается лишь сожалеть о конфликте и одновременно выявлять его причины, трудноустранимые, ибо спустя век с небольшим после написания книги Токвилем конфликт все еще не ликвидирован.

Таким образом, основной предмет рассуждения Токвиля — неизбежность поддержания в эгалитарном обществе, стремящемся к самоуправлению, моральной дисциплины, внедренной в сознание индивидов. Надо, чтобы для граждан подчинение дисциплине было естественным, а не внушалось бы просто страхом наказания. По мнению Токвиля, разделявшего по этому вопросу позицию Монтескье, именно религиозная вера лучше всего другого создаст эту моральную дисциплину.

Помимо того что на жизнь американцев оказывают влияние религиозные чувства, американские граждане хорошо информированы о делах своего города и извлекают пользу из своей гражданской образованности. Словом, Токвиль ставит акцент на роли американской административной децентрализации по контрасту с французской административной централизацией. Американские граждане привыкают улаживать коллективные дела, начиная с уровня общины. Они, следовательно, вынуждены обучаться самоуправлению в непосредственно окружающей их среде, которую они в состоянии знать лично; и тот же дух непосредственного общения со средой они проецируют на дела государства.

Такой анализ американской демократии, конечно, отличается от теории Монтескье, построенной на материале античных республик. Сам же Токвиль считает, что его теория современных демократических обществ расширяет и обновляет концепцию Монтескье.

Во фрагменте, обнаруженном среди черновиков II тома «Демократии в Америке», он сравнивает свое истолкование американской демократии с теорией республиканского строя Монтескье.

«Не следует рассматривать идею Монтескье в узком смысле. Сей великий человек хотел сказать то, что республика может существовать только посредством воздействия общества на самое себя. То, что он подразумевает под добродетелью, — это влияние морали, которое каждый индивид испытывает на себе и которое не позволяет ему нарушать права других. Когда победа человека над соблазнами есть следствие слишком слабого искушения или личного расчета, она не представляется в глазах моралиста добродетелью, но возвращает нас к идее Монтескье, который говорил гораздо больше о результате, чем о причине, вызвавшей его. В Америке не добродетель возвышенна, а соблазн низок при одинаковом результате. Важно не бескорыстие, а интерес, который, разумеется, есть почти то же самое. Монтескье был, следовательно, прав, хотя и говорил об античной добродетели, и то, что он говорил о греках и римлянах, распространяется также на американцев».

Этот фрагмент позволяет провести параллель между теорией современной демократии по Токвилю и теорией античного республиканского строя по Монтескье.

Конечно, есть существенные различия между республикой, рассматриваемой Монтескье, и демократией, анализируемой Токвилем. Античная демократия была эгалитарной и целомудренной, но суровой и сражающейся. Граждане стремились к равенству, потому что отказывались придавать первостепенное значение соображениям торговли. Современная демократия, напротив, представляет собой по существу общество торговли и промышленности. Невозможно поэтому, чтобы интерес не был в ней господствующим чувством. Именно на интересе основывается современная демократия. Согласно Токвилю, принципом (в том смысле, который придавал этому слову Монтескье) современной демократии является, таким образом, интерес, а не добродетель. Однако, как указывается в этом фрагменте, интерес (принцип современной демократии) и добродетель (принцип античной республики) обладают общими элементами. Дело в том, что в обоих случаях граждане должны подчиняться дисциплине морали, а устойчивость госу-

дарства основывается на преобладающем влиянии нравов и верований на поведение индивидов.

В общем, в «Демократии в Америке» Токвиль предстает социологом в стиле Монтескье, а можно было бы сказать — использующим два стиля, восходящих к Монтескье.

В работе «О духе законов» синтез разных аспектов общества осуществляется с помощью понятия духа нации. Основная задача социологии, по Монтескье, постижение целостности общества. Токвиль, конечно, стремится уловить в Америке дух нации и пользуется для этого разными категориями, которые разграничивал автор «О духе законов». Он определяет разницу между историческими и актуальными причинами, географической средой и историческими традициями, действием законов и нравов. Для определения единственного в своем роде американского общества в его своеобразии совокупность этих элементов перестраивается. Описание необычного общества достигается путем сочетания разных типов объяснения, характеризующихся большей или меньшей степенью абстракции или обобщения.

Однако, как мы увидим дальше, при анализе II тома «Демократии в Америке», Токвиль принимает во внимание и вторую задачу социологии и практикует иной метод. Он ставит более абстрактную проблему на высшем уровне обобщения — проблему демократии в современных обществах, т.е. намечает себе изучение идеального типа, сравнимого с типом политического режима в первой части книги «О духе законов». Отправляясь от абстрактного понятия демократического общества, Токвиль задается вопросом о том, какую политическую форму может принять это демократическое общество, почему в одном случае оно облекается в одну форму, а в другом случае — в другую. Иными словами, он начинает с определения идеального типа — демократического общества — и пытается методом сравнения выявить действие разных причин, переходя, как говорил он, от причин более общего порядка к более частным.

Как и у Монтескье, у Токвиля два социологических метода: первый ведет к созданию портрета конкретного коллектива, а второй ставит отвлеченную историческую проблему общества определенного типа.

Токвиль — отнюдь не доверчивый поклонник американского общества. В глубине души он верен иерархии ценностей, заимствованных у класса, к которому принадлежит, — французской аристократии; он глубоко чувствует посредственность, отличающую цивилизацию этого порядка. Современной демократии он не противопоставил ни энтузиазм тех, кто ожидал от нее преобразования рода человеческого, ни враждебность тех, кто видел в ней распад самого общества. Демокра-

тия, по его мнению, оправдывалась тем фактом, что она способствовала благополучию большинства, но это благополучие лишено блеска и шума и не достается без политического и нравственного риска.

В самом деле, любая демократия эволюционирует к централизации. Она, следовательно, переходит в некий деспотизм, рискующий переродиться в деспотизм отдельного лица. Демократия постоянно чревата опасностью тирании большинства. Любой демократический строй утверждает постулат: большинство право. И непросто бывает противодействовать большинству, злоупотребляющему своей победой и притесняющему меньшинство.

Демократия, продолжает рассуждать Токвиль, постепенно переходит в строй, генерирующий дух двора, при этом имеется в виду, что сувереном, которому будут угождать кандидаты на государственные посты, выступает не монарх, а народ. Однако льстить суверену-народу не лучше, чем льстить монарху. А может быть, даже хуже, поскольку дух двора в условиях демократии — это то, что на обычном языке именуется демагогией.

Вместе с тем Токвиль вполне осознавал две значительные проблемы, которые вставали перед американским обществом и касались отношений между белыми и индейцами, а также между белыми и черными. Если существованию Союза и угрожала какая-то проблема, то ею было рабство на Юге. Токвиль исполнен беспокойного пессимизма. Он думал, что по мере исчезновения рабства и установления между белыми и черными юридического равенства между двумя расами будут возникать барьеры, порождаемые различными нравами.

В конечном счете, полагал он, есть только два решения: или смешение рас, или их разделение. Однако смешение рас будет отвергнуто белым большинством, а разделение рас после уничтожения рабства станет почти неизбежным. Токвиль предвидел ужасные конфликты.

Страницы, посвященные отношениям между белыми и индейцами и написанные в обычном токвилевском стиле, позволяют услышать голос этого человека-одиночки:

«Испанцы спускают на индейцев собак, как на диких животных. Они грабят Новый Свет так, как будто это взятый приступом город, — безрассудно и безжалостно. Но все разрушить невозможно, и неистовство имеет предел. Остатки индейского населения, избежавшие бойни, в конце концов смешиваются со своими победителями и принимают их религию и нравы. Поведение Соединенных Штатов в отношении индейцев, напротив, проникнуто настоящей любовью к формальностям и законности. Чтобы сохранить индейцев в диком состоянии, американцы никак не вмешиваются в их дела и обраща-

ются с ними как с независимым народом. Они совсем не позволяют себе занимать их земли без надлежащим образом оформленного посредством контракта приобретения, и, если случайным образом индейский народ не может больше жить на своей территории, они братски протягивают ему руку и сами уводят его умирать за пределы страны его предков. Испанцам, которые покрыли себя неизгладимым позором, все же не удалось с помощью беспримерных гнусностей ни искоренить индейскую расу, ни даже предотвратить обретение ею тех же прав, какими обладают сами испанцы. Американцы Соединенных Штатов добились этого двойного результата удивительно легко, спокойно, законно, филантропически, не проливая крови, не нарушая в глазах мировой общественности ни одного из основных принципов морали. Невозможно было бы истреблять людей, лучше соблюдая законы человечности» (ibid., p. 354 — 355).

В этом отрывке, где Токвиль не придерживается правила современных социологов — избегать оценочных суждений и иронии<sup>7</sup>, — проявляется его особая гуманность аристократа. Мы, во Франции, привыкли считать, будто гуманисты — лишь одни левые. Токвиль сказал бы, что во Франции радикалы, крайние республиканцы — не гуманисты, а революционеры, захмелевшие от идеологии и готовые ради своих идей поступиться миллионами людей. Он осуждал левых идеологов, представителей французской интеллектуальной партии, но он осуждал и реакционных аристократов, тоскующих по окончательно исчезнувшему порядку.

Токвиль — социолог, не перестававший наряду с описанием давать оценку. В этом смысле он продолжает традицию политических философов-классиков, которые не представляли себе анализа режимов без одновременной их оценки.

В истории социологии подход Токвиля оказывается довольно близким позиции классической философии в толковании Лео Штрауса<sup>8</sup>.

По Аристотелю, нельзя надлежащим образом объяснять тиранию, если не видеть в ней режима, наиболее далекого от идеала, т.к. подлинность факта неотделима от его качества. Стремиться описывать институты, не составив себе о них понятия, — значит упускать то, что определяет их как таковые.

Токвиль не порывает с этой практикой. Его описание Соединенных Штатов служит одновременно объяснением причин сохранения свободы в демократическом обществе. Он шаг за шагом показывает, что именно постоянно угрожает равновесию американского общества. Уже сама лексика Токвиля отражает его оценку, и он не считал, что поступает вопреки правилам общественной науки, вынося приговор своим описани-



ем. Если бы его спросили об этом, он, вероятно, ответил бы — как Монтескье или, во всяком случае, как Аристотель, — что описание не может быть достоверным, если в нем нет суждений, внутренне связанных с самим описанием: режим, будучи в самом деле тем, чем он оказывается по своему качеству, — тиранией, может быть описан только как тирания.

### 3. Политическая драма Франции

Создание книги «Старый режим и революция» напоминает попытку, предпринятую Монтескье, написавшим «Рассуждения о причинах величия и падения римлян». Это проба социологического толкования исторических событий. К тому же Токвиль, как и Монтескье, отчетливо представляет себе пределы социологического толкования. В самом деле, оба думают, что значительные события объясняются значительными причинами, но подробности событий невыводимы из структурных данных.

Токвиль изучает Францию под определенным углом зрения, думая об Америке. Он стремится понять, почему во Франции столько препятствий на пути к политической свободе, хотя она является демократической страной или выглядит таковой, подобно тому как, изучая Америку, он занимался поисками причин феномена обратного свойства, т.е. причин сохранения политической свободы: благодаря демократическому характеру общества или вопреки ему?

«Старый режим и революция» есть социологическое толкование исторического кризиса с целью сделать описываемые события непостижимыми. С самого начала Токвиль наблюдает и рассуждает как социолог. Он не допускает мысли, будто революционный кризис — простая и чистая случайность. Он утверждает, что учреждения прежнего режима разрушались в тот момент, когда были подхвачены революционной бурей. Революционный кризис, добавляет он, отличался характерными признаками, т.к. развертывался наподобие религиозной революции.

«Французская революция действовала в отношении этого мира точно так же, как религиозная революция поступает относительно иного мира. Она рассматривала гражданина вне всякого отдельного общества, абстрактно, подобно тому как религия рассматривает человека вообще, вне страны и времени. Ее интересовало не только право отдельного гражданина Франции, но и общие обязанности и права людей в области политики. Таким образом, постоянно восходя к тому, что имело более общий характер, и, так сказать, к более естественно-

му общественному состоянию и правлению, она смогла выказать себя понятной для всех и достойной подражания сразу во многих местах» (ibid., t. P, I<sup>er</sup> vol., p. 89).

Это сходство политического кризиса с разновидностью религиозной революции представляет собой, по-видимому, одну из особенностей великих революций в современных обществах. Равным образом русская революция 1917 г. в глазах социолога, представляющего школу Токвиля, отличается той же самой особенностью: в сущности это была революция религиозная.

Полагаю, можно высказать обобщенное суждение: любая политическая революция заимствует определенные признаки религиозной революции, если она претендует на всеобщую значимость и считает себя средством спасения всего человечества.

Уточняя свой метод, Токвиль добавляет: «Я говорю о классах, одни они должны населять историю». Это дословное его выражение, однако я уверен, что, если бы его опубликовал какой-нибудь журнал, поставив вопрос, кому оно принадлежит, четыре человека из пятерых ответили бы: Карлу Марксу. Приведенное выражение представляет собой продолжение фразы: «Несомненно, мне могут указать на отдельных индивидов...» (ibid., p. 179).

Классами, решающую роль которых оживляет в памяти Токвиль, оказываются: дворянство, буржуазия, крестьянство и во вторую очередь рабочие. Различаемые им классы являются промежуточными между сословиями прежнего режима и классами современных обществ. Причем Токвиль не создает абстрактной теории классов. Он не дает их определения, не перечисляет их признаков, а рассматривает основные общественные группы Франции при старом режиме и во время революции для объяснения событий.

Токвиль, естественно, приходит к выводу: почему учреждения старого режима, разваливаясь во всей Европе, лишь во Франции вызвали революцию? Каковы основные феномены, проясняющие это событие?

Первый из них уже был косвенно исследован в «Демократии в Америке» — это централизация и единообразие управления. Конечно, Франция при прежнем режиме отличалась необыкновенным разнообразием провинциального и местного законодательства и регламентации, но королевская администрация управляющих все более и более набирала силу. Разнообразие было только пустым пережитком; Франция управлялась из центра и единообразно, пока не разразилась революционная буря.

«Поражает удивительная легкость, с какой Учредительное собрание смогло одним ударом разрушить все прежние французские провинции, многие из которых были древнее монархии, и методично делить королевство на восемьдесят три отдельные части, словно речь шла о целине Нового Света. Ничто не могло сильнее удивить и даже ужаснуть остальную Европу, не подготовленную к подобному зрелищу. Впервые, говорил Бёрк, мы видим, как люди рвут в клочья свою родину столь варварским способом. Казалось, что раздирают живые тела, на самом же деле расчленили только трупы.

В то время когда Париж, таким образом, окончательно укрепил свое внешнее могущество, стало заметно, как внутри него самого совершается другое изменение, достойное не меньшего внимания истории. Вместо того чтобы оставаться только местом товарообмена, деловых сделок, потребления и развлечений, Париж окончательно становится городом заводов и фабрик. И этот второй факт придавал первому новое и гораздо большее значение...

Хотя статистические документы прежнего, режима в большинстве случаев заслуживают мало доверия, я считаю возможным без опасения утверждать, что за шестьдесят лет, предшествовавших Французской революции, число рабочих в Париже увеличилось более чем в два раза, тогда как общее население города за этот же период выросло только на одну треть» (ibid., p. 141 et 142).

При этом вспоминается книга Ж.-Ф. Гравье «Париж и французская пустыня»<sup>9</sup>. По мнению Токвиля, Париж стал промышленным центром Франции еще до конца XVIII в. О парижском округе и способах предотвращения концентрации промышленности в столице начали размышлять не сегодня.

Кроме того, в управляемой из центра Франции, на всю территорию которой распространялись одни и те же правила, общество было, так сказать, раздроблено. Французы не были в состоянии обсуждать свои дела, т.к. не доставало важнейшего условия формирования политических органов — свободы.

Токвиль дает чисто социологическое описание того, что Дюркгейм назовет дезинтеграцией французского общества. Из-за отсутствия политической свободы привилегированные классы и вообще разные классы общества не образовывали единства. Существовал разрыв между теми привилегированными группами былого времени, которые утратили исторические функции при сохранении своих привилегий, и группами нового общества, играющими главную роль, но обособленными от былой знати.

«В конце XVIII в., — пишет Токвиль, — еще можно было усмотреть разницу между манерами дворянства и буржуазии,

ибо нет ничего уравнивающегося медленнее, чем внешняя оболочка нравов, именуемая манерами; но все люди, выделяемые из народной массы, в сущности походили друг на друга. У них были одни и те же идеи, привычки; они отличались одинаковыми вкусами, предавались одинаковым развлечениям, читали одинаковые книги, говорили на одном языке. Они различались только своими правами. Я сомневаюсь, чтобы подобное могло случиться где-нибудь в другом месте, даже в Англии, где различные классы, хотя и крепко связаны друг с другом общими интересами, нередко еще различаются духом и нравами, т.к. политическая свобода, обладающая замечательными свойствами создавать между всеми гражданами необходимые отношения и взаимозависимость, не всегда нивелирует человеческие нравы. Только единоличное правление с течением времени всегда неизбежно делает людей сходными между собой и взаимно равнодушными к своей судьбе» (ibid., p. 146).

Здесь узловым пунктом социологического анализа Франции, предпринятого Токвилем. Разные привилегированные группы французского народа помогали одновременно одинакового положения и отделения друг от друга. Они в самом деле были схожи друг с другом, но их разделяли привилегии, манеры, традиции, и при отсутствии политической свободы они не сумели обрести чувство солидарности, столь необходимое для здоровья политического организма.

«Разделение классов было преступлением старой монархии, а позднее стало ее оправданием, ибо когда все, кто составлял богатую и просвещенную часть нации, не смогли больше понимать друг друга и помогать друг другу в управлении страной, самостоятельное управление ею стало невозможным и потребовалось вмешательство повелителя» (ibid., p. 166).

Положение дел, описанное в этом фрагменте, имеет фундаментальное значение. Прежде всего здесь мы встречаемся с более или менее аристократической концепцией управления обществом, характерной и для Монтескье, и для Токвиля. Управление страной может осуществляться только богатой и просвещенной частью народа. Эти два прилагательных оба указанных автора решительно ставят рядом. Они не демагоги: связь между прилагательными кажется им очевидной. Но они тем более и не циники, ибо такая постановка вопроса для них естественна. Они писали в то время, когда люди, не владеющие материальными средствами, не имели возможности получить образование. В XVIII в. просвещенной могла стать лишь богатая часть народа.

В то же время Токвиль полагал, что замечает (а я считаю, что он заметил точно) характерное для Франции явление, объясняющее первопричину революции (а я лично прибавил бы:

истоки всех французских революций), — это неспособность привилегированных групп французского народа прийти к соглашению о том, как управлять страной. Данное обстоятельство объясняет многократность изменений политического строя.

Проведенный Токвилем анализ особенностей французской политической системы, на мой взгляд, отличается необычайной ясностью: его можно применять ко всей политической истории Франции XIX — XX вв. Так, с его помощью объясняется тот любопытный феномен, что среди стран Западной Европы в период с XIX в. и по настоящее время Франция, будучи страной наименьших преобразований в экономической и социальной сферах, в политическом плане, вероятно, самая беспокойная. Сочетание такого общественно-экономического консерватизма с политической суетой, очень легко объясняющееся в рамках социологии Токвиля, воспринимается с трудом, если искать буквальное соответствие между социальными и политическими факторами.

«Когда различные классы, разделявшие общество в старой Франции, шестьдесят лет тому назад снова вступили в контакт друг с другом после очень долгой изоляции, которая объясняется многими преградами, они коснулись прежде всего болезненных точек друг друга и вновь встретились только для того, чтобы поносить друг друга. Даже сегодня (то есть век спустя. — *P.A.*) сохраняется их взаимная зависть и ненависть» (*ibid.*, p. 167).

Следовательно, главное в толковании Токвилем французского общества заключается в том, что Франция в последний период существования старого режима была из всех европейских стран самой демократической в том смысле, какой придает этому термину автор, т.е. страной, где наиболее ясно была выражена тенденция к единообразию общественных положений и к общественному равенству отдельных лиц и групп, и вместе с тем страной, где была менее всего развита политическая свобода, общество в наибольшей степени олицетворяли традиционные учреждения, все менее и менее соответствовавшие реальности.

Если бы Токвиль разрабатывал теорию современных революций, он, конечно, изложил бы концепцию, отличающуюся от марксистской, по крайней мере от концепции, согласно которой социалистическая революция должна произойти на последней стадии развития производительных сил в условиях частной собственности.

Он намекал и даже недвусмысленно и неоднократно писал о том, что великими революциями современности, по его мнению, будут те, которые будут знаменовать переход от старого режима к демократии. Другими словами, токвилевская кон-

цепция революции носит, в сущности, политический характер. Именно сопротивление политических учреждений прошлого современному демократическому движению повсюду чревато взрывом. Подобные революции, добавлял Токвиль, вспыхивают не тогда, когда дела идут все хуже, а когда дела идут все лучше<sup>10</sup>.

Он нисколько не сомневался бы в том, что русская революция гораздо больше соответствовала его политической схеме революций, чем марксистской. В 80-е гг. прошлого столетия экономика России переживала начало роста; между 1880 и 1914 гг. Россия имела один из самых высоких показателей роста в Европе<sup>11</sup>. В то же время русская революция началась с восстания против политических учреждений старого режима, в том значении, в каком Токвиль говорил о старом режиме в контексте Великой французской революции. Если бы ему возразили, что партия, пришедшая к власти в России, отстаивала совсем иную идеологию, он ответил бы, что в его глазах характерный признак демократических революций заключается в отстаивании свободы и постепенном переходе к политической и административной централизации. Для Токвиля не составило бы никакого труда интегрировать эти феномены в свою систему, и он к тому же неоднократно показывал возможность существования государства, которое пыталось бы управлять всей экономикой.

В свете его теории русская революция является крушением политических учреждений прежнего режима в ходе модернизации общества. Этому взрыву содействовало продолжение войны. Русская революция закончилась приходом к власти правительства, которое, постоянно ссылаясь на демократический идеал, доводило до крайности идею административной централизации и государственного управления всеми делами общества.

Историки французской революции все время преследовала следующая альтернатива. Была ли эта революция катастрофой или благотворным событием? Была ли она необходимостью или случайностью? Токвиль отказывается подписываться под тем или иным крайним тезисом. Французская революция, по его мнению, конечно, не простая случайность, она была необходима, если иметь в виду неизбежность уничтожения демократическим движением учреждений старого режима, но она не была необходимой именно в той форме, какую она приобрела, и в отдельных ее эпизодах. Была ли она благотворной или катастрофической? Вероятно, Токвиль ответил бы, что она одновременно была и той и другой. В его книге, если говорить более точно, есть все элементы критики справа, высказанной в адрес Великой французской революции, в то же

время есть ее оправдание историей, а в некоторых местах — неизбежностью того, что произошло; есть также и сожаление о том, что события не пошли по иному пути.

Критика Великой французской революции прежде всего направлена против литераторов, которых в XVIII в. именовали философами, а в XX в. называют интеллектуалами. Философы, литераторы или интеллектуалы охотно критикуют друг друга. Токвиль показывает роль, какую играли писатели во Франции в XVIII в. и в Революции, — мы продолжаем объяснять с восхищением или сожалением ту роль, которую они играют сегодня.

«Писатели дали народу, совершившему ее [революцию] не только свои идеи: они передали ему свой темперамент и свое настроение. Под их должным влиянием, в отсутствие всяких других наставников, в атмосфере глубокого невежества и сугубо практической жизни вся нация, читая их, усвоила инстинкты, склад ума, вкусы и даже странности, естественные для тех, кто пишет. До такой степени, что, когда ей, наконец, пришлось действовать, она перенесла в политику все литературные привычки.

При изучении истории нашей Революции заметно, что ею управлял тот же дух, который стимулировал написание стольких абстрактных книг о системе правления. То же влечение к общим теориям, законченным системам законодательства и строгой симметрии в законах; то же пренебрежение существующими фактами; то же доверие к теории; тот же вкус к оригинальности, изобретательности и новизне в учреждениях; то же желание переделать сразу весь общественный строй по правилам логики и в соответствии с единым планом, вместо того чтобы стремиться усовершенствовать его по частям. Страшное зрелище! Ведь то, что является достоинством у писателя, есть зачастую порок у государственного деятеля, и те же самые обстоятельства, которые вызывают к жизни прекрасные книги, могут вести к великим переворотам» (ibid., p. 200).

Этот отрывок положил начало целой литературе. Например, первый том «Происхождения современной Франции» И. Тэна едва ли заключал в себе нечто большее, чем развитие темы злой вредной роли писателей и публицистов<sup>12</sup>.

Токвиль развертывает свою критику путем анализа того, что он называет врожденным безбожием, проявившимся у части французского народа. Он полагал, что соединение религиозного духа с духом свободы служит основой американской либеральной демократии. В книге же «Старый режим и революция» мы обнаруживаем симптоматику противоположной ситуации<sup>13</sup>. Часть страны, усвоившая демократическую идеологию, не только потеряла веру, но стала антиклерикальной и

антирелигиозной. В другом месте Токвиль объявляет, что он полон восхищения Духовенством прежнего режима<sup>14</sup>, и недвусмысленно и во всеуслышание выражает сожаление по поводу того, что не было возможности защитить, по крайней мере частично, положение аристократии в современном ему обществе.

Очень характерен для Токвиля следующий тезис, который не вошел в число модных идей:

«При чтении наказов (представленных знатью в Генеральные штаты. — *P.A.*), — пишет он, — среди предрассудков и странностей аристократии ощущается ее дух и некоторые ее важные достоинства. Всегда будет вызывать сожаление то, что дворянство было разгромлено и искоренено, а не подчинено власти законов. Поступая таким образом, мы лишили нацию необходимой доли ее субстанции и нанесли свободе рану, которая никогда не заживет. Класс, веками возглавлявший общество, приобрел в результате долгого и неоспоримого обладания величием благородства души, естественную уверенность в своих силах, привычку быть опорой общества — привычку, делавшую его самым надежным элементом общественного организма. Он не только сам возымел мужественный характер. Своим примером он поднимал мужество других классов. Выкорчевывая его, мы раздражаем даже его врагов. Ничто не сможет полностью заменить этот класс, а сам он никогда не сможет возродиться: он может вновь обрести свои титулы и ценности, но не душу своих предков» (*ibid.*, p. 170).

Социологический смысл этого отрывка таков: для сохранения свободы в демократическом обществе нужно, чтобы у людей было чувство свободы и вкус к ней.

Бернанос, чей анализ Токвиля, несомненно, не отличается точностью, но подводит к тому же выводу, пишет о том, что недостаточно иметь свободные институты, выборы, партии, парламент. Необходимо также, чтобы людям была свойственна определенная склонность к независимости, к сопротивляемости власти.

Высказываемое Токвилем мнение о Великой французской революции, как и чувства, которыми он руководствовался при этом, — все это как раз то, что Конт объявит заблуждением. По мнению Конта, попытка созыва Учредительного собрания была обречена, потому что ставила себе целью синтез теологических и феодальных учреждений старого режима с современными учреждениями. Итак, утверждал со свойственной ему прямолинейностью Конт, синтез взятых напрокат учреждений, связанных с совершенно иным образом мыслей, невозможен. Токвиль отнюдь не противился уничтожению учреждений старой Франции демократическим движением (оно ведь



непреодолимо), но он хотел, чтобы сохранилось как можно больше учреждений старого режима в рамках монархии, а также традиций аристократии, чтобы сохранить свободы в обществе, которое стремится к благополучию и приговорено к социальной революции.

Для такого социолога, как Конт, невозможность созыва Учредительного собрания — это исходный пункт. Для социолога типа Токвиля — созыв его, во всяком случае, желателен (при этом он не высказывается по поводу того, возможен он или невозможен). В политическом отношении Токвиль благосклонен к первой французской революции, к Учредительному собранию, и именно этот период вызывает у него ностальгию. Важным моментом Великой французской революции, истории Франции был, по его мнению, тот момент, когда вера и безграничная надежда воодушевляли французов.

«Я не думаю, чтобы когда-нибудь в истории, где-нибудь на земле наблюдалось подобное множество людей, столь искренне проникнутых страстью к общественному благу, забыв о собственных интересах, столь поглощенных созерцанием великого замысла, столь преисполненных решимости поставить ради него на карту все, что имеют люди самого дорогого в жизни, сделать усилие над собой, чтобы стать выше своих мелких страстишек. Это как бы общий капитал выплеснувшихся страстей, мужества и самоотверженности, отданный на великие дела Французской революции. Это зрелище было кратким, но несравненным по красоте; оно никогда не изгладится из памяти людей. Его заметили все зарубежные нации, все ему аплодировали, всех оно взволновало. Не ищите места, столь удаленного от Европы, что оно осталось бы там незамеченным и не породило бы восхищения и надежды. Такого места просто нет. Среди громадного множества воспоминаний, оставленных нам современниками Революции, я никогда не встречал таких, в которых не говорилось бы о неизгладимом впечатлении от зрелища первых дней до событий 1789г. Всех Революция наделяет ясностью, живостью и свежестью эмоций молодости. Я осмелюсь утверждать, что на земле есть только один народ, который мог поставить такой спектакль. Я знаю свой народ. Я отлично вижу не только его ошибки, промахи, слабости и беды. Но я знаю также, на что он способен. Есть дела, которые в состоянии задумать только французский народ, существуют благородные намерения, которые осмелится предпринять только он один. Только он может однажды взять на себя общее дело человечества и сражаться за него, И если он предрасположен к глубоким падениям, то он отличается и возвышенными порывами, которые неожиданно возно-

сят его на такую высоту, какой, другой народ не достигнет никогда» (ibid., t. II, 2-e vol., p. 132 — 133).

Здесь мы видим, как Токвиль, известный своим критическим отношением к Франции и на деле продемонстрировавший его, сравнивая развитие Франции и англосаксонских стран и сожалея о том, что ее история непохожа на историю Англии или США, готов в то же время превратить самокритику в самовосхваление. Его выражение «только Франция» может вызвать в памяти другие речи об уникальности страны. Токвиль пытается с помощью социологического метода сделать события понятными, но у него, как и у Монтескье, фоном служит идея национального характера.

К тому же тема национального характера проводится в его работе вполне определенным образом. В главе о литераторах (книга III, глава 1-я) Токвиль отказывается от объяснения при помощи национального характера. Напротив, он утверждает, что роль, которую играли интеллектуалы, не имеет ничего общего с духом французской нации и скорее объясняется общественными условиями. Литераторы погрузились в абстрактные теории из-за того, что не было политической свободы, сами они были далеки от практической жизни и, таким образом, не ведали о реальных проблемах управления.

Эта глава Токвиля кладет начало анализу (сегодня очень модному) роли интеллектуалов в обществах, ставших на путь модернизации, интеллектуалов, в сущности не знающих проблем управления и опьяневших от идеологии.

Наоборот, когда речь заходит о Французской революции и периоде ее величия, Токвиль склонен набросать нечто вроде синтетического портрета в стиле Монтескье. Этот синтетический портрет представляет собой описание поведения коллектива, однако поведение не является убедительным объяснением, ибо оно само есть столь же результат, сколь и причина. Тем не менее поведение достаточно самобытно, специфично, чтобы социолог мог в конце своего анализа свести свои наблюдения к совокупному портрету<sup>15</sup>.

Второй том «Старого режима и революции» Токвиль намеревался посвятить дальнейшим событиям, т.е. революции, анализу роли отдельных личностей, случайностей и совпадений обстоятельств. В опубликованных заметках Токвиля есть немало записей о роли общественных деятелей и простых людей.

«Больше всего меня поражает не столько гениальность тех, кто служил Революции, желая ее, сколько своеобразная глупость тех, кто ей способствовал, не желая этого. Когда я размышляю о Французской революции, я удивляюсь изумительному величию самого события, его блеску, замеченному в далеких краях, ее мощи, потрясшей более или менее все народы.

Я размышляю далее об этом суде, который столь способствовал Революции, и я вижу здесь самые банальные картины, в которых может раскрыться история: легкомысленные или немелые министры, распутные священники, пустые женщины, отважные или алчные придворные, король, наделенный лишь бесполезными или опасными добродетелями. Однако я понимаю, что эти незначительные персонажи облегчают, подталкивают, ускоряют грандиозные события» (ibid., p. 116).

Этот блестящий фрагмент имеет не только литературную ценность. В нем, я думаю, присутствует системное видение, которое раскрыл бы нам Токвиль, если бы смог закончить свою книгу. Будучи социологом в исследовании первопричины и показав, каким образом постреволюционное общество в огромной мере подготовлено дореволюционным обществом, его административным единообразием и централизацией, он затем попробовал проследить ход событий, не упуская того, что было для Монтескье, как и для него, самой историей, того, что происходит при данном стечении обстоятельств, столкновениях случайных событий или решений, принимаемых индивидами, и что могут легко представить себе другие. Есть некий план проявления необходимости исторического движения и есть другой план — проявление роли людей.

Существенным фактом, по Токвилю, было поражение Учредительного собрания, т.е. неудачная попытка синтеза добродетелей аристократии или монархии и демократического движения. Именно эта неудача, по его мнению, стала препятствием на пути достижения политического равновесия. Токвиль считал, что Франция того времени нуждалась в монархии, но он раскрыл и слабость монархического сознания. Он думал, что политической свободы можно было достигнуть только в том случае, если бы дело кончилось централизацией и единообразием управления. Ведь централизация и административный деспотизм казались ему связанными с демократическим движением.

Тот же самый анализ, который раскрывал тягу американской демократии к либерализму, объяснял опасность отсутствия свободы в демократической Франции.

«В итоге, — писал Токвиль в стиле, отличающем политическую платформу центристов и их критику крайних позиций, — Я и сейчас думаю, что просвещенный человек со здравым смыслом и добрыми намерениями в Англии был бы радикалом. Я никогда не мог представить себе соединения этих трех качеств у французского радикала».

Тридцать лет тому назад в ходу была такая шутка в отношении нацистов: всем немцам в целом присущи три качества — ум, порядочность и приверженность гитлеризму, но каждый

из них в отдельности никогда не обладает более чем двумя этими качествами кряду. Токвиль говорил, что человек просвещенный, здравомыслящий и с добрыми намерениями не мог во Франции стать радикалом. Радикал, если он просвещенный и с добрыми намерениями, лишен здравого смысла. Если же он просвещен и обладает здравым смыслом, то лишен добрых намерений.

Само собой разумеется, что здравый смысл в политике — объект противоречивых суждений и зависит от предпочтений каждого. Конт не поколебался бы заявить, что ностальгия Токвиля по Учредительному собранию лишена здравого смысла.

#### 4. Идеальный тип демократического общества

Первый том «Демократии в Америке» и «Старый режим и революция» выявляют два аспекта социологического метода Токвиля: с одной стороны, портретное изображение отдельного — американского — общества, а с другой — социологическая интерпретация исторического кризиса — Французской революции. Во II томе «Демократии в Америке» проявляется третий аспект его метода: построение чего-то вроде идеального типа демократического общества, на основании которого намечаются определенные ориентации общества будущего.

Действительно, II том «Демократии в Америке» отличается от I используемым в нем методом и рассматриваемыми проблемами. Речь идет приблизительно о том, что можно было бы назвать ментальным опытом. Токвиль предается размышлениям о структурных особенностях демократического общества. Определяющими признаками последнего выступают постепенное сглаживание классовых различий и растущее единообразие условий жизни. Затем он последовательно ставит четыре следующих вопроса: как обнаруживаются эти особенности в интеллектуальном движении, в чувствах американцев, в собственно нравах и, наконец, в политической системе?

Начинание само по себе непростое, можно даже сказать — отважное. Прежде всего отметим: он не доказал, что с помощью структурных особенностей демократического общества можно определить, каким станет интеллектуальное движение или какими станут нравы.

Если условимся, что демократическое общество — это общество, в котором классовые различия и различия в условиях жизни почти исчезли, то можно ли заранее знать, какими станут религия, искусство парламентского красноречия, поэзия или проза? А ведь Токвиль ставит именно такие вопросы. Пользуясь жаргоном современной социологии, можно ска-

зять, что этими вопросами занимается социология познания. В какой мере социальный контекст определяет ту форму, какую принимают разные виды интеллектуальной деятельности? Подобная социология познания абстрактна и ненадежна. Проза, поэзия, театр и парламентское красноречие в разных демократических обществах, несомненно, станут в будущем столь же разнообразными, сколь и в обществах былых времен.

Более того, среди структурных особенностей демократического общества, принимаемых Токвилем в качестве исходных, одни могут быть связанными со своеобразием американского общества, другие — неотделимыми от сути демократического общества вообще. Эта двусмысленность делает неясным уровень обобщения, ответы, которые даются на поставленные им вопросы<sup>16</sup>.

Ответы на вопросы, поставленные во II томе, станут указывать то на тенденции, то на альтернативу. Политика демократического общества будет либо деспотической, либо либеральной. Поэтому иногда невозможен никакой ответ на вопрос, поставленный в столь общей форме.

Мнения о II томе «Демократии в Америке» часто расходятся. С момента выхода книги в свет появились критики, отказывающие автору в поддержке, которую они оказали ему при публикации I тома. Можно сказать, что во II томе Токвиль превзошел самого себя во всех смыслах этого выражения. Здесь он предстает самим собой в большей степени, чем где-либо. Здесь он демонстрирует большую способность к восстановлению целого или к дедукции на основании незначительного количества фактов, т.е. то, что обычно восхищает социологов и чаще всего огорчает историков.

В первой части книги, посвященной доказательству влияния демократического общества на интеллектуальное движение, Токвиль прослеживает отношение к идеям, религии, разным литературным жанрам, театру, искусству красноречия.

Название главы IV части I книги II напоминает одно из предпочитаемых Токвилем сравнений французов и американцев: «Почему американцы не относятся с той же страстью, что и французы, к общим идеям в области политики?» (ibid., t. I, 2-e vol., p. 27).<sup>1</sup> На этот вопрос Токвиль отвечает так:

«Американцы составляют демократический народ, который всегда самостоятельно управлял общественными делами, а мы — демократический народ, который долгое время мог лишь мечтать о наилучшем способе ведения этих дел, Наш общественный строй уже заставлял нас постигать общие идеи в сфере управления, в то время как наше политическое устройство не допускало еще усовершенствования этих идей опытным путем и

постепенного обнаружения их неполноты, тогда как у американцев эти две вещи непрерывно уравниваются и соответственно корректируются» (ibid., p. 27).

Данное объяснение, принимаемое социологией познания, все-таки выглядит эмпирическим и простым. Французы приобрели вкус к идеологии, потому что веками действительно не могли заниматься общественными делами. Это очень важное объяснение. В общем, молодые исследователи в тем большей степени становятся теоретиками в сфере политики, чем меньше у них политического опыта. Лично я знаю, что в том возрасте, когда я разрабатывал самые безошибочные теории в области политики, у меня не было никаких знаний о том, как делается политика. Таково, можно сказать, почти правило политико-идеологического поведения отдельных индивидов и народов.

В главе 5-й той же самой I книги Токвиль развертывает объяснение некоторых религиозных верований применительно к обществу. Анализ связи между демократическими инстинктами и формой религиозной веры уводит читателя в далекие области и представляет для него интерес, но этот анализ не бесспорен.

«То, что перед этим я сказал: равенство склоняет людей к очень общим и разносторонним идеям, — должно особым образом толковаться в сфере религии. Похожие друг на друга и равные между собой люди легко постигают понятие единого Бога, предписывающего каждому из них одинаковые правила поведения и обещающего им будущее блаженство за одну и ту же цену. Идея единства рода человеческого беспрестанно возвращает их к идее единственного Творца. Тогда как, напротив, люди, очень отдаленные друг от друга и очень непохожие, легко приходят к тому, что творят столько божеств, сколько существует народов, каст, классов и родов, и намечают тысячу особых путей достижения неба» (ibid., p. 30).

Этот отрывок — пример иной разновидности интерпретации, относящейся к компетенции социологии познания. Растущее единообразие все большего числа индивидов, не вовлеченных в обособленные группы, наводит на постижение сразу единства рода человеческого и Создателя.

Подобные объяснения встречаются также и у Конта. Они, несомненно, слишком просты. Эта разновидность обобщающего анализа справедливо портила настроение многим историкам и социологам.

Токвиль указывает также, что демократическое общество постепенно начинает исходить из бесконечной способности к совершенствованию человека. В демократических обществах преобладает подвижность: каждый имеет надежду или перс-

пективу подняться по лестнице общественной иерархии. Общество, в котором возможен иерархический взлет, начинает постепенно постигать в философском плане мысль о подобном взлете для всего человечества. Аристократическое общество, в котором каждый с рождения получает свои жизненные условия, едва ли будет верить в бесконечную способность к совершенствованию человечества, т.к. эта вера будет противоречить идеологии, на которой оно зиждется. Наоборот, идея прогресса почти неотделима от сути демократического общества<sup>17</sup>.

В этом случае наблюдается не только переход от организации общества к определенной идеологии, но и тесная связь между организацией общества и идеологией, причем последняя служит фундаментом для первой.

В другой главе Токвиль тоже показывает, что американцы естественным образом более склонны блистать в прикладных науках, чем в фундаментальных. Сегодня это суждение уже не истинно, но таковым оно было в течение долгого времени. В свойственном ему стиле Токвиль показывает, что демократическое общество, стремящееся главным образом к благополучию, не должно выказывать такого же интереса к фундаментальным наукам, как и общество, близкое к аристократическому типу, где исследовательской работе посвящают себя люди богатые и имеющие досуг<sup>18</sup>.

Можно еще привести цитаты, где говорится о связях между демократией, аристократией и поэзией<sup>19</sup>. Несколько строчек хорошо демонстрируют, какими могут быть порывы к абстрактному воображению:

«Аристократия естественно направляет ум человека на созерцание прошлого и фиксирует это прошлое. Наоборот, демократия доставляет людям какое-то инстинктивное отвращение к прошлому. В этом отношении аристократия гораздо более благосклонна к поэзии, т.к. обычно вещи увеличиваются в размере и покрываются вуалью по мере того, как они удаляются, и в этом двойном отношении они более подходят для воплощения идеала» (ibid., p. 77).

Здесь видно, как можно с помощью небольшого числа фактов построить теорию, которая была бы верной, если бы существовала лишь одна поэзия и если бы поэзия могла процветать благодаря идеализации вещей и людей (обществ), удаленных во времени.

Таким образом, Токвиль обращает особое внимание на то, что историки-демократы будут стремиться к объяснению событий через ссылки на безликие силы и непреодолимые механизмы исторической необходимости, между тем как историки-аристократы склонны подчеркивать роль великих людей<sup>20</sup>.

Несомненно, в этом он прав. Теория исторической необходимости, отрицающая значение случайностей и великих людей, неоспоримо принадлежит демократическому веку, в который мы живем.

Во второй части Токвиль все еще пытается с помощью структурных особенностей демократического общества выявить те настроения, которые станут основными в любом обществе данного типа.

В демократическом обществе будет преобладать пристрастие к равенству, оно возьмет верх над склонностью к свободе. Общество будет больше стремиться сглаживать неравенство между индивидами и группами, чем сохранять уважение к законности и личной независимости. Оно будет подвижно заботой о материальном благополучии и функционировать под знаком некоей постоянной тревоги относительно материального благополучия. Материальное благополучие и равенство не могут, на самом деле, создать спокойное и удовлетворенное общество, поскольку каждый здесь сравнивает себя с другими и процветание никогда не гарантировано. Однако демократические общества, по Токвилю, не будут встряхиваться или изменяться до самого основания.

Внешне спокойные, они будут стремиться к свободе, но следует иметь в виду, что люди любят свободу скорее как условие материального благополучия, чем саму по себе, и нужно опасаться этого. Можно предположить, что, если при определенных обстоятельствах создается впечатление, будто свободные учреждения плохо функционируют и не обеспечивают процветания общества, люди склонны поступиться свободой в надежде на улучшение благополучия, к которому они стремятся.

В этом плане в особенности типичным для Токвиля выглядит следующий фрагмент:

«Равенство ежедневно доставляет каждому человеку множество мелких наслаждений. Прелести равенства ощущаются постоянно, и они доступны всем. Наиболее благородные сердца не бесчувственны к ним, и в них же находят отраду самые заурядные души. Порождаемая равенством страсть должна быть, следовательно, деятельной и вместе с тем общей...

Я думаю, что демократические народы отличаются естественной склонностью к свободе. Предоставленные самим себе, они ее ищут, любят и болезненно переживают, если их лишают ее. Но к равенству у них страсть жгучая, ненасытная, вечная, непреодолимая. Они хотят равенства в свободе и, если не могут его получить, хотят его также и в рабстве. Они вынесут бедность, порабощение, варварство, но не вынесут аристократии» (ibid., p. 103 et 104).



Здесь мы отметим две особенности склада ума Токвиля: манеру аристократа из старинного рода, чувствительного к угасанию дворянской традиции, которым отмечены нынешние общества, а также влияние Монтескье, диалектическую игру с двумя понятиями: свободы и равенства. В теории политических режимов Монтескье основная диалектика есть на самом деле диалектика свободы и равенства. Свобода монархий основана на различении сословий и чувстве чести; равенство деспотизма есть равенство закабалений. Токвиль возвращается к проблематике Монтескье и показывает, что в демократических обществах преобладающим чувством является желание добиться равенства любой ценой — что может привести к примирению с закабалением, но не подразумевает рабства.

В обществе такого типа все профессии будут считаться уважаемыми, т.к. все они, в сущности, одинаковы по своей природе и все оплачиваются. Демократическое общество, примерно так рассуждает Токвиль, есть общество всеобщего наемного труда. А такое общество постепенно идет к ликвидации различий по характеру и по существу между так называемыми благородными и неблагородными видами деятельности. Так, различие между работой слуги и свободными профессиями будет постепенно сглаживаться, все профессии приобретут одно и то же звание «работы», приносящей определенный доход. Разумеется, останется понятие престижности занятий в зависимости от оплаты каждого из них. Но не будет различия по существу. «Нет профессий, которыми не занимаются ради денег. Заработная плата, получаемая всеми, придает всем вид семьи» (ibid., p. 159).

Здесь Токвиль демонстрирует свои лучшие качества. Из, казалось бы, самого обыкновенного и отдельного факта он выводит ряд далеко идущих следствий, ибо в то время, когда он писал, указанная тенденция только зарождалась, сегодня же она расширилась и углубилась. Одной из наиболее бесспорных характерных черт американского общества является поистине убежденность в том, что все профессии почетны, т.е. в сущности — одного порядка. И Токвиль продолжает:

«Это помогает уяснить представления американцев о разных профессиях. Слуги в Соединенных Штатах не считают унижительной свою работу, ибо вокруг все работают. Их не унижает мысль о том, что они получают зарплату, т.к. за зарплату трудится и президент США. Ему платят за то, что он управляет, так же как им — за то, что они прислуживают. В Соединенных Штатах все профессии более или менее тяжелые, более или менее доходные, но никогда ни высшие, ни низшие. Почтенна всякая честная профессия» (ibid.).

Конечно, можно было бы добавить в нарисованную им картину определенные нюансы, но в основном эта схема мне представляется верной.

Демократическое общество, продолжает Токвиль, — общество индивидуалистическое, где каждый вместе со своей семьей стремится уединиться от других. Любопытно, что это индивидуалистическое общество имеет некоторые общие черты с деспотическими обществами, для которых характерна замкнутость, ибо деспотизм постепенно ведет к изоляции индивидов друг от друга. Но отсюда не следует, что демократическое и индивидуалистическое общества обречены на деспотизм, т.к. некоторые институты могут предотвратить сползание к этому коррумпированному режиму. Такими институтами оказываются свободно созданные по инициативе индивидов ассоциации, которые могут и должны стать посредниками между одинокими индивидами и всемогущим государством.

Демократическое общество стремится к централизации и подвержено опасности управления общественной администрацией всеми делами общества. Токвиль имел в виду общество, где все планируется государством. Однако администрация, способная полностью управлять обществом и в определенных отношениях существующая в обществе, именуемом сегодня социалистическим, очень далека от того идеала общества без отчуждения, которое сменит капиталистическое. Своими основными чертами она демонстрирует тот тип деспотического общества, какого следует опасаться. Мы видим здесь, где именно, в соответствии с понятием, использованным в начале анализа, можно сделать поворот к противоположным видениям и противоречивым ценностным суждениям.

Демократическое общество в целом — общество материалистическое, если иметь в виду то, что индивиды озабочены приобретением максимального количества ценностей сего мира и что оно стремится обеспечить по возможности лучшую жизнь как можно большему числу индивидов.

Однако, добавляет Токвиль, в противоположность вездесущему материализму временами случаются вспышки восторженного спиритуализма, извержения религиозного возбуждения. Вулканический спиритуализм и нормализованный, привычный материализм — феномены, принадлежащие одному и тому же времени. Эти противоположности — составные части самой сути демократического общества.

Третья часть II тома «Демократии в Америке» касается проблемы нравов. Я буду рассматривать главным образом идеи Токвиля, посвященные революциям и войне. Мне представляются интересными с социологической точки зрения феномены насилия сами по себе. К тому же некоторые ве-

ликие социологические доктрины, к каковым относится и марксизм, ставят феномены насилия, революции и войны в центр своего внимания.

Прежде всего Токвиль объясняет, что нравы в демократических обществах постепенно смягчаются, что отношения между американцами упрощаются и облегчаются, становятся менее напыщенными, стилизованными. Тонкая и деликатная изысканность аристократической учтивости тушется перед неким «бон-гарсонизмом», если пользоваться современным языком. Стиль межличностных отношений в Соединенных Штатах отличается непосредственностью. Мало того, отношения между хозяевами и слугами приближаются к отношениям, которые устанавливаются между людьми так называемого приличного общества. Оттенок аристократической иерархии, сохраняющийся еще в межличностных отношениях в европейских обществах, все более и более исчезает в американском, стремящемся прежде всего к равенству.

Токвиль понимает, что этот феномен связан с особенностями американского общества, но он склонен считать, что и европейские общества будут эволюционировать в том же направлении по мере того, как они будут демократизироваться.

Затем он рассматривает войны и революции применительно к идеальному типу демократического общества.

Он прежде всего утверждает, что великие политические или интеллектуальные революции совпадают с первой фазой перехода от традиционных обществ к демократическим, а не составляют сущность демократических обществ. Другими словами, великие революции в демократических обществах станут редким явлением. А между тем естественным состоянием этих обществ будет неудовлетворенность<sup>21</sup>.

Токвиль пишет, что демократическим обществам никогда не будет присуще чувство удовлетворения собой, т.к. культ равенства в них оборачивается завистливостью, но что, несмотря на внешнее беспокойство, они в сущности консервативны.

Для антиреволюционности демократических обществ имеется серьезная причина: по мере того как улучшаются условия жизни, растет число тех, кому есть что терять в революции. Слишком много индивидов и классов в демократических обществах чем-то обладают и не готовы рисковать своими ценностями в революциях<sup>22</sup>.

«Полагают, — пишет он, — что новые общества будут ежедневно меняться внешне, а я опасюсь, что это кончится таким окостенением в них одних и тех же институтов, предрассудков, нравов, что человеческий род остановится в своем развитии в данных границах, разум замкнется в самом себе, не по-

рождая новых идей, человек истощит себя в небольших отдельных и бесплодных движениях и человечество, постоянно суетясь, больше не продвинется вперед» (ibid., p. 269).

Здесь аристократ и прав, и не прав. Он прав, поскольку развитые демократические общества в самом деле скорее нетерпимы к самим себе, чем революционны. Но он в то же время и не прав, ибо недооценивает самого движения, которое увлекает современные демократические общества, а именно развития к совмещению двух изображений: обществ, основательно стабилизированных, и обществ, по существу поглощенных заботой о благополучии, но он недостаточно осознал то, что беспокойство общества о благополучии своих членов в сочетании с научным духом, царящим во всем, порождает безостановочный процесс открытий и нововведений в области техники. На службе демократических обществ находятся наука и революционный дух. Хотя в других отношениях эти общества по сути своей консервативны.

Воспоминания о революции оставили в Токвиле глубокий след: его отец и мать были заключены в тюрьму во время якобинского террора, и их спасли от эшафота события 9 термидора; многие его родственники, в частности, Мальзерб, были казнены на гильотине. Поэтому к революциям он испытывал инстинктивную враждебность и, как каждый из нас, находил убедительные доводы, оправдывающие его чувства<sup>23</sup>.

Одно из лучших средств защиты демократических обществ от деспотизма, говорил он, — уважение к закону. Ведь революции по своей природе суть насилие над законностью. Они приучают людей не склоняться перед законом. Усвоенное в период революции пренебрежение законом сохраняется и после революции и становится возможной причиной деспотизма. Токвиль склонен считать, что, чем больше революций будет совершаться в демократических обществах, тем большая опасность деспотизма будет им угрожать.

Может быть, в этом заключается оправдание тех его чувств, о которых сказано выше: отсюда, впрочем, не следует, что вывод ложен.

Маловероятно, думал Токвиль, что демократические общества будут склонны вести войну. Неспособные подготовиться к ней в мирное время, они окажутся неспособными, если война начнется, закончить ее. И с этой точки зрения он нарисовал довольно верный портрет внешней политики США вплоть до последнего времени.

Война расценивается демократическим обществом как неприятная интермедия в нормальном, мирном, образе жизни. В мирное время о ней думают как можно меньше, почти не при-

нимая мер предосторожности, поэтому первые бои, естественно, проигрываются. Но, добавляет он, если демократическое государство целиком не побеждено в ходе первых сражений, оно в конце концов полностью мобилизуется и ведет войну до конца, до полной победы.

И Токвиль дает достаточно яркое описание тотальной войны, в которой участвуют демократические общества XX в.:

«Когда продолжающаяся война наконец отрывает всех граждан от их мирных трудов и прерывает все их небольшие начинания, тогда то чувство, которое заставляло их платить столь высокую цену за мир, переходит на их отношение к войне. Разрушив всю промышленность, война сама становится крупной и единственной индустрией, и к ней одной направляются тогда со всех сторон жгучие и честолюбивые желания, которые породило равенство. Вот почему те же самые демократические нации, которые с таким трудом можно было увлечь на поле битвы, порой совершают на нем необычные поступки, если только в конце концов дело дошло до вручения им оружия» (ibid., p. 283).

Тот факт, что демократические общества менее всего склонны к войне, не означает, что они не будут воевать. Токвиль полагал, что они, вероятно, будут воевать и это обстоятельство будет способствовать ускорению административной централизации, к которой он питал отвращение и триумф которой он наблюдал почти везде.

Вместе с тем он опасался (и здесь, я думаю, он ошибся), как бы в демократических обществах армии не прониклись, говоря современным языком, духом милитаризма. Он классически показал, как военнослужащие-профессионалы, в частности унтер-офицеры, пользующиеся в мирное время невысокой репутацией, для которых низкая смертность офицеров служит препятствием на пути к следующему званию, в большей степени выражают желание воевать, чем обычные люди. Признаюсь, меня немного тревожат эти сомнительные уточнения: уж не следствие ли это очень сильного влечения к обобщению?<sup>24</sup>

Словом, он думал, что если в демократических обществах появятся деспоты, то они будут пытаться развязать войну, чтобы укрепить свою власть и одновременно угодить армии.

Четвертая, и последняя, часть — это вывод Токвиля. В современных обществах сталкиваются две революции: одна ведет к реализации растущего равенства общественных условий, сближению образов жизни, а также ко все большей концентрации управления в верхних эшелонах власти, безграничному усилению влияния администрации; другая непрестанно ослабляет традиционные власти.

В условиях этих двух революций — возмущения властью и административной централизацией — демократические общества оказываются перед альтернативой: свободные учреждения или деспотизм.

«Таким образом, две революции в наше время, по-видимому, действуют в противоположных направлениях: одна постоянно ослабляет власть, другая непрерывно ее усиливает. Ни в какую другую эпоху нашей истории власть не была ни до такой степени слабой, ни до такой степени сильной» (ibid., p. 320).

Антитеза хорошая, но она неточно сформулирована. Токвиль хочет сказать, что власть ослаблена, а сфера ее действия расширена. Действительно, он имеет в виду расширение административных и государственных функций, а также ослабление политической власти, принимающей решения. Антитеза, может быть, была бы менее риторической и эффектной, если бы он противопоставлял расширение, с одной стороны, ослаблению, а с другой (вместо того чтобы противопоставлять, как он это сделал), усиление — ослаблению.

Как политик Токвиль — об этом он говорит сам — был одинок. Пришедший из партии легитимистов, он не без колебаний, не без зазрения совести — т.к. в определенном отношении рвал с семейной традицией — примкнул к орлеанистам. Но с революцией 1830 г. он связывал надежду на осуществление своего политического идеала — сочетания демократизации общества с укреплением учреждений либерального толка — в виде того синтеза, который в глазах Конта был достоин презрения, а Токвилю, наоборот, представлялся желанным: конституционной монархии.

Зато революция 1848 г. его потрясла, потому что он счел ее доказательством (на тот момент окончательным) того, что французское общество не способно к политической свободе.

Таким образом, он был одинок: умом он был чужд легитимистам, сердцем — орлеанистам. В парламенте он входил в династическую оппозицию, но осудил кампанию банкетов, объясняя оппозиции, что в попытке добиться реформы избирательного закона такими пропагандистскими методами она ниспровергнет династию. В ответ на тронную речь короля он произнес 27 января 1848 г. свою пророческую речь, в которой предвещал наступление революции. Однако, шлифуя свои воспоминания уже после революции 1848 г., он очень откровенно признается, что был первым пророком, не верившим в пророчество в тот момент, когда оно произносилось. Я предсказал революцию, напишет он вкратце, мои слушатели считали, что я преувеличиваю, и я тоже так считал. Революция разразилась приблизительно через месяц после того, как он о ней объявил в атмосфере разделяемого им всеобщего скептицизма<sup>25</sup>.

После революции 1848 г. он испытал на опыте, что такое республика, которую он хотел видеть либеральной: в течение нескольких месяцев он был министром иностранных дел<sup>26</sup>.

Токвиль-политик принадлежит, следовательно, к либеральной партии, у которой, вероятно, немного шансов найти даже скандальное удовлетворение курсом французской политики. Токвиль-социолог принадлежит к последователям Монтескье. Он сочетает метод социологического портрета с классификацией режимов и обществ и склонностью к построению абстрактных теорий на основе небольшого числа фактов. Социологам, считающимся классиками (Конт или Марксу), он противостоит своим отказом от широких обобщений, имеющих целью историческое предвидение. Он не считает, будто прошлое управлялось непреклонными законами и грядущие события предопределены. Как и Монтескье, Токвиль стремится сделать историю понятной и не хочет ее упразднить. Ведь социологи типа Конта или Маркса в конце концов всегда склоняются к упразднению истории, ибо знать ее до того, как она осуществилась, — значит лишать ее собственно человеческого измерения: деятельности стороны и непредвидимости событий.

## Биографические данные

**1805 г.**, 29 июля. Рождение в городе Верней Алексиса де Токвиля, третьего сына Эрве де Токвиля и мадам Эрве де Токвиль, урожденной Ле Пелетье де Розамбо, внучки Мальзерб, бывшего управляющего книгоиздательским делом Франции времен издания «Энциклопедии», затем адвоката Людовика XVI. Отец и мать Алексиса де Токвиля во время якобинского террора были заключены в тюрьму в Париже, и их спасли от эшафота события 9 термидора. В период Реставрации Эрве де Токвиль был префектом в нескольких департаментах, в том числе Мозеля и Сены и Уазы.

**1810—1825 гг.** Учеба под руководством аббата Лезюёра, в прошлом воспитателя его отца. Учеба в коллеже города Мец. Изучение права в Париже.

**1826—1827 гг.** Путешествие в Италию вместе с братом Эдуардом. Пребывание в Сицилии.

**1827 г.** Королевским ордонансом назначен судьей-аудитором в Версале, где с 1826 г. служит префектом его отец.

**1828 г.** Встреча с Марией Моттлей. Помолвка.

**1830 г.** Токвиль скрепя сердце присягает Луи Филиппу. Он пишет невесте: «В конце концов я только что принял присягу. Мне не в чем себя упрекнуть, но от этого я не менее глубоко уязвлен, и этот день в моей жизни станет одним из самых несчастных».

**1831 г.** Токвиль и его Друг Гюстав де Бомон в результате ходатайства получают от министра внутренних дел поручение — изучить пенитенциарную систему в США.

- 1831—1832 гг. С мая 1831 г. по февраль 1832 г. — пребывание в Соединенных Штатах Америки, путешествие по Новой Англии, Квебеку, Югу (Новый Орлеан), по Западу до озера Мичиган.
- 1832 г. Токвиль подает в отставку из судебного ведомства в знак солидарности со своим другом Поставом де Бомоном, смещенным с должности за отказ выступить по делу, в котором, как ему казалось, прокуратура вела себя нечестно.
- 1833 г. Выход в свет книги «О пенитенциарной системе в Соединенных Штатах и ее применении во Франции» с приложением, посвященным исправительным колониям. Авторы — Г. де Бомон и А. де Токвиль, адвокаты Королевского суда в Париже, члены Исторического общества в Пенсильвании. Путешествие в Англию, где Токвиль знакомится с Нассо Уильямом-старшим.
- 1835 г. Выход в свет I и II томов «Демократии в Америке». Огромный успех. Новое путешествие в Англию и Ирландию.
- 1836 г. Брак с Марией Моттлей. Статья в «Лондон энд Вестминстер ревью» «Общественное и политическое положение Франции до и после 1789 года». Путешествие в Швейцарию с середины июля по середину сентября.
- 1837 г. Токвиль впервые выдвигает свою кандидатуру на выборах в законодательные органы. Несмотря на поддержку своего родственника графа Моле, получает отказ в официальной поддержке и терпит поражение.
- 1838 г. Избрание членом Академии моральных и политических наук.
- 1839 г. Токвиль внушительным большинством избран депутатом от округа Воломь, где находится его родовой замок. Вплоть до политической отставки в 1851 г. он будет постоянно переизбираться в этом округе. Он становится докладчиком по проекту закона об отмене рабства в колониях.
- 1840 г. Докладчик по проекту закона о реформе тюрем. Выход в свет III и IV томов «Демократии в Америке». Более сдержанная реакция, чем в 1835 г.
- 1841 г. Токвиль избирается во Французскую академию. Путешествие в Алжир.
- 1842 г. Избрание генеральным советником от Ла-Манша — представителем кантонов Сен-Мэр-Эглиз и Монбур.
- 1842—1844 гг. Член внепарламентской комиссии по делам Африки.
- 1846 г. Октябрь — декабрь. Новое путешествие в Алжир.
- 1847 г. Докладчик по вопросу о чрезвычайных кредитах Алжиру. В докладе Токвиль излагает свою теорию алжирского вопроса. Он ратует за непреклонность по отношению к туземцам-мусульманам, но в то же время озабочен их благополучием и требует, чтобы правительство максимально содействовало европейской колонизации.
- 1848 г., 27 января. Речь в палате депутатов: «Я думаю, что мы спокойно засыпаем на вулкане».
- 23 апреля. На выборах в Учредительное собрание в условиях действия всеобщего избирательного права Токвиль сохраняет свой мандат.
- Июнь. Член комиссии по выработке новой конституции.
- Декабрь. На выборах президента Токвиль голосует за Кавеньяка.



**Г849 г., 2 июня.** Токвиль становится министром иностранных дел. Он выбирает Жозефа Артюра де Гобино в качестве начальника канцелярии и назначает Бомона послом в Вене.

**30 октября.** Токвиль вынужден уйти в отставку. (Об этом периоде его жизни следует читать в его «Воспоминаниях».)

**1850—1851 гг.** Токвиль пишет «Воспоминания». После 2 декабря он уходит с политической сцены.

**1853 г.** Поселившись неподалеку от города Тур, он систематически работает в архивах города, изучает документы прежнего финансового округа, чтобы составить себе представление об обществе старого режима.

**1854 г. Июнь—сентябрь.** Путешествие в Германию с целью ознакомления с феодальной системой и с тем, что от нее осталось в XIX в.

**1856 г.** Публикация первой части «Старого режима и революции».

**1857 г.** Путешествие в Англию с целью изучения документов по истории Великой французской революции. В знак глубокого уважения британское Адмиралтейство предоставляет в его распоряжение на обратную дорогу военный корабль.

**1859 г.** Смерть в Канне 16 апреля.

## Примечания

Если умом Токвиль принимает тип общества, цель и оправдание которого — максимальное обеспечение благополучия большинства, то сердцем он, безусловно, не принадлежит к обществу, где постепенно утрачивается чувство величия и славы. «Эта нация, рассматриваемая во всей своей полноте, — пишет он во Введении к «Демократии в Америке», — будет менее блестящей, менее знаменитой, может быть, менее сильной; но большинство ее граждан будут наслаждаться более благополучной судьбой и люди здесь окажутся безмятежными не потому, что отчаялись добиться лучшего, а потому, что умеют чувствовать себя хорошо» (*Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, t.I, 1-er vol., p.8).

Во введении к «Демократии в Америке» Токвиль пишет: «В нашем обществе совершается великая демократическая революция; все ее видят, однако судят о ней не одинаково. Одни рассматривают ее как новое явление и, принимая ее за случайность, еще надеются ее остановить; другие считают ее неодолимой, поскольку она кажется им процессом непрерывным, самым древним и постоянным из всех известных в истории» (*Œuvres complètes*, t.I, 1-er vol., p.1). «Последовательное уравнивание условий является, таким образом, providentialным фактом с его основными признаками: оно имеет всеобщий характер, длительно и с каждым днем ускользает от власти человека; каждое событие, как и каждый человек, способствует его становлению. Вся книга, к чтению которой вы приступаете, была написана под впечатлением некоего религиозного страха, поселившегося в душе автора при виде этой непреодолимой революции, движущейся уже столько веков сквозь все препятствия и заметной также сегодня: она прокладывает себе путь вперед между образованными ею самой развалинами... Если бы долгие наблюдения и искренние размышления подвели сегодняшних людей к признанию того, что последовательное и поступательное развитие равенства представляет собой одновременно прошлое и будущее их истории, то это открытие придало

бы данному развитию священный характер воли верховного владыки. Желание остановить демократию показалось бы в таком случае борьбой с самим Богом, и народам оставалось бы только приноравливаться к государству, которое ниспосылает им Провидение» (ibid., p.4 et.5).

Особенно в XVIII, XIX и XX главах части второй книги второй «Демократии в Америке». Глава XVIII называется «Почему американцы с уважением относятся ко всем честным профессиям»; глава XIX: «Что заставляет почти всех американцев предпочитать заниматься промышленной деятельностью»; глава XX: «Каким образом промышленность могла бы породить аристократию».

В XIX главе Токвиль пишет: «Американцы лишь вчера прибыли на землю, где они теперь живут, и уже успели ради своей выгоды расстроить здесь порядок в природе. Они соединили Гудзон с Миссисипи и наладили сообщение между Атлантическим океаном и Мексиканским заливом, которые разъединяет расстояние по суше более чем в 500 лье. Именно в Америке построены самые длинные сегодня железные дороги» (*Œuvres complètes*, t.I, 2-e vol., p. 162).

Глава XX части II книги второй «Демократии в Америке». Эта глава называется: «Каким образом промышленность могла бы породить аристократию». В ней Токвиль, в частности, пишет: «По мере того как основная часть нации становится приверженной демократии, отдельный класс, занимающийся промышленной деятельностью, все больше превращается в аристократический. В первом случае возрастает сходство между людьми, во втором случае — различие; соразмерно с уменьшением неравенства в большом обществе оно возрастает в маленьком. Таким образом, поднимаясь к истокам, мы видим, как мне кажется, естественное зарождение аристократии в лоне самой демократии». Токвиль основывает это наблюдение на анализе психологических и социальных результатов разделения труда. Рабочий, всю жизнь занимающийся производством булавок (пример, заимствованный Токвилем у Адама Смита. — *P.A.*), деградирует. Он превращается в хорошего работника, лишь становясь в меньшей степени человеком, гражданином, — здесь вспоминаются, отдельные страницы Маркса. Хозяин, наоборот, приобретает привычку управлять, и в огромном море дел его ум постигает целое. И это происходит в то время, когда промышленная сфера притягивает к себе богатых и просвещенных представителей прежних правящих классов. Однако Токвиль тотчас добавляет: «Но эта новая аристократия совсем не похожа на ту, которая ей предшествовала». Очень характерное для метода и мироощущения Токвиля заключение: «Взвесив все, я думаю, что промышленная аристократия, возвышающаяся на наших глазах, — одна из самых жестких, какие существовали на земле; но в то же время она оказывается и одной из самых небольших по масштабу и безопасных. И все-таки на эту ее сторону должны быть всегда обращены обеспокоенные взоры друзей демократии, ибо, если когда-либо постоянное неравенство условий и аристократия проникнут в мир снова, можно заранее сказать, что они войдут сюда через эту дверь» (*Œuvres complètes*, t.I, 2-e vol., p. 166—167).

Важное значение имеет посвященная этой теме американская литература. В частности, американский историк Пирсон восстановил маршрут Токвиля, уточнил встречи путешественника с американцами, обнаружил источники некоторых его идей; другими словами, сопоставил Токвиля—интерпретатора американского общества с его информаторами и комментаторами. См.: *G.W. Pierson. Tocqueville and Beaumont in America*. New York, Oxford University Press, 1938; Doubleday Anchor Books, 1959.

Вторая книга I тома Полного собрания сочинений включает огромную аннотированную библиографию по проблемам, затрагиваемым в «Демократии в Америке». Эту библиографию подготовил И.П. Майер.

Следовало бы изучить также многие страницы, которые Токвиль посвящает анализу американской юридической системы, законотворчеству и деятельности суда присяжных.

Следует добавить, что Токвиль, вероятно, несправедлив: различия между американо-индейскими и испано-индейскими отношениями зависят не только от позиции, занятой теми или другими, они определяются также и разной плотностью индейского населения на севере и на юге.

<sup>8</sup> См.: *Léo Strauss. De la Tyrannie*. Paris, Gallimard, 1954; *Droit naturel et Histoire*. Paris, Pion, 1954; а также: *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, The Free Press, 1952; *The Political Philosophy of Hobbes: its Bases and its Genesis*. Chicago University of Chicago Press, 1952.

По мнению Л. Штрауса, «классическая политическая наука обязана своим существованием совершенству человека или должному образу жизни людей, и она достигла своей кульминации в описании лучшей политической системы. Эта система должна была установиться без какого-либо чудотворственного или нечудотворственного изменения природы человека, а ее внедрение не рассматривалось как вероятное, потому что, как полагали, оно определялось случаем. Макиавелли нападает на данную идею, требуя, чтобы каждый соизмерял свое положение, не задаваясь вопросом, как должны жить люди, а исходя из реальной жизни и имея в виду, что случай мог или может оказаться под контролем. Именно эта критика заложила основы любого современного политического учения» [*Léo Strauss. De la Tyrannie*, p.45).

*J.-F. Gravier. Paris et le desert français*. 1-er éd. Paris, Le Portulan, 1947; 2-е éd. (полностью переработанное). Paris, Flammarion, 1958. В качестве ключевой фразы в первой главе этой книги используется цитата из «Старого режима и революции». См. также: *J.-F. Gravier. L'Aménagement du territoire et l'avenir des régions françaises*. Paris, Flammarion, 1964.

Глава 4-я книги III работы «Старый режим и революция» называется: «О том, что правление Людовика XIV было самым благополучным временем прежней монархии, и о том, каким образом именно это благополучие приблизило революцию» (*Œuvres complètes*, t.II, 1-er vol., p.218—225). Эта идея, относительно новая в то время, была вновь взята на вооружение современными историками революции. А. Матье пишет так: «Революция разразится не в истощенной стране, а, напротив, в переживающей подъем, цветущей. Нищета, зачастую предопределяющая бунты, не может вызывать больших общественных потрясений. Последние всегда порождаются нарушением классового равновесия» [*A.Mathiez. La Révolution française*, t.I. *La Chute de la Royauté*. Paris, Armand Colin, 1951, p. 13). Эту идею уточняет и детализирует Э. Лабрусс в своей крупной работе «Кризис французской экономики в период конца старого режима и начала Революции» [*Ernest Labrousse. La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*. Paris, P.U.F., 1944).

С 1890 по 1913 г. число промышленных рабочих в России удвоилось с полутора до трех миллионов. Продукция промышленных предприятий увеличилась в четыре раза. Производство угля возросло с 5,3 до 29 млн. тонн, стали — с 0,7 до 4 млн. тонн, нефти — с 3,2 до 9 млн.

тонн. По мнению Прокоповича, с 1900 по 1913 г. совокупный национальный доход в стоимостном выражении вырос на 40 процентов. Доход на душу населения — на 17 процентов. Равным образом значительным был и прогресс в области образования. В 1874 г. только 21,4 процента населения умели читать и писать, а в 1914 г. эта цифра достигла 67,8 процента. С 1880 по 1914 г. число учащихся в начальных школах возросло с 1 114 000 до 8 147 000 человек. В своей работе «Развитие капитализма в России» Ленин отмечал, что с 1899 г. рост промышленности в России шел быстрее, чем в Западной Европе. Французский экономист Эдмон Тери по возвращении из длительной научной командировки в Россию писал в 1914 г. в книге «Экономическая трансформация России»: «Если в великих европейских странах в период с 1912 по 1950 г. дела пойдут так же, как и в период с 1900 по 1912 г., то к середине текущего века Россия станет господствовать в Европе как в политическом, так и в экономическом и финансовом отношениях». Основными показателями развития России до 1914 г. были: значительное привлечение иностранного капитала (что на уровне товарообмена выражалось в крупном дефиците торгового баланса); концентрированная и современная структура капитализма; сильное влияние царского государства как на устройство базиса, так и на организацию финансового оборота.

12

*H. Taine. Les Origines de la France contemporaine. Paris, Hachette, 1876—1893 (И.Тэн. Происхождение современной Франции. СПб., 1907. — Прим. ред.).* Работа Тэна состоит из трех частей: 1. Старый порядок (два тома); 2. Революция (шесть томов); 3. Современный порядок (три тома). В III и IV книгах 1-й части есть места, посвященные роли интеллектуалов в развитии кризиса старого режима и революции. Эти книги озаглавлены так: «Дух и доктрина», «Развитие доктрины». См. в особенности главы 2-ю (классический дух), 3-ю и 4-ю III книги.

Для корректировки крайностей такого толкования следует читать превосходную книгу Д.Морне: D.Momet. *Les origines intellectuelles de la Révolution. Paris, 1933.* Морне доказывает, что писатели и вообще литераторы во многом не были похожи на тех, какими их изображали Токвиль и Тэн.

14

*Œuvres complètes, t.II, 1-er vol., p.202 sq.* Глава 2-я книги III называется: «Каким образом безбожие смогло стать общей и господствующей страстью французов XVIII в. и как это сказалось на характере Революции».

«Я не знаю, было ли когда-либо в мире более замечательное духовенство, чем католическое духовенство Франции периода Французской революции, которая его застала врасплох. Не знаю более просвещенного, в большей мере национального духовенства, менее выпячивающего свои личные добродетели и даже наделенного общественными добродетелями и в то же время отличающегося большей верой — его травля это хорошо продемонстрировала. И все это несмотря на явные пороки, присущие отдельным его представителям: положение надо рассматривать в целом. Я начал изучение старого общества с большим предубеждением против этого духовенства, а закончил свое исследование исполненным уважения к нему» (*Œuvres complètes, t.II, 1-er vol., p. 173*).

Этот синтетический портрет приводится в конце книги «Старый режим и революция». Он начинается словами: «Когда я размышляю об этой нации самой по себе, я нахожу ее более необыкновенной, чем любое событие в ее истории. Были ли когда-нибудь на земле подобные ей...» (*Œuvres complètes, t.II, 1-er vol., p. 249 et 250*). Токвиль

так о ней пишет: «Без отчетливого изображения старого общества, его законов, пороков, предрассудков, невзгод и величия — никогда не понять того, что сделали французы в течение шестидесяти лет после его падения; но и этого изображения будет недостаточно, если не постигнуть самого прирожденного характера нашей нации».

Токвиль вполне осознает эту трудность. В предисловии ко II тому «Демократии в Америке» он пишет: «Мне следует тотчас же предостеречь читателя от ошибки, которая стала бы в отношении меня предосудительной. Видя, как я приписываю равенству столько разных последствий, он может сделать из этого вывод о том, будто я считаю равенство единственной причиной всего происходящего в наше время. Это означало бы предполагать у меня узость взглядов. В наше время существует множество мнений, чувств, инстинктов, обязанных своим появлением фактам, не имеющим отношения к равенству или даже несовместимым с ним. Так, например, если бы я взял в качестве примера Соединенные Штаты, я легко доказал бы, что природа страны, начало ее заселения, религия ее основателей, приобретенные ими познания, их прежние привычки оказали и все еще оказывают, помимо демократии, огромное влияние на образ мыслей и чувства ее населения. Другие причины — но тоже не связанные с самим фактом равенства — обнаружатся в Европе и будут служить объяснением большей части того, что там происходит. Я признаю существование всех этих разных причин и их власть, однако в мою задачу не входит их обсуждение. Моя цель не состояла в том, чтобы вскрыть корни всех наших склонностей и идей; я лишь хотел выяснить, насколько равенство видоизменило и те и другие» (*Œuvres complètes*, t. I, 2-e vol., p. 7).

Первая часть книги второй, глава VIII: «Каким образом равенство приводит американцев к мысли о беспредельной способности человека к совершенствованию» (*Œuvres complètes*, t. I, 2-e vol., p. 39—40).

<sup>1 ft</sup>

Первая часть книги второй, глава X: «Почему американцы склонны скорее к практическому применению наук, чем к теории» (*Œuvres complètes*, t. I, 2-e vol., p. 46—52).

Первая часть книги второй, глава XIII—XIX, особенно глава XIII: «Литературная жизнь в век демократии» и глава XVII: «О некоторых источниках поэзии у демократических народов».

Первая часть книги второй, глава XX: «О некоторых особых склонностях историков эпохи демократии» (*Œuvres complètes*, t. I, 2-e vol., p. 89—92).

Перечитывая Токвиля, я обнаружил, что идею, которую я считал более или менее своей и которую изложил в своих лекциях по индустриальному обществу и классовой борьбе, а именно идею придиричского довольства современных индустриальных обществ, уже высказал другими словами Токвиль (*B.Amon. Diz-huit leçons sur la société industrielle*. Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1962; *R.Amn. La Lutte de classes*. Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1964).

«В демократических обществах большинство граждан не представляют себе ясно, что они могут приобрести в революции, зато они поминутно и на тысячу ладов чувствуют, что они могут в ней потерять» (*Œuvres complètes*, t. I, 2-e vol., p. 260). «Если Америка испытает когда-нибудь великие революции, они будут вызваны присутствием чернокожих на земле Соединенных Штатов, то есть их породит не равенство положений, а, наоборот, их неравенство» (*ibid.*, p. 263).

<sup>9 1</sup>

«Я очень живо помню один вечер в замке, где жил в то время мой отец и где семейное торжество собрало много наших близких родст-

венников. Слуги были отпущены. Вся семья собралась у камина. Моя мать, с ее нежным и проникновенным голосом, запела известную в наше тусклое время песню, слова которой связывались с несчастьем короля Людовика XVI и его смертью. Когда она кончила песню, все плакали не столько из-за пережитых собственных бед, даже не столько из-за родственников, потерянных в гражданской войне и на эшафоте, сколько из-за судьбы этого человека, умершего более пятнадцати лет тому назад и которого никогда не видело большинство проливавших сейчас по нему слезы. Но ведь это был король» (цитируется по книге: *J.-P. Mayer. Alexis de Tocqueville. Paris, Gallimard, 1948, p. 15).*

По этому вопросу см. главу XXIII части III книги второй: «Какой класс в демократических армиях самый воинственный и самый революционный». Токвиль так заканчивает эту главу: «В любой демократической армии воплощением миролюбивого и упорядоченного духа страны всегда будет менее всего унтер-офицер, а более всего — солдат. Именно солдат привнесет в военную службу силу или слабость нравов народа, он станет носителем адекватного образа народа. Если народ невежествен и слаб, вождям легко будет вовлечь его в беспорядки без его ведома или вопреки его воле. Народ просвещенный и энергичный сам удержит своих вождей от беспорядка» (*Œuvres Complètes, t. I, 2-e vol., p. 280.*)

25

Эта речь напечатана в приложениях ко II тому «Демократии в Америке», входящему в «Полное собрание сочинений» Токвиля, изданное И.П. Майером (*Œuvres complètes, t. 1, 2-e vol., p. 368—369*). Она была произнесена 27 января 1848 г. в ходе дискуссии по проекту ответа на тронную речь. В своей речи Токвиль изобличал гнусность правящего класса, проявившуюся в многочисленных скандалах в конце правления Луи Филиппа. В заключение он сказал: «Неужели вы не ощущаете хотя бы благодаря интуиции, которая не подвластна чувствам, но достоверна, что в Европе снова неспокойно? Неужели вы не ощущаете... как бы это сказать? — революционного ветра в атмосфере? Неизвестно ни где он зарождается, ни откуда дует, ни — заметьте это хорошо — кого он унесет: и в такое время вы остаетесь безмятежными в атмосфере падения общественных нравов, если не произносить более крепких слов».

Начальником его канцелярии тогда был Артюр де Гобино, с которым он останется связанным большой дружбой, несмотря на их полную идейную несовместимость. Однако Гобино был в то время еще молодым человеком, а Токвиль уже приобрел известность. В 1848 г. вышли в свет два тома «Демократии в Америке», а Гобино еще не написал ни своего «Опыта о неравенстве человеческих рас», ни больших художественных произведений («Плеяды», «Азиатские новеллы», «Возрождение», «Аделаида» и «Мадемуазель Ирнуа»).

## Библиография

Сочинения Алексиса де Токвиля

«*Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*». Édition définitive publiée sous la direction de Jacob Peter Mayer. Paris, Gallimard. К настоящему времени (1967 г. — *Ред.*) вышло десять следующих томов:

T.I, «*De la Démocratie en Amérique*». 2 vol.

- T.II, «L'Ancien Régime et la Révolution». 2 vol.: 1-er vol.: texte de la première partie parue en 1856; 2-e vol.: «Fragments et notes inédites sur la Révolution».
- T.III, «Écrits et Discours politiques»: 1-er vol.: «Études sur L'abolition de l'esclavage, L'Algérie, L'Inde».
- T.V, «Voyages»: 1-er vol.: «Voyages en Sicile et aux États-Unis»; 2-e vol.: «Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie».
- T.VI, «Correspondance anglaise»: 1-er vol.: «Correspondance avec Henry Reeve et John-Stuart Mill».
- T.IX, «Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau».
- T.XII, «Souvenirs».

#### Работы по теме в целом

- J.-J. Chevallier*. Les Grandes Œuvres politiques. Paris, Armand Colin, 1949.
- F.J.C. Heamshaw*, éd. The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Victorian Age (article de H.J. Laski, «Alexis de Tocqueville and Democracy»). London, G.G. Harrap, 1933.
- Maxime Leroy*. Histoire des idées sociales en France, t.II: «De Babeuf à Tocqueville». Paris, Gallimard, 1950.

#### Работы об Алексисе де Токвиле

- T. Brunius*. Alexis de Tocqueville, the Sociological Aesthetician. Uppsala, Almquist and Wiksell, 1960.
- L. Díez del Corral*. La mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal. Madrid, Ediciones Castilla, 1965.
- E. d'Eichthal*. Alexis de Tocqueville et la démocratie libérale. Paris, Calmann-Levy, 1857.
- E.T. Gargon*. Alexis de Tocqueville, the Critical Years 1848—1851. Washington, The Catholic University of America Press, 1955.
- H. Goring*. Tocqueville und die Democratic München — Berlin, R. Oldenburg, 1928.
- R. Hen*. Tocqueville and the Old Regime. Princeton, Princeton University Press, 1962.
- M. Lawlor*. Alexis de Tocqueville in the Chamber of Deputies, his Views on Foreign and Colonial Policy. Washington, The Catholic University of America Press, 1959.
- J. Livery*. The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville. Oxford, Clarendon Press, 1962.
- J.P. Mayer*. Alexis de Tocqueville. Paris, Gallimard, 1948.
- G.W. Pierson*. Tocqueville and Beaumont in America. New York, Oxford University Press, 1938.
- P.R. Roland Marcel*. Essai politique sur Alexis de Tocqueville. Paris, Alcan, 1910.
- «Alexis de Tocqueville, le livre du Centenaire 1859—1959». Paris, Éd. du C.N.R.S., 1960.

## СОЦИОЛОГИ И РЕВОЛЮЦИЯ 1848 ГОДА

Когда я приступаю к поискам той действительной причины, которая вызывала падение правящих классов в разные века, разные эпохи, у разных народов, я отлично представляю себе такое-то событие, такого-то человека, такую-то случайную или внешнюю причину, но поверьте, что реальная, действительная причина, из-за которой люди теряли власть, состоит в том, что они стали недостойными обладать ею.

*Алексис де Токвиль*

Изучение позиций, которые занимали рассмотренные нами социологи в отношении революции 1848 г., представляет более чем формальный интерес.

Прежде всего революция **1848** г., кратковременное существование Второй республики, государственный переворот Луи Наполеона Бонапарта последовательно знаменовали разрушение конституционной монархии в пользу республики, затем разрушение республики в пользу авторитарного режима; фоном всех событий оставалась угроза социалистической революции или неотвязная мысль о ней. В течение этого периода — с **1848** по **1851** г. — Друг за другом следовали временное господство временного правительства, в котором было сильным влияние социалистов, борьба между Учредительным собранием и населением Парижа, наконец, соперничество между Законодательным собранием (с монархическим большинством), защищавшим республику, и президентом, избранным на основе всеобщего избирательного права, который стремился установить авторитарную империю.

Другими словами, в период между **1848** и 1851 гг. Франция пережила политическую битву, сходную с политическими битвами XX в. больше, чем любое другое событие из истории XIX в. Действительно, в период с 1848 по 1851 г. можно было наблюдать трехстороннюю борьбу между теми, кого в XX в. называли фашистами, более или менее либеральными демократами и социалистами (такую борьбу можно было видеть, например, в веймарской Германии между 1920 и **1933** гг.).

Конечно, французские социалисты **1848** г. не похожи на коммунистов XX в., бонапартисты **1850** г. — не фашисты Муссолини, не национал-социалисты Гитлера. Но тем не менее



верно, что этот период политической истории Франции XIX в. уже выявляет основных действующих лиц и типичные соперничества XX в.

Более того, Конт, Маркс и Токвиль комментировали, анализировали и критиковали этот сам по себе интересный период. Их суждения о тех событиях отражают особенности их учений. Эти социологи помогают нам осознать одновременно разнообразие ценностных суждений, различие систем анализа и значение абстрактных теорий, разработанных данными авторами.

## 1. Огюст Конт и революция 1848 года

Случай с Огюстом Контом самый простой. Он с самого начала радовался разрушению представительных и либеральных институтов, которые, по его мнению, были связаны с деятельностью критического и анархистствующего метафизического разума, а также со своеобразной эволюцией Великобритании.

Конт в своих юношеских работах сравнивает развитие политической ситуации во Франции и в Англии. В Англии, думал он, аристократия сливалась с буржуазией и даже с простым народом, чтобы постепенно уменьшить влияние и власть монархии. Политическая эволюция Франции была совершенно иной. Здесь, наоборот, монархия сливалась с коммунарами и с буржуазией, чтобы уменьшить влияние и власть аристократии.

Парламентский режим в Англии, по мнению Конта, не представлял собой ничего иного, кроме формы господства аристократии. Английский парламент был институтом, с помощью которого аристократия правила в Англии, так же как она правила в Венеции.

Следовательно, парламентаризм, по Конту, не политический институт универсального предназначения, а простая случайность английской истории. Требовать введения во Франции представительных институтов, импортированных с другого берега Ла-Манша, — значит совершать грубую историческую ошибку, поскольку здесь отсутствуют важнейшие условия для парламентаризма. Кроме того, это значит допускать и политическую ошибку, чреватую пагубными последствиями, — а именно желать совместить парламент и монархию, — поскольку именно монархия, как высшее проявление прежнего режима, была врагом Французской революции.

Словом, сочетание монархии и парламента, идеал Учредительного собрания, представляется Конту невозможным, ибо зиждется на двух принципиальных ошибках, из которых одна касается характера представительных институтов вообще\* а вторая — истории Франции. Сверх того Конт склоняется к

идее централизации, которая ему кажется закономерной для истории Франции. В этом отношении он заходит столь далеко, что считает различие законов и декретов напрасным ухищрением легистов-метафизиков.

В соответствии с такой интерпретацией истории он, стало быть, испытывает удовлетворение в связи с упразднением французского парламента в пользу того, что он называет временной диктатурой, и приветствует действия Наполеона III, решительно покончившего с тем, что Маркс назовет парламентским кретинизмом<sup>1</sup>.

Фрагмент из «Курса позитивной философии» характеризует политическую и историческую точку зрения Конта на этот счет:

«Исходя из нашей исторической теории, в силу предшествующего полного сосредоточения различных элементов прежнего режима вокруг королевской власти, ясно, что основное усилие Французской революции, направленное на то, чтобы уйти безвозвратно от античной организации, должно было непременно принести к непосредственной борьбе народа с королевской властью, перевесом которой с конца второй современной фазы отличалась лишь такая система. Однако, хотя политическое предназначение этой предварительной эпохи в действительности оказалось вовсе не постепенной подготовкой устранения королевской власти (о чем вначале не могли помыслить и самые отважные новаторы), примечательно, что конституционная метафизика страстно желала в то время, наоборот, неразрывного союза монархического принципа с властью народа, как и подобного союза католического государственного устройства с духовной эмансипацией. Поэтому непоследовательные спекуляции не заслуживали бы сегодня никакого философского внимания, если бы в них не следовало видеть первое непосредственное обнаружение общего заблуждения, которое еще, к сожалению, способствует полному сокрытию истинного характера современной реорганизации, сводя такое фундаментальное возрождение к тщетному всеобъемлющему подражанию переходному государственному устройству, свойственному Англии.

Такова в самом деле была политическая утопия главных вождей Учредительного собрания, и они, несомненно, добивались ее непосредственного осуществления; равным образом она несла в себе тогда радикальное противоречие с отличительными тенденциями французского общества.

Таким образом, именно здесь естественное место непосредственного применения нашей исторической теории, помогающей быстро оценить эту опасную иллюзию. Хотя сама по себе она была слишком примитивной, чтобы требовать какого-то специального анализа, серьезность ее последствий обяза-

вает меня сообщить читателям основы исследования, которое они смогут, впрочем, без труда спонтанно продолжить в русле объяснений, типичных для двух предыдущих глав.

Отсутствие какой бы то ни было здоровой политической философии облегчает понимание того, какое эмпирическое мероприятие естественным образом предопределило это заблуждение, которое, конечно, не могло не стать в высшей степени неизбежным, поскольку оно смогло полностью прельстить ум даже великого Монтескье» (*Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 190<sup>2</sup>).

Этот отрывок поднимает несколько важных вопросов: верно ли, что тогдашние условия во Франции исключали сохранение монархии? Прав ли Конт, полагая, что институт, связанный с определенной системой мышления, не может выжить в условиях иной системы мышления?

Конечно, позитивист прав, считая, что французская монархия была традиционно связана с католической интеллектуальной и общественной системой, с феодальной и теологической системой, но либерал ответил бы, что созвучный определенной системе мышления институт может, трансформируясь, уцелеть и исполнять свои функции и в иной исторической системе.

Прав ли Конт, сводя институты британского образца к своеобразию правительства переходного периода? Прав ли он, рассматривая представительные институты как нерасторжимо связанные с господством торговой аристократии?

Руководствуясь этой общей теорией, наш выпускник Политехнической школы без огорчения полагал, будто светский диктатор положит конец тщетному подражанию английским институтам и мнимому господству болтливых метафизиков из парламента. В «Системе позитивной политики» он выразил удовлетворение по этому поводу и дошел даже до того, что написал во введении ко второму тому письмо к русскому царю, где выразил надежду, что сего диктатора (которого он назвал эмпириком) можно обучить позитивной философии и таким образом решительно способствовать фундаментальной реорганизации европейского общества.

Обращение к царю вызвало некоторое волнение среди позитивистов. И в третьем томе тон Конта несколько изменился по причине временного заблуждения, которому поддался светский диктатор (я хочу сказать — в связи с Крымской войной, ответственность за которую Конт, похоже, возложил на Россию). В самом деле, эпоха великих войн в историческом плане завершилась, и Конт поздравил светского диктатора Франции с тем, что тот с достоинством положил конец временному заблуждению светского диктатора России.

Такой способ рассмотрения парламентских институтов — если я отважусь пользоваться языком Конта — объясняется исключительно особым характером великого учителя позитивизма. Эта враждебность по отношению к парламентским институтам, принимаемым за метафизические или британские, жива еще и сегодня<sup>3</sup>. Заметим, впрочем, что Конт не желал полного устранения представительства, но ему казалось достаточным, чтобы Собрание созывалось раз в три года для утверждения бюджета.

Исторические и политические суждения, по-моему, вытекают из основной общесоциологической позиции. Ведь социология в том виде, как ее представлял себе Конт и как ее к тому же применял Дюркгейм, главными считала социальные, а не политические феномены — даже подчиняла вторые первым, что могло привести к умалению роли политического режима в пользу основной, социальной реальности. Дюркгейм разделял равнодушие, не свободное от агрессивности или презрения, в отношении парламентских институтов, свойственное творцу термина «социология». Увлеченный социальной проблематикой, вопросами морали и преобразования профессиональных организаций, он взирал на то, что происходит в парламенте, как на нечто второстепенное, если не смехотворное.

## 2. Алексис де Токвиль и революция 1848 года

Антитеза Токвиль — Конт удивительна. Токвиль считал великим замыслом Французской революции именно то, что Конт объявил заблуждением, в которое впал даже великий Монтескье. Токвиль сожалеет о поражении Учредительного собрания, т.е. поражении буржуазных реформаторов, стремившихся добиться сочетания монархии с представительными институтами. Он считает важным, если не решающим, административную децентрализацию, на которую Конт смотрит с глубочайшим презрением. Словом, он стремится к конституционным комбинациям, которые Конт небрежно отклонял как метафизические и недостойные серьезного рассмотрения.

Общественное положение обоих авторов было также совершенно разным. Конт долгое время жил на небольшое жалование экзаменатора в Политехнической школе. Потеряв это место он вынужден был затем жить на пособие, выплачиваемое ему позитивистами. Одиноким мыслитель, не покидавший своего жилища на улице Месье-ле-Прэнс, он создавал религию человечества, будучи одновременно ее пророком и великим жрецом. Это своеобразное положение не могло не прида-

вать его идеям крайнюю форму, не соответствующую запутанности событий.

В то же время Алексис де Токвиль — выходец из старинного французского аристократического рода — представлял департамент Ла-Манш в Палате депутатов Июльской монархии. Во время революции **1848** г. он был в Париже. В отличие от Конта он выходил из своих апартаментов и прогуливался по улице. События глубоко взволновали его. Позднее, во время выборов в Учредительное собрание, он возвращается в свой департамент и собирает там на выборах огромное большинство голосов. В Учредительном собрании он играет значительную роль в качестве члена комиссии по составлению конституции Второй республики.

В мае **1849** г., в то время когда президентом Республики был тот, кого звали еще только Луи Наполеоном Бонапартом, Токвиль в связи с министерской реорганизацией входит в кабинет Одилона Барро в качестве министра иностранных дел. На этом посту он останется в течение пяти месяцев, вплоть до того, как президент Республики отзовет это министерство, которое по-прежнему выказывало слишком парламентские замашки и находилось под господствующим влиянием прежней династической оппозиции, т.е. монархической либеральной партии, ставшей республиканской из-за временной невозможности реставрации монархии.

Таким образом, Токвиль в **1848 — 1851** гг. — монархист, ставший консервативным республиканцем вследствие невозможности реставрации ни легитимистской монархии, ни орлеанской монархии. Впрочем, одновременно он враждебен и тому, что он называл «внебрачной монархией»; он заметил ее едва появившуюся угрозу. «Внебрачная монархия» — это империя Луи Наполеона, которой все наблюдатели, даже наделенные минимумом прозорливости, страшились с того самого дня, когда французский народ в своем громадном большинстве проголосовал не за Кавеньяка, республиканского генерала, защитника буржуазного строя, а за Луи Наполеона, у которого за душой не было почти ничего, кроме имени, престижа его дяди и нескольких смешных проделок.

Отклики Токвиля на события революции **1848** г. содержатся в его страстной книге «Воспоминания». Это единственная книга, которую он написал, отдаваясь течению своих мыслей, не исправляя, не отделяя их. Токвиль тщательно прорабатывал свои произведения, много размышлял над ними и до бесконечности исправлял их. Но по поводу событий 1848 г. он ради собственного удовольствия выплеснул на бумагу свои воспоминания, где был замечательно искренен, поскольку запретил их публикацию. В своих формулировках он не прояв-

ляет снисходительности в отношении многих современников, оставив, таким образом, бесценное свидетельство подлинных чувств, которые испытывали друг к другу участники великой или незначительной истории.

Реакция Токвиля на 24 февраля, день революции, отражает едва ли не отчаяние и подавленность. Член парламента, он был либеральным консерваторм, покормвшемся демократической атмосфере времени, увлеченным интеллектуальными, личными и политическими свободами. Для него эти свободы воплощались в представительных институтах, которые во время революции всегда подвергаются опасностям. Он был убежден, что революции, расширяясь, уменьшают вероятность сохранения свобод.

«30 июля 1830 г. на рассвете я встретил на внешнем бульваре Версаля кареты короля Карла X со следами соскобленных гербов, движущиеся медленно одна за другой, как похоронная процессия. Это зрелище вызвало у меня слезы. На сей же раз (т.е. в 1848г.) мое впечатление было иным, но еще более сильным. Это была вторая революция, совершавшаяся на моих глазах за последние семнадцать лет. Обе принесли мне огорчение, однако насколько же горше оказались впечатления, вызванные последней революцией. К Карлу X я до конца испытывал остаток наследственной привязанности. Но этот монарх пал за нарушение дорогих для меня прав, и я еще надеялся, что свобода в моей стране скорее воскреснет, чем умрет с его падением. Сегодня эта свобода мне показалась мертвой. Бегущие принцы были для меня никто, однако я чувствовал, что мое собственное дело погублено. Я провел самые лучшие годы своей молодости в общественной среде, которая, по-видимому, вновь становилась процветающей и знатной, обретая свободу. В ней я проникся идеей свободы умеренной, упорядоченной, сдерживаемой верованиями, нравами и законами. Меня трогали чары этой свободы. Она стала страстью всей моей жизни. Я чувствовал, что никогда не утешусь, утратив ее, и что надо отречься от нее» (*Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, t. XII, p. 86).

Далее Токвиль пересказывает разговор с одним из своих друзей и коллег Ампером. Последний, утверждает Токвиль, был типичным литератором. Он радовался революции, которая, как ему казалось, отвечала его идеалу, ибо сторонники реформ взяли верх над реакционерами типа Гизо. После крушения монархии он видел перспективы процветания республики. Ампер и Токвиль, по словам последнего, очень пылко повздорили, обсуждая вопрос: счастливым или несчастным событием была революция? «Достаточно накричавшись, мы закончили тем, что оба апеллировали к будущему — судье

просвещенному и неподкупному, но, увы, приходящему всегда слишком поздно» (ibid., p. 85).

Несколько лет спустя Токвиль, как он об этом пишет, более чем когда-либо убежден, что революция 1848 г. была злополучным событием. С его точки зрения, она и не могла быть иной, поскольку конечным результатом этой революции стала замена полузаконной, либеральной и умеренной монархии тем, что Конт называл «светской диктатурой», а Токвиль — «внебрачной монархией», мы же тривиально называем «авторитарной империей». К тому же трудно поверить, что с политической точки зрения режим Луи Наполеона оказался лучше режима Луи Филиппа. Однако речь идет о суждениях, окрашенных личными пристрастиями, а кроме того, сегодня в школьных учебниках по истории воспроизведен скорее энтузиазм Ампера, чем мрачный скептицизм Токвиля. Две характерные позиции французской интеллигенции — революционный энтузиазм, каковы бы ни были его последствия, и скептицизм в отношении конечного результата потрясений — живы и сегодня, вероятно, они будут живы и тогда, когда мои слушатели начнут обучать других тому, что нужно думать об истории Франции.

Токвиль пытается, естественно, объяснить причины революции и делает это в своем обычном стиле, восходящем к традиции Монтескье. Февральская революция 1848 г., как все великие события такого рода, порождена общими причинами, дополненными, если можно так сказать, случайностями. Было бы столь же поверхностным выводить ее из первых, как и приписывать исключительно вторым. Есть общие причины, но их недостаточно для объяснения отдельного события, которое могло бы стать иным, если бы не тот или иной случай. Вот наиболее характерный фрагмент:

«Индустриальная революция за тридцать лет сделала Париж первым фабричным городом Франции и вовлекла в его пределы совершенно новое рабочее население, к которому фортификационные работы добавили еще земледельцев, оставшихся теперь без работы; жажда материальных наслаждений, стимулируемых правительством, все больше и больше возбуждала толпу и вызывала терзавшее ее чувство зависти — эту болезнь, присущую демократии; нарождавшиеся экономические и политические теории внедряли мысль о том, что человеческие беды суть продукты законов, а не Провидения и что можно ликвидировать нищету, меняя местами людей; возникало презрение к бывшему правящему классу, и особенно к людям, его возглавлявшим, — презрение, столь повсеместное и глубокое, что оно парализовало сопротивление даже тех, кто больше всего был заинтересован в поддержании свергнутой власти; централизация свела все революционные операции к стремлению

стать хозяином Парижа и присвоить себе механизм управления; наконец, наблюдалось непостоянство всего; институтов, идей, нравов и людей во взбудораженном обществе, потрясенном семью великими революциями менее чем за шестьдесят лет, не считая множества мелких второстепенных потрясений. Таковы были общие причины, без которых февральская революция 1848 г. была невозможна. Основными же случайностями, которые ее вызвали, были пыл династической оппозиции, подготовившей бунт с требованием реформы; подавление этого сначала непомерного по своим притязаниям, а затем беспомощного бунта; внезапное исчезновение прежних министров, вдруг порвавших нити власти, которую новые министры в растерянности не сумели ни захватить вовремя, ни восстановить; ошибки и душевные расстройства этих министров, неспособных подтвердить, что они достаточно сильны, чтобы у генералов исчезла нерешительность; отсутствие единых, понятных всем и исполненных энергии принципов; но особенно старческий маразм короля Луи Филиппа, бессилие которого никто не смог бы предвидеть и которое кажется почти невероятным даже после того, как его выявил случай (*ibid.*, p. 84 — 85).

Таков стиль аналитического и исторического описания революции, свойственный социологу, который не верит ни в непреклонный детерминизм истории, ни в непрерывный ряд случайностей. Как и Монтескье, Токвиль хочет сделать историю понятной. Но сделать историю понятной не значит показать, будто ничто не могло бы произойти иначе, — это значит выявить сочетание общих и второстепенных причин, составляющих ткань событий.

Между прочим, Токвиль обнаруживает во Франции любопытный феномен: презрение, каким окружали людей, находящихся у власти. Этот феномен вновь и вновь проявляется на конечной стадии каждого режима, и им объясняется тот факт, что в ходе большинства французских революций было пролито не много крови. Вообще режимы рушатся в то время, когда никто больше не хочет сражаться за них. Так, 110 лет спустя после 1848 г. политический класс, правивший во Франции, пал в атмосфере столь повсеместного презрения, что оно парализовало даже тех, кто был более всего заинтересован в самозащите.

Токвиль отлично понимал, что вначале революция 1848 г. носила социалистический характер. Однако, будучи всецело либералом в политике, он был консерватором в социальном отношении. Он думал, что общественное неравенство в его время было в порядке вещей или по крайней мере неискоренимо. Вот почему он крайне сурово осуждал социалистов из Временного правительства, которые, как он считал (подобно Марксу), превзошли все терпимые пределы глупости. Впрочем, несколько



напоминая Маркса, Токвиль чисто созерцательно отмечает, что в первой фазе, между февралем 1848 г. и созывом Учредительного собрания в мае, социалисты имели значительное влияние в Париже и, следовательно, во всей Франции. Их влияние было достаточным для того, чтобы навести ужас на буржуазию и большинство крестьянства, и в то же время недостаточным, чтобы закрепить свое положение. В момент решающего столкновения с Учредительным собранием у них не оказалось иных средств взять верх, кроме мятежа. Социалистические вожди революции 1848 г. не смогли использовать благоприятные для них обстоятельства между февралем и маем. С момента созыва Учредительного собрания они уже не знали, на руку ли революции или конституционному строю им хотелось сыграть. Затем в решающий момент они покинули свое войско, рабочих Парижа, которые в ужасные июньские дни сражались одни, без вождей.

Токвиль резко враждебен одновременно по отношению к социалистическим вождям и июньским мятежникам. Однако непримиримость не ослепляет его. Кроме того, он признает необыкновенное мужество, проявленное парижскими рабочими в борьбе с регулярной армией, и прибавляет, что подрыв доверия к социалистическим вождям может быть неокончательным.

По мнению Маркса, революция 1848 г. демонстрирует, что отныне важнейшая проблема европейских обществ — социальная. Революции XIX в. будут социальными, а не политическими. Токвиль, охваченный тревогой за индивидуальную свободу, считает эти мятежи, восстания или революции катастрофой. Но он отдает себе отчет в том, что эти революции отличаются определенным социалистическим свойством. И если пока что социалистическая революция представляется ему отсроченной, если он плохо судит о режиме, покоящемся на иных основаниях, нежели принцип собственности, то он все же осматривательно заключает:

«Останется ли социализм погребенным под презрением, которое по справедливости покрывает социалистов 1848 г.? Я задаю этот вопрос, не отвечая на него. Не сомневаюсь, что основные законы современного общества с течением времени сильно не изменились; во многих своих главных частях они уже определились, но будут ли они когда-нибудь уничтожены и заменены другими? Это представляется мне неосуществимым. Ничего больше я не скажу, ибо чем больше я исследую прежнее состояние мира, тем более подробно вижу мир сегодняшний; когда же я рассматриваю встречающееся мне здесь громадное разнообразие не только законов, но и оснований законов, и различные как устаревшие, так и сохраняющиеся сегодня — что бы об этом ни говорили — формы права собственности на землю, мне очень хочется верить: институты, которые называют необходи-

мыми, нередко являются институтами, к которым просто привыкли, и в сфере общественного устройства поле возможного более обширно, чем представляют себе люди, живущие в каждом отдельно взятом обществе» (ibid., p. 97).

Иными словами, Токвиль не исключает, что социалисты, побежденные в 1848 г., смогут в более или менее отдаленном будущем оказаться теми, кто преобразует саму общественную организацию.

Остальное в воспоминаниях Токвиля (после характеристики июньских дней) посвящено рассказу о написании конституции Второй республики, о его участии во втором кабинете О. Барро, о борьбе либеральных монархистов, ставших усилием воли республиканцами, против роялистского большинства Соборания и одновременно — президента, подозреваемого в стремлении к восстановлению Империи<sup>4</sup>.

Таким образом, Токвиль понял социалистический характер революции 1848 г. и осудил деятельность социалистов как безрассудную. Он принадлежал к партии буржуазного порядка и во время июньского восстания готов был сражаться с восставшими рабочими. Во второй фазе кризиса он стал умеренным республиканцем, приверженцем того, что позднее назвали консервативной республикой, а также стал антибонапартистом. Он был побежден, но не был удивлен своему поражению, т.к. с февральских дней 1848 г. полагал, что независимые институты пока обречены, что революция неизбежно приведет к авторитарному режиму, каким бы он ни был, а после избрания Луи Наполеона легко предвидел реставрацию Империи. Однако поскольку для того, чтобы взяться за дело, надежда не обязательна, он боролся против исхода, который представлялся ему одновременно наиболее вероятным и наименее желанным. Социолог школы Монтеスキё, он не считал, будто все происходящее есть именно то, что обязательно должно было произойти по воле Провидения, если бы оно было благосклонно, или же в соответствии с Разумом, если бы он был всемогущ.

### 3. Маркс и революция 1848 года

Маркс пережил исторический период между 1848 и 1851 гг. иначе, нежели Конт или Токвиль. Он не уединился в башне из слоновой кости на улице Месье-ле-Прэнс; тем более он не был депутатом Учредительного собрания или Законодательного собрания, министром кабинета Одилона Барро и Луи Наполеона. Революционный агитатор и журналист, он активно участвовал в событиях, находясь в тот момент в Германии. Однако ранее он бывал во Франции и оказался весьма осведомлен

в политике, знал французских революционеров. Таким образом, в отношении Франции он стал активным свидетелем. Кроме того, он верил в интернациональный характер революции и чувствовал себя непосредственно затронутым французским кризисом.

Многие суждения, которые мы находим в двух его книгах, «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» и «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», созвучны суждениям Токвиля, отраженным на страницах его «Воспоминаний».

Как и Токвиль, Маркс был поражен контрастом между восстаниями 1848 г., когда рабочие Парижа несколько дней сражались одни, без вождей, и волнениями 1849 г., когда год спустя парламентские вожди Горы напрасно пытались разжечь восстание и не были поддержаны своими войсками.

И Токвиль, и Маркс в равной степени осознавали, что события 1848 — 1851 гг. уже не представляли собой просто политические волнения, а предвещали социальную революцию. Токвиль с ужасом констатирует, что отныне ставятся под сомнение сами основы общества, законы, веками почитаемые людьми. Маркс же победно восклицает, что совершается необходимое, по его мнению, общественное потрясение. Шкалы ценностей либеральной аристократии и революционеров различны и даже противоположны. Уважение политических свобод (для Токвиля нечто священное) в глазах Маркса — суеверие человека прежнего режима. Маркс не испытывает ни малейшего уважения к парламенту и формальным свободам. То, что один хочет больше всего спасти, второй считает второстепенным, может быть, даже препятствием на пути к важнейшему, по его мнению, а именно к социалистической революции.

И тот, и другой в переходе от революции 17 8 9 г. к революции 1848 г. усматривают нечто вроде исторической логики. С точки зрения Токвиля, после разрушения монархии и привилегированных сословий революция продолжается, вызывая постановку вопроса об общественном порядке и собственности. Маркс видит в социальной революции этап возникновения четвертого сословия после победы третьего. Разные выражения, противоположные ценностные суждения, но оба сходятся в главном: поскольку разрушена традиционная монархия и низвергнута аристократия прошлого, то в порядке вещей, что демократическое движение, стремясь к социальному равенству, выступило против существующих привилегий буржуазии. Борьба с экономическим неравенством, по мнению Токвиля, по крайней мере в его время, обречена на неудачу. Чаще всего он, по-видимому, считает неравенство неискоренимым, ибо оно связано с извечным общественным порядком. Со своей стороны Маркс считает, что путем реорганизации общества можно

уменьшить или устранить экономическое неравенство. Но оба они обращают внимание на переход от революции, нацеленной против аристократии, к революции, направленной против буржуазии, от подрывной деятельности против монархического государства к подрывной деятельности против общественного порядка в целом.

Словом, Маркс и Токвиль сходятся в определении фаз развития революции. События во Франции в 1848 — 1851 гг. за гипнотизировали современников, и сегодня еще они завораживают схожестью конфликтов. За небольшой срок Франция перенесла большую часть типичных ситуаций, характерных для политических конфликтов в современных обществах.

В ходе первой фазы, с 24 февраля по 4 мая 1848 г., восстание уничтожает монархию, а во Временное правительство входят несколько социалистов, оказывающих преобладающее влияние в течение нескольких месяцев.

С созывом Учредительного собрания начинается вторая фаза. Большинство в Собрании, избранное всей страной, консервативно или даже реакционно и настроено монархически. Возникает конфликт между Временным правительством, в котором преобладают социалисты, и консервативным Собранием. Этот конфликт перерастает в июньские мятежи 1848 г., в восстание парижского пролетариата против Собрания, избранного на основе всеобщего избирательного права, но вследствие своего состава воспринимаемого парижскими рабочими как враг.

Третья фаза начинается с момента избрания Луи Наполеона в декабре 1848 г. или, по Марксу, с мая 1849 г., с кончины Учредительного собрания. Президент Республики верит в бонапартистское наследственное право; он считается человеком судьбы. Президент Второй республики, он сначала борется с Учредительным собранием, имеющим монархическое большинство, затем с Законодательным собранием, также имеющим монархическое большинство, но включающим в себя еще и 150 представителей Горы.

С избранием Луи Наполеона начинается острый, многосторонний конфликт. Монархисты, неспособные достигнуть согласия по вопросу об имени монарха и восстановлении монархии, переходят из-за враждебного отношения к Луи Наполеону в лагерь защитников Республики в пику Бонапарту, желавшему реставрации Империи. Луи Наполеон пользуется методами, которые парламентарии считают демагогическими. В самом деле, в тактике Луи Наполеона есть элементы псевдосоциализма (или подлинного социализма) фашистов XX в. Так как Законодательное собрание совершает ошибку, упраздняя всеобщее избирательное право, 2 декабря Луи Наполеон упраздняет конститу-

цию, распускает Законодательное собрание и одновременно восстанавливает всеобщее избирательное право.

Маркс, впрочем, тоже старается (и в этом его самобытность) объяснить политические события с помощью общественного базиса. Он стремится показать в сугубо политических конфликтах проявление, или, так сказать, выход на политический уровень глубоких распрей между общественными группами. Токвиль явно поступает так же. Он показывает столкновения общественных групп во Франции середины XIX в. Главные действующие лица драмы — крестьяне, мелкая буржуазия Парижа, парижские рабочие, буржуазия и осколки аристократии — не очень отличаются от тех, кого выставил на сцену Маркс. Но, делая упор на объяснении политических конфликтов общественными распрями, Токвиль отстаивает специфику или по крайней мере относительную автономию политического строя. Маркс, напротив, при любых обстоятельствах пытается обнаружить буквальное соответствие между политическими событиями и событиями в сфере базиса. В какой мере это ему удалось?

Две брошюры Маркса — «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» и «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» — блестящие работы. Мне кажется, что во многих отношениях они глубже и значительнее, чем его большие научные труды. Маркс, обнаруживая проницательность историка, забывает о своих теориях и анализирует события как гениальный наблюдатель. Так, чтобы продемонстрировать, каким образом политика выражается через базис, Маркс пишет:

« 10 декабря 1848 г. [т.е. день избрания Луи Наполеона. — Р.А.] было днем крестьянского восстания. Лишь с этого дня начался февраль для французских крестьян. Символ, выразивший их вступление в революционное движение, неуклюже-лукавый, плутовато-наивный, несуразно-возвышенный, расчетливое суеверие, патетический фарс, гениально-нелепый анахронизм, озорная шутка всемирной истории, непонятный иероглиф для цивилизованного ума, — этот символ явно носил печать того класса, который является представителем варварства внутри цивилизации. Республика заявила ему о своем существовании фигурой сборщика налогов, он заявил ей о своем существовании фигурой императора. Наполеон был единственным человеком, в котором нашли себе исчерпывающее выражение интересы и фантазия новообразованного в 1789г. крестьянского класса. Написав его имя на фронте республики, крестьянство этим самым объявляло войну иностранным государствам и борьбу за свои классовые интересы внутри страны. Наполеон был для крестьян не личностью, а программой. Со знаменами, с музыкой шли они к избирательным урнам, восклицая: «Plus d'impôts, a bas les riches, a bas la république, vive

Гетрегешг!" — «Долой налоги, долой богачей, долой республику, да здравствует император!» За спиной императора скрывалась крестьянская война. Республика, ими забаллотированная, была республикой богачей» (Соч., т. 7, с. 42 — 43).

Даже немарксист не колеблясь признает, что крестьяне голосовали за Луи Наполеона. Представляя в то время большинство избирателей, они предпочли избрать реального или вымышленного племянника императора Наполеона, а не генерал-республиканца Кавеньяка. В контексте психополитической интерпретации можно было бы сказать, что Луи Наполеон из-за своего имени был харизматическим вождем. Крестьянин — малодивилизованный, отмечает Маркс со своим пренебрежением к крестьянам, — предпочел наполеоновский символ настоящей республиканской личности, и в этом смысле Луи Наполеон был человеком крестьян против республики богатых. Представляется проблематичным то, в какой мере Луи Наполеон благодаря самому факту избрания его крестьянами стал представителем интереса класса крестьян. Крестьянам не было необходимости избирать Луи Наполеона для того, чтобы он выражал их классовый интерес. Тем более не было необходимости в том, чтобы принятые Луи Наполеоном меры соответствовали классовому интересу крестьян. Император сделал то, что ему подсказывали его дарование или его глупость. Голосование крестьян за Луи Наполеона — событие неопровержимое. Превращение события в теорию — это суждение: «Классовый интерес крестьян нашел свое выражение в Луи Наполеоне».

Это событие позволяет понять отрывок из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта», относящийся к крестьянам. Маркс описывает в нем положение класса крестьян:

«Поскольку миллионы семей живут в экономических условиях, отличающих и враждебно противопоставляющих их образ жизни, интересы и образование образу жизни, интересам и образованию других классов, — они образуют класс. Поскольку между parcelными крестьянами существует лишь местная связь, поскольку тождество их интересов не создает между ними никакой общности, никакой национальной связи, никакой политической организации, — они не образуют класса. Они поэтому не способны защищать свои классовые интересы от своего собственного имени, будь то через посредство парламента или через посредство конвента. Они не могут представлять себя, их должны представлять другие. Их представитель должен вместе с тем являться их господином, авторитетом, стоящим над ними, неограниченной правительственной властью, защищающей их от других классов и ниспосылающей им свыше дождь и солнечный свет. Политическое влияние parcelного крестьянства в конечном счете выражается,

стало быть, в том, что исполнительная власть подчиняет себе общество» (Соч., т. 8, с. 208).

Налицо очень проникновенное описание двусмысленного положения (класс и некласс) массы крестьян. Способ существования крестьян более или менее сходный, и это выделяет их как общественный класс; но им недостает способности осознать самих себя как единое целое. Неспособные составить представление о самих себе, они поэтому образуют пассивный класс, который может быть представлен лишь людьми, находящимися вне его, что позволяет объяснить сам факт избрания крестьянами Луи Наполеона, человека не из их среды.

Остается, однако, главный вопрос: объясняется ли адекватно происходящее на политической сцене тем, что происходит в базисе?

По Марксу, например, легитимная монархия представляла земельных собственников, а орлеанская монархия — финансовую и торговую буржуазию. Однако эти две династии никогда не могли прийти к пониманию друг друга. В ходе кризиса 1848 — 1851 гг. раздор между двумя династиями служил непреодолимым препятствием для восстановления монархии. Были ли неспособны два королевских семейства прийти к согласию относительно имени претендента, потому что одно было знаменем земельной собственности, а второе — собственности промышленной и торговой? Или они были неспособны прийти к согласию, потому что, по существу, можно иметь лишь одного претендента?

Чем бы ни был навеян вопрос — предвзятым мнением критика или хитростью, — он ставит важную проблему интерпретации политики посредством базиса. Допустим, Маркс прав, легитимная монархия по сути своей является режимом крупной земельной собственности и наследственного дворянства, а орлеанская монархия представляет интересы финансовой буржуазии. Конфликт ли экономических интересов мешал единству или простой, осмелюсь сказать, арифметический феномен, согласно которому мог быть лишь один король?

Маркса, естественно, прельщает объяснение невозможности согласия несовместимостью экономических интересов<sup>5</sup>. Слабость этой интерпретации в том, что в иных странах и при иных обстоятельствах земельная собственность смогла найти компромисс с промышленной и торговой буржуазией.

Следующий отрывок из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарт» особенно знаменателен:

«Дипломаты партии порядка надеялись прекратить борьбу путем соединения обеих династий, путем так называемого слияния роялистских партий и их королевских домов. Действительным слиянием Реставрации и Июльской монархии была

парламентарная республика, в которой стирались орлеанистские и легитимистские цвета и различные виды буржуа растворялись в буржуа вообще, в буржуа как представителе рода. Теперь же орлеанист должен превратиться в легитимиста, а легитимист в орлеаниста» (Соч. т.8, с. 186).

Маркс прав. Ничего подобного нельзя требовать, разве что претендент одного из семейств соглашается исчезнуть. Здесь интерпретация исключительно политическая, точная и убедительная. Обе монархические партии могли сойтись только на парламентской республике, единственном средстве примирения двух претендентов на трон, который терпит лишь одного захватчика. Когда же есть два претендента, нужно, чтобы никто не пришел к власти: иначе один окажется в Тюильрийском дворце, а другой — в изгнании. Парламентская республика в этом смысле была способом примирения двух династий. И Маркс продолжает:

«Монархия, олицетворявшая их антагонизм, должна была стать воплощением их единства; выражение их исключających друг друга фракционных интересов должно было стать выражением их общих классовых интересов; монархия должна была выполнить то, что могло быть и было выполнено лишь упразднением обеих монархий, лишь республикой. Таков был философский камень, над открытием которого алхимики партии порядка ломали себе голову. Как будто легитимная монархия может когда-либо стать монархией промышленных буржуа или буржуазная монархия — монархией наследственной земельной аристократии. Как будто земельная собственность и промышленность могут мирно уживаться под одной короной, в то время как корона может увенчать только одну голову — голову старшего или младшего брата. Как будто промышленность вообще может помириться с земельной собственностью, пока земельная собственность не решится сама сделаться промышленной. Умри завтра Генрих V, граф Парижский все-таки не стал бы королем легитимистов, — разве только, если бы он перестал быть королем орлеанистов» (Соч., т.8, с. 186).

Маркс, следовательно, прибегает к изощренному, содержащему тонкие намеки, двойному объяснению: политическому, согласно которому за французский трон борются два претендента и единственным средством примирения их сторонников оказалась бы парламентская республика, и существенно отличающемуся от него социальноэкономическому объяснению, согласно которому земельные собственники не могли примириться с промышленной буржуазией, разве что земельная собственность сама стала бы промышленной. Теорию, основанную на этом последнем объяснении, мы и сегодня встречаем в марксистских работах или в работах, навеянных марксизмом, посвя-



щенных Пятой республике. Последняя не может быть голлистской республикой: нужно, чтобы она либо была республикой модернизированного капитализма, либо имела совершенно иной базис<sup>6</sup>. Такое объяснение, конечно, глубже, но и его верность не абсолютна. Невозможность примирения интересов земельной собственности с интересами промышленной буржуазии существует только в социологической фантазмагории\* Со временем, когда у одного из двух принцев не окажется наследника, примирение двух претендентов совершится автоматически и будет чудесным образом достигнут компромисс некогда противоположных интересов. Невозможность примирения двух претендентов была по существу политической.

Конечно, объяснение политических событий через общественный базис законно и приемлемо, но его буквализм в большой мере отдает социологической мифологией. Фактически оно оказывается проекцией на базис всего того, что было замечено на политической арене. Отметив, что оба претендента не смогли понять друг друга, объявляют, будто земельная собственность не может примириться с промышленной. Впрочем, несколько дальше это положение опровергается в ходе разъяснения того, что примирение может быть достигнуто в рамках парламентской республики. Ибо если невозможно согласие в социальном плане, то оно будет столь же невозможно в парламентской республике, сколь и при монархии.

По моему мнению, это типичный случай. Он демонстрирует одновременно и то, что в социальных объяснениях политических конфликтов приемлемо и даже необходимо, и то, что ошибочно. Профессиональные социологи или социологи-любители испытывают нечто вроде угрызения совести, когда ограничиваются политическим объяснением изменений строя и политических кризисов. Лично я склонен считать, что частности политических событий редко упираются во что-либо иное, нежели отношения между людьми, партиями, их споры и идеи.

Луи Наполеон является представителем крестьян в том смысле, что он избран крестьянскими избирателями. Генерал де Голль также представитель крестьян, ибо его деятельность была одобрена в 1958 г. 85 процентами французов. Век тому назад психополитический механизм в сущности не отличался от сегодняшнего. Но в нем нет ничего общего с сегодняшним механизмом в той его части, которая касается различий между общественными классами и классовых интересов данной группы. Когда французы устают от безысходных конфликтов и возникает человек судьбы — все классы Франции сплываются вокруг того, кто обещает их спасти.

Маркс в последней части работы «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» подробно анализирует правительство Луи На-

полеона и то, как оно обслуживало интересы разных классов. Луи Наполеон был принят буржуазией, говорит нам Маркс, потому что он защищал их основные экономические интересы. В обмен на это последняя отказалась от политической власти.

«У буржуазии теперь явно не было другого выбора, как голосовать за Бонапарта. Бонапарт в качестве исполнительной власти, ставшей самостоятельной силой, считает себя призванным обеспечить «буржуазный порядок». Сила же этого буржуазного порядка — в среднем классе. Он считает себя поэтому представителем среднего класса и издает соответственные декреты. Но, с другой стороны, он стал кое-чем лишь потому, что сокрушил и ежедневно снова сокрушает политическое могущество этого среднего класса. Он считает себя поэтому противником политической и литературной силы среднего класса» (Соч., т. 8, с. 213 —214).

Во всем этом анализе есть в особенности интересный момент: признание Марксом решающей роли государства.

«Эта исполнительная власть с ее громадной бюрократической и военной организацией, с ее многосложной и искусственной государственной машиной, с этим войском чиновников в полмиллиона человек рядом с армией еще в полмиллиона, этот ужасный организм-паразит, обвивающий точно сетью все тело французского общества и затыкающий все его поры, возник в эпоху абсолютной монархии, при упадке феодализма, упадке, который этот организм помогал ускорять. Сеньориальные привилегии земельных собственников и городов превратились в столь же многочисленные атрибуты государственной власти, феодальные сановники — в получающих жалованье чиновников, а пестрая, как набор образчиков, карта перекрещивающихся средневековых суверенных прав — в точно установленный план государственной власти, где господствует такое же разделение труда и такая же централизация, как на фабрике. Первая французская революция, поставившая себе задачу уничтожить все местные, территориальные, городские и провинциальные особые власти, чтобы создать гражданское единство нации, должна была развить далее то, что было начато абсолютной монархией, — централизацию, но вместе с тем она расширила объем, атрибуты и число пособников правительственной власти. Наполеон завершил эту государственную машину. Легитимная монархия и Июльская монархия не прибавили ничего нового, кроме большего разделения труда, увеличивающегося по мере того, как разделение труда внутри буржуазного общества создавало новые группы интересов, следовательно — новые объекты государственного управления. Всякий общий интерес немедленно отрывался от общества, противопоставлялся ему как высший, всеобщий интерес, вырывался из сферы са-

модельности членов общества и делался предметом правительственной деятельности, — начиная от моста, школьного здания и коммунального имущества какой-нибудь сельской общины и кончая железными дорогами, национальным имуществом и государственными университетами Франции. Наконец, парламентская республика оказалась в своей борьбе против революции вынужденной усилить, вместе с мерами репрессии, средства и централизацию правительственной власти. Все перевороты усовершенствовали эту машину вместо того, чтобы сломать ее. Партии, которые, сменяя друг друга, боролись за господство, рассматривали захват этого огромного государственного здания, как главную добычу при своей победе» (Соч., т. 8, с. 205 — 206).

. Другими словами, Маркс описывает колоссальное развитие распорядительного, централизованного государства. Это государство анализировал также и Токвиль, показавший его дореволюционные истоки и отметивший, что они постепенно развивались, набирали силу по мере развития демократии.

Тот, кто управляет этим государством, неизбежно оказывает значительное влияние на общество. Токвиль тоже полагает, что все партии способствуют усилению громадной административной машины. Более того, он убежден в том, что социалистическое государство еще больше будет способствовать расширению государственных функций и административной централизации. Маркс утверждает, что государство приобрело нечто вроде автономии по отношению к обществу. Достаточно «какого-то явившегося с чужбины авантюриста, поднятого на шит пьяной солдатней, которую он купил водкой и колбасой и которую ему все снова и снова приходится ублажать колбасой» (Соч., т. 8, с. 207).

Подлинная революция, по Марксу, будет заключаться не в овладении этой машиной, а в ее разрушении. На что Токвиль ответил бы: если собственность на средства производства должна стать коллективной, а управление экономикой — централизованным, то каким чудом можно надеяться на разрушение государственной машины?

В действительности, у Маркса два взгляда на роль государства в революции. В «Гражданской войне во Франции» (посвященной Парижской Коммуне) он намекает на то, что Коммуна, т.е. дробление централизованного государства и законченная децентрализация, составляет подлинное содержание диктатуры пролетариата. Однако в другом месте мы находим прямо противоположную идею: чтобы совершить революцию, надо максимально усилить политическую власть и государственную централизацию.

Токвиль и Маркс, следовательно, оба обратили внимание на централизованную государственную машину. На основании своих наблюдений Токвиль пришел к выводу о том, что для ограничения всемогущества государства и его бесконечного разползания следует увеличить число промежуточных органов и представительных институтов. Маркс признал частичную автономию государства по отношению к обществу (эта формула противоречит его общей теории государства как естественного выражения господствующего класса) и вместе с тем ожидал от социалистической революции разрушения административной машины.

Как теоретик Маркс стремится свести политику с ее конфликтами к классовым отношениям и классовой борьбе. Но в нескольких существенных вопросах его проницательность наблюдателя берет верх над его догматизмом, и он, так сказать, непроизвольно признает собственно политические причины конфликтов и автономию государства по отношению к разным группам. В той мере, в какой существует эта автономия, становление обществ не сводится к классовой борьбе.

Наиболее ярким примером специфичности и независимости политического строя по отношению к общественным битвам является, впрочем, русская революция 1917 г. Группа людей, захватив власть, подобно Луи Наполеону, хотя и более насильственным путем, оказалась в состоянии преобразовать всю организацию русского общества и строить социализм, начав не с господства пролетариата, а со всемогущества государственной машины.

То, чего мы не обнаруживаем в марксистской теории, есть либо в исторических изысканиях Маркса, либо в событиях, участники которых ссылаются на самого Маркса.

Четыре автора, чьи работы мы рассмотрели в первой части, кладут начало трем школам.

Первая — та, которую можно было бы назвать французской школой политической социологии, ее основоположниками являются Монтескье и Токвиль. В наше время к ней принадлежит Эли Адеви<sup>7</sup>. Это школа несколько догматических социологов, прежде всего интересующихся политикой; это школа тех, кто, недооценивая общественного базиса, подчеркивает автономию политического строя и мыслит либерально. Вероятно, сам я — поздний отпрыск этой школы.

Вторая школа — школа Огюста Конта. Она дала в начале этого века Дюркгейма, а может быть, к ней примыкают и сегодняшние французские социологи. Она умаляет значение политики и экономики и выделяет социальное как таковое, ставя акцент на единстве всех проявлений социального и счи-

тая основным понятие консенсуса. Представленная многочисленными исследованиями, разработавшая понятийный аппарат, школа стремится к реконструкции целостности общества.

Третья школа — марксистская. Она добилась наибольшего успеха если не в аудиториях, то по крайней мере на сцене всеобщей истории. В том виде, в каком ее учение истолковывалось сотнями миллионов людей, она сочетает объяснение социального целого, начиная с общественно-экономического базиса, со схемой становления, гарантирующей ее приверженцам победу. О ней труднее всего дискутировать вследствие ее исторических успехов. Потому что вы никогда не знаете, обсуждать ли версию катехизиса, обязательного для всякого учения о государстве, или же очень изощренную версию, единственную приемлемую для великих умов, тем более что обе версии находятся беспрерывно в состоянии взаимодействия, модальности которого варьируются в зависимости от непредвиденных перипетий всеобщей истории.

Эти три социологические школы, несмотря на расхождения в выборе ценностей и в видении истории, представляют собой разновидности интерпретаций современного общества. Конт — почти безоговорочный поклонник современного общества, которое он именует индустриальным и которое, подчеркивает он, будет миролюбивым и позитивистским. Современное общество, с точки зрения политической школы, есть демократическое общество, которое следует рассматривать без иступленного энтузиазма или негодования. Оно, наверное, обладает своеобразными признаками, но не является свершением судьбы человека. Что касается, третьей школы, то она сочетает контовский энтузиазм по отношению к индустриальному обществу с возмущением против капитализма. В высшей степени оптимистическая относительно далекого будущего, она отличается угрюмым пессимизмом относительно ближайшего будущего и предвещает долгий период катастроф, классовых битв и войн.

Иными словами, Контова школа оптимистична, с налетом безмятежности; политическая школа сдержанна с оттенком скептицизма, а марксистская школа утопична и склонна желать наступления катастроф или, во всяком, случае считать их неизбежными.

Каждая из этих школ по-своему перестраивает общественную систему. Каждая предлагает определенное толкование известного в истории разнообразия обществ и свое осмысление настоящего. Каждая руководствуется одновременно моральными убеждениями и научными утверждениями. Я попытался принять во внимание и эти убеждения и эти утверждения. Но я не забываю, что даже тот, кто хочет различать оба элемента, делает это в соответствии с собственными убеждениями.

## Хронология событий революции 1848 г. и Второй республики

- 1847 — 1848 гг.** Агитация в Париже и в провинции за избирательную реформу: банкетная кампания.
- 1848 г., 22 февраля.** Несмотря на министерский запрет, в Париже банкет и реформистская демонстрация.
- 23 февраля.** Национальная гвардия Парижа участвует в демонстрации под крики: «Да здравствует реформа!» Гизо уходит в отставку. Вечером — столкновение войска с народом, трупы демонстрантов будут ночью провезены по Парижу.
- 24 февраля.** Утром в Париже революция. Республиканские инсургенты захватывают Ратушу и угрожают Тюильри. Луи Филипп отрекается от престола в пользу своего внука, графа Парижского, и бежит в Англию. Инсургенты захватывают парламент с целью не допустить регентства герцогини Орлеанской. К вечеру образовано Временное правительство. В него входят Дюпон де Л'Эр, Ламартин, Кремье, Араго, Ледрю-Роллен, Гарнье-Пажес. Секретарями правительства стали Арман Марраст, Луи Блан, Флокон и Альбер.
- 25 февраля.** Провозглашение Республики.
- 26 февраля.** Отмена смертной казни за политические преступления. Создание «национальных мастерских».
- 29 февраля.** Отмена дворянских титулов.
- 2 марта.** Установление по декрету 10-часового рабочего дня в Париже, 11-часового — в провинции.
- 5 марта.** Призыв к выборам в Учредительное собрание.
- в марта.** Гарнье-Пажес становится министром финансов. Он увеличивает дополнительный налог в 45 сантимов с каждого франка прямых налогов.
- 16 марта.** Манифестации буржуазных элементов национальной гвардии в знак протеста против роспуска элитных рот.
- 17 марта.** Контрманифестация народа в поддержку Временного правительства. Социалисты и левые республиканцы требуют отсрочки дня выборов.
- 16 апреля.** Новая народная манифестация за отсрочку дня выборов. Временное правительство призывает национальную гвардию контролировать манифестацию.
- 23 апреля.** Выборы 900 представителей в Учредительное собрание. Прогрессивные республиканцы располагают лишь 80 местами, легитимисты — 100, орлеанисты, объединившиеся и необъединившиеся, — 200. Большинство в Собрании — примерно 500 мест — принадлежит умеренным республиканцам.
- 10 мая.** Собрание назначает «Исполнительную комиссию» — правительство из пяти членов: Араго, Гарнье-Пажеса, Ламартина, Ледрю-Роллена, Мари.
- 15 мая.** Манифестация в защиту Польши, руководимая Барбесом, Бланки, Распайлем. Манифестанты захватывают палату депутатов и Ратушу. Толпа объявляет даже о создании нового правительства. Но Барбес и Распайль арестованы национальной гвардией, которая разгоняет манифестантов.

- 4 — 5 июня. Луи Наполеон Бонапарт избран депутатом в трех департаментах Сены.
- 21 июня. Респуск «национальных мастерских».
- 23 — 26 июня. Восстание. Весь Париж, в том числе центр города, в руках восставших рабочих, укrywшихся благодаря бездеятельности военного министра Кавеньяка за баррикадами.
- 24 июня. Учредительное собрание голосует за предоставление всей полноты власти Кавеньяку, который подавляет восстание.
- Июль — ноябрь. Образование большой «партии порядка». Тьер продвигает Луи Наполеона Бонапарта, очень популярного также в рабочей среде. Национальное собрание вырабатывает конституцию.
- 12 ноября. Обнародование Конституции, которая предусматривает пост главы исполнительной власти, избираемого на всеобщих выборах.
- 10 декабря. Выборы президента Республики. Луи Наполеон набирает 5,5 миллионов голосов, Кавеньяк — 1400 тысяч, Ледрю-Роллен — 375 тысяч, Ламартин — 8 тысяч голосов.
- 20 декабря. Луи Наполеон присягает на верность Конституции.
- 1849 г. Март — апрель. Судебный процесс и осуждение Барбеса, Бланки, Распайля — вождей революционных выступлений в мае 1848 г.
- Апрель — июль. Экспедиция в Рим. Французский экспедиционный корпус захватывает город и восстанавливает права папы Пия IX.
- Май. Выборы в Законодательное собрание, в которое отныне входят 75 умеренных республиканцев, 180 монтаньяров и 450 монархистов (легитимистов и орлеанистов) «партии порядка».
- Июнь. Манифестации в Париже и Лионе против экспедиции в Рим.
- 1850 г., 15 марта. Закон Фаллу о реорганизации народного образования.
- 31 мая. Избирательный закон, требующий трехмесячного проживания в кантоне, где проходит голосование. Приблизительно три миллиона мигрирующих рабочих лишены права голоса.
- Май — октябрь. Социалистическая агитация в Париже и департаментах.
- Август — сентябрь. Переговоры между легитимистами и орлеанистами о восстановлении монархии.
- Сентябрь — октябрь. Военные смотры в лагере Сатори в честь принца-президента. Кавалерия дефилирует под крики: «Да здравствует Император!» Борьба между большинством в Законодательном собрании и принцем-президентом.
- 1851 г., 17 июля. Генерал Маньян, преданный принцу-президенту, назначен военным губернатором Парижа вместо Шаргарнье, сторонника монархистского большинства в Законодательном собрании.
- 2 декабря. Государственный переворот: объявление осадного положения, роспуск Законодательного собрания, восстановление всеобщего избирательного права.
- 20 декабря. Принц Наполеон 7350 тысячами голосов при 646 тысячах против избран на 10 лет и получил все полномочия для разработки новой конституции.
- 1852 г., 14 января. Обнародование новой конституции.
- 20 ноября. Новый плебисцит одобряет 7840 тысячами голосов при 250 тысячах против восстановление императорского достоинства в лице Луи Наполеона, взявшего титул Наполеона III.

## Примечания

Тем не менее Конт не принадлежал к приверженцам бонапартистской традиции. Со времени учебы в лицее г. Монпелье он очень неприязненно относился к политике Наполеона и к легенде о нем. Если не считать периода Ста дней, когда Конт, в то время студент Политехнической школы, находился под влиянием якобинского энтузиазма, охватившего Париж, то Бонапарт представлялся ему типом великого человека, который, не поняв хода истории, был только реакционером и ничего не оставил после себя. 7 декабря 1848 г., накануне президентских выборов, он писал своей сестре: «Насколько ты меня знаешь, я не изменился в чувствах, какие испытывал в 1814 г. по отношению к ретроградному герою, и буду считать постыдным для моей страны политическую реставрацию его породы». Позднее он будет говорить о «фантастическом голосовании французских крестьян, которые могли также даровать своему фетишу долголетие в два века и избавление от подагры». Тем не менее 2 декабря 1851 г. он аплодирует государственному перевороту, предпочитая диктатуру парламентской республике и анархии, и это его отношение приводит даже к уходу Литтре и либеральных сторонников позитивистского общества. Впрочем, это не мешает Конту назвать «мамаушистским маскарадом» сочетание народного суверенитета с принципом наследования, которое допускала реставрация Империи в 1852 г., и он будет тогда предсказывать крушение режима в 1853 г. Несколько раз — в 1851 г., затем в 1855 г. — Конт, публикуя призыв к консерваторам, выражал надежду, что Наполеон III сможет обратиться в позитивистскую веру. Однако столь же часто он обращает свои надежды к пролетариям, философской девственностью которых он восхищается и которую он противопоставляет метафизике образованных людей. В феврале 1848 г. он сердцем с революцией. В июне, запертый в своей квартире на улице Месье-ле-Прэнс, расположенной неподалеку от баррикад, окружавших Пантеон, где разворачивались ожесточенные бои, Конт — на стороне пролетариев, против правительства метафизиков и литераторов. Когда он говорит о восставших, он говорит «мы», но он сожалеет о том, что они еще обольщаются утопиями «красных», этих «обезьян великой революции». Политическая позиция Конта в период Второй республики может, следовательно, показаться подверженной колебаниям и противоречивой. Однако она является логическим следствием той точки зрения, которая ставит превыше всего успех позитивизма, не может его признать ни за одной партией и видит, во всяком случае, в революции лишь анархический преходящий кризис. Но над всеми чувствами преобладает одно: презрение к парламентаризму.

Отрывок из предисловия ко второму тому «Системы позитивной политики», опубликованному в 1852 г., накануне восстановления Империи, представляет собой концентрированное изложение взглядов Конта на события четырех предыдущих лет: «Наш последний кризис, представляется мне, способствовал бесповоротному переходу Французской республики из парламентской фазы, которая могла приличествовать только негативной революции, в диктаторскую фазу, единственно пригодную для позитивной революции. Следствием всего этого будет постепенное исцеление западной болезни по примеру окончательного согласования между порядком и прогрессом».

Если даже слишком порочное исполнение новорожденной диктатуры заставило заменить раньше предусмотренного срока ее основной орган, эта неприятная необходимость тем не менее не восстановит господства какого-нибудь собрания — разве только на короткое время, которое нужно для прихода нового диктатора.



Согласно созданной мною исторической концепции, все прошлое Франции всегда способствовало тому, чтобы центральная власть одерживала верх. Эта нормальная диспозиция никогда бы не перестала существовать, если бы власть не приобрела в конце концов начинающая со второй половины правления Людовика XIV реакционный характер. Следствием этого было век спустя полное упразднение королевской власти во Франции, отсюда и кратковременное господство единственного собрания, которое у нас должно было стать подлинно народным [т.е. Конвента].

Его авторитет был только следствием достойного подчинения энергичному Комитету, возникшему в его лоне с целью руководства героической защитой Республики. Необходимость замены королевской власти настоящей диктатурой возникла скоро, как только в рамках нашего первого опыта конституционного строя стала развиваться бесплодная анархия.

К несчастью, необходимая диктатура нисколько не замешкалась с выбором глубоко реакционного направления, сочетая закабаление Франции с притеснением Европы.

Только по контрасту с этой плачевной политикой французское общественное мнение допустило затем единственный серьезный опыт, который мог быть опробован у нас, — пробу режима, свойственного Англии.

Он подходил нам столь мало, что, несмотря на благодеяния мира, заключенного за Западе, его официальное насаждение в течение жизни одного поколения стало для нас более пагубным, чем имперская тирания, привычно извращая умы конституционными софизмами, развращая сердца продажными или анархическими нравами и портя характеры усложняющейся парламентской тактикой.

Ввиду рокового отсутствия всякого истинного социального учения ЭТ.ОТ губительный режим продолжал существовать в иных формах после республиканского взрыва 1848 г. Эта новая ситуация, спонтанно гарантировавшая прогресс и несущая в себе серьезную заботу о порядке, вдвойне требовала нормального авторитета центральной власти.

Наоборот, в то время думали, будто устранение тщеславной королевской власти должно способствовать полной победе власти протидействующей. Все те, кто активно участвовал в установлении конституционного режима — в правительстве, в оппозиции или в заговорах, — должны были быть бесповоротно устранены четыре года назад с политической сцены как неспособные или недостойные управлять нашей Республикой.

Но слепое, повсеместное увлечение поставило их под защиту Конституции, непосредственно закрепившей парламентское всемогущество. Интеллектуальное и моральное опустошение этого режима, до того затрагивавшее высшие и средние классы, коснулось даже пролетариев благодаря всеобщему голосованию.

Вместо перевеса, который должна была обеспечить центральная власть, она, терявшая, таким образом, неприкосновенность и непрерывность, сохраняла, однако, конституционную недейственность, прежде скрывавшуюся.

Сокращенная до такого предела, эта необходимая власть совсем недавно удачно и энергично противилась невыносимой ситуации, столь же губительной для нас, сколь и постыдной для нее.

Народ инстинктивно отошел от анархического режима, не защищая его. Во Франции все больше и больше чувствуется, что конституционный режим соответствует только так называемой монархической ситуации, тогда как наша республиканская ситуация допускает дик-

татуру и требует ее» [*Auguste Comte. Système de politique positive*, t. II, Préface, lettre à M. Vieillard du 28 Février 1852, p. XXVI — XXVII).

Обо всем этом см.: *H. Gouhier. La Vie d'Auguste Comte*. 2-е éd. Paris, Vrin, 1965; *H. Gouhier. La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*. Paris, Vrin, 1933, t. I.

Отметим мимоходом: то, что Конт называет в этом отрывке общим заблуждением, продолжает наблюдаться и в середине XX в., поскольку переходная ступень государственного устройства, свойственная Англии, т.е. представительные учреждения, постепенно получает распространение во всем мире, хотя, надо признать, с переменным успехом. Заблуждение все больше становится общим, все более и более бессмысленным.

3

ч

Я довольно регулярно получаю небольшое издание, называющееся «Новый режим» и черпающее вдохновение в типично позитивистском способе мышления. Оно противостоит представительной функции партий и парламента в реальной стране. Редакторы этого журнала к тому же очень умны. Они ищут иной способ представительства, чем тот, с каким мы знакомы по партиям и парламенту.

Из бравурных фрагментов нельзя не процитировать наиболее эффективную характеристику, данную Ламартину: «Я никогда не встречал человека, чей ум был более лишен заботы об общественном благе». И конечно же, нельзя не упомянуть о нарисованном Токвилем портрете Луи Наполеона.

В этом отношении показателен отрывок из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта»: «Легитимисты и орлеанисты составляли, как сказано, две большие фракции партии порядка. Что же привязывало эти фракции к их претендентам и взаимно разъединяло их? Неужели только лилии и трехцветное знамя, дом Бурбонов и дом Орлеанов, различные оттенки роялизма, да и роялистское ли вероисповедание вообще? При Бурбонах властвовала *крупная земельная собственность* со своими попами и лакеями, при Орлеанах — финансовая аристократия, крупная промышленность, крупная торговля, т.е. *капитал* со своей свитой адвокатов, профессоров и краснобаев. Легитимная монархия была лишь политическим выражением наследственной власти собственников земли, подобно тому как Июльская монархия — лишь политическим выражением узурпаторской власти буржуазных выскочек. Таким образом, эти фракции были разъединены<sup>ч</sup> отнюдь не так называемыми принципами, а материальными условиями своего существования, двумя различными видами собственности, они были разъединены старой противоположностью между городом и деревней, соперничеством между капиталом и земельной собственностью. Что их вместе с тем связывало с той или другой династией старые воспоминания, личная вражда, опасения и надежды, предрассудки и иллюзии, симпатии и антипатии, убеждения, символы веры и принципы, — кто это будет отрицать? Над различными формами собственности, над социальными условиями существования возвышается целая надстройка различных и своеобразных чувств, иллюзий, образов мысли и мировоззрений. Весь класс творит и формирует все это на почве своих материальных условий и соответственных общественных отношений. Отдельный индивид, которому эти чувства и взгляды передаются по традиции и в результате воспитания, может вообразить, что они-то и образуют действительные мотивы и исходную точку его деятельности. Если орлеанисты, легитимисты, каждая фракция старалась уверить себя и других, что их разделяет привязанность к двум различным династиям, то факты впоследствии доказали, что, наоборот, противоположность их интересов делала невозможным слияние

<sup>v</sup> двух династий. И подобно тому как в обыденной жизни проводят различие между тем, что человек думает и говорит о себе, и тем, что он есть и что он делает на самом деле, так тем более в исторических битвах следует проводить различие между фразами и иллюзиями партий и их действительной природой, их действительными интересами, между их представлением о себе и их реальной сущностью. Орлеанисты и легитимисты очутились в республике друг подле друга с одинаковыми притязаниями. Если каждая сторона, наперекор другой, добивалась реставрации своей собственной династии, то это лишь значило, что каждая из двух крупных фракций, на которые разделяется буржуазия — земельная собственность и финансовый капитал, — добивалась реставрации собственного главенства и подчиненного положения другого. Мы говорим о двух фракциях буржуазии, потому что крупная земельная собственность, вопреки своему кокетничанию феодализмом и своей родовой спеси, насквозь обуржуазилась под влиянием развития современного общества» [*К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 8, с. 144 — 146].

Особенно следует отметить статьи Сержа Малле, собранные в книге под названием «Голлизм и левые» (см.: *S. Mallet. Le Gaullisme et la Gauche*. Paris, Seuil, 1965). По мнению этого социолога, новый режим — не историческая случайность, «а упорядочение политической структуры в соответствии с требованиями неокapитализма». Голлизм есть политическое выражение современного капитализма. Сходный, однако не марксистский анализ мы находим у Роже Приуре, для которого «де Голль пришел в 1958 г. к власти не только вследствие потрясения в Алжире; он считал, что установил режим, задуманный в соответствии с его взглядами на историю, и, исходя из этого, приспособил политическую жизнь к состоянию общества» [*Roger Priouret. «Les institutions politiques de la France en 1970»*. — In: «Bulletin S.E.D.E.I.S.», n. 786, supplément «Futuribles», 1-er mai 1961)].

Из произведений Эли Алеви сошлемся на следующие: *Élie Halévy. La Formation du radicalisme philosophique*. Paris, Alcan, 1901 — 1904 (3 vol.: т. I., La Jeunesse de Bentham; т. II, L'Évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815; т. III, Le Radicalisme philosophique); *Histoire de peuple anglais au XIX siècle*. Paris, Hachette, 6 vol. (первые четыре тома посвящены периоду с 1815 по 1848 г., два последних — периоду с 1895 по 1914 г.); *L'Ère des tyrannies, études sur le socialisme et la guerre*. Paris, Gallimard, 1938; *Histoire du socialisme européen* (изложена по записям курса). Paris, Gallimard, 1948.

## Библиография

- P. Bastid. 1848. L'Avènement du suffrage universel*. Paris, P.U.F., 1948.  
*P. Bastid. Doctrines et institutions politiques de la Seconde République*. 2 vol. Paris, Hachette, 1945.  
*A. Cornu. Karl Marx et la Révolution de 1848*. Paris, P.U.F., 1948.  
*G. Duveau. 1848. Coll. «Idées»*. Paris, Gallimard, 1965.  
*M. Girard. Étude comparée des mouvements révolutionnaires en France en 1830, 1848, 1870 — 1871*. Paris, Centre de documentation universitaire, 1960.  
*F. Ponteil. 1848*. 2-e éd. Paris, A. Colin, 1955.  
*C.-H. Pouthas. La Révolution de 1848 en France et la Seconde République*. Paris, Centre de documentation universitaire, 1953.

*Часть вторая*

---

# ПОКОЛЕНИЕ НА СТЫКЕ ВЕКОВ



## ВВЕДЕНИЕ КО ВТОРОЙ ЧАСТИ

Эта вторая часть посвящена исследованию основных идей трех социологов: Эмиля Дюркгейма, Вильфредо Парето и Макса Вебера. Для уточнения метода, которым я буду пользоваться при анализе работ этих авторов, я напомним вкратце, как я поступил при интерпретации идей Конта, Маркса и Токвиля.

Конт, Маркс и Токвиль выработали свои идеи в первой половине XIX в. Объектом своих размышлений они избрали положение в европейских государствах после драматических событий революции 1848 г. и установления империи; все их усилия были направлены на то, чтобы осмыслить только что прошедший кризис и характер зарождавшегося общества. Это общество определялось тремя упомянутыми авторами по-разному: по мнению Конта, оно было индустриальным, Маркс называл его капиталистическим, а в глазах Токвиля оно было демократическим. Выбор прилагательного зависел от угла зрения, под которым рассматривалась действительность.

Для Конта современное, или индустриальное, общество характеризовалось исчезновением феодальных и теологических структур. Основную проблему общественной реформы представлял консенсус. Речь шла о восстановлении единства религиозных и моральных убеждений, без которого ни одно общество не может быть устойчивым.

Наоборот, для Маркса основная проблема общества его времени вытекала из внутренних противоречий капиталистического общества и соответствующего общественного порядка. Этих противоречий было по крайней мере два: противоречие между производительными силами и производственными отношениями и противоречие между общественными классами, обреченными на вражду вплоть до исчезновения частной собственности на средства производства.

Наконец, по мнению Токвиля, современному ему обществу был свойствен демократический характер, что означало для него смягчение классовых или сословных различий, тенден-

цию к уравниванию общественного положения, а через определенное время — даже экономического положения. Однако демократическое общество, призванное привести к равенству, могло стать (в зависимости от многих факторов) либеральным, т. е. управляемым представительными учреждениями, сохраняющими интеллектуальные свободы, или же, наоборот, при неблагоприятных второстепенных обстоятельствах — деспотическим. Новый деспотизм распространялся бы на индивидов, живущих сообразно с характером общества, но равных в своем бессилии и порабощении.

В соответствии с исходной посылкой, избранной тем или другим автором, различны их представления о современном обществе, а также о его эволюции. Конт, отталкиваясь от понятия индустриального общества и подчеркивая необходимость консенсуса, восстановления единства религиозных и моральных верований, ждет от будущего успешной реализации того типа общества, проблески которого он наблюдает и которому он намерен помочь состояться. Маркс, напротив, считая противоречия капитализма существенными, предвидит катастрофическую и одновременно благотворную революцию как неизбежный результат этих противоречий; своей задачей он ставит их преодоление. Социалистическая революция, осуществленная большинством в пользу большинства, будет означать конец предыстории. Историческая философия Токвиля ни прогрессивна, подобно Контовой, ни оптимистична и одновременно катастрофична, как Марксова. Это открытая историческая философия, указывающая на определенные, считающиеся неизбежными, черты будущих обществ и тем не менее в равной степени утверждающая невозможность предвидеть иные, не менее важные в гуманистическом отношении черты. Будущее, с точки зрения Токвиля, не детерминировано полностью и оставляет место свободе. Если использовать модные сегодня слова, Токвиль допустил бы, что в истории есть смысл, имея в виду необходимое «направление» ее развития к демократическим обществам, но в ней нет смысла как предопределения, как осуществления призвания человека. Демократические общества, направленность общественного развития могут быть либеральными или деспотическими в зависимости от многих причин,

Другими словами, метод, который я использовал в первой части, заключается в том, чтобы выявить у каждого автора основные темы и показать, как каждая из этих тем вытекала из индивидуальной интерпретации одной и той же социальной действительности, которую все трое пытались понять. Эти интерпретации были не *произвольными*, а *индивидуальными*: темперамент автора, его система ценностей и способ восприятия

проявляются в его интерпретации той реальности, которая в определенных отношениях рассматривается всеми. ' В этой второй части я буду придерживаться того же метода, причем задачу облегчает то, что Э. Дюркгейм, В. Парето и М. Вебер в более строгом смысле принадлежат к одному и тому же поколению, чего нельзя сказать об О. Конте, К. Марксе и А. де Токвиле.

В. Парето родился в 1848 г., Э. Дюркгейм — в 1858, а М. Вебер — в 1864 г. Дюркгейм умер в 1917 г., Вебер — в 1920, а Парето — в 1923 г. Все трое принадлежат одному историческому периоду, их мышление, сформировавшееся в последней трети XIX в., соответствовало исторической реальности Европы начала этого столетия. Все трое уже опубликовали большую часть своих работ (с одной оговоркой, касающейся Вебера, работа которого «Хозяйство и общество» была опубликована лишь после его смерти), когда разразилась война 1914 г.

Таким образом, они жили в период европейской истории, который ретроспективно считается благословенным. Правда, сегодня он может представляться азиатам и африканцам проклятым. Но когда жили эти три автора, Европа была относительно мирной. Войны XIX в. (между 1815 и 1914 гг.) были краткими и не переходили определенных границ; они непосредственно не изменили хода европейской истории.

По этой причине можно было бы предполагать, что эти авторы должны были с оптимизмом смотреть на исторический процесс, в котором они принимали участие. Ничего подобного. Все трое хотя и по-разному, но ощущали кризис европейского общества. В этом нет ничего необычного: очень немногие поколения не думали о себе как о переживающих «кризис» или даже «переломный момент». Самое трудное начиная с XVI в. — это обнаружить поколение, которое считало бы, что оно живет в стабильное время. Впечатление стабильности почти всегда ретроспективно. Как бы то ни было, все трое, вопреки видимому мирному состоянию, полагали, что общество переживает период глубокого изменения.

Я думаю, что основной темой их размышлений были отношения между религией и наукой. Эта совокупная интерпретация, к которой я склоняюсь, необычна и в определенном смысле даже парадоксальна. Ее сможет подтвердить лишь точное исследование каждого из авторов, тем не менее уже в этом общем введении я хочу определить то, что понимаю под этим.

И Дюркгейм, и Парето, и Вебер — все они стремились быть учеными. В их время, как и в наше или даже в большей степени, науки представлялись профессорам моделью точного и эффек-



тивного мышления, даже единственной моделью корректного мышления. Все трое — социологи, они хотели стать учеными. Но как социологи все трое, хотя и разными путями, признавали Контову мысль о том, что общества могут поддерживать свою связность только общими верованиями. Итак, все они констатировали, что общие верования трансцендентного порядка, передаваемые по традиции, были поколеблены развитием научной мысли. В конце XIX в. не было ничего банальнее идеи непреодолимого противоречия между религиозной верой и наукой; в определенном смысле все трое были убеждены в существовании данного противоречия, однако именно как ученые и социологи они признавали необходимость сохранения общественной стабильности этих религиозных верований, подверженных эрозии в результате прогресса науки. В качестве социологов они были склонны думать, с одной стороны, что традиционная религия ослабевает, а с другой — что общество способно сохранить свою структуру и связность лишь при условии, если общая вера сможет объединить членов коллектива.

Эта проблема, которую я считаю главной, у каждого из них находит свое выражение.

У Дюркгейма она решается просто, потому что этот французский мыслитель был преподавателем философии, образующей светскую традицию; ее идеи без труда вводились в диалог, который я не осмелюсь назвать вечным, но который, конечно, был длительным, т. к. занял несколько веков в истории Франции, — диалог между католической церковью и светской моралью. Дюркгейм-социолог полагал установленным, что традиционная религия больше не отвечает требованиям того, что он называл научным духом. Вместе с тем, будучи верным последователем Конта, он считал, что общество нуждается в консенсусе, который может быть следствием только абсолютных верований. На основе этого он приходил к заключению, как мне представляется, с наивностью профессора, о необходимости создания морали, вдохновляемой научным духом. Кризис современного общества он объяснял тем, что ничего не пришло на смену традиционной морали, основанной на религии. Социология должна была способствовать созданию и воспроизведению морали, отвечающей требованиям научного духа.

Сходное противоречие обнаруживается и в работах Парето. Его желание стать ученым настолько сильно, что он даже теряет своего читателя, многократно уверяя, будто лишь суждения, полученные с помощью логико-экспериментального метода, являются научными, а все другие, в особенности суждения морального плана, метафизические или религиозные, не имеют ценности истины. Однако, изливая неистощимую иронию на так называемую религию или научную мораль, Парето

йполне осознает, что не наука побуждает людей действовать. Он пишет даже о том, что, если бы он надеялся на многочисленных читателей, он не опубликовал бы своих работ, т. к. нельзя объяснять, согласно логико-экспериментальному методу, что представляет собой в действительности общественный строй, не разрушая основ этого строя. Общество, говорил он, держится лишь на чувствах, которые не подлинны, но продуктивны. Если социолог открывает людям обратную сторону медали, он рискует развеять необходимые иллюзии. Между чувствами, необходимыми для поддержания консенсуса, и наукой, раскрывающей неистинность этих чувств, существует противоречие. По мнению Парето, так называемая научная мораль Дюркгейма нисколько не больше научна, чем мораль катехизиса; развивая идею до конца, он с той же непринужденностью говорил, что эта мораль менее чувствительна, поскольку она допускала неслыханную ошибку, убеждая в своей научной обоснованности (в то время как не имела ее), не говоря уже о дополнительной ошибке — вере в то, что однажды можно будет побудить людей к действиям посредством рациональных соображений.

Итак, для социолога налицо противоречие между требованиями научной строгости при анализе общества и убеждением в том, что научных суждений недостаточно для объединения людей, ибо всякое общество всегда поддерживается в устойчивом состоянии и в порядке с помощью ультра-, инфра- или суперрациональных верований.

Сходная тема, в ином словесном выражении и с иной эмоциональной окраской, обнаруживается и у Вебера. У Дюркгейма ощущением, влекущим к анализу противоречия между религией и наукой, служит желание создать научную мораль. У Парето же этим возбудителем является ощущение неразрешимости противоречия, ибо наука как таковая не только не есть создательница общественного порядка, но в той мере, в какой она предстает действенной наукой, она даже рискует стать его разрушительницей.

Иное ощущение у Вебера. Современное общество в его характеристике становится все более и более бюрократическим и рациональным. Описание, данное Вебером, сходно — хотя он и использует иные понятия — с описанием Токвиля. Чем более неотвратима современность, тем шире раздвигаются границы безликой рациональной бюрократической организации. Рациональная организация есть судьба современных обществ, и Вебер соглашается с этим. Но, принадлежа к глубоко религиозной семье (хотя сам и был лишен религиозных чувств), он испытывает ностальгию по вере, которая была возможна в прошлом, и со смешанными чувствами созерцает ра-

<sup>v</sup> ционализированную трансформацию современных обществ. Он страшится отказа от того, что необходимо обществу, в котором мы живем, страшится сетований на мир или историю в том виде, как они складываются. Но в то же время он не в восторге от типа общества, развивающегося на его глазах. Сравнивая положение современного человека с положением пуритан, сыгравших значительную роль в становлении современного капитализма, он пускает в ход формулу, столь часто цитируемую при характеристике его позиции: «Пуритане хотели быть специалистами. Мы обречены быть ими». Специалист, называющийся по-немецки *Berufsmensch*, обречен выполнять ограниченную социальную, функцию в рамках огромных и безликих систем при отсутствии возможностей для целостного развития личности, которое было мыслимо в иные эпохи.

Вебер опасался, как бы современное общество, бюрократическое и рациональное сейчас и в будущем, не содействовало подавлению того, что, по его мнению, делает жизнь достойной, т. е. личного выбора, сознания ответственности, деятельности, веры.

Немец не мечтает о научной морали, как француз; он не прикрывает сарказмом традиционные чувства или псевдонаучные религии, как это делает итальянец. Он живет в рациональном обществе и хочет научно осмыслить его характер, но он считает, что более жизнеспособное или более ценное в жизни человека находится по ту сторону включения каждого в профессиональную деятельность и точно описывается тем, что мы сегодня называем «вовлеченностью».

В самом деле, Вебер — если мы присваиваем себе право применить к его творчеству понятия, не бывшие в ходу в его время, — принадлежал как философ к экзистенциальному течению. К тому же один из наиболее известных философов существования, Карл Ясперс, его друг и последователь, еще сегодня ссылается на него как на своего учителя.

Таким образом, этим трем авторам свойственны размышления над отношениями между наукой и религией, или рациональным мышлением и чувствами, вырастающие из требований научной мысли и одновременно из социального требования устойчивости, или консенсуса.

Эта проблематика, которую я считаю фундаментальной и общей для трех авторов, объясняет некоторые сближающие их идеи. Представляется, что как в концепции социологического объяснения, так и в своей интерпретации поведения человека они одновременно превзошли бихевиоризм, психологию поведения и строго экономическую мотивацию. Единое для всех них убеждение в том, что общества держатся коллективными верованиями, в самом деле, не позволяет им удов-

летвориться объяснением поведения лишь «внешним фактором», который оставляет без внимания то, что происходит в сознании.

Точно так же и признание религиозного фактора в качестве основного, определяющего расстановку всех коллективов, противоречит, по мнению всех троих, объяснению посредством эгоистической рациональности, чем пользуются экономисты, когда за действиями субъектов видят корысть.

И Дюркгейм, и Парето, и Вебер не склонны принимать ни внешних натуралистических или материалистических объяснений, ни рационализированных и экономических объяснений поведения человека. Талкот Парсонс написал об этих трех авторах ценную книгу — «Структура социального действия», — единственной целью которой было подчеркнуть родство трех систем концептуальной интерпретации поведения человека, Парсонс пытается доказать, что эти три социолога, каждый на своем языке, в конечном счете очень сходным образом представили себе формализованную структуру объяснения поведения.

Источником формализованного сходства является, по моему, общая для них проблема, которую я поставил в самом начале. По крайней мере это один довод, ибо возможно и другое объяснение: дело в том, что все они раскрыли всю подлинную систему объяснения поведения или часть ее. Когда мыслители сходятся в истине, такая встреча не требует никакого объяснения. Как говорил Спиноза, объяснения требуют ошибки, а не обнаружение истины.

Все эти авторы — европейцы, и их мышление, естественно, определяется их положением в европейском мире. Однако все трое стремятся также рассматривать современное европейское общество в перспективе по отношению к другим цивилизациям. В качестве объекта соотнесения и противопоставления Дюркгейм, почти в духе Конта, берет архаические общества. Парето пользуется понятием исторической культуры, которое он применяет к античному и современному миру. Постоянно сравниваемые им объекты простираются от Афин и Спарты, Рима и Карфагена до Франции и Германии или Англии и Германии. Что касается Вебера, то он наиболее ярко подчеркнул неповторимость западной цивилизации, а чтобы выявить ее оригинальность, занялся сравнительным изучением религий и цивилизаций.

Если отношение между наукой и религией, или разумом и чувствами, есть объединяющая их проблематика, то не менее верно и то, что по многим проблемам различия между этими авторами разительны.

Эмиль Дюркгейм по образованию философ французской школы. Он продолжатель дела Конта и свои размышления подчиняет требованию общественного консенсуса. В то же время он француз, и способ формулирования им проблемы соотношения науки и религии, несомненно, определяется интеллектуальным климатом Франции конца XIX в. — эпохи, когда светская школа находилась в поисках морали, отличающейся от религиозной; эта мораль прежде всего была найдена в кантианстве, интерпретируемом в духе протестантизма, а затем частично переработана с помощью социологии.

Дюркгейм написал три большие книги, служащие вехами его интеллектуального пути и представляющие собой три вариации на основную тему — тему консенсуса.

В первой книге, «О разделении общественного труда», рассматривается следующая проблема. Современное общество характеризуется крайней дифференциацией функций и профессий. Как добиться того, чтобы общество, разделенное на бесчисленное количество специалистов, сохраняло интеллектуальную связь и необходимую мораль?

Вторая большая книга Дюркгейма, «Самоубийство», представляет собой анализ феномена, считающегося патологическим, с целью выведения на свет зла, угрожающего современным, или индустриальным, обществам — аномии. Наконец, в третьей книге, «Элементарные формы религиозной жизни», автор ставил перед собой цель внимательно исследовать существенные характеристики религиозной упорядоченности, наблюдаемой на заре человеческой истории, не из вызванного любопытством желания знать, что могло происходить тысячи лет назад, а для того, чтобы открыть главный секрет человеческих обществ на примере самых простых из них, высветив то, чем были примитивные общества, чтобы лучше понять необходимость реформы современных обществ.

Вильфредо Парето — итальянец, отличающийся совершенно иным складом ума. Инженер по образованию, он разработал математическую теорию экономики, но впоследствии, стремясь постичь конкретную социальную реальность, обнаружил как недостаточность математической и экономической формализации, так и роль чувств в поведении человека.

По складу ума он не философ, как Дюркгейм. Конт, к которому он относился почти с презрением, не оказал на него никакого влияния. Традиция, с которой Парето соотносит себя, восходит к Макиавелли. Макиавеллизм — это стремление к раскрытию лицемерия социальной комедии, выявлению тех чувств, которые реально приводят в движение людей, обнаружению подлинных конфликтов, образующих ткань историче-

ского становления, наконец, это стремление к обнажению всяких иллюзорных представлений об обществе.

В основе рассуждений Парето — признание противоречия между рационализмом экономических теорий и иррационализмом поведения людей, попеременно то мрачная, то торжественная констатация того, что это поведение, иррациональное с точки зрения науки, может быть результативным и полезным в социальном плане.

Парето, сын итальянского патриота, принадлежал к поколению тех, кто уже усомнился в либеральных и гуманитарных идеях. Он убедился в том, что эти идеи часто опасны для привилегированных меньшинств, слишком искренне их воспринимающих; в то же время наука научила его тому, что вера в демократию или социализм, гуманитарные верования ничем не лучше по сравнению с логико-экспериментальным мышлением, чем вера в Бога, дьявола или в колдунов. По мнению Парето, гуманист не менее, чем христианин, игрушка своих чувств. Он охотно будет говорить о том, что демократическая религия Дюркгейма не более научна, чем традиционная мораль. Нетрудно, опираясь немного на психоанализ, заметить у Парето бунт против гуманистических идей его времени или смакование горьких разочарований, оставшихся у "него от наблюдений за реальностью.

Макс Вебер по образованию не философ, не инженер, а юрист и историк. Его университетская подготовка по существу юридическая, и он даже начал административную карьеру. Его эрудиция в области истории исключительна. Он очень тосковал по политике. Вебер никогда не занимался политикой активно. Размышляя о возможности баллотироваться на выборах после поражения Германии в 1918 г., он в конце концов уклонился от этого. Однако он сожалел о том, что не стал общественным деятелем. Он принадлежит к семейству социологов, которые оказались неудачниками в политике (либо после завершения своей политической карьеры, как Фукидид, либо в ходе ее, как Макиавелли).

Методология Вебера во многом раскрывается через его решение проблемы отношений между наукой и деятельностью, или социологией и политикой. Он стремится к нейтралитету науки, потому что не хочет, чтобы профессор на своей кафедре использовал свой авторитет для навязывания своих идей. Но он хочет, чтобы нейтральная наука в то же время была полезной для общественного деятеля и для политики. Отсюда антитеза между ценностным суждением и отношением к ценностям, а также различие между причинностью и пониманием.

Кроме того, историческое видение Вебера — это ни прогрессивное видение Дюркгейма, ни циклическое видение Па-

рето. Оно скорее сходно со взглядами Токвиля: современным обществам присущи некоторые неизбежные и фатальные черты, с которыми следует примириться, но бюрократия и рационализация не определяют общественного строя в целом и оставляют двоякую возможность: уважение личности и свобод или деспотизм.

Итак, сопоставление этих трех авторов имеет основания. И естественно приступить к историческому сравнению, чтобы выявить сходство и различия. Сходство — в наблюдаемых и признаваемых авторами одних и тех же элементах обстановки в Европе. Различие — в интеллектуальной и национальной атмосфере, в которой пребывает каждый из них и которая влияет на избранный каждым способ концептуального выражения. Это также и особенности личности. Один из них исповедует еврейскую религию, другой — католик, а третий — протестант, по крайней мере по происхождению. Один — суровый оптимист, другой — ироничный пессимист, а третий — едкий наблюдатель. Эти особенности должны быть сохранены в исторической интерпретации, чтобы их социологические учения предстали такими, какими они были, т. е. не только формой раскрытия научных способностей, но и самовыражением трех личностей и, кроме того, диалогом этих людей с исторической ситуацией. Я попробую, таким образом, выявить в учениях то, что в них относится к научному постижению поведения человека и современных обществ, не забывая о личностном своеобразии каждого из них. Наконец, я постараюсь по возможности воссоздать диалог трех авторов, которого на самом деле не было, поскольку они едва ли были знакомы, но который мог и должен был бы иметь место. И который мы можем воспроизвести или (будем скромнее) представить себе.

## ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ

Человеческие страсти пасуют только перед лицом нравственной силы, которую они уважают. При недостаточности авторитета подобного рода господствует право сильного, и явное или скрытое состояние войны неизбежно становится хроническим... В то время как некогда экономические факторы играли лишь второстепенную роль, теперь они выдвинулись на первый план. Все более и более заметно, как отступают перед ними военные, административные, религиозные факторы. Одна лишь наука в состоянии соперничать с ними, да и она ныне престижна только в той мере, в какой в состоянии обслуживать практику, т.е. по большей части сферу экономики. Вот почему не без основания можно сказать, что наши общества являются или склонны стать по существу индустриальными. Форма деятельности, занявшая столь важное место в общественной жизни, не может, очевидно, оставаться до такой степени неупорядоченной без того, чтобы не привести к самым глубоким потрясениям. Именно это источник всеобщей деморализации.

*Эмиль Дюркгейм*

Настоящий анализ творчества Дюркгейма будет сконцентрирован вокруг трех его главных книг: «О разделении общественного труда», «Самоубийство» и «Элементарные формы религиозной жизни». По возможности я попробую в своей интерпретации пойти дальше, воссоздавая эволюцию его мышления и рассматривая отношение между его подлинными идеями и методологическими формулами, применяемыми им для передачи этих идей. В заключение я остановлюсь на исследовании отношений между социологией, как ее представлял себе Дюркгейм, и философией.

### **1. «О разделении общественного труда» (1893)**

«О разделении общественного труда» — докторская диссертация Дюркгейма и его первая большая книга.

Это также книга, где наиболее очевидно влияние Огюста Конта. Тема первой книги — главная в творчестве Дюркгейма: взаимоотношения между индивидами и коллективом. Как со-



вокупность индивидов может составить общество? Каким образом индивиды могут обеспечить то условие общественного существования, каким служит консенсус?

На этот основной вопрос Дюркгейм отвечает, различая две формы солидарности, именуемые им механической и органической.

Механическая солидарность — это, если пользоваться терминологией Дюркгейма, солидарность вследствие сходства. Когда в обществе господствует эта форма солидарности, индивиды мало отличаются друг от друга. Будучи членами одного и того же коллектива, они похожи друг на друга, потому что испытывают одинаковые чувства, привержены одинаковым ценностям, признают одно и то же священным. Общество сплочено, потому что индивиды еще не дифференцированы.

При противоположной форме солидарности, называемой органической, консенсус, т.е. сплоченность коллектива, рождается вследствие дифференциации или объясняется ею. Индивиды здесь не походят друг на друга; они различны, и в определенной мере именно потому, что они различны, достигается консенсус. Солидарность, основанную на дифференциации индивидов, Дюркгейм называет органической по аналогии с органами живого существа, каждый из которых выполняет свои функции и не походит на другие органы, а между тем все они одинаково необходимы для жизни.

Две формы солидарности соответствуют, по Дюркгейму, двум противоположным формам общественной организации. Общества, которые полвека тому назад называли примитивными, а сегодня называют скорее архаическими, или обществами без письменности (изменение терминологии, знаменующее к тому же иное отношение к этим обществам), характеризуются преобладанием механической солидарности. Индивиды одного племени, так сказать, взаимозаменяемы. Из этого следует (и это одна из важнейших идей в творчестве Дюркгейма), что индивид не есть исторически первичное. Осознание индивидуальности следует из самого исторического развития. В примитивных обществах каждый представляет собой то же самое, что и другие; в осознании каждого господствуют сходные для всех — как по количеству, так и по интенсивности — чувства, или коллективные чувства.

Контраст между этими двумя формами солидарности сочетается с контрастом между сегментарными обществами и обществами, в которых возникает современное разделение труда. В известном смысле общество с механической солидарностью является также и сегментарным обществом. Но полностью содержание этих двух понятий не совпадает.

В словаре Дюркгейма сегмент означает общественную группу, в которой индивиды тесно связаны друг с другом. Однако сегмент — это также локализованная группа, относительно изолированная от других, ведущая собственную жизнь. Он предполагает механическую солидарность вследствие сходства, но он также допускает и разрыв с внешним миром. Сегмент самодостаточен, его связи с внешней средой невелики. Сегментарная организация, следовательно, по своей природе несовместима с основными процессами дифференциации, обозначаемыми термином «органическая солидарность». Впрочем, возможно, добавляет Дюркгейм, что в некоторых обществах, где возникают уже достаточно высокоразвитые формы экономического разделения труда, частично продолжает существовать сегментарная структура.

Эта идея излагается в любопытном пассаже, где Дюркгейм пишет, что Англия при очень развитой современной промышленности и, следовательно, экономическом разделении труда сохранила тем не менее сегментарный тип и ячеистую систему в большей степени, чем другие общества, в которых, однако, экономическое разделение труда менее развито. Свидетельство преемственности сегментарной структуры Дюркгейм видит в сохранении локальных автономий и в прочности традиций. «Но вполне может случиться, что в некоем обществе весьма развито, в частности, разделение труда, особенно экономического, хотя сегментарный тип в нем еще довольно резко выражен. Представляется, что так оно и есть в случае с Англией. Крупная промышленность и торговля, по-видимому, здесь так же развиты, как и на континенте, хотя ячеистая система здесь еще весьма заметна, о чем свидетельствует и локальная автономия, и авторитет, который здесь сохраняет традиция». «Дело в том, что разделение труда, будучи, как мы видели, феноменом производным и вторичным, затрагивает поверхность общественной жизни, и это особенно верно в отношении разделения экономического труда. Оно неглубокое. А ведь во всяком организме поверхностные феномены по самому своему положению доступнее действию внешних причин, даже тогда, когда внутренние причины, от которых они обычно зависят, не изменились. Так, стоит какому-нибудь обстоятельству возбудить в людях более сильную потребность в материальном благосостоянии, как без заметного изменения социальной структуры разовьется разделение экономического труда. К такому результату могут привести дух подражания, общение с более высокой цивилизацией. Ведь интеллект, будучи высшей и, следовательно, находящейся на самой поверхности частью сознания, может довольно легко изменяться под влиянием внешних факторов, например воспитания, причем основы психической

жизни не будут затронуты. Так порождаются способности, вполне достаточные для обеспечения успеха, но не имеющие глубоких корней. Поэтому такого рода талант не передается по наследству.

Это сравнение показывает, что не нужно судить о месте, занимаемом обществом на социальной лестнице, по степени его цивилизации, особенно экономической, ибо последняя может быть только подражанием, копией и скрывать социальную структуру низшего вида. По правде говоря, случай этот исключительный, но такое бывает» (*De la Division du travail Social*, p. 266—267).

Понятие сегментарной структуры не совпадает с солидарностью вследствие сходства. Оно подразумевает относительную разобщенность, самодостаточность различных элементов. Можно представить себе глобальное общество, простирающееся на огромном пространстве, которое не будет представлять собой ничего иного, кроме рядоположенности сегментов, схожих друг с другом и автаркических.

Можно представить себе множество кланов, или племен, или регионально автономных групп, живущих рядом друг с другом, может быть, даже подчиняющихся центральной власти без нарушения сплоченности сегмента, вызываемой подобием, без дифференциации в масштабе глобального общества функций, характерных для органической солидарности.

Разделение труда, которое Дюркгейм пытается постичь и определить, не совпадает с тем, что рассматривают экономисты. Дифференциация профессий, увеличение разновидностей деятельности в промышленности — все это выражения той общественной дифференциации, какую Дюркгейм имеет в виду в первую очередь. Первопричина последней — дезинтеграция механической солидарности и сегментарной структуры. Исходя из этих основных тем, можно попытаться выявить определенные идеи, вытекающие из анализа творчества нашего автора и составляющие часть его общей теории.

Первая относится к понятию коллективного сознания, с которого времени выходящему на передний план в творчестве Дюркгейма.

Коллективное, или общее, сознание, как оно определяется в книге «О разделении общественного труда», есть просто «совокупность общих верований и чувств, свойственных в среднем членам какого-либо общества». Эта совокупность, уточняет Дюркгейм, «образует определенную систему, имеющую свою собственную жизнь» (*ibid.*, p. 46). Коллективное сознание существует лишь в виде чувств и верований, представленных в индивидуальных сознаниях, но все-таки оно отличается, по крайней мере аналитически, от индивидуальных, т.к.

развивается по своим законам и оказывается не только выражением или результатом индивидуальных сознаний.

«Без сомнения, его субстратом является не один орган; оно по своему существу рассеяно во всем обществе. Но тем не менее ему присущи особенные черты, выделяющие его как отдельную реальность. В самом деле, оно независимо от частных условий, в которых находятся индивиды; они минуют, а оно остается. Оно одно и то же на севере и на юге, в больших городах и маленьких, у представителей разных профессий. Точно так же оно не изменяется с каждым поколением, а, наоборот, связывает следующие друг за другом поколения. Таким образом, оно нечто совсем иное, нежели отдельные сознания, хотя и реализуется только индивидами. Оно есть психический тип общества, тип, обладающий своими свойствами, имеющий свои условия существования, свой способ развития — все свое как у индивидуальных типов, хотя и по-иному» (ibid., p. 46).

Это коллективное сознание в зависимости от характера общества отличается большей или меньшей распространенностью или могуществом. В обществах, где господствует механическая солидарность, коллективное сознание покрывает наибольшую часть индивидуальных сознаний. В архаических обществах доля индивидов, подверженных общим чувствам, почти целиком совпадает со всем обществом,

В обществах, где складывается дифференциация индивидов, в большинстве случаев каждый волен думать, желать и действовать по своим предпочтениям. Наоборот, в обществах с механической солидарностью наибольшая часть общественной жизни управляется социальными императивами и запретами. В данном случае прилагательное «социальный» означает у Дюркгейма просто то, что эти запреты и императивы навязываются в среднем большинству членов группы, что их первопричина — группа, а не индивид и что индивид подчиняется этим императивам и запретам как высшей силе.

Могущество коллективного сознания напрямую связано с его распространенностью. В первобытных обществах не только коллективное сознание покрывает наибольшую часть индивидуального бытия, но особенно важное значение имеют общие чувства, проявляющееся в строгости наказания, налагаемого на тех, кто нарушает запреты. Чем сильнее коллективное сознание, тем сильнее возмущение преступлением, то есть нарушением общественного императива. Словом, коллективное сознание тоже обращает на себя внимание. Каждый акт общественной жизни, в особенности каждый религиозный обряд, точно определен. Подробности того, что следует делать и во что надо верить, предписаны коллективным сознанием.

Наоборот, при господстве органической солидарности, полагает Дюркгейм, наблюдается одновременно сокращение сферы бытия, покрываемой коллективным сознанием, ослабление коллективных реакций на нарушение запретов и в особенности расширение зоны индивидуальной интерпретации социальных императивов.

Возьмем простой пример: в первобытном обществе требование справедливости будет с особой тщательностью зафиксировано коллективными чувствами. Наоборот, в обществах, где получило развитие разделение труда, то же самое требование будет сформулировано лишь в абстрактной форме и, если можно так выразиться, универсально. В одном случае справедливость — это признание таким-то индивидом такой-то определенной санкции, в другом — это своего рода равенство при заключении договоров и признание каждым своего долга, определяемого многими способами, из которых поистине ни один не бесспорен и не зафиксирован однозначно.

Из этого анализа Дюркгейм выводит идею, которой придерживался всю жизнь и которая, таким образом, находится в центре всей его социологии; согласно этой идее, индивид возникает из общества, а не общество из индивидов.

В таком виде формула выглядит парадоксальной, но сам Дюркгейм часто ее выражает именно так. Если бы я стремился воспроизвести ход мысли Дюркгейма, я бы отметил, что первичность общества по отношению к индивиду имеет по крайней мере два смысла, которые, в сущности, отнюдь не парадоксальны.

Первый смысл — это исторический приоритет обществ, где индивиды схожи друг с другом и, так сказать, растворены в целом, перед обществами, где индивиды осознают одновременно свою ответственность и способность ее нести. Коллективистские общества, в которых каждый похож на всех, исторически первичны.

Из этого исторического приоритета проистекает логический приоритет объяснения социальных феноменов. Если механическая солидарность предшествовала солидарности органической, то нельзя, в самом деле, объяснить процессы социальной дифференциации и органической солидарности, исходя из индивидов. Экономисты, объясняющие разделение труда интересом, который индивиды усматривают в распределении работы, увеличивающем ее продуктивность, ошибаются. Такое рациональное объяснение индивидуального поведения представляется Дюркгейму переворачиванием порядка вещей. Сказать, что люди распределили работу и закрепили за каждым его дело, чтобы повысить эффективность коллективной выработки, — значит предположить, что индивиды отличаются друг

от друга и осознают это отличие до возникновения социальной дифференциации. В действительности же не могло быть осознания индивидуальности до появления органической солидарности и разделения труда. Рациональным исследованием возросшей производительности нельзя объяснить социальную дифференциацию, т.к. это исследование предполагает именно социальную дифференциацию<sup>1</sup>.

Здесь Дюркгейм намечает то, что станет во всем его творчестве одной из главных идей, с помощью которой он определяет социологию, — приоритет целого перед частями и вдобавок несводимость социальной системы к сложению элементов, и объясняет элементы целым. В исследовании разделения труда Дюркгейм раскрыл две важные мысли: об исторической первичности обществ, в которых индивидуальное сознание целиком находится «вне Я», и о необходимости объяснения индивидуальных феноменов состоянием коллективности, а не состояния коллективности индивидуальными феноменами.

Феномен разделения труда, который стремится объяснить социолог, отличается, таким образом, от того, что под этим феноменом понимают экономисты. Разделение труда — это определенная структура всего общества, а техническое или экономическое разделение труда есть лишь ее проявление.

Научное определение разделения труда дано, остается его исследовать.

На вопрос о методе Дюркгейм дает следующий ответ. Чтобы научно исследовать общественный феномен, его надо изучать объективно, т.е. извне, находя окольный путь, чтобы определить и понять состояния сознания, непосредственно нехватываемые. Эти симптомы, или проявления, состояний сознания оказываются, как об этом говорится в книге «О разделении общественного труда», юридическими феноменами. Дюркгейм суггестивно и, может быть, несколько упрощенно различает два вида права, каждый из которых характеризует один из типов солидарности: *репрессивное* право, карающее ошибки и преступления, и *реститутивное*, или кооперативное, право, суть которого не в преследовании нарушений общественных правил, а в возвращении предметов в состояние, при каком была совершена ошибка, или в организации кооперации между индивидами.

Репрессивное право есть форма проявления коллективного сознания в обществах с механической солидарностью, поскольку самым фактором умножения санкций оно демонстрирует силу общих чувств, их распространенность и обособление. Чем шире распространено коллективное сознание, чем оно мощнее и обособленнее, тем больше будет актов, считающихся

преступлениями, т.е. актов, нарушающих императив или запрет либо непосредственно ущемляющих коллективное сознание.

Это определение преступления типично социологическое в том значении термина «социологический», какой ему придает Дюркгейм. В социологическом значении слова преступление есть просто действие, запрещенное коллективным сознанием. Не имеет значения, безобидно ли это действие, по мнению тех, кто наблюдает за ним несколько веков спустя или принадлежит к иному обществу. В социологическом исследовании преступление может быть определено лишь извне и относительно состояния коллективного сознания рассматриваемого общества. Это определение объективное и релятивистское.

Сказать, что некто с социологической точки зрения преступник, не означает, что мы считаем его виновным по отношению к Богу или по отношению к нашей собственной концепции справедливости. Преступник — это тот, кто, живя в обществе, отказался соблюдать его законы. В этом смысле Сократ, вероятно, поделом считался преступником.

Очевидно, достаточно довести эту идею до крайности, чтобы она стала либо банальной, либо шокирующей. Социологическая дефиниция преступления, в самом деле, логически приводит к полному релятивизму, удобному для абстрактных размышлений, но которого в действительности никто не принимает, даже те, кто его открыто признают.

Как бы то ни было, набросав теорию преступности, Дюркгейм без труда выводит из нее теорию санкций. Он с некоторой долей пренебрежения отбрасывает классические интерпретации, в соответствии с которыми цель санкции заключается в предупреждении повторения преступного деяния. По его мнению, функция и смысл санкции не в том, чтобы вызвать страх или отвратить от чего-либо. Функция наказания — удовлетворить общее сознание. Ибо последнее оскорблено деянием, совершенным одним из членов коллектива. Оно требует удовлетворения, и наказание виновного служит этим удовлетворением, очевидным для всех.

Дюркгейм считает данную теорию санкции более удовлетворительной, чем ее рационалистическая интерпретация как эффекта устрашения. Вероятно, с социологической точки зрения он прав. Но нельзя не признать, что если это так, если наказание есть главным образом удовлетворение, принесенное коллективному сознанию, то престиж правосудия и авторитет санкций не возросли.

Такой циник, как Парето, охотно скажет, что Дюркгейм прав, что, в самом деле, многие наказания суть не что иное, как разновидности мщения со стороны коллективного сознания недисциплинированным индивидам, но об этом не следует

говорить, ибо как же поддерживать уважение к правосудию, если последнее есть не более чем дань предрассудкам самоуправного и иррационального общества.

В реститутивном праве речь идет не столько о наказании, сколько о восстановлении такого состояния вещей, какое должно соответствовать справедливости. Тот, кто не вернул свой долг, должен его уплатить. Но реститутивное право, к которому относится, например, коммерческое, не единственная форма права, свойственного обществу с органической солидарностью. По крайней мере реститутивное право следует понимать в очень широком значении, в соответствии с которым оно объединяет все юридические правила, имея целью организацию кооперации между индивидами. Административное, или конституционное, право на том же основании, что и коммерческое, принадлежит к разновидности кооперативного права. Они служат не столько выражением общих для коллектива чувств, сколько организацией регулярного и упорядоченного сосуществования уже дифференцированных индивидов.

Можно считать, что Дюркгейм, таким образом, снова возвращается к идее (игравшей основную роль в социологии Спенсера и в теориях классических экономистов), согласно которой современное общество, в сущности, основано на договоре, т.е. на свободно заключенных соглашениях между индивидами. В этом случае дюркгеймовский подход как будто соответствует классической формуле «*du statut au contrat*» (от статута к соглашению) или также «от общества с преобладанием коллективных императивов к обществу, в котором общий порядок создается свободным решением индивидов». Но не такова идея Дюркгейма. Современное общество, по его мнению, зиждется на договоре не больше, чем разделение труда объясняется рациональными решениями индивидов, направленными на увеличение общей продуктивности через распределение заданий. Если бы современное общество было «договорным», оно объяснялось бы индивидуальными поведением. А ведь Дюркгейм хочет доказать как раз противоположное.

Выступая, таким образом, против «контрактуалистов» типа Спенсера и против экономистов, Дюркгейм не отрицает, что в современных обществах возрастающую роль играют свободно заключаемые между индивидами контракты. Но этот договорный элемент в современном обществе произведен от общественной организации и даже от состояния коллективного сознания. Чтобы все больше и больше расширялась область свободного заключения соглашений между индивидами, нужна юридическая структура общества, которая регулировала бы автономные решения индивидов. Иными словами, межиндивидуальные контракты заключаются в социальном контексте, не-



посредственно не определяемом индивидами. Исконное условие существования сферы контракта — разделение труда посредством дифференциации. Здесь мы вновь сталкиваемся с принципом приоритета социальной структуры перед индивидами, или с приоритетом общественного типа перед индивидуальными феноменами.

Контракты заключаются между индивидами, но условия, в которых они заключаются, устанавливаются законодательством, отражающим понимание того, что в глобальном обществе считается справедливым, а что — несправедливым, что терпимым и что — нетерпимым.

Общество, где господствует органический тип солидарности, стало быть, не определяется заменой общности контрактом. Тем более не определяется современное общество заменой военного строя индустриальным, если пользоваться антитезой Спенсера. Оно обусловлено приоритетом феномена общественной дифференциации, контрактуализм же выступает ее следствием и выражением.

Когда экономисты или социологи считают основой современного общества контракт, они сразу переворачивают исторический и логический порядок вещей. Именно отталкиваясь от глобального общества, можно разом понять, что собой представляют индивиды, как и почему они могут спокойно договариваться.

Какова же причина органической солидарности, или общественной дифференциации, рассматриваемой в качестве основной характеристики современных обществ?

Сначала отметим небесспорность постановки Дюркгеймом этой проблемы таким образом: какова причина развития органической солидарности, или общественной дифференциации? Априори недостоверно и, пожалуй, даже невероятно, что можно обнаружить причину некоего сложного феномена, существующего не изолированно, а в качестве одной из стррон общественной системы. Но Дюркгейм хочет выявить причину развития разделения труда в современных обществах.

Дело тут идет о феномене в высшей степени общественном. Когда же требующий объяснения феномен отличается таким характером, то, по принципу однородности причины и следствия, причина также должна быть общественной. Поэтому индивидуалистское объяснение должно быть исключено. Любопытно, что Дюркгейм отбрасывает и объяснение, уже рассмотренное и исключенное Контом, согласно которому основным фактором общественного развития была тоска, или поиск счастья. Ибо, как говорит Дюркгейм, ничто не свидетельствует о том, будто члены современного общества более счастливы, чем члены архаических обществ. Наверное, здесь

он прав. Единственное, что удивляет: он считает необходимым (впрочем, возможно, в то время это было действительно необходимо) посвятить столько страниц доказательству того факта, что социальная дифференциация не объясняется поиском радостей или счастья.

Верно, утверждает он, современное общество предоставляет человеку более тонкие и многочисленные удовольствия, но эта дифференциация удовольствий есть следствие общественной дифференциации, а не ее причина. Что же касается счастья, никто не может сказать, что мы более счастливы, чем те, кто жил до нас. С этого момента Дюркгейм очень интересуется феноменом самоубийства. Лучшее доказательство того, пишет он, что с прогрессом современного общества счастья не становится больше, это частота самоубийств. И он намекает, что в современных обществах самоубийств больше, чем в обществах прошлого. Но за неимением статистики самоубийств в прошлых обществах на этот счет нет уверенности.

Разделение труда, следовательно, не может объясняться ни тоской, ни поисками счастья, ни ростом удовольствий, ни желанием повысить производительность коллективного труда. Разделение труда, общественный феномен, может быть объяснен лишь с помощью другого общественного феномена, и этот другой общественный феномен представляет собой сочетание объема общества и его материальной и моральной плотности.

Объем общества — это просто число индивидов, составляющих данный коллектив. Но один объем не является причиной общественной дифференциации. В многолюдном обществе, сформировавшемся на обширной площади, но организованном путем рядоположенности сегментов и сближения огромного числа племен с сохранением в каждом из них прошлой структуры, один лишь объем не вызовет дифференциации. Чтобы объем, т.е. рост численности, стал причиной дифференциации, следует добавить плотность в двух смыслах — моральном и материальном. Плотность в материальном смысле — это число индивидов на данной площади. Моральная плотность — это интенсивность коммуникаций и обменов между индивидами. Чем больше связей между индивидами, чем больше они работают вместе, тем больше между ними торговых отношений или отношений конкуренции, тем выше плотность. Общественная дифференциация — это результат сочетания двух феноменов: объема общества и его материальной и моральной плотности.

Для объяснения данного механизма Дюркгейм прибегает к понятию борьбы за существование, введенному в оборот Дарвиным во второй половине XIX в. Чем больше индивидов пробуют жить вместе, тем сильнее борьба за существование. Общественная дифференциация есть мирное разрешение борьбы

за существование. Вместо уничтожения одних ради выживания других, как это происходит в животном мире, общественная дифференциация позволяет уцелеть большему числу индивидов. Каждый перестает соперничать со всеми и оказывается в состоянии играть свою роль и выполнять определенную функцию. Нет необходимости уничтожения большинства индивидов с тех пор, как они стали не похожи друг на друга, а различны, — каждый вносит свой вклад в жизнь всех остальных<sup>2</sup>.

Это объяснение соответствует тому, что Дюркгейм рассматривает в качестве правила социологического метода: объяснение одного социального феномена другим социальным феноменом и объяснение одного глобального феномена другим глобальным феноменом.

Начиная с этой первой значительной работы, мысль Дюркгейма сосредоточена на нескольких важнейших идеях.

Дифференциация, отличительный феномен современных обществ, служит созидательным условием личной свободы. Только в обществе, где коллективное сознание частично утратило свою навязчивую непреклонность, индивид может обладать определенной самостоятельностью суждения и действия. В этом индивидуалистическом обществе основная проблема состоит в поддержании минимума коллективного сознания, при отсутствии которого органическая солидарность повлечет за собой общественную дезинтеграцию.

Индивид есть проявление коллективности, в условиях механической солидарности индивиды взаимозаменяемы. В архаическом обществе индивида нельзя было считать «самым незаменимым существом», согласно формуле Жида. Но когда мы доходим до общества, в котором каждый может и хочет быть самым незаменимым существом, индивид по-прежнему остается проявлением коллективности. Структура коллектива предписывает каждому личную ответственность. Но даже и в этом обществе, позволяющем каждому быть самим собой, в индивидуальных сознаниях есть более значительная, чем мы думаем, доля коллективного сознания. Общество органической дифференциации не могло бы сохраняться, если бы вне или сверх господства договора не существовали императивы и запреты, коллективные ценности и объекты поклонения, привязывающие личность к социальному целому.

## 2. «Самоубийство» (1897)

Книга, которую Дюркгейм посвятил проблеме самоубийства, тесно связана с исследованием разделения труда. Дюркгейм в целом принимает феномен естественного разделения

труда. В нем он усматривает признак нормального и в конечном счете благоприятного развития общества. В порядке вещей для него дифференциация занятий и индивидов, ослабление авторитета традиций, усиление власти разума, развитие личной инициативы. Однако он отмечает также, что в современном обществе человек не обязательно более удовлетворен своим положением, чем в прежних обществах, и попутно привлекает внимание к росту самоубийств как проявлению и доказательству определенных, может быть, патологических черт нынешней организации совместной жизни.

Последняя часть книги, посвященной разделению труда, содержит в себе анализ этих патологических черт. Уже здесь Дюркгейм говорит об аномии, отсутствии или дезинтеграции, норм, т.е. о понятии, которое станет преобладающим при анализе самоубийств. Он обращает внимание и на некоторые феномены: экономические кризисы, плохое приспособление трудящихся к условиям работы, необузданность требований индивидов по отношению к коллективу. Все эти феномены — патологические. В самом деле, в соответствии с тем, что современные общества основаны на дифференциации, необходимо, чтобы каждый делал то, что отвечает его склонностям и желаниям. Сверх того, общество, все более учитывающее индивидуализм, оказывается по своей сущности вынужденным уважать правосудие. В обществах, где господствуют традиции, место каждого индивида определяется происхождением или коллективными императивами. В таких обществах требование индивидом положения, соответствующего его пристрастиям или соразмерного его достоинствам, было бы нарушением нормы. Ведущий же принцип современного общества — индивидуализм. Люди здесь отличаются друг от друга и осознают это, каждый стремится добиться того, на что он, по его мнению, имеет право. Индивидуалистический принцип справедливости становится принципом коллективным, необходимым, соответствующим нынешнему строю. Современные общества могут сохранять устойчивость, лишь уважая правосудие.

Даже в обществах, основанных на дифференциации индивидов, продолжает существовать эквивалент коллективного сознания обществ с механической солидарностью, т.е. господством общих для всех верований ценностей. Если эти общие ценности ослабевают, если сфера этих верований чрезмерно сокращается, то обществу грозит дезинтеграция.

Главная проблема обществ — современных, как и всех, — это, следовательно, отношение индивидов и группы. Это отношение изменилось вследствие того, что человек стал слишком сознательным, чтобы слепо соглашаться с социальными императивами. Но с другой стороны, индивидуализм, желательный

сам по себе, чреват опасностями, т.к. индивид может требовать от общества гораздо большего, чем оно в состоянии ему дать. Поэтому необходима дисциплина, которую может навязать лишь общество.

В книге «О разделении общественного труда» и особенно в предисловии ко 2-му изданию Дюркгейм намекает на возможный, по его мнению, способ излечения от эндемического зла современных обществ: организацию профессиональных групп, содействующих интеграции индивидов в коллективы.

Исследование самоубийств касается патологического аспекта жизни современных обществ и направлено на феномен, в котором наиболее разительно обнаруживается связь индивида с коллективом. Дюркгейм хочет показать, до какой степени коллектив влияет на индивидов. С этой точки зрения феномен самоубийства представляет исключительный интерес, ибо, по видимому, нет ничего более сугубо индивидуального, чем факт лишения себя жизни. Если обнаружится, что этот феномен спровоцирован обществом, то Дюркгейм на самом невыгодном для своей диссертации факте докажет верность своих положений. Когда индивид одинок и отчаялся до такой степени, что готов на самоубийство, то опять же общество определяет сознание несчастного и в большей мере, чем его индивидуальная история, диктует ему этот акт.

Дюркгеймово исследование самоубийства неукоснительно вытекает из его диссертации выпускника Высшей нормальной школы. Оно начинается с определения феномена, затем следуют опровержение предшествующих интерпретаций, определение типов самоубийств, и, наконец, на основе этой типологии развивается общая теория рассматриваемого феномена.

Самоубийством называется «всякий смертный случай, прямо или косвенно являющийся результатом позитивного или негативного деяния, совершенного самой жертвой, которая знала о возможности этого результата» (*Le Suicide*, p. 5.).

Позитивное деяние: выстрелить себе в висок из пистолета. Негативное деяние: не покидать горящего дома или отказываться от какой бы то ни было пищи до наступления смерти. Голодовка, приводящая к смерти, есть пример самоубийства.

Выражение «прямо или косвенно» отсылает к различию, сравнимому с различием между позитивным и негативным. Выстрел из пистолета в висок прямо вызывает смерть; но если не покидать горящего дома или отказываться от пищи, то желаемый результат, т.е. смерть, может стать косвенным или отдаленным во времени. Согласно этой дефиниции, понятие охватывает не только случаи самоубийств, обычно признаваемые в качестве таковых, но и действия офицера, решившего лучше затопить свой корабль, чем сдаться; действия самурая, который

убивает себя, потому что считает себя обесщеченным; действия женщин, которые в Индии по обычаю должны следовать за мужьями «дорогой смерти». Другими словами, самоубийствами также следует считать случаи добровольной смерти, окруженной ореолом героизма и славы. Их первоначально не уподобляли так называемым обычным самоубийствам отчаявшегося любовника, разорившегося банкира, арестованного преступника, о которых в газетах сообщается в рубрике «Разное».

Статистика сразу же показывает, что процентное отношение самоубийств, т.е. частота для данного населения, относительно постоянно. Этот факт Дюркгейм рассматривает как существенный. Определенный процент самоубийств отличает глобальное общество, область или район. Он меняется не произвольно, а в зависимости от многих обстоятельств. Задача социолога — выявить корреляции между обстоятельствами и колебаниями уровня самоубийств, колебаниями, являющимися социальными феноменами. В самом деле, следует различать самоубийство как индивидуальный феномен (такой-то человек при таких-то обстоятельствах покончил с собой) от уровня самоубийств как социального феномена, который и стремится объяснить Дюркгейм. С теоретической точки зрения самое важное — зависимость между индивидуальным (самоубийство) и общественным (уровень самоубийств) феноменом.

Определив суть явления, Дюркгейм отбрасывает разного рода психологические объяснения. Многие врачи или психологи, исследовавшие индивидуальные самоубийства, пытались дать им объяснения психологического или психопатологического порядка. Они утверждали, что многие из тех, кто покушался на свою жизнь, в момент свершения самого акта находились в патологическом состоянии и были предрасположены к самоубийству благодаря своей восприимчивости или состоянию психики. Подобным объяснениям Дюркгейм противопоставляет следующую аргументацию.

Он признает наличие психологической предрасположенности к самоубийству, предрасположенности, которую можно объяснить с точки зрения психологии или психопатологии. В самом деле, именно у неврастеников наибольшие шансы покончить с собой при определенных обстоятельствах. Но, считает он, фактор, *предопределяющий* самоубийство, имеет не психологический, а социальный характер.

Научная дискуссия сосредоточилась на этих двух терминах: *психологическая предрасположенность* и *социальная детерминация*.

Чтобы продемонстрировать различие, Дюркгейм пользуется классическим методом совпадающих изменений. Он исследует изменения уровня самоубийств среди разных групп населения

и пытается доказать отсутствие корреляции между частотой психопатологических состояний и частотой самоубийств. Например, он рассматривает разные религии и отмечает, что число душевнобольных среди приверженцев еврейской религии особенно велико, но частота самоубийств среди них очень незначительна. Он стремится также показать, что нет корреляции между наследственной склонностью и уровнем самоубийств. Процент самоубийств увеличивается с возрастом, что мало совместимо с гипотезой о том, что их причина якобы передается по наследству. Таким образом, он задается целью опровергнуть объяснение, которое могло быть навеяно повторяющимися случаями самоубийств в одной и той же семье.

Французский политический писатель прошлого века, посол Франции в США Прево-Парадоль покончил с собой в Вашингтоне через несколько дней после прибытия туда, а также объявления войны 1870 г. Приблизительно 30 лет спустя, при совершенно иных обстоятельствах, покончил с собой его сын. Значит, есть многочисленные примеры самоубийств в одной и той же семье, которые дают основания думать, что предрасположенность к самоубийству может передаваться по наследству. Но Дюркгейм, как правило, отбрасывает такую гипотезу.

В ходе предварительного рассмотрения он аналогичным образом отбрасывает объяснение самоубийства феноменом подражания. Он пользуется случаем свести счеты со своим современником, известным в то время социологом, с которым он во всем был в разладе, — Габриелем Тардом: последний рассматривал подражание как ключевой феномен общественного строя<sup>3</sup>. По мнению Дюркгейма, под одним названием «подражание» смешаны три явления.

Первое — это явление, которое сегодня назвали бы слиянием сознаний, т.е. тот факт, что большое число людей испытывает в одно и то же время одинаковые чувства. Типичный пример — революционная толпа, о которой пространно рассуждает Ж. П. Сартр в своей «Критике диалектического разума». В революционной толпе люди склонны к утрате подлинности собственных сознаний; каждый испытывает то же самое, что и другие; чувства, подстрекающие людей, — общие чувства. Действия, верования, страсти свойственны каждому потому, что они свойственны всем. Однако опорой этого психосоциологического явления служит сам коллектив, а не один или несколько индивидов.

Второе — приспособление индивида к коллективу, когда он ведет себя так же, как другие, при отсутствии слияния сознаний. Каждый склоняется перед более или менее рассеянными социальными императивами; кроме того, индивид не хочет выделяться. Ослабленная форма социального императи-

ва — мода. Женщина определенного круга будет чувствовать, себя оскорбленной, если ее платье отличается от того, носить которое в этом сезоне считается хорошим тоном. В этом случае имеет место не подражание, а подчинение индивида коллективному правилу.

В конце концов, подражанием в точном смысле слова может считаться только «действие, которому непосредственно предшествует воспроизведение сходного действия, осуществленного ранее другим, при отсутствии между воспроизведением и совершением какого-либо явного или неявного интеллектуального действия, относящегося к признакам, свойственным воспроизведенному действию» (*ibid.*, p. 115). Чтобы понять этот феномен, достаточно вспомнить о заразительном кашле, охватывающем людей во время скучного собрания, и обо всех более или менее механических реакциях, порой наблюдающихся на достаточно многочисленных собраниях.

Кроме того, следует различать два феномена: заражение и эпидемию. Это различие типично для метода Дюркгейма. Заражение — феномен, который мы можем назвать межиндивидуальным или даже индивидуальным. Тот, кто кашляет вслед за другим, влияет на кашель соседа. На финише число кашляющих может быть большим, но каждый приступ строго индивидуален. Кашель движется от индивида к индивиду, как скачущий рикошетом по воде камень. Наоборот, эпидемия, которая может передаваться путем заражения, — феномен коллективный, его опорой служит все общество.

Это различие между последовательностью индивидуальных актов и коллективным феноменом позволяет, таким образом, лишний раз постичь суть замысла Дюркгейма — определение социального как такового,

Короче говоря, «нельзя обозначать одним и тем же термином (подражание) процесс, в результате которого в атмосфере объединения людей вырабатывается коллективное чувство; процесс, следствием которого является наше согласие с общими или традиционными правилами поведения; наконец, процесс, побуждающий Панургово стадо броситься в воду из-за того, что это сделал один из баранов. Сообща чувствовать, преклоняться перед авторитетом мнения, наконец, автоматически повторять то, что сделали другие, — все это совсем разные вещи» (*ibid.*, p. 115).

После таких формальных разборов Дюркгейм с помощью статистики опровергает мысль о том, будто показатель самоубийств определяется подражанием. Если бы самоубийства были следствием подражания, то можно было бы проследить по карте их распространение из центра, где показатель в особенности высок по сравнению с другими районами. Но анализ



географического распределения самоубийств ничего подобного не выявляет. С районами, где высокий показатель, соседствуют те, где он особенно низок. Распределение показателей — беспорядочное и противоречит гипотезе о подражании. В некоторых случаях может наблюдаться подражание: так, накануне военного поражения отчаявшиеся индивиды один за другим кончают с собой, но эти феномены подражания не объясняют ни показателя самоубийств, ни их колебаний.

После того как феномен определен и отклонены его объяснения подражанием и патологией психики, которые не раскрывают его социального характера, остается главный этап исследования — вычленение типов.

Для этого Дюркгейм обращается к доступной ему статистике самоубийств, т.е. неполным и частичным статистическим данным, где учитываются небольшие числа: показатель самоубийств колеблется между 100 и 300 на один миллион человек в год. Некоторые врачи-скептики защитили диссертации, доказывая, что изучение изменений показателей самоубийств почти не имеет значения ввиду небольшого числа случаев и возможных неточностей статистических данных.

Дюркгейм констатирует, что показатель самоубийств варьируется в зависимости от определенного числа учитываемых им обстоятельств. Он полагает, что, исходя из статистических корреляций, можно определить социальные типы самоубийства. Но согласно иной социологической теории, можно выявить изменения показателей самоубийств в соответствии с обстоятельствами, не имея достаточных оснований для выведения типов из этих ковариаций.

Дюркгейм считает возможным выделить три типа самоубийств: *эгоистическое*, *альтруистическое* и *аномическое*. И эгоистическое самоубийство рассматривается посредством корреляции между показателями самоубийств и социальными рамками — интеграторами, религией и семьей, причем последняя рассматривается в двух аспектах: брак и дети.

Показатели самоубийств варьируются в зависимости от возраста, т.е., как правило, растут вместе с ним. Они меняются в зависимости от пола: у мужчин показатель выше, чем у женщин; меняются они и в зависимости от религии: пользуясь немецкой статистикой, Дюркгейм устанавливает, что самоубийства случаются чаще в районе проживания протестантов, чем среди католиков. Дюркгейм сравнивает вместе с тем данные о мужчинах и женщинах, состоящих в браке, с данными о не состоящих в браке, вдовцах и вдовах. Используемые при этом статистические методы просты. Дюркгейм сравнивает частоту самоубийств среди женатых и неженатых мужчин одного возраста, чтобы выявить то, что он именует коэффициентом пре-

дохранения, который показывает уменьшение частоты самоубийств в данном возрасте в зависимости от семейного положения. Дюркгейм выявляет также коэффициенты предохранения или, наоборот, коэффициенты обострения для незамужних или замужних женщин, для вдовцов и вдов.

В заключение он устанавливает, что если брак служит средством хорошей профилактики для мужчин и женщин, то эта профилактика проявляется начиная с определенного возраста и в большей степени связана с наличием детей, чем с браком как таковым. В самом деле, статистика показывает, что, начиная с определенного возраста, для замужних женщин, не имеющих детей, характерно возрастание коэффициента обострения и уменьшение коэффициента предохранения. Таким образом, средством защиты выступает не столько сам брак, сколько семья и дети. Бездетная семья не является достаточно надежной средой-интегратором. Быть может, женщины без детей страдают от того, что психологи сегодня называют фрустрацией.

Таким образом, индивиды, предоставленные самим себе, испытывают бесконечные желания. Будучи не в состоянии как-либо их удовлетворить, они достигают уравновешенности лишь благодаря внешней силе морального свойства, которая учит их воздержанию и помогает достичь душевного спокойствия. Любое состояние, ведущее к возрастанию несогласованности между желаниями и их удовлетворением, выражается коэффициентом обострения.

Этот первый социальный тип самоубийства, выведенный путем изучения статистических корреляций, обозначается термином «эгоизм». Мужчины или женщины более склонны к покушению на собственную жизнь, когда они думают о самих себе, когда они не интегрированы в общественную группу, когда движущие ими желания не соотносены с групповой оценкой этих желаний, впрочем, как и самой жизни, и со значением долга, налагаемого близкой и прочной окружающей средой.

Второй тип самоубийства — альтруистическое. В книге Дюркгейма он представлен двумя основными примерами. Один из них наблюдается во многих архаических обществах: вдова у индийцев, готовая взойти на костер, где должно быть сожжено тело ее мужа. В этом случае речь идет о самоубийстве отнюдь не от избытка индивидуализма, а, наоборот, вследствие полного растворения индивида в группе. Индивид идет на смерть в соответствии с социальными императивами, даже не думая отстаивать свое право на жизнь. Точно так же командир корабля, не желая пережить его гибель, из альтруизма кончает жизнь самоубийством. Он жертвует собой во имя интериоризованного социального императива, повинуюсь

тому, что приказывает группа, сознательно подавляя в себе инстинкт самосохранения.

Помимо этих случаев героического или религиозного самоубийства, Дюркгейм обнаруживает в статистике современный пример альтруистического самоубийства: рост частоты самоубийств в армии. Используемая Дюркгеймом статистика (а я полагаю, что сегодняшняя статистика подтверждает это) в самом деле обнаруживает коэффициент обострения, характерный для военнослужащих определенного возраста, офицеров и унтер-офицеров: военнослужащие кончают жизнь самоубийством немного чаще, чем штатские того же возраста и положения. Эти самоубийства не могут интерпретироваться как эгоистические, т.к. военнослужащие — а речь здесь идет о профессионалах и имеющих чин — принадлежат к сильно интегрированной группе. Солдаты-призывники рассматривают свое положение как переходное, и в их оценке системы послушания сочетается с очень большой свободой. Профессиональные военные, очевидно, принимают систему, в которую они интегрированы, т.к., кроме чрезвычайных случаев, они бы ее не выбрали, если бы не обещали ей минимума лояльности. Они принадлежат к организации, конститутивным признаком которой служит дисциплина. Таким образом, они являют собой крайность, противоположную той, что представлена холостяками, не признающими дисциплины семейной жизни и неспособными ограничить свои бесконечные желания.

«Суицидальное течение» может, таким образом, увлекать два типа людей — тех, кто слишком оторван от общественных групп, и тех, кто недостаточно оторван от них. Эгоисты кончают с собой легче других, но такой же легкостью к самоубийству отличаются и те, кто исполнен чрезмерного альтруизма, кто настолько слился с группой, к которой принадлежит, что не в состоянии сопротивляться ударам судьбы.

Наконец, есть третий социальный тип самоубийства ■ — аномическое. Именно этот тип больше всего интересует Дюркгейма, поскольку он наиболее характерен для современного общества. Аномическое самоубийство выявляется с помощью статистической корреляции между частотой самоубийств и фазами экономического цикла. Статистика, по-видимому, обнаруживает тенденцию роста частоты самоубийств в периоды экономических кризисов и, кроме того (что самое интересное и неожиданное), в периоды чрезмерного благополучия. Любопытен и другой феномен: во время значительных политических событий обнаруживается тенденция к сокращению частоты самоубийств. Так, в годы войны число самоубийств уменьшается.

Рост числа самоубийств в периоды оживления общественной жизни и уменьшение их частоты во время значительных событий подсказывают нашему социологу идею экономического самоубийства. Это выражение уже использовалось в работе «О разделении общественного труда», и оно служит ключевым понятием социальной философии Дюркгейма. Больше всего его интересует и неотвязно преследует кризис современного общества, проявляющийся в общественной дезинтеграции и ослаблении связей между индивидом и группой.

Аномическое самоубийство относится не только к тем самоубийствам, число которых возрастает во время экономических кризисов, но и к тем, частота которых соразмерна числу разводов. И Дюркгейм приводит большой и обстоятельный анализ влияния разводов на частоту самоубийств среди мужчин и женщин.

Статистика дает в этом отношении результаты, относительно трудно поддающиеся интерпретации. Разведенный мужчина более «подвержен» (выражение Дюркгейма) опасности самоубийства, чем женщина. Для понимания этого феномена следует рассмотреть то, что мужчина и женщина находят в браке: уравновешенность, удовольствие и дисциплину. Мужчина обнаруживает в браке уравновешенность и дисциплину, но при этом благодаря терпимости нравов он сохраняет в браке определенную свободу. Женщина (Дюркгейм описывает минувшее время) находит в браке скорее дисциплину, чем свободу. К тому же разведенный мужчина становится недисциплинированным, между его желаниями и их удовлетворением не хватает согласованности, тогда как разведенная женщина пользуется большей свободой, частично возмещающей утерю семейной поддержки.

Таким образом, кроме самоубийства из эгоизма и самоубийства из альтруизма, есть третий тип — аномическое самоубийство, на которое обречены индивиды в современных обществах вследствие условий своего существования. Жизнь в таких обществах не регламентируется обычаями: индивиды постоянно соперничают друг с другом; они многого ждут от жизни, их запросы велики, их постоянно подстерегают страдания, рождающиеся из диспропорции между чаяниями и их удовлетворением. Такая атмосфера тревоги способствует развитию «суицидального течения».

Далее Дюркгейм настойчиво стремится показать, что социальные типы, выведенные им, примерно соответствуют психологическим типам.

К эгоистическому самоубийству люди склонны в состоянии апатии, при отсутствии привязанности к жизни, в альтруистическом сказывается энергия и страсть, наконец, аномическому

самоубийству будет предшествовать раздражительность и отвращение, связанные с многочисленными случаями разочарования, которые преподносит сегодняшняя жизнь, отвращение как следствие осознания несоразмерности чаяний и их удовлетворений.

Переведя социальные типы на язык психологии, следует объяснить или обозначить с помощью терминов результаты исследования, имеющие важное значение с точки зрения социологической теории.

Вкратце теорию Дюркгейма можно изложить так. Самоубийства — это индивидуальные феномены, причины которых в основном социальные. Существуют суицидальные течения, если использовать выражение Дюркгейма, пронизывающие общество. Первопричиной их служат не отдельные индивиды, а коллективы; эти течения являются реальной или определяющей причиной самоубийств. Конечно, суицидальные течения не воплощаются в любом, взятом наугад, индивиде. Если те или другие индивиды кончают с собой, значит, возможно, они были предрасположены к этому в силу своего психологического склада, слабости или заболеваний нервной системы. Но те же самые социальные обстоятельства, создающие суицидальные течения, порождают эти психологические предрасположенности, потому что индивиды, живущие в современном обществе, отличаются утонченной, а потому уязвимой чувствительностью.

Действительные причины самоубийств — общественные силы, изменяющиеся от общества к обществу, от группы к группе, от религии к религии. Они исходят от групп, а не от изолированных индивидов. В который раз мы соприкасаемся с основным предметом Дюркгеймовой социологии, а именно: общества в себе — это нечто чужеродное по отношению к индивидам. Существуют феномены или силы, опорой которых служит коллектив, а не просто сумма индивидов. Последние совместно порождают феномены или силы, объясняемые лишь объединением индивидов. Существуют особые социальные феномены, повелевающие индивидуальными феноменами. Наиболее поразительный или наиболее красноречивый пример — именно то из социальных течений, которое увлекает индивидов на путь смерти, при этом каждый из них верит, что слушается лишь самого себя, в то время как он лишь игрушка коллективных сил.

Для того чтобы сделать практические выводы из анализа самоубийств, следует задаться вопросом: *нормальной* или *патологической* является их природа? Дюркгейм рассматривает преступление как феномен социально нормальный; это еще не значит, что преступники не бывают часто психически ненор-

мальными, что преступление не стоит осуждать и наказывать. Но в любом обществе совершается определенное число преступлений, и, следовательно, если они относятся к регулярно совершаемым действиям, то преступление не есть патологический феномен. Точно так же нормальным фактом может считаться и определенный показатель самоубийств.

Тем не менее Дюркгейм утверждает (впрочем, бездоказательно), что рост самоубийств в современном обществе — это патология, или что сегодняшний уровень самоубийств обнаруживает некоторые патологические черты современного общества.

•Как известно, современное общество характеризуется дифференциацией, органической солидарностью, большой плотностью населения, интенсивностью коммуникаций и борьбы за жизнь. Все эти факты, отражающие сущность современного общества, не следует рассматривать как ненормальные по своей природе.

Но в конце работы «О разделении общественного труда», как и в конце «Самоубийства», Дюркгейм указывает, что у современных обществ наблюдаются определенные патологические симптомы, и прежде всего недостаточная интеграция индивида в коллектив. Типом самоубийства, который в этом отношении больше всего привлекает внимание Дюркгейма, оказывается тот, что он назвал атомическим. Именно этот тип вызывает рост показателя самоубийств во время экономических кризисов, а также в периоды процветания, во всех тех случаях, когда имеет место усиление деятельности, расширение обменов и обострение соперничества. Последние феномены неотделимы от обществ, в которых мы живем, но за определенными границами они становятся патологическими.

«Есть основание считать, что это обострение (рост самоубийств) — следствие не сути прогресса, а особых условий его осуществления в наше время, и ничто не убеждает нас в том, что эти условия нормальные. Потому что не надо обольщаться блестящим развитием наук, искусств и промышленности, свидетелями чего мы являемся. Слишком очевидно, что оно происходит на, фоне болезненного возбуждения, мучительные следствия которого испытывает каждый из нас. Таким образом, вполне возможно и даже правдоподобно, что источником роста самоубийств служит патологическое состояние, сопровождающее ныне развитие цивилизации, не будучи его необходимым условием.

Быстрота, с какой возросло число самоубийств, не допускает иной гипотезы. Менее чем за 50 лет оно, в разных странах, увеличилось втрое, вчетверо и даже впятеро. Вместе с тем мы знаем, что оно определяется тем, что есть самое зако-

нелое в организации обществ, поскольку показывает настроение общества, и что настроение народов, как и отдельных индивидов, отражает самое основное в состоянии организма. Значит, организация нашего общества должна была глубоко измениться за этот век, чтобы стать причиной такого роста показателя самоубийств. А ведь невозможно, чтобы одновременно столь же серьезное, сколь и быстрое изменение не было извращенным, ибо общество не в состоянии так внезапно изменить свою структуру. Значит, только в ходе медленных и почти незаметных модификаций оно способно приобрести иные черты. К тому же ограничены и возможные преобразования. Раз некий социальный тип определился, он утрачивает способность к бесконечной пластичности; скоро достигается тот предел, какой нельзя превзойти. Изменения, которые содержатся в статистике современных самоубийств, следовательно, не могут быть нормальными. Даже не зная в точности, к чему они сводятся, можно заранее утверждать, что они — результат не равномерной эволюции, а болезненного потрясения, которое смогло искоренить институты прошлого, ничем не заменив их, т.к. работу веков нельзя сделать за несколько лет. Но если аномальна причина, то не может быть иным и результат. Прилив добровольных смертей свидетельствует, следовательно, не об усиливающемся блеске нашей цивилизации, а о состоянии кризиса и расстройстве, которое не может продолжаться, не порождая опасности» (ibid., p. 422—423).

Какими же средствами можно укрепить процесс вовлечения индивида в коллектив? Дюркгейм останавливается последовательно на семье, религиозной и политической группах, в особенности на государстве, и пытается доказать, что ни одна из этих трех групп не представляет собой близкого к индивиду социального окружения, которое обеспечивало бы ему безопасность, целиком подчиняя его требованиям солидарности.

Он не считает возможным возвращение индивида в\* семейную группу по двум причинам. С одной стороны, показатель анемических самоубийств среди тех, кто состоит в браке, возрастает не меньше, чем среди одиноких, и это указывает на то, что семейная группа больше не обеспечивает эффективной защиты от суицидального течения. Было бы напрасно рассчитывать лишь на одну семью как на средство создания для индивида среды, одновременно близкой ему и способной принудить его к дисциплине. С другой стороны, функции семьи в современном обществе убывают. Все более уменьшаясь, семья играет все менее заметную экономическую роль. Она не может служить посредником между индивидом и коллективом.

Государство, или политическая группировка, находится слишком далеко от индивида, и оно слишком абстрактно, слишком властно, чтобы создать нужный для интеграции контекст.

Тем более не может положить конец аномии религия — путем устранения глубоких причин зла. Дюркгейм ожидает дисциплины от группы, которая должна быть органом реинтеграции. Надо, чтобы индивиды согласились ограничить свои желания и подчиняться императивам, одновременно определяющим цели, способным привязывать к себе индивидов и обозначающим средства, которые эти индивиды вправе употребить. Однако религии в современных обществах все чаще и чаще приобретают абстрактный и интеллектуальный характер. В определенном отношении они очищаются, но частично теряют функцию специального принуждения. Они призывают индивидов переступить через свои страсти и жить по духовному закону, но они не в состоянии более точно определить обязанности или правила, которым должен подчиняться человек в своей мирской жизни. Короче говоря, они больше не занимают того положения, какое занимали в прошлом, — это уже не школа дисциплины. Итак, то, что ищет Дюркгейм и что может исцелить современное общество от зол, есть не абстрактные идеи и не теории, а действенная мораль.

Единственная общественная группа, которая может способствовать вовлечению индивидов в коллектив, — это профессиональная группа, или, говоря языком Дюркгейма, корпорация.

В предисловии ко второму изданию «О разделении общественного труда» Дюркгейм пространно рассуждает о корпорациях как институтах, считающихся ныне анахронизмом, но в действительности отвечающих требованиям сегодняшнего дня. В большинстве случаев он называет корпорациями профессиональные организации, которые, спланировав нанимателей и нанимаемых, стоят достаточно близко к индивидам, чтобы быть школой дисциплины и для каждого довольно высоким началом, пользующимся престижем и властью. Сверх того, корпорации соответствуют характеру современных обществ, где преобладает экономическая деятельность.

Я еще вернусь к этой концепции корпораций, Дюркгеймовой версии социализма, которая имела несчастье быть совершенно отброшенной не только социалистами, но и либералами; она была обречена на неблагоприятную судьбу профессорской доктрины.

Однако в этой дискуссии о патологическом характере сегодняшних показателей самоубийств и поиске терапевтических средств обнаруживается главная идея философии Дюркгейма. Человек, предоставленный самому себе, движим безграничными желаниями. Индивид всегда хочет иметь больше



того, что у него есть, и он всегда разочарован в тех удовольствиях, которые находит в суровой жизни.

«Как же определить то количество благосостояния, комфорта, роскоши, к какому может законно стремиться человек? Ни в телосложении, ни в организации психики мы не находим ничего, свидетельствующего о пределе подобных склонностей. Жизнь индивида не требует, чтобы склонности исчерпывались скорее одним, чем другим; доказательство в том, что они развивались с самого начала истории, все более полно удовлетворяясь, и все-таки здоровье в среднем не снижалось. Прежде всего, как установить способ, каким должны видоизменяться склонности в зависимости от условий, профессий, относительной значимости служб и т.п.? Нет общества, где они удовлетворялись бы в равной степени на разных ступенях общественной иерархии. Но в своих сущностных моментах человеческая природа в значительной мере одинакова у всех граждан. Стало быть, она не может ставить столь необходимый потребностям изменчивый предел. А поскольку потребности зависят только от индивида, они безграничны. Сама по себе наша восприимчивость, если не считать всякой внешней силы, умеряющей ее, являет собой бездонную пропасть, которую ничто не может заполнить» (*ibid.*, p. 27 3).

Отдельный человек — это человек желаний, и поэтому первейшая потребность морали и общества — дисциплина. Человека нужно дисциплинировать с помощью высшей, авторитетной и приятной силы, т.е. достойной любви. Такой силой, которая одновременно неотвратимо внедряется и притягивает, может быть только само общество.

Обсуждение Дюркгеймовых положений о самоубийстве шло по нескольким направлениям.

Первое, которого придерживался в особенности доктор А. Дельма, касается ценности статистических данных<sup>4</sup>. Статистика самоубийств неизбежно оперирует небольшими числами, потому что, к счастью, немного людей добровольно кладут конец своим дням. Следовательно, статистические корреляции установлены на основании относительно мелких различий в показателях самоубийств. Так что врач, придерживающийся психологической интерпретации самоубийства, сможет доказать, что на колебания показателей самоубийств в большинстве случаев полагаться нельзя из-за ошибок, имеющих в статистических данных.

Не вызывают сомнений два источника ошибок. Первый — чаще всего о самоубийствах узнают из заявлений членов семьи. Отдельные случаи становятся известны благодаря тому,

что сами обстоятельства этого акта отчаяния оказались видны другим, но многие самоубийства происходят в таких условиях, что общественные органы регистрируют добровольные смерти только на основании семейных источников. Процент замаскированных самоубийств может, таким образом, меняться в зависимости от социальной среды, эпохи и самих обстоятельств.

Второй источник ошибок — частота неудавшихся самоубийств или попыток самоубийства. Дюркгейм не изучал этой проблемы, которая к тому же встала лишь недавно. По правде говоря, она очень непростая, т.к. в каждом случае поистине необходимо психосоциальное исследование, чтобы узнать, было ли это действительно намерением самоубийства или нет.

Второе направление обсуждений касается действенности корреляций, выявленных Дюркгеймом. Морис Хальбвакс занимался усовершенствованным анализом этих корреляций<sup>5</sup>.

Для того чтобы это направление дискуссии изложить просто и ясно, достаточно вспомнить классический тезис Дюркгейма: протестанты кончают жизнь самоубийством чаще, чем католики, потому что католицизм обладает высшей интегративной силой по сравнению с протестантизмом. Этот тезис был сформулирован на основе немногих немецких статистических данных по районам со смешанным населением и казался убедительным до тех пор, пока не задался вопросом о том, случайно ли католики не живут в сельскохозяйственных зонах, а протестанты в городах. Стоит лишь обеим религиозным группам стать также группами населения с разным образом жизни, как теория интегративной ценности религий утрачивает надежность.

В общем при установлении корреляции между показателями самоубийств и таким фактором, как религиозный, требуются доказательства того, что иных дифференциальных факторов в сравниваемых случаях нет. Однако часто мы не приходим к бесспорному результату. Религиозный фактор трудно вычленишь. Близкие друг другу группы населения, исповедующие разные религии, вообще различаются образом жизни и профессиональными занятиями.

Третье направление обсуждения, с теоретической точки зрения самое интересное, — связь между социологической и психологической интерпретациями. Психологи и социологи согласны в следующем: большинство тех, кто кончает жизнь самоубийством, отличаются не обязательно аномальной, но уязвимой нервной системой или психикой. Они располагаются на крайних полюсах нормального состояния. Проще говоря, многие из тех, кто убивает себя, в той или иной мере неврастеники, принадлежащие к тревожному или циклотимическому типам. Сам Дюркгейм без труда соглашался с этими наблюдениями. Но он немедленно добавлял, что не все неврастеники убивают

себя и что такой природный склад представляет собой исключительное основание или обстоятельство, благоприятное для действия суицидального течения, отбирающего свои жертвы.

«В той или иной социальной группе ежегодно насчитывается столько-то самоубийц не потому, что в ней столько-то неврастеников. Неврастения только способствует тому, что к самоубийству склонны преимущественно неврастеники. Вот откуда огромная разница точек зрения клинициста и социолога. Первый всегда наблюдает лишь отдельные случаи, изолированные один от другого. Поэтому он констатирует, что очень часто жертвой был или неврастеник, или алкоголик, и объясняет случившееся тем или другим из этих психопатических состояний. В определенном смысле он прав, т.к. если с собой покончил этот субъект, а не его сосед, то часто именно по данной причине. Но, как правило, не ею объясняется то, что есть люди, убивающие себя, а также то, что в каждом обществе кончает с собой определенное число людей в течение определенного периода» (ibid., p. 379).

Двусмысленность в этом тексте порождается выражением «суицидальное течение». Это понятие, кажется, намекает на существование, собственно говоря, общественной или коллективной силы как эманации всей группы, толкающей индивидов на самоубийство. Но ни отдельные, непосредственно наблюдаемые факты, ни статистика не подтверждают такого представления. Показатели самоубийств могут объясняться и процентным соотношением нервных или тоскующих людей в данном обществе, и подстрекательством к самоубийству, действующему на них. Не все тоскующие люди — самоубийцы, и можно представить себе, что в зависимости от профессионального положения, политических обстоятельств или гражданского состояния среди них больше или меньше тех, кто готов положить конец своим дням.

Иными словами, ничто не заставляет считать суицидальное течение объективной реальностью или определяющей причиной. Статистические данные могут быть результатом совместных действий психологических или психопатологических данных с социальными обстоятельствами. Последние способствуют росту либо числа психически неуравновешенных, либо числа самоубийц среди психически неуравновешенных.

Опасность интерпретации Дюркгейма (в том числе его терминологии) состоит в том, что позитивная интерпретация, которая легко сочетает личные и коллективные факторы, может оказаться подмененной мифической конкретизацией социальных факторов, преобразованных в сверхиндивидуальную силу — новый Молох, отбирающий свои жертвы среди индивидов.

### 3. «Элементарные формы религиозной жизни» (1912)

Третья большая книга Дюркгейма, «Элементарные формы религиозной жизни», несомненно, самая важная, самая глубокая, самая оригинальная, а кроме того, по моему мнению, в этой книге наиболее четко отражено вдохновение автора.

Цель данного сочинения заключается в разработке общей теории религии на основании анализа первичных и наиболее простых религиозных институтов. Следующая формула уже намечает одну из ведущих идей Дюркгейма: на основе изучения примитивных форм религии допустимо и возможно создавать теорию высших религий. Сущность религии раскрывает тотемизм. Все выводы, сделанные Дюркгеймом в результате изучения тотемизма, исходят из предположения, что можно выявить сущность общественного феномена путем наблюдения за самыми элементарными его формами.

Есть и иной довод в пользу того, что исследование тотемизма имеет решающее значение в учении Дюркгейма. В соответствии с ним наука в наших индивидуалистических и рационалистических обществах обладает сегодня высшим интеллектуальным и моральным авторитетом. Можно двигаться по ту сторону, а не оставаться по эту сторону и отвергать науку. Но общество, которое предопределяет распространение индивидуализма и рационализма и содействует им, нуждается, как и всякое общество, в общих верованиях. Однако, по-видимому, эти верования больше не могут поставяться традиционной религией, не отвечающей научным требованиям.

Есть выход, который представляется Дюркгейму простым и, осмелюсь употребить здесь это слово, чудодейственным: разве сама по себе наука не вскрывает того факта, что религия по существу оказывается лишь преобразованием общества? Если на протяжении истории, фетишизируя тотем или Бога, люди никогда не поклонялись ничему другому, кроме коллективной реальности, преобразенной верой, то выход из тупика возможен. Наука о религии раскрывает возможность перестройки верований, необходимых для консенсуса, не потому, что она в состоянии породить коллективную веру, а потому, что она оставляет надежду на то, что общество будущего будет еще способно породить богов, ведь все боги прошлого никогда не были не чем иным, как преобразенным обществом.

В этом смысле «Элементарные формы религиозной жизни» демонстрируют Дюркгеймово решение антитезы науки и религии. Обнаруживая глубокую реальность за всеми религиями, наука не воссоздает религии, а доверяет способности обще-

ства поклоняться в каждую эпоху тем богам, в которых оно нуждается. «Религиозный интерес — это лишь символическая форма общественных и моральных интересов».

Я с удовольствием отмечу, что «Элементарные формы религиозной жизни» представляют в творчестве Дюркгейма эквивалент «Системы позитивной политики» в творчестве Конта. Дюркгейм не описывает религии общества, подобно тому как Конт подробно излагал религию человечества. Он даже недвусмысленно отмечает, что Конт не прав, полагая, будто человек мог по команде выдумать религию. В самом деле, если религия — творение коллективное, возможность создания религии одним социологом противоречила бы теории. Но в той мере, в какой Дюркгейм захотел доказать, что цель религии состоит не в чем ином, кроме как в преобразении общества, его демарш сравним с демаршем Конта, когда тот, закладывая фундамент религии будущего, утверждал, что человечество, покончив с трансцендентными богами, возлюбит самое себя или полюбит то, что есть в нем лучшего под именем человечества.

«Элементарные формы религиозной жизни» можно исследовать с трех точек зрения, потому что это произведение объединяет три вида исследования. Оно включает в себя описание и подробный анализ системы кланов и тотемизма в некоторых австралийских племенах, с намеками на американские племена. В нем раскрывается сущность религии, вытекающая из исследования австралийского тотемизма. Наконец, в нем намечается социологическое толкование форм мышления, т.е. введение в социологию познания.

Из этих трех тем первая — описание системы кланов и тотемизма — занимает самое значительное место. Но я буду излагать ее кратко.

Здесь для меня очень важна вторая тема: общая теория религий, вытекающая из исследования тотемизма. Метод, используемый Дюркгеймом в данной книге, — тот же самый, что и в предыдущих. Сначала определяется феномен. Затем опровергаются теории, отличающиеся от Дюркгеймовой. Наконец, на третьем этапе, демонстрируется социальная по существу природа религий.

Сущность религии, по Дюркгейму, — в разделении мира на священные и мирские феномены, а не в вере в трансцендентного бога: есть религии, даже высшие, без божества. Большинство школ буддизма не исповедуют веры в личного и трансцендентного бога. Тем более не определяется религия понятиями тайны или сверхъестественного, которые могут иметь лишь более позднее происхождение. В самом деле, сверхъестественное существует лишь по отношению к естественному, а чтобы обладать четкой идеей естественного, надо

уже уметь мыслить позитивно и научно. Понятие сверхъестественного не может предшествовать понятию естественного, которое самое возникло поздно.

Категория верующего образована в силу разделения мира на две части — мирскую и священную. Священное состоит из совокупности вещей, верований и обрядов. Когда священные вещи находятся в отношениях координации и субординации, так что они образуют систему, которая сама по себе не входит ни в какую иную систему подобного рода, то совокупность верований и соответствующих обрядов составляет религию. Религия, следовательно, предполагает священное, затем организацию верований в священное, наконец, обряды или практику, более или менее логически вытекающие из верований.

«Религия есть солидарная система верований и практик, относящихся к вещам священным, обособленным, запретным, верований и практик, которые объединяют в одну моральную общность, называемую церковью, всех, кто их принимает» (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 65).

Понятие церкви дополняет понятия священного и системы верований с целью отграничения религии от магии, не предполагающей обязательного объединения верующих в церковь.

Дав такое определение религии, Дюркгейм на втором этапе исследования отклоняет толкования религии, предшествующие тем, которые он хочет предложить. Эти толкования представлены в первой части книги, посвященной анимизму и натурализму — основным существенным концепциям элементарной религии. В соответствии с анимистическими представлениями религиозная вера — это вера в духов, преобразование опыта людей как следствия их двойственной природы: тела и души. Согласно натуралистическим представлениям, люди поклоняются естественным Преображенным силам. Изложение и опровержение этих двух учений довольно пространно, но в этой двойной критике скрыта идея. Принимается ли анимистическая или натуралистическая интерпретация — в обоих случаях, полагает Дюркгейм, кончают тем, что растворяют объект. Если бы религия сводилась к любви к иррациональным духам или естественным силам, преobraженным страхом людей, она была бы тождественна коллективной галлюцинации. Однако что это за наука, непосредственный результат которой — растворение реальности своего предмета?

Дюркгейм, напротив, замышляет спасти реальность религии с помощью своего объяснения. Если человек поклоняется преobraженному обществу, он в действительности поклоняется достоверной реальности. Что может быть реальнее силы коллектива? Религия — это опыт слишком непрерывный и слишком глубокий, чтобы не соответствовать подлинной реально-

ети. Если эта подлинная реальность не Бог, нужно чтобы она стала реальностью, расположенной, если можно так сказать, непосредственно под Богом, а именно — обществом\*.

Цель дюркгеймовской теории религии в создании реальности объекта веры без признания интеллектуального содержания традиционных религий. Последние обречены самим развитием научного рационализма, но именно он позволяет сохранить то, что как будто разрушается, показывая, что в конечном счете люди никогда не обожествляли ничего другого, кроме собственного общества.

Для изучения теории анимизма и натурализма Дюркгейм обращается к модным в то время работам Тайлора и Спенсера. Последние опирались на феномен сновидений. Во сне люди видят себя там, где их нет; они, таким образом, представляют себе собственного двойника, и им легко вообразить себе, как в момент смерти этот двойник отделяется и становится подвижным, добрым или злым духом. Вместе с тем первобытные люди плохо различали одушевленные и неодушевленные вещи. Поэтому они помещали души умерших или подвижных духов в те или иные реальные обстоятельства. Так рождались культ семейных духов и культ предков. Исходя из дуализма тела и души, постигнутого во сне, первобытные религии порождают огромное множество духов, живущих вместе с нами, деятельных, полезных или опасных.

Подробное опровержение, развернутое Дюркгеймом, шаг за шагом восстанавливает элементы этой интерпретации. Зачем придавать такое значение феномену сновидения? Зачем, предполагая, что каждый представляет себе своего двойника, придавать этому двойнику священный характер? Зачем придавать ему исключительную ценность? Культ предков, добавляет Дюркгейм, не первобытный культ. И неверно, будто культы первобытных людей специально обращены к мертвым. Культ мертвых не первоначальный феномен.

Как правило, Дюркгейм, утверждая, что сущностью религии является священное, не слишком беспокоится о том, чтобы отметить недостатки анимистической интерпретации. В самом деле, последняя может в крайнем случае объяснить творение мира духов, но мир духов — это не мир священного. Главное, а именно — священное, остается необъясненным. Ни естественные силы, ни духи или души, летающие рядом с живыми, сами по себе не священны. Лишь одно общество представляет собой священную реальность как таковую. Оно принадлежит природе, но превосходит ее. Оно одновременно слу-

---

Излишне уточнять, что выражение «непосредственно под Богом» принадлежит мне, а не Дюркгейму.

жит и причиной религиозного феномена, и оправданием непосредственного различения мирского и священного.

Дюркгейм противопоставляет, таким образом, подлинную науку о религии, которая сохраняет свой предмет, псевдонаукам, стремящимся к растворению своего предмета:

«Недопустимо, чтобы такие системы идей, как религия, занимавшие в истории столь значительное место, к которым во все времена обращались люди, черпая энергию, необходимую им для жизни, всего лишь ткали иллюзии. Сегодня признано, что право, мораль, сама научная мысль возникли в недрах религии, долгое время смешивались с ней, и ее дух до сих пор пронизывает их. Каким образом пустая фантазмагория могла бы так сильно и так долго формировать сознание людей? Конечно, основой науки о религиях должно быть положение о том, что религия не выражает ничего такого, чего бы не было в природе, т.к. нет иной науки, кроме науки о природных явлениях.

Проблема состоит в понимании того, к какому царству природы относятся данные реалии и что смогло побудить людей представить их себе в этой единственной форме, свойственной религиозному мышлению. Но чтобы могла появиться подобная проблема, нужно прежде всего признать, что вещи, увиденные в такой форме, — реальные вещи.

Когда философы XVIII в. объявили религию большой глупостью, выдуманной священниками, они могли по крайней мере объяснить ее прочность заинтересованностью священнической касты в обмане толпы. Но если сами народы были создателями ошибочных идей, будучи одновременно и их жертвами, то каким образом это необыкновенное надувательство могло длиться непрерывно на протяжении всей истории?.. Что это за наука, главное открытие которой свелось к тому, чтобы способствовать сокрытию самого ее предмета?» (ibid., p. 98—99).

Красиво сказано. Но я полагаю, что несоциолог или социолог недюркгеймовской школы захотел бы ответить так: сохраняет ли свой предмет наука о религии, согласно которой люди поклоняются обществу, или же стирает его? Как ученый Дюркгейм считает, что наука о религии утверждает в принципе ирреальность трансцендентного и сверхъестественного. Но можно ли снова обнаружить реальность нашей религии, устранив из нее трансцендентное?

По Дюркгейму — и эта идея имеет крайне важное значение для его творчества, — тотемизм представляет собой наипростейшую религию. В основе такого утверждения лежит эволюционистское представление об истории религии. С неэволюционистской точки зрения тотемизм предстает только простой религией среди прочих. Если Дюркгейм утверждает, что тотемизм — простейшая, или элементарнейшая, религия,



то он имплицитно соглашается с тем, что религия развивается из единого начала.

Более того, чтобы уловить сущность религии в частном и рельефном ее выражении — тотемизме, нужно считать, что тщательно отобранный опыт раскрывает сущность феномена, характерного для всех обществ. Дюркгеймова теория религии не разрабатывалась на основе изучения огромного числа религиозных феноменов. Сущность «религиозного» схвачена на отдельном примере, в котором, как было допущено, и раскрывается то, что составляет существо всех феноменов подобного рода.

Дюркгейм анализирует простую религию, какою является тотемизм, пользуясь понятиями клана и тотема. Клан — это группа родства, не строящаяся на кровных связях. Это может быть самое простое объединение людей, которое обозначает свою тождественность, связывая себя с каким-нибудь растением или животным. Передача кланового тотема, то есть тотема, совпадающего с кланом, совершается в австралийских племенах чаще всего матерью, но этот способ передачи не имеет абсолютной строгости закона. Рядом с клановыми тотемами существуют индивидуальные тотемы, тотемы болсе развитых групп, таких, как фратрии и матримониальные классы<sup>6</sup>.

В австралийских племенах, которые изучал Дюркгейм, каждый тотем имеет свою эмблему или герб. Почти во всех кланах есть предметы — куски дерева или отделанные камни, — которые заключают фигуральный образ тотема и потому относятся к миру священного. Мы без каких-либо трудностей поймем этот феномен. В современных обществах в качестве эквивалента австралийской «чуринги» (символ тотема у австралийских племен. — *Прим. ред.*) можно рассматривать знамя. Определенный коллектив соотносит его с представлением о святости, связанным с понятием родины, и осквернение знамени соответствует отдельным феноменам, свойственным жизни австралийских племен, которые рассматривает Дюркгейм. Тотемические предметы, носящие эмблему тотема, требуют типично религиозного поведения: воздержания или, наоборот, невоздержания. Члены клана должны воздерживаться от того, чтобы есть или касаться тотема или предметов, имеющих отношение к сакральности тотема; или, напротив, они должны недвусмысленно выказывать тотему уважение.

Таким образом, в австралийских обществах образуется мир священных вещей, включающий прежде всего растения или животных, которые сами по себе тотемы, а затем предметы с изображением тотема. В случае необходимости священным считались индивиды. В конечном счете вся реальность оказывается разделенной на две основные группы: с одной стороны,

обыденные вещи — те, в отношении которых руководствуются «экономическими» соображениями, т.к. экономическая деятельность выступает первоначальной моделью обыденной деятельности; с другой стороны, целый мир священных вещей — растений и животных, их изображений, индивидов, связанных со священными вещами своей причастностью к клану, — мир, организующийся более или менее системно.

Для объяснения тотемизма Дюркгейм, пользуясь привычным методом, начинает с отказа от толкований, выводящих тотемизм из более примитивной религии. Он отбрасывает идею происхождения тотемизма из культа предков или взгляд на культ животных как на примитивный феномен. Он отводит представление об индивидуальном тотемизме как предшественнике кланового тотемизма и от идеи первичности локального тотемизма (в качестве тотема выступает определенная местность). По его мнению, исторически и логически первичным был клановый тотемизм. Это очень важное положение, т.к. оно подчеркивает приоритет или первичность культа, который индивиды воздают самому обществу. Первопричина тотемизма есть признание священного. А священным оказывается сила, заимствованная у самого коллектива, превосходящая всех индивидов.

Впрочем, несколько цитат помогут понять его теорию лучше, чем комментарии:

«Тотемизм — это вера не в каких-то животных, каких-то людей или какие-то изображения, а в некую безымянную и безличную силу, обитающую в каждом из этих существ, не смешиваясь при этом ни с кем из них. Никто не обладает ею целиком, но все имеют к ней отношение. Она настолько независима от отдельных "субъектов", в которых воплощается, что и предшествует их появлению, и живет после них. Умирают индивиды. Одни поколения заменяются другими. Но эта сила, по-прежнему остается современной, живой и неизменной. Она одушевляет сегодняшнее поколение, как одушевляла и вчерашнее и как будет одушевлять завтрашнее. В самом широком смысле слова можно сказать, что эта сила — Бог, поклонение которому отличает каждый тотемический культ. Только Бог безличный, безымянный: внеисторический, имманентный миру, рассеянный среди бесчисленных вещей» (ibid., p.2 6 9).

Этот превосходный фрагмент, который можно отнести почти к любой форме религии, ярко и недвусмысленно раскрывает предмет рассуждений Дюркгейма: все тотемические верования или обряды представляются схожими по своей сути с любой религиозной верой и любыми обрядами.

Австралийцы считают безымянную, безликую силу, равнодушно воплощающуюся в растение, животное или в изображение растения, животного, внешней по отношению к миру обыденных вещей. К этой безликой и анонимной, одновременно имманентной и трансцендентной силе обращены вера и культ. Нет ничего легче, чем, воспользовавшись такими понятиями, применить их в высшей религии. Но здесь мы говорим о тотемизме, толкование которого основывается на признании старшинства кланового тотемизма: для появления священного надо, чтобы люди различали, с одной стороны, мирское и повседневное, а с другой — то, что имеет иную природу и потому является священным. Способность различать это проникает в сознание первобытных людей, ибо как члены коллектива они обладают смутным ощущением присутствия чего-то высшего относительно их индивидуальности, и это что-то есть сила, исходящая из общества, которое предшествует появлению каждого из них, переживает их и которому они поклоняются, не зная об этом.

«У меланезийских народов мы обнаруживаем под именем «мана» понятие, равноценное понятию «вакан» у сиу и понятию «оренда» у ирокезцев. Вот как его определяет Кодрингтон: «Меланезийцы верят в существование силы, безусловно отличающейся от всякой материальной силы, которая действует при любых обстоятельствах либо как добрая, либо как злая. Человек обладает наибольшим преимуществом для того, чтобы подчинить ее себе. Это мана. Я полагаю, что понял значение данного слова для туземцев. Это некая сила, воздействие нематериального и в некотором смысле сверхъестественного порядка; но проявляется она как физическая сила или как любая разновидность власти и преимущества, каким обладает этот нематериальный порядок. Мана вовсе не сосредоточена на определенном объекте, она может быть наведена на всякую вещь... Вся религия меланезийцев сводится к тому, чтобы обеспечить себе ману либо ради извлечения из нее пользы для себя, либо ради принуждения ее служить другим». Разве это не то же самое понятие анонимной и рассеянной силы, зародыш которой мы только что обнаружили в австралийском тотемизме?» (ibid., p. 277).

В этом фрагменте центральным понятием при анализе религии служит анонимная рассеянная сила. На этот раз пример заимствован у меланезийских обществ. Но само сопоставление анализов разных обществ подтверждает, по Дюркгейму, теорию, согласно которой причина религии в различении обыденного и священного, а объектом культа в действительности выступает безымянная, рассеянная, высшая по отношению к индивидам и совсем близкая сила.

Но почему общество становится объектом веры и культа? В самой природе общества есть нечто священное, отвечает на этот вопрос Дюркгейм.

В большинстве случаев общество, несомненно, имеет все необходимое для того, чтобы произвести на людей, уже только одним своим воздействием, божественное впечатление, ибо оно для них то же, что Бог для верующих. В самом деле, Бог прежде всего сила, представляющаяся человеку превосходящей его в некотором отношении, сила, от которой он считает себя зависимым. Идет ли речь о сознательной личности, как, например, Зевс или Яхве, или об абстрактных силах, как те, что действуют в системе тотемизма, верующий и в том и в другом случаях считает себя обязанным поступать так, как это ему внушено самой природой священного, с которым он ощущает контакт. Но ведь и общество поддерживает в нас ощущение постоянной зависимости. Потому что свойственная ему природа отлична от нашей, индивидуальной природы, да и цели, преследуемые обществом, в равной мере особые; однако т.к. они достижимы только посредством нашего участия, общество настоятельно требует нашей поддержки. Оно требует, забыв о своих интересах, мы стали его слугами; оно принуждает нас ко всякого рода неудобствам, лишениям и жертвам, без которых общественная жизнь была бы невозможна. Таким образом, мы постоянно вынуждены подчиняться правилам поведения и мышления, каких мы не ждали, о каких не гадали и какие порой даже противоречат нашим склонностям и нашим главным инстинктам. Тем не менее, если бы общество получало от нас эти концессии и жертвы только путем материального принуждения, оно смогло бы пробудить в нас лишь представление о физической силе, которой нам следует уступить по необходимости, а не о моральной силе, подобной тем, каким поклоняются религии. Но на деле власть, осуществляемая обществом над сознанием, основана не столько на физическом превосходстве, которое, конечно, остается за ним, сколько на моральном авторитете, каким она облечена. Если мы уступаем его приказам, то не просто потому, что оно достаточно вооружено для преодоления нашего сопротивления, а прежде всего потому, что оно — объект подлинного уважения» (*ibid.*, p. 295—296).

Общество возбуждает в нас чувство божественного. Оно одновременно и неотвратимая власть, и качественно высшая по отношению к индивидам реальность, вызывающая уважение, готовность к самопожертвованию и поклонение. Оно содействует также возникновению верований, поскольку индивиды, сблизившиеся друг с другом, живущие вместе, обладают в состоянии праздничного веселья способностью творения бо-

жественного. В этом отношении характерны два любопытных фрагмента. В одном Дюркгейм описывает сцены экзальтации из жизни австралийских первобытных обществ, в другом — намекает на Великую французскую революцию — возможного творца религии. Вот фрагмент, посвященный австралийцам:

«С наступлением ночи всякие процессии, танцы, песнопения происходили уже при свете факелов; к тому же нарастало общее возбуждение. В определенный момент каждый из двенадцати помощников взял в руки нечто вроде горящего факела, и один из них, держа свой факел как штык, атаковал хрупку туземцев. Удары отражались палками и копьями. Началась общая схватка. Люди прыгали, возбуждались, испускали дикие крики; светились факелы, разбрасывая во все стороны искры, попадающие на головы и другие части тела. «Дым, сверкающие факелы, дождь из искр, масса танцующих и воющих людей — все это, отмечают Спенсер и Гиллен (исследователи австралийских обществ, за которыми идет Дюркгейм. — *P.A.*), являло собой картину дикости, смысл которой невозможно передать словами».

Легко представить себе, что в таком состоянии экзальтации человек не помнит самого себя. Ощущая над собой господство некоей внешней силы, увлекаемый силой, заставляющей его думать и действовать иначе, чем в нормальном состоянии, он, естественно, чувствует, что перестал быть самим собой. Ему кажется, что он стал новым существом: украшения, которые он надел, разные маски, которые он носит на лице, являются материальной формой этой внутренней трансформации и еще больше подчеркивают ее. А так как все его товарищи в то же время ощущают себя так же преображенными и выражают свои чувства криками, жестами, позами, все происходит так, будто он действительно перенесен в особый мир, полностью отличающийся от того, в каком он обычно живет, в сферу деятельности исключительно интенсивных сил, захватывающих и преображающих его. Могли ли испытания, подобные «этим, особенно если они повторялись ежедневно в течение недель, не оставить в нем убеждения в том, что на деле существуют два разнородных и несравнимых между собой мира? Один из них — тот, в котором он влачит свое повседневное существование; в другой, наоборот, он не может проникнуть, не войдя тотчас в сношение с необычными силами, возбуждающими его до исступления. Первый — обыденный мир, второй — мир священных вещей» (*ibid.*, p. 3 11—3 13).

Этот отрывок, как мне кажется, — самое четкое изложение дюркгеймовского видения. Представим себе толпу, участвующую в церемонии, одновременно праздничной и культовой; индивидов, связанных друг с другом совместными обряда-

ми, сходными действиями, танцующими и воющими. Как коллективное действие, церемония выводит каждого индивида за пределы собственного «я», делает его частью группового могущества; благодаря ей он испытывает нечто такое, что не подходит под общую мерку повседневной жизни, «которую он вяло влачит». Это нечто, одновременно экстраординарное, имманентное и трансцендентное, как раз и есть коллективная сила; это также нечто священное. Феномен возбуждения — это тоже пример психосоциального процесса, в результате которого рождаются религии.

Несколько раньше Дюркгейм намекает на революционный культ. В период Великой французской революции люди были охвачены каким-то религиозным энтузиазмом. Слова «нация», «свобода», «революция» приобрели священную ценность, сравнимую с той, какую имело у австралийцев слово «чуринга».

«Эта способность общества выступать в качестве бога или порождать богов никогда так не проявлялась, как в первые годы революции. Действительно, в это время под влиянием всеобщего энтузиазма исключительно светские по своей природе вещи были обращены общественным мнением в священные: Родина, Свобода, Разум. Обозначилась тенденция к созданию религии со своим догматом, своей символикой, алтарями и празднествами. Именно этим спонтанным чаянием пытался дать нечто вроде официального удовлетворения культ Разума и Высшего Существа. Правда, это религиозное обновление было лишь мимолетным. Дело в том, что патриотический энтузиазм, ставший первопричиной движения масс, ослабел. Исчезла причина — и следствие не могло сохраниться. Но сам опыт в силу своей краткости представляет социологический интерес. Так или иначе можно было видеть, как при определенных обстоятельствах общество и его ведущие идеи непосредственно и без какого-либо преобразования стали объектом продолжительного культа» (ibid., p. 305—306).

Произойдут, однако, и другие потрясения; придет время, когда современные общества снова будут охвачены психозом «священного», из которого выйдут новые религии. (Воспоминания о церемониях гитлеровцев в Нюрнберге побуждают нас добавить: увы!)

Бергсон заканчивает работу «Два источника морали и религии» следующей фразой: «Универсум — машина для производства богов». Дюркгейм сказал бы: общества — это машины для изготовления богов. Но чтобы это творческое усилие стало успешным, индивиды должны выйти за пределы повседневности, собственного внутреннего мира и перейти в состояние экзальтации, причиной которого и одновременно его выражением служит возвеличение коллективной жизни<sup>7</sup>.

Социологическая интерпретация религии Дюркгеймом, таким образом, принимает две формы. В одном случае акцент делается на том, что при тотемизме люди, не зная об этом, поклоняются своему обществу или что священное связывается прежде всего с коллективной и безличной силой, олицетворяющей само общество. Согласно другой интерпретации, общества могут творить богов или религии, когда люди находятся в состоянии экзальтации как следствие крайнего напряжения коллективной жизни. В австралийских племенах эта экзальтация возникает при проведении церемоний, которые можно наблюдать еще сегодня. В современных же обществах, намекает Дюркгейм, не делая, впрочем, из этого напрашивающихся выводов, такое состояние появляется при политических и иных кризисах.

Исходя из этих основных идей, Дюркгейм раскрывает понятия души, духа, Бога, стремится теоретически осмыслить религиозные представления. Религия включает в себя систему верований, а верования выражаются словами, т.е. обретают форму мыслей, систематизация которых более или менее развита. Дюркгейм стремится обнаружить пределы тотемической систематизации и одновременно показать возможный переход от тотемического мира к более поздним религиям. Я

Кроме того, Дюркгейм выявляет важность двух видов общественных феноменов — символов и обрядов. Многие виды социального поведения обращены не столько к самим вещам,<sup>н</sup> сколько к символам вещей. В тотемизме запреты распространяются не только на тотемические животные или растения, и на предметы с их изображением. Точно так же и сегодня наше поведение ежедневно обращено не только к самим вещам, но и к их символам. Я уже приводил пример аллюзии: знамя — символ родины. Вечный огонь под Триумфальной аркой — другой символ. Общественные манифестации в поддержку такой-то политики или против нее — это тоже акты обращения как к символам, так и к вещам.

Дюркгейм разработал теорию обрядов, выявил их разные типы и общие функции. Он различает три рода обрядов: негативные, позитивные и — как он их именует — искупительные. Негативные обряды — это в сущности запреты: нельзя есть, нельзя прикасаться; они получили развитие в религиозном аскетизме. Наоборот, позитивные обряды суть обряды, исполняемые общностью с целью, скажем, повышения плодородия. Среди позитивных обрядов фигурируют, например, ритуалы угощения. Дюркгейм изучает также миметические, или представительные, обряды, выражающиеся в подражании тому, что хотят вызвать. Все эти обряды — и негативные, и позитивные, и искупительные — выполняют исключительно важную обще-

ственную функцию. Их цель заключается в поддержании общности, чувства принадлежности к группе, верований. Религия живет только ритуалами, символами верований и различными способами их обновления.

В заключение Дюркгейм выводит из анализа тотемизма социологическую теорию познания. Действительно, он не ограничивается стремлением понять верования и обряды австралийских племен, он пытается также понять способы мышления, связанные с религиозными верованиями. Религия — не только первичная основа, породившая в ходе дифференциации правила морали и религиозные правила в строгом смысле слова, она к тому же и первооснова научного мышления.

Эта социологическая теория познания, с моей точки зрения, включает три положения:

1. Первичные формы классификации связаны с религиозными представлениями о мире, выведенными из представлений обществ о самих себе, и из удвоения мира: светский и религиозный, или священный. Этот тезис Дюркгейм подкрепляет рядом примеров:

«Соблюдая полное правдоподобие, мы никогда бы не помышляли об объединении существ, населяющих мир, в гомогенные группы, называемые родами, если бы не имели перед глазами образец человеческих обществ, если бы мы прежде всего не сделали вещами членов общества, так что с самого начала были смешаны группы людей и логические группы. С другой стороны, классификация представляет собой систему, части которой располагаются иерархически. Есть господствующие признаки и признаки, зависящие от первых; виды с их отличительными особенностями зависят от родов и определяющих их атрибутов. Кроме того, различные виды одного и того же рода представляются находящимися на одном и том же уровне» (ibid., p. 210).

В большинстве случаев Дюркгейм рассуждает о том, что мы классифицировали существа, населяющие мир, по группам, именуемым родами, поскольку имели пример обществ людей. Общества — это типы логических групп, непосредственно данных индивидам. *И.Д.* раздвигаем границы практики группирования до природных явлений, т.к. представляем себе мир по образцу общества.

Классификации, учитывающие и второстепенные признаки, разработаны по иерархическому принципу, существующему в обществе. Идея иерархии, необходимая для логической классификации родов и видов, по сути дела, может быть извлечена лишь из самого общества. «Ни зрелище физической природы, ни механизм ментальных ассоциаций не смогли бы нам дать эту идею. Иерархия — исключительно общественное явление.



Ведь только в обществе есть высшие, низшие, равные. Следовательно, в то время как сами факты в этом отношении не показательны, одного анализа данных понятий достаточно для обнаружения их источника. Мы заимствовали их у общества, чтобы затем использовать в наших представлениях о мире. Общество наметило канву дальнейшей работы теоретической мысли» (ibid., p. 211).

2. Дюркгейм утверждает, что такая идея, как идея причинности, исходит из общества, и только из него. Коллективная жизнь порождает идею силы. Именно общество вырабатывает у людей представление о силе, превосходящей силу индивидов.

3. Дюркгейм, одним словом, стремится доказать, что социологическая теория познания в том виде, как он ее наметил, дает возможность преодолеть противоречие между эмпиризмом и априоризмом — эту известную антитезу преподаваемой в школе философии; он познакомился с ней в лицее, и она, наверно, похожа на философию, преподаваемую и сегодня.

Эмпиризм — учение, согласно которому категории и в большинстве случаев концепты непосредственно вытекают из чувственного опыта, между тем как, согласно априоризму, они даны в самом разуме человека. По Дюркгейму, эмпиризм ложен потому, что не может объяснить, каким образом концепты или категории проистекают из чувственных данных, а априоризм ложен потому, что не объясняет ничего, ибо помещает в разум в качестве первичных и не сводимых ни к чему данных то, что еще надо объяснить. Синтез возник в результате вмешательства общества.

Априоризм зафиксировал, что ощущения не могут породить концепты или категории и что в разуме есть нечто большее, чем чувственные данные. Но ни априоризм, ни эмпиризм не заметили, что это нечто большее, чем чувственные данные, должно иметь первопричину и содержать объяснение. Именно коллективная жизнь позволяет уяснить природу концептов и категорий. Концепты, в соответствии с теорией рационализма, есть представления безличные, т.к. они коллективные.

Коллективное мышление по своей природе отличается от индивидуального, а концепты — это взгляды, навязываемые индивидам, потому что они суть коллективные представления. Более того, в качестве коллективных представлений концепты непосредственно обладают признаком общего. В самом деле, общество не интересуется подробностями и единичным. Оно есть механизм, посредством которого идеи становятся общими и в то же время приобретают присущее концептам или категориям влияние. «Концепты выражают способ, каким общество формирует свои представления о вещах» (ibid., p. 626).

Наука имеет над нами власть, потому что этого хочет общество, в котором мы живем. «Далеко не все концепты, даже когда они построены по всем правилам науки, пользуются влиянием исключительно благодаря своей объективной ценности. Концептам недостаточно быть истинными, чтобы пользоваться доверием. Если они не находятся в согласии с другими верованиями, мнениями, словом, с совокупностью коллективных представлений, они будут отвергнуты; умы для них будут закрыты; следовательно, будет так, как если бы их не было. Если сегодня, в общем, им достаточно нести на себе печать науки, чтобы пользоваться доверием, значит, мы верим в науку. Но эта вера, по существу, сродни религиозной. Ценность, придаваемая нами науке, в общем и целом зависит от коллективно вырабатываемого нами представления о ее природе и роли в жизни. Это значит, что она выражает состояние мнения. В самом деле, как и все в общественной жизни, наука держится на мнении. Конечно, мнение можно рассматривать в качестве объекта науки, к этому в основном и сводится социология. Но наука о мнении не создает мнения, она может лишь его прояснить, позволить ему лучше познать самого себя. На этом пути она действительно может быть причиной его изменения, но наука продолжает зависеть от мнения что же время, когда она, как кажется, повелевает им, — ибо мнение снабжает ее силой, необходимой для воздействия на мнение» (ibid., p. 625—626).

Таким образом, все доказательства остались бы безрезультатными, если бы в данном обществе исчезла вера в науку. Это положение одновременно очевидно и абсурдно. Очевидно, что доказательства не убеждали бы там, где люди не верят в действенность доказательств. Но суждения не перестали бы быть верными, даже если предположить, что люди решили считать белое черным, а черное белым. Если речь идет о психологической стороне веры, Дюркгейм, конечно, прав. Если же речь идет о логической или научной стороне истины, он, по-моему, столь же явно не прав.

В ходе этого исследования я привел много цитат, потому что не доверяю самому себе. В самом деле, я испытываю определенную трудность при овладении способом мышления Дюркгейма, вероятно, из-за отсутствия симпатии, столь необходимой для понимания.

Общество, сообщает нам Дюркгейм, является одновременно реальным и идеальным феноменом, и, по существу, оно творец идеального. Итак, если я рассматриваю общество в виде <sup>x</sup> коллектива индивидов, например австралийский клан (ибо ' общество как осязаемая реальность, постигаемая извне, состоит из индивидов и предметов, которыми они пользуются), я,

разумеется, устанавливаю, что это общество как естественная реальность может на деле *содействовать* возникновению верований. Трудно представить религиозную практику одиноких индивидов. Более того, все человеческие феномены показывают социальное изменение, и любая религия немыслима вне групп, в которых она родилась, или общностей, называемых церквями. Но если мы к этому прибавим, что общество как таковое не только реально, но и идеально и, поклоняясь ему, индивиды боготворят трансцендентную реальность, то мне трудно продолжать следовать за Дюркгеймом; если религия сводится к любви к конкретному, осязаемому обществу как таковому, то эта любовь представляется мне идолопоклонческой, а религия в таком случае предстает галлюцинацией в точности так же, как и при анимистическом или натуралистическом ее объяснении.

Если общество как объект религиозного культа конкретно, осязаемо, составлено из индивидов и столь же несовершенно, как и сами индивиды, — тогда поклоняющиеся ему индивиды — жертвы галлюцинаций точно так же, как если бы они поклонялись растениям, животным, духам или душам. Если общество рассматривается как естественная реальность, то Дюркгейм «спасает» предмет религии не больше, чем любое Другое толкование ее. Или общество, подразумеваемое Дюркгеймом, — не реальное общество, оно отличается от тех, какие мы можем видеть, и в этом случае мы уходим от тотемизма и признаем нечто подобное религии человечества в Контовом понимании. Общество, выступающее объектом религиозного поклонения, больше не представляет собой конкретной реальности; это идеальная реальность, отражающая то, что остается в реальном обществе от неполностью реализованного идеала. Но в таком случае не общество проясняет понятие священного, а понятие священного, дарованное человеческому разуму, преобразует общество, как оно может преобразить любую реальность.

Дюркгейм отмечает, что общество творит религию, будучи в состоянии возбуждения. Здесь речь идет просто о конкретных обстоятельствах. Индивиды доводятся до такого психического состояния, когда они ощущают безличные силы, одновременно имманентные и трансцендентные; и такое толкование религии сводится к причинному объяснению, согласно которому общественное возбуждение способствует появлению религии. Но ведь так ничего не остается от идеи, будто социологическая интерпретация религии позволяет «спасти» ее предмет, показывая, что человек боготворит то, что достойно поклонения. Вдобавок мы напрасно говорили об обществе в единственном числе, т.к., по мнению самого Дюркгейма, есть

^ только общества. Поэтому если культ адресуется обществам, то имеются лишь племенные или национальные религии. В этом случае сущностью религии становится внушение людям фанатической преданности отдельным группам и преданности одному коллективу, а заодно враждебности по отношению к другим.

В конце концов, для меня совершенно немыслимо определение *сущности* религии как поклонения, которое вызывает у индивида группа, ибо, по крайней мере в моих глазах, поклонение общественному строю как раз и есть сущность безбожия. Утверждать, что объектом религиозных чувств является преобразованное общество, — значит не сохранять, а принижать опыт человека, который социология стремится объяснить.

#### 4. «Правила социологического метода» (1895)

Вникая в основные темы и идеи трех значительных книг Дюркгейма, можно только поражаться сходству применяемых им методов и полученных результатов. В книге «О разделении общественного труда», как и в «Самоубийстве» и «Элементарных формах религиозной жизни», мысль Дюркгейма развивается сходным образом: вначале — определение феномена, затем, на втором этапе, — опровержение предыдущих толкований, наконец, на последнем этапе, — собственно социологическое объяснение рассматриваемого феномена.

Обнаруживается даже более глубокое сходство. В трех книгах интерпретации, предшествующие дюркгеймовским и опровергаемые им в правильной и надлежащей форме, отличаются одним и тем же характером. Это интерпретации в духе индивидуализма и рационализма, с какими мы встречаемся в экономических науках. В работе «О разделении общественного труда» Дюркгейм отклоняет толкование поступательного движения к дифференциации с помощью механизмов индивидуальной психологии; он доказывает, что социальную дифференциацию нельзя объяснить стремлением к росту производительности, поисками<sup>1</sup> удовольствий или счастья, желанием победить врага. В «Самоубийстве» отвергаемое им объяснение есть индивидуалистическое и психологическое объяснение сумасшествием или алкоголизмом. Наконец, в «Элементарных формах религиозной жизни» он опровергает толкование анимизма и натурализма, которые тоже, по сути дела, индивидуалистические и психологические.

В трех случаях объяснение, к которому он приходит, главным образом социологическое, хотя смысл данного определения, возможно, несколько меняется от книги к книге. В работе

«О разделении общественного труда» объяснение феномена — социологическое, поскольку утверждается приоритет общества над индивидуальными феноменами. В частности, сделан акцент на объеме и плотности населения как причинах общественной дифференциации и органической солидарности. В «Самоубийстве» социальный феномен, с помощью которого он объясняет самоубийство, — то, что он именует суицидальным течением (или общественной тенденцией к самоубийству), воплощенным в тех или иных индивидах в силу обстоятельств личного свойства. Наконец, когда речь идет о религии, социологическое объяснение имеет двойной характер. С одной стороны, появлению религиозного феномена и внушению чувства «священного» способствует коллективное возбуждение, вызываемое скоплением людей в одном месте. С другой стороны, индивиды, не ведая того, поклоняются самому обществу.

В понимании Дюркгейма социология есть *исследование главным образом социальных фактов*, а также *социологическое объяснение* этих фактов.

«Правила социологического метода» представляют собой изложение в абстрактной форме опыта, накопленного в ходе подготовки двух первых книг: «О разделении общественного труда» и «Самоубийство». Это произведение, датированное 1895 г., фактически было задумано Дюркгеймом еще во времена работы над книгами «О разделении общественного труда», завершенной в 1894 г., и «Самоубийство», законченной позднее.

Дюркгеймовская концепция социологии основывается на теории социального факта. Цель Дюркгейма — доказать, что социология может и должна существовать как наука объективная (соответствующая модели других наук), предметом которой будет социальный факт. Для вычленения социологии необходимы две вещи: с одной стороны, ее особый предмет, отличающийся от предметов всех других наук. С другой стороны, предмет должен быть доступен наблюдению и должен поддаваться объяснению подобно тому, как наблюдаемы и объяснимы факты, с какими имеют дело все другие науки. Это двойное требование ведет к двум знаменитым формулам, в которых обычно резюмируется учение Дюркгейма: социальные факты следует рассматривать как вещи; отличительный признак социального факта — принудительное воздействие на индивидов.

Первая формула вызвала большие споры, о чем свидетельствует книга Жюль Монро «Социальные факты — не вещи». Эта формула требует размышлений<sup>8</sup>. Исходной служит следующая мысль: если иметь в виду научный смысл слова «знать», то мы не знаем, что представляют собой социальные феноме-

ны, окружающие нас, в среде которых мы живем, а может быть, мы не знаем даже о том, что мы в ней живем. Мы не знаем, что такое государство, суверенитет, политическая свобода, демократия, социализм или коммунизм. Это не означает, что у нас нет по данному поводу никаких идей. Но именно вследствие неопределенности, смутности наших представлений важно рассмотреть социальные факты как вещи, стремиться познать их научным путем, т. е. избавляясь от сковывающих нас предварительных понятий и предрассудков. Нужно наблюдать социальные факты извне, открывать их, как мы открываем физические факты. Именно потому, что мы находимся во власти иллюзий относительно знания социальной реальности, нам важно убедиться в том, что она изначально неизвестна. Поэтому, утверждает Дюркгейм, социальные факты следует рассматривать как вещи. Вещи — это все, что нам дано, что представляется или скорее навязывается наблюдению.

Формула «социальные факты следует рассматривать как вещи» ведет к критике политической экономии, абстрактных дискуссий, таких понятий, как стоимость<sup>9</sup>. Все эти подходы, по Дюркгейму, страдают одним и тем же главным недостатком. Они исходят из ложного представления, будто мы в состоянии понять социальные феномены, исходя из того значения, какое мы им непосредственно придаем, в то время как их подлинное значение можно обнаружить лишь путем объективного научного исследования.

Отсюда мы переходим ко второму толкованию формулы: «является социальным фактом любой способ сделать индивида восприимчивым к внешнему принуждению».

Мы признаем социальный феномен в его неотвратимости для индивида. И Дюркгейм приводит ряд примеров, притом очень разных, демонстрирующих множество значений, которые принимает в его учении термин «принуждение». Принуждение имеет место, когда на собрании или в толпе всем внушается какое-либо чувство или коллективная реакция — например, всем передается смех. Такой феномен оказывается типично социальным, потому что его опорой и субъектом выступает группа, а не отдельный индивид. Точно так же и мода — это социальный феномен: каждый одевается определенным образом в данное время, потому что так одеваются остальные. Первопричина моды не индивид, а общество, которое заявляет о себе через эти неявные и рассредоточенные обязанности. В качестве примера Дюркгейм берет также потоки мнений, которые побуждают к браку, к самоубийству, к большей или меньшей рождаемости и которые он определяет как состояния коллективной души. Наконец, институты воспита-

ния, право, верования также отличаются тем, что они всем навязываются и заданы извне.

Феномены толпы, потоки мнений, мораль, воспитание, право или верования — все эти факты (то, что немцы называют объективным духом) Дюркгейм объединяет на основании свойственного им, по его мнению, одинакового главного признака. Они всеобщы, потому что это коллективные факты; они оказывают различное влияние на каждого в отдельности; их субстратом выступает коллектив. Поэтому мы вправе сказать: «Социальным фактом является любой, устоявшийся или нет, способ сделать индивида восприимчивым к внешнему принуждению и, кроме того, способ, общий для данного социального пространства, существующий независимо от своих индивидуальных проявлений» (*Les Règles de la méthode sociologique*, p. 14).

Таковы два положения, служащие основой методологии Дюркгейма: рассматривать социальные факты как вещи и видеть социальный факт в том принуждении, к которому он ведет. Оба эти положения послужили предметом бесконечных споров, в значительной мере вызываемых двусмысленностью употребленных терминов.

Если надо подчеркнуть, что будем называть вещью любую реальность, которую можно и должно наблюдать извне и сущность которой мы непосредственно не знаем, то Дюркгейм вполне прав, утверждая, что следует наблюдать за социальными фактами, как за вещами. Наоборот, если термин подразумевает, что социальные факты не допускают толкования, отличающегося от того, которое предполагают естественные факты, или если он намекает на то, что всякое толкование значения, данного социальным фактам людьми, должно быть отброшено социологией, — он не прав. К тому же такое правило противоречило бы практике самого Дюркгейма, ибо во всех своих книгах он старался уловить смысл, придаваемый индивидами или группами своему образу жизни, верованиям, обрядам. То, что именуется пониманием, означает имение уяснение внутреннего значения социальных феноменов. Расширительная интерпретация тезиса Дюркгейма просто допускает, что подлинное значение непосредственно не дано, что оно должно обнаруживаться или разрабатываться постепенно.

Понятие принуждения двусмысленно вдвойне. С одной стороны, термин «принуждение» имеет обыкновенно более узкое значение, чем то, какое ему приписывает Дюркгейм. Обычно не говорят о принуждении применительно к моде или верованиям, которых придерживаются индивиды; в соответствии с тем, насколько верования интериоризованы, индивиды, принимая одну и ту же веру вместе с другими, ощущают свою самостоятельность. Иными словами, Дюркгейм, я полагаю, не-

удачно использует термин «принуждение» в очень неясном и очень широком значении, что не проходит гладко, поскольку читателю почти неизбежно хочется удержать в памяти обычное значение слова, в то время как дюркгеймовское значение бесконечно шире.

С другой стороны, является ли принуждение сутью социального феномена или просто внешним признаком, позволяющим его распознать? По Дюркгейму, верно второе положение этой альтернативы. Он не утверждает, что принуждение служит основным признаком социальных фактов как таковых; он лишь выдает его за внешний признак, позволяющий распознавать их. Тем не менее трудно избежать смещения внешнего признака к сущностной дефиниции. С тех пор идут бесконечные споры по поводу того, правильно или неправильно определять социальный факт через принуждение. Лично я сделал бы вывод о том, что, если рассматривать слово «принуждение» в широком смысле и видеть в этом признаке только легко улавливаемую черту, теория стала бы сразу менее интересной и менее уязвимой.

Спор о терминах «вещь» и «принуждение» был тем более горячим, что Дюркгейм как философ является концептуалистом. Он склонен рассматривать понятия как реальности или по меньшей мере считать, что различие между родами и видами внесено в саму реальность. К тому же проблемы определения и классификации занимают значительное место и в его социологической теории. Каждую из своих трех книг Дюркгейм начинает с определения рассматриваемого феномена. Для него это важная операция, ибо речь идет о выделении класса фактов.

«Всякое научное исследование направлено на определенную группу феноменов, отвечающих одному и тому же определению. Первым действием социолога должно быть, следовательно, определение рассматриваемых вещей для того, чтобы он и другие глубоко осознали, о чем идет речь. Это первое и обязательное условие всякого доказательства и всякого контроля; в самом деле, теорию можно проверять, лишь умея различать факты, которые она должна объяснить. Кроме того, раз сам предмет науки<sup>1</sup> конституирован этим начальным определением, то в зависимости от него предмет будет или не будет рассматриваться как вещь» (ibid., p. 34).

Дюркгейм все еще склонен думать, что если класс фактов определен, то можно найти ему объяснение, и только одно. К данному конкретному результату всегда приводит одна и та же причина. Так, если существует несколько причин самоубийств или преступлений, значит, существует несколько типов самоубийств или преступлений.



Правило, согласно которому следует приступать к дефинициям, гласит: «В качестве объекта исследований надо брать только группу явлений, предварительно определенную с помощью некоторых внешних и общих для всех признаков и включать в то же самое исследование все феномены, соответствующие этой дефиниции» (ibid., p. 35). И Дюркгейм так комментирует это наставление: «Например, мы констатируем существование определенного количества деяний, в совокупности представляющих такой внешний признак: совершившись, они вызывают от имени общества особую реакцию, именуемую наказанием. Мы образуем из них группу *sui generis*, которую подводим под общую рубрику; мы называем преступлением всякое наказуемое деяние и таким образом делаем его предметом специальной науки — криминологии». Преступление, следовательно, характеризуется тем, что оно вызывает со стороны общества реакцию, именуемую санкцией и демонстрирующую, что коллективное сознание уязвлено деянием, считающимся преступным. Преступными будут считаться поступки, объединенные совокупно по внешнему признаку: обнаруженные, они вызывают со стороны общества особую реакцию, именуемую наказанием.

Этот метод не бесспорный. Дюркгейм исходит из того, что социальные факты следует определять по легко узнаваемым внешним признакам, дабы избежать предубеждений или предварительных понятий. Например, преступлением в качестве социального факта оказывается поступок, вызывающий наказание. Если это определение не дано как основное, то нет никаких затруднений; в нем заключен удобный метод обнаружения определенного класса фактов. Но если, используя данное определение, мы применяем так называемый принцип причинности и заявляем, что все феномены этого класса имеют единственную определенную причину, даже не поясняя ее, то тем самым мы неявно допускаем тождественность определения по внешнему признаку характеристике сути и этим постулируем, что все собранные в один класс факты имеют одну и ту же причину. Именно таким путем в своей теории религии Дюркгейм движется от определения религии через священное к представлению о том, что нет большой разницы между тотемизмом и религиями спасения, и на этом основании сводит всякую религию к поклонению обществу.

Опасность этого метода двойная: подмена без разъяснений внутреннего определения внешним с помощью внешне легко распознаваемых признаков и произвольное допущение того, что все факты, отнесенные к одному разряду, неизбежно имеют одну и ту же причину.

Значение этих двух оговорок, или критики, непосредственно демонстрируется при обращении к сфере религии. Возможно, что в тотемической религии верующие поклоняются обществу, даже не осознавая этого. Отсюда не следует, что основное значение религиозной веры в религии спасения — то же самое. Естественная тождественность разных фактов, отнесенных к одной и той же категории, определяемая внешними признаками, не очевидна. Она допускается концептуалистской философией Дюркгейма.

Эта склонность представлять себе социальные факты подающимися классификации по родам и видам проявляется в главе 4-й, посвященной правилам вычленения социальных типов. Дюркгеймова классификация обществ основывается на том, что общества различаются по степени сложности. Исходным выступает наипростейшая структура, которую Дюркгейм называет ордой. Эта группа — возможно, историческая реальность, а возможно, теоретический вымысел — раскладывается непосредственно на отдельные индивиды, расположенные относительно друг друга, так сказать, атомистически. Орда в социальном царстве сравнима с одноклеточными организмами в животном царстве. За ордой идет клан, состоящий из нескольких семей. Но, по Дюркгейму, семьи исторически следуют за кланом и не образуют социальных сегментов. Клан — это наиболее простое общество, известное в истории, созданное путем соединения орд. Для классификации других обществ достаточно применить тот же принцип. Полисегментарные простые общества типа кабилльской трибы созданы множеством кланов, живущих рядом друг с другом. Полисегментарные общества простой сложности — это общества типа ирокезских конфедераций, в которых сегменты не просто рядоположены, а организованы в социальную систему высшего типа. Полисегментарные общества двойной сложности — результат рядоположенности или слияния полисегментарных обществ простой сложности; к этому типу принадлежат греческий и римский города.

В основе такой классификации лежит предположение о том, что сначала возникли простые общественные единицы, за счет прироста которых образовались разные социальные типы. Согласно такому представлению, каждое общество определяется степенью сложности, и этот критерий позволит вскрыть характер общества, не соотнося его с такими историческими фазами, как этапы экономического развития. К тому же Дюркгейм указывает, что общество — он имеет в виду японское общество — может заимствовать извне определенный уровень экономического развития без изменения своего фундаментального характера. Классификация социальных родов и

видов радикально отличается от детерминации фаз экономического или исторического развития.

Социологи XIX в. О. Конт и К. Маркс стремились определить главные моменты исторического становления и фазы интеллектуального, экономического и социального движения человечества. По Дюркгейму, эти попытки были безуспешными. Зато можно разработать научную классификацию родов и видов обществ, используя критерий, отражающий структуру рассматриваемого общества: число рядоположенных сегментов в сложном обществе и способ их сочетания.

Теории определения и классификации родов и видов приводят к различению нормального и патологического и к теории объяснения.

Различение нормального и патологического, о котором говорится в главе 3-й «Правил социологического метода», играет важную роль в учении Дюркгейма. На мой взгляд, это различие останется до конца жизни Дюркгейма одной из основ его учения, хотя в последний период творчества, период написания «Элементарных форм религиозной жизни», он им столь часто не пользовался.

Значимость этого различия определялась реформаторскими устремлениями Дюркгейма. Желание быть чистым ученым не мешало ему утверждать, что социология не стоила бы и часа труда, если бы не позволяла улучшить общество. Он лелеял надежду учредить «советы действия» по объективному и научному изучению феноменов. Различение нормального и патологического как раз и служит одним из промежуточных звеньев между наблюдением за фактами и предписаниями. Если феномен нормальный, у нас нет оснований стремиться к его устранению, даже если он оскорбляет нашу мораль; наоборот, если он патологический, мы располагаем научным аргументом в пользу проектов реформ.

По Дюркгейму, феномен оказывается нормальным, если он, как правило, встречается в обществе определенного типа, находящегося на определенной стадии своего развития. Таким образом, преступление — нормальное явление, или, говоря точнее, нормален определенный уровень преступности. Итак, нормальность определяется большинством случаев, но поскольку общества разные, нельзя понимать большинство в абстрактной и универсальной форме. Нормальным будет считаться феномен, чаще всего встречающийся в обществе данного типа в данный момент его развития. Такое определение нормальности не исключает дополнительного стремления объяснить проявление феномена в большинстве случаев, т. е. попыток найти причину, определяющую частоту рассматривае-

мого феномена. Но главным и решающим признаком его нормальности служит просто его частота.

Подобно тому как нормальность феномена определяется большинством случаев, так и его объяснение, по Дюркгейму, опирается на причину. Объяснить социальный феномен — значит отыскать действенную причину, отыскать предшествующее явление, неизбежно его порождающее. Добавим, что, вскрыв причину феномена, можно также уяснить его функцию и полезность. Но функциональное объяснение, обнаруживая свой телеологический характер, должно быть подчинено поиску действенной причины. Потому что «показать полезность факта еще не значит объяснить, как он возник или как он стал тем, чем является сейчас. Дело, которому он служит, предполагает наличие особых свойств, характеризующих факт, но оно не создает его. Наша потребность в вещах не может сделать их такими-то, а следовательно, не потребность может вызвать их из небытия и даровать им бытие» (ibid., p. 90).

Причины социальных феноменов следует искать в социальной среде. Структура рассматриваемого общества и служит причиной появления феноменов, которые социология стремится объяснить. «Именно в природе самого общества следует искать объяснение общественной жизни» (ibid., p. 101). Или еще: «Первопричину всякого социального процесса, имеющего некоторое значение, следует искать в организации внутренней социальной среды» (ibid., p. 111).

Объяснение феноменов при помощи социальной среды противоречит историческому объяснению, в соответствии с которым причину феномена следует искать в прошлом, т. е. предшествующем состоянии общества. Дюркгейм считает, что историческое толкование не есть подлинно научное. По его мнению, социальный феномен можно объяснить сопутствующими ему обстоятельствами. Он даже доходит до следующего утверждения: если наблюдаемые в какой-то исторический момент феномены не находят объяснения в социальной среде, то невозможно выявить никакой причинной связи. Несомненно, что *условие существования научной социологии, по Дюркгейму, заключается в 'признании социальной среды в качестве действенной причины социальных феноменов*. Научная социология сводится к изучению фактов извне, строгому определению понятий, благодаря которым определяются классы явлений, к классификации обществ по родам и видам, наконец, к объяснению окружающей средой какого-либо отдельного факта в контексте данного общества.

К доказательству объяснения ведет метод совпадающих изменений:

«У нас есть лишь одно средство доказать, что одно явление служит причиной другого, — это сравнить случаи, когда онк одновременно присутствуют или отсутствуют, и посмотреть, не свидетельствуют ли изменения, представляемые ими в этих разных сочетаниях обстоятельств, о том, что одно зависит от другого. Когда они могут быть искусственно воспроизведены по усмотрению наблюдателя, метод служит, собственно говоря, экспериментом. Наоборот, когда производство фактов вне наших возможностей и мы сможем только сопоставлять факты, возникшие спонтанно, применяемый метод оказывается косвенным экспериментом, или сравнительным методом» (ibid., p. 124).

Применение этого метода оказалось особенно простым в случае с самоубийством. Дюркгейм ограничился сравнением показателей самоубийств в рамках, одного общества или в рамках обществ, очень близких друг к другу. Но метод совпадающих изменений может и должен допускать сравнение одинакового феномена, например семьи или преступления, в разных обществах, принадлежащих или не принадлежащих к одному и тому же виду. Его цель — наблюдение за развитием данного феномена, например семьи или религии, во всех видах обществ. «Объяснить социальный факт любой сложности можно лишь при условии наблюдения за цельным развитием его во всех видах обществ. Сравнительная социология не особая ветвь социологии; одна и та же социология как таковая перестает быть чисто описательной и стремится объяснять факты» (ibid., p. 137).

Рассматривая религию, Дюркгейм обращается к элементарным формам религиозной жизни. Он не стремится проследить развитие религиозного феномена в разных социальных видах, но мы видим, как идеальная социология, руководствуясь этим анализом, будет отправляться от класса фактов, определенных с помощью внешне узнаваемых признаков, затем будет наблюдать за развитием института в разных социальных видах и, таким образом, выйдет на общую теорию некоего ряда фактов или даже социальных видов. Идеально можно представить себе всеобъемлющую теорию общества, основой которой была бы концептуалистская философия, включающая теорию разрядов социальных фактов, представление о видах и родах обществ и, наконец, теорию объяснения, согласно которой социальная среда оказывается определяющей причиной социальных фактов.

В основе этой теории научной социологии лежит утверждение, составляющее сердцевину Дюркгеймова учения: общество есть реальность, отличающаяся по своей природе от индивидуальных реальностей. Причиной любого социального

факта выступает другой социальный факт, но никогда — факт индивидуальной психологии.

«Но, скажут, поскольку единственными элементами, образующими общество," выступают индивиды, первопричина социологических феноменов может быть только психологической. Рассуждая подобным образом, можно так же легко установить, что биологические феномены аналитически объясняются неорганическими. В самом деле, вполне достоверно, что в живой клетке есть лишь молекулы неодушевленной материи. Только они здесь объединены, и именно это объединение служит причиной появления новых феноменов, характеризующих жизнь, и даже зародышей их нельзя обнаружить ни в одном из объединенных феноменов. Дело в том, что целое не тождественно сумме своих частей; оно есть нечто другое, его свойства отличаются от свойств составляющих его частей. Объединение не является, как порой считали, феноменом, бесплодным по своей природе и сводящимся к тому, чтобы просто налаживать внешние отношения между приобретенными фактами и сформировавшимися признаками. Не является ли оно, наоборот, источником всех новшеств, постепенно возникших в ходе общей эволюции? В чем различие между низшими организмами и всеми остальными, между живой организацией и пластидой, между пластидой и неорганическими молекулами, из которых она состоит, если это не различия в объединении? В конце концов, все эти существа разлагаются на элементы одинаковой природы, но в одном случае они пригнаны друг к другу, в другом — объединены; в одном случае объединены одним способом, в другом случае — другим. Мы даже вправе спросить себя: не проникает ли этот закон в мир минералов и не тот же источник различий между неорганизованными телами? В силу ^этого принципа общество представляет собой не просто сумму индивидов, а систему, созданную их объединением, особую реальность с присущими ей признаками. Несомненно, коллективное не может обнаруживаться при отсутствии индивидуальных сознаний, но этого необходимого условия недостаточно. Нужно еще, чтобы эти сознания были объединены, составили не просто комбинации, а комбинации известным образом; общественная жизнь и служит результатом этих комбинаций, а следовательно, они и объясняют ее. Соединяясь друг с другом, постигая друг друга, сливаясь друг с другом, индивидуальные души порождают бытие, если угодно, психическое, которое отражает психическую индивидуальность нового рода. Таким образом, в природе этой индивидуальности, а не в природе составляющих ее единиц, следует искать непосредственные и определяющие причины производимых ею фактов. Группа думает, чувствует, действует совсем

не так, как ее члены, если бы они были разобщены. Если, следовательно, мы будем исходить из последних, то не поймем ничего в том, что происходит в группе. Словом, между психологией и социологией тот же разрыв, что и между биологией и физико-химическими науками» (ibid., p. 102—103).

Такова сердцевина методологии Дюркгейма. Социальный факт специфичен. Порожденный объединением индивидов, он отличается по своей природе от того, что происходит на уровне индивидуальных сознаний. Социальные факты могут быть объектом всеобщей науки, потому что распределяются по категориям, а сами социальные системы могут распределяться по родам и видам.

## 5. Социология и социализм

Для изучения политических идей Дюркгейма мы располагаем тремя сериями курсов лекций, опубликованных после его смерти. Но Дюркгейм имел хорошую привычку записывать свои лекции полностью. Следовательно, тексты точно отражают мысль автора.

Эти курсы лекций: «Социализм» (опубликован в 1928 *ш.*, посвящен главным образом Сен-Симону), курс, опубликованный в 1950 г. под названием «Лекции по социологии. Физика нравов и права», и, наконец, лекции по воспитанию и проблемам педагогики.

Дюркгейм по образованию философ. Студент Высшей нормальной школы в 80-е гг. XIX в., он страстно интересовался, как и его товарищи Леви-Брюль и Жорес, проблемами, которые в то время называли социальными и которые представлялись более масштабными, чем простые политические проблемы.

Начиная свои исследования, он задался вопросом: каковы отношения между индивидуализмом и социализмом? Его изучение приведет его к написанию книги «О разделении общественного труда». Его племянник Марсель Мосс в предисловии к курсу лекций о социализме напоминает об этом исходном теоретическом пункте исследований Дюркгейма. Отношение между двумя идейными течениями, социализмом и индивидуализмом, говоря философским языком, — социологическая проблема книги «О разделении общественного труда».

Вопрос об отношении между индивидуализмом и социализмом, или между индивидом и группой, выводящий Дюркгейма на проблему консенсуса, лежит, впрочем, в русле традиции, начало которой положил Конт. Его верность спонтанной идее основателя позитивизма проявляется по-разному.

Дюркгейм исходит из абсолюта научной мысли. Последняя есть единственная форма мысли, имеющая ценность в наше время. Никакое этическое или религиозное учение, по крайней мере в интеллектуальном плане, не может быть принято, если оно не выдерживает научной критики. В соответствии с требованием, также лежащим в основе позитивистского учения, Дюркгейм может, следовательно, найти обоснование общественного строя только в научной мысли.

Более того, Дюркгейм критикует экономистов, и в особенности либеральных экономистов или теоретиков, методология которых в основном совпадает с Контовой. И Дюркгейм, и Конт рассматривают экономическую деятельность как характерную для современных обществ, каковые являются индустриальными. Организация экономики должна, следовательно, оказывать решающее влияние на все общество. Но не соперничеством отдельных интересов или их предустановленной гармонией можно вызвать к жизни состязание волей, это необходимое условие стабильности общества. Столь же затруднительно объяснить общество так называемым рациональным поведением экономических субъектов.

Общественная проблема не есть прежде всего экономическая; это главным образом проблема консенсуса, т.е. свойственных индивидам общих чувств, благодаря которым смягчаются конфликты, подавляется эгоизм и поддерживается мир. Общественная проблема — это проблема социализации. Речь идет о том, чтобы сделать индивида членом коллектива, внушить ему уважение к императивам, запретам и долгу, без чего невозможна коллективная жизнь.

Книга о разделении труда представляет собой главный ответ Дюркгейма на вопрос об отношениях между индивидуализмом и социализмом, и" этот ответ совпадает с открытием социологии как науки. Общественная проблема, проблема отношений индивида к группе, должна решаться не отвлеченно, спекулятивным путем, а научно. Наука же показывает нам, что существует не один-единственный тип отношений между индивидом и группой, а разные типы интеграции, изменяющиеся от эпохи к эпохе, от общества к обществу.

В частности, существует два основных типа интеграции: механическая солидарность вследствие сходства и органическая солидарность вследствие дифференциации. Последняя, при которой каждый член общества выполняет свойственные ему функции, вытекающие из необходимого состязания между разными индивидами, оказывается фактически научно доказанным решением проблемы отношений между индивидуализмом и социализмом. По Дюркгейму, именно наука объясняет нам, почему один социальный тип с необходимостью порождает



ет индивидуализм. Характерными чертами органической солидарности выступают автономия воли и поле индивидуального решения.

Таким **образом**, анализ органической солидарности служит, по Дюркгейму, ответом на собственно философский вопрос об отношениях между индивидуализмом и социализмом. Об<sup>4</sup>-щество, в котором доминирует органическая солидарность, создает условия для расцвета индивидуализма в соответствии с коллективной потребностью и моральным императивом. Сама мораль здесь предписывает каждому проявлять себя. Тем не менее органическая солидарность порождает две проблемы.

В современном обществе индивиды больше не взаимозаменяемы, каждый может реализовать собственное призвание. И все-таки в обществе, где безусловно уважается личность, для поддержания мирного сосуществования дифференцированных индивидов необходимы общие верования. Значит, в обществе, высшим законом которого оказывается индивидуализм, важно придать коллективному сознанию достаточный авторитет и достаточно широкое содержание.

Любое современное общество, в котором господствует органическая солидарность, чревато опасностью разъединения и аномалии. В самом деле, чем больше современное общество содействует индивидам в отстаивании их прав на самореализацию и в удовлетворении их желаний, тем больше следует опасаться ^того, что индивиды забудут о требованиях дисциплины и в конце концов постоянно будут неудовлетворенными. Сколь бы ни была велика ставка на индивидуализм в современном обществе, нет общества без дисциплины, без ограничения желаний, без диспропорции между запросами каждого и доступными удовольствиями.

Именно в этом месте анализа социолог вновь сталкивается с проблемой социализма, и мы получаем возможность понять, в каком смысле Дюркгейм социалист, а в каком — нет, а также в каком смысле социология в его понимании заменяет социализм. Исторически мысль Дюркгейма тесно связана с идеями французских социалистов конца XIX в. По мнению Марселя Мосса, именно Дюркгейм склонил Жореса к социализму и показал ему убожество радикальных идей, которым тот был в то время привержен. Возможно, обращение Жореса в социализм было вызвано влиянием не только Дюркгейма. Люсьен Эрр, библиотекарь Нормальной школы, принял в этом непосредственное и весьма заметное участие. Не менее верно и то, что примерно в 1885—1895 гг. дюркгеймовская концепция социализма была важным слагаемым политического сознания интеллектуальных кругов левых сил во Франции.

Курс, который Дюркгейм посвятил проблемам социализма, составляет часть более обширного замысла, который ему не удалось завершить так, как он мечтал. Он хотел провести историческое исследование всех социалистических учений, но прочитал только курс, посвященный началам социализма, а в сущности, одному Сен-Симону.

К этому исследованию Дюркгейм приступает, исходя из нескольких идей, озаряющих его толкование социализма. Хотя в определенном смысле он социалист (я бы охотно сказал, что он истинный социалист, согласно его определению этого Понятия), но он не марксист. Он даже противодействует марксистскому учению в том виде, как оно обыкновенно интерпретируется, по двум основным пунктам. Прежде всего он не верит в плодотворность насильственных мер и отказывается рассматривать классовую борьбу, в особенности конфликты между рабочими и предпринимателями, как существенную черту современного общества, тем более — как движущую силу исторического процесса. Для Дюркгейма — верного последователя Конта — конфликты между рабочими и предпринимателями служат доказательством плохой организации или частичной аномалии современного общества, которая должна быть исправлена. Эти «конфликты отнюдь не предвещают перехода к совершенно иному общественному или экономическому строю. Если же, как полагают сегодня, классовая борьба и насилие в марксизме выступают на первый план и из этого следует (что, впрочем, неправильно) приравнивание социализма к марксизму, то в таком случае нужно считать Дюркгейма противником социализма.

Он также не социалист, поскольку многие социалисты склонны считать, будто решение проблем современного общества проистекает из реорганизации экономики. Итак, социальная проблема для него — не столько экономическая, сколько моральная, и в этом вопросе он очень далек от марксизма. Сущность социалистического проекта Дюркгейм усматривает не в положении собственности и даже не в планировании.

Социализм Дюркгейма — это, по сути дела, «социализм» Конта, резюмируемый в двух ключевых словах: *организация* и *морализация*. Социализм представляет собой лучшую, т.е. более осознанную организацию коллективной жизни, цель и следствие которой — интеграция индивидов в социальных рамках или в общностях, наделённых моральным авторитетом и потому способных выполнять воспитательную функцию.

Курс лекций по социализму имеет подзаголовок: «Определение. Возникновение. Учение Сен-Симона». Дюркгейм четко не различает того, что принадлежит самому Сен-Симону, Тьерри или Конту. Лично я считаю, что он наделяет учение

\* Сен-Симона множеством достоинств и самобытностью, которые скорее свойственны его соратникам. Но в данном случае важно не это.

Самое основное — определение социализма и сопоставление Дюркгеймом сен-симонизма и состояния социализма в начале XIX в. Он по-прежнему стремится объективно определить социальную реальность. Он не приписывает себе право, которого домогался Макс Вебер, — обозначить свое определение социального феномена. Он старается определить извне, что представляет собой социальный феномен, закрепляя за ним его видимые черты. В данном случае он обосновывает определение социализма, исходя из признаков, общих для учений, называемых обычно социалистическими. И он пишет: «Социалистическим называют всякое учение, которое требует воссоединения всех экономических функций или некоторых из них, ныне рассеянных в руководящих, сознательных центрах общества» (*Le socialisme*, p. 25). И еще: «Социализм не сводится к проблеме заработной платы, или, как говорится, желудка. Прежде всего это стремление к перестройке общественного организма с той целью, чтобы по-другому разместить промышленный аппарат, извлечь его из тени, где он действует автоматически, и выставить его на свет и под контроль сознания. Но уже сейчас можно заметить, что это стремление ощущается не только нижними классами, но и самим государством, которое по мере того, как экономическая деятельность становится все более и более важным фактором повседневной жизни, вынуждено самим ходом вещей, самыми насущными жизненными потребностями присматривать за ней и все больше упорядочивать ее проявления» (*ibid.*, p. 34).

В обоих отрывках довольно хорошо резюмируется представление Дюркгейма о социализме. Он четко отличает учения, именуемые им коммунистическими, от тех, что он называет социалистическими. Во все исторические эпохи со времен античности были коммунистические учения. Они рождаются из протеста против общественного неравенства и несправедливости. В них заключена мечта о мире, в котором положение всех будет одинаковым. Эти учения не отражают особенностей данного исторического периода, что характерно для социалистических учений начала XIX в., возникших сразу после Великой французской революции. Слишком далекие от того, чтобы рассматривать историческую деятельность в качестве основной, эти учения стремятся свести к минимуму роль бо- ; гатств. Многие из них навеяны аскетическими представлениями о жизни. Напротив, социалистические учения подчеркивают первостепенное значение экономической деятельности. Очень далекие от желаний возврата к простой, непритязатель-

ной жизни, от требований принятия законов против роскоши, они ищут пути разрешения общественных трудностей в изобилии и в росте производительности труда.

Социалистические учения, по Дюркгейму, не определяются ни отрицанием частной собственности, ни требованиями рабочих, ни желанием высших классов или руководителей государства улучшить жизнь наиболее обездоленных. Отказ от частной собственности отнюдь не есть отличительный признак социализма. В учении Сен-Симона критикуется институт наследства, но Дюркгейм видит в этой критике нечто вроде подтверждения самого принципа частной собственности. В самом деле, если мы называем частной собственностью индивидуальную собственность, то последняя оправдана, если она принадлежит тому, кто ее приобрел. Передача по наследству становится, таким образом, противоположностью принципа частной собственности, поскольку по наследству некто получает собственность, которую сам он приобрести не в состоянии. В этом смысле, считает Дюркгейм, критика наследования может рассматриваться как логичное проведение принципа, согласно которому частной считается только законная собственность, такая, которой индивид владеет в результате того, что он сам ее приобрел.

Дюркгейм допускает, что требования рабочих и стремления улучшить их жизнь — составная часть сознания, которое инспирирует социалистические учения, но он утверждает, что не оно определяет сущность социалистической идеи. Во все времена были люди, обуреваемые духом благотворительности или сострадания, равнодушные к судьбе несчастных и желавшие ее улучшения. Эта тревога за другого не является отличительным признаком ни социалистических учений, ни данного момента общественной европейской истории. Более того, «общественный вопрос» никогда не будет решен экономическими реформами.

Необходимым предшествующим этапом в развитии социалистических учений была Великая французская революция, а отдельные события, имевшие место в XVIII в., можно считать их первопричиной. Множатся протесты против неравенства, рождается мысль <>; том, что государство можно наделить более обширными функциями. Но до революции эти положения остаются в зачаточном состоянии, им недостает главного, основной идеи социализма: концепции сознательной реорганизации экономической жизни.

Эта идея родилась после революции: потому что последняя поколебала общественный строй и расширила ощущение кризиса, склонив мыслящих людей к поискам его причин. Разрушая прежний порядок, Французская революция способствовала осознанию возможной роли государства. Наконец, именно

после нее отчетливо проявилось противоречие между возросшей производительностью труда и нищетой большинства. Обнаружилась экономическая анархия, и протест против неравенства, вину за которое прежде сваливали главным образом на неравенство политическое, был перенесен в экономическую сферу. Произошло столкновение уравнилельных стремлений, усилению которых содействовала революция, с осознанием экономической анархии, вызванной к жизни зарождающейся промышленностью. И это соединение протеста против неравенства и осознания экономической анархии породило социалистические учения, выражающие стремления к реорганизации общества, начиная с экономики.

Общественный вопрос у Дюркгейма, в соответствии с его определением социализма, оказывается, таким образом, прежде всего организационным вопросом. Но это также и вопрос морали. В ярком отрывке из своей книги он объясняет, почему реформы, инспирированные одним лишь духом благотворительности, не могут решить общественную проблему: «Если мы не ошибаемся, то этот поток сострадания и сочувствия, суррогат прежнего коммунистического потока, с которым обычно сталкиваются в сегодняшнем социализме, представляет в нем лишь вторичный элемент. Он его дополняет, но не определяет. Следовательно, меры, предпринимаемые для того, чтобы его сдерживать, не затрагивают причин, вызвавших к жизни социализм. Если потребности, выражаемые социализмом, сформированы, то их удовлетворение нельзя будет свести к удовлетворению неопределенных чувств братства. Обратим внимание на то, что происходит во всех странах Европы. Повсюду — озабоченность тем, что называют социальным вопросом, и попытки предложить частичные его решения. А между тем почти все мероприятия, предпринимаемые в этих целях, направлены исключительно на улучшение положения трудящихся классов, т. е. они созвучны только благородным тенденциям, лежащим в основе коммунизма. По-видимому, считается, что более неотложным и полезным является облегчение страданий рабочих и компенсация того, что есть плачевного в их жизни, с помощью благодеяний и законных льгот. Налицо готовность множить число стипендий, разного рода дотаций, расширять, насколько возможно, сферу благотворительности, внедрять правила охраны здоровья рабочих и т.д. с целью уменьшения разрыва между двумя классами и неравенства. Не замечают (впрочем, такое случается постоянно вплоть до социализма), что, поступая так, принимают второстепенное за главное. Не благородной снисходительностью к тому, что еще остается от старого коммунизма, можно будет когда-нибудь обуздать социализм или осуществить его. Не вникая в ситуацию, типичную для всех времен, мы

добьемся какого-то смягчения ситуации совсем недавнего происхождения. Идя избранным путем, мы не только проходим мимо цели, которую следовало бы иметь в виду, но не можем достичь и намеченной нами цели. Потому что, какие бы ни создавали для трудящихся привилегии, частично нейтрализующие те, которыми пользуются хозяева, сколько бы ни уменьшали продолжительность рабочего дня, увеличивая даже равным образом зарплату, не смогли унять возросшие аппетиты, т.к. по мере их удовлетворения они набирают силу. Их требования беспредельны. Их утолять — все равно что стремиться наполнить бочку Данаид. Если бы социальный вопрос вставал в таком плане, было бы лучше объявить его неразрешимым» (ibid., с. 78—79).

Это удивительный отрывок, и звучит он сегодня странно. Само собой разумеется, что Дюркгейм не противник общественных реформ, не враждебно относится к уменьшению продолжительности рабочего дня или повышению зарплат. Но характерно само превращение социолога в моралиста. Основная тема все та же: аппетиты людей неутолимы; при отсутствии морального авторитета, умеряющего желания, люди будут вечно неудовлетворены, поскольку всегда будут хотеть получить больше того, что имеют.

В определенном отношении Дюркгейм прав. Но он не задался вопросом, который поднимает Эрик Вейль в своей «Политической философии»: является ли целью общественной организации сделать людей довольными? Не проникает ли неудовлетворенность в самую ткань жизни человека и совершенно особым образом в жизнь общества, в котором мы живем? ' °

Может быть, люди остаются столь же неудовлетворенными, как и прежде, по мере увеличения числа общественных реформ? А может быть, менее неудовлетворенными, или они чувствуют себя как-то иначе? А нельзя ли полагать, что чувство неудовлетворенности и требования движут историческим процессом? Не нужно быть гегельянцем, чтобы понять: общества трансформируются самим нежеланием людей оставаться в прежнем положении, каким бы оно ни было. В этом смысле неудовлетворенность не обязательно патология. Она, несомненно, не является Таковой в обществах, как наши, где ослабевают традиции, а привычный образ жизни больше не кажется навязываемым в качестве нормы или идеала. Если каждое поколение хочет жить лучше предыдущего, то перманентная неудовлетворенность, о которой пишет Дюркгейм, неизбежна. Бочка Данаид или скала Сизифа суть репрезентативные мифы современного общества.

Но если социальный вопрос не может быть решен путем реформ или улучшения положения людей, то какова его отличительная особенность в сегодняшнем мире?

Когда-то во всех обществах экономическая деятельность была подчинена светским и духовным властям. Светские власти, по существу, были военными или феодальными, а духовные власти — религиозными. Сегодня в индустриальном обществе экономическая деятельность обособлена, она больше не регулируется, не служит предметом морализирования. Сен-Симон, добавляет Дюркгейм, отлично понял, что прежние власти, в сущности военные или феодальные, основанные на принуждении человека человеком, в современном обществе могли стать лишь помехой, т. к. они не в состоянии организовать и регулировать индустриальную жизнь. Но первые социалисты ошибочно полагали, что современное общество отличается тем, что экономическая сфера не подчиняется общественной власти. Другими словами, констатируя, что прежние власти были неприспособлены для необходимого регулирования экономической деятельности, они пришли к выводу, что экономическая деятельность должна быть обособлена, что она не нуждается в подчинении властям. Такова анархическая тенденция некоторых учений.

Дюркгейм видит в этом основную ошибку. Экономическая деятельность нуждается в подчинении власти, и власть должна быть и политической, и моральной. А социолог обнаруживает эту политическую и моральную власть, необходимую для регулирования экономической жизни, не в государстве или семье, а в профессиональных объединениях.

Курс по социализму датируется 1896 г. Годом раньше появились «Правила социологического метода». Курс по социализму, таким образом — современник первого периода научной карьеры Дюркгейма, периода написания работ «О разделении общественного труда» и «Самоубийство». В нем автор вновь обращается к идеям, изложенным в конце первой из этих книг, идеям, которые он представит в более развернутом виде в предисловии ко второму изданию своей диссертации. Решение социальной проблемы сводится к восстановлению профессиональных объединений, некогда именуемых корпорациями, для оказания влияния на индивидов и регулирования экономической жизни путем морализации.

Государство не способно выполнять эту функцию, потому что оно слишком удалено от индивидов. Семья стала слишком маленькой и утратила экономическую функцию. Экономическая деятельность отныне разворачивается вне семьи, место работы больше не совпадает с местом жительства. Ни государство, ни семья не могут контролировать экономическую жизнь. Профессиональные объединения, восстановленные корпорации станут выполнять роль посредника между индивидом и государством благодаря их общественному и морально-

му авторитету, необходимому для восстановления дисциплины, за отсутствием которой люди дают безудержную волю своим желаниям.<sup>N</sup>

Таким образом, по Дюркгейму, социология может указать на научное решение социальной проблемы. Понятно, что он смог использовать (в качестве отправного пункта своих исследований) философскую проблему, которая определяет политическую, и что в социологии, как он себе ее представлял, он нашел замену социалистического учения.

Представляет интерес заключение курса по социализму. Дюркгейм пишет, что в начале XIX в. почти синхронными были три движения: рождение социологии, борьба за религиозное обновление и становление социалистических учений. Социалистические учения стремились к реорганизации общества и, кроме того, к сознательному регулированию экономической деятельности, сегодня еще рассредоточенной в обществе. Религиозное движение добивалось воссоздания верований, которые заняли бы место традиционных религий с их ослабевающим влиянием. Целью социологии было подвергнуть социальные факты научному анализу, пронизанному духом естествознания.

По Дюркгейму, эти три движения связаны между собой многими нитями. Социология, социализм и религиозное обновление в начале XIX в. сочетались друг с другом, потому что они суть проявления одного и того же кризиса. Развитие науки, которая разрушает или по меньшей мере ослабляет традиционные религиозные верования, неизбежно вызывает применение научных принципов к социальным феноменам. Социализм есть осознание кризиса морали и религии, а также необходимости реорганизации общества как следствия того, что прежняя политическая и духовная власть-больше не соответствует самому характеру индустриального общества. Социализм ставит проблему организации общества. Стремление к религиозному обновлению есть реакция на ослабление традиционных верований. Социология представляет собой одновременно расцвет научного разума и попытку найти решение проблем, поставленных социализмом, самим фактом ослабления религиозных верований и стремлением к духовному обновлению.

^ К сожалению, последние строчки курса неразборчивы, но заключение лекций не представляет тайны. Дюркгейм как социолог стремится научно объяснить причины социалистических движений, показать истинное в социалистических учениях и научно определить условия, при которых можно найти решение того, что называется социальной проблемой. Что касается религиозного обновления, Дюркгейм как социолог, по-видимому, не настаивает на своем решающем вкладе в него. Он не пророк социологической религии, как Конт. Но он полагает,



что наука об обществе помогает понять, как религии родились из общественных потребностей и коллективных движений, а также то, что она позволяет нам верить в появление новых религий — в ответ на аналогичные потребности общества.

«Чтобы господствовал порядок, большинство людей должны быть довольны своей судьбой. Но для того, чтобы они были ею довольны, им нужно быть убежденными в том, что у них нет права иметь больше, а не наличие большего или меньшего. А для этого крайне необходим авторитет, превосходство которого они признают и через который как бы говорит право. Ибо никогда индивид, уступивший давлению своих потребностей, не признает, что он достиг предела своих прав» (ibid., p. 291).

Этот фрагмент ярко раскрывает точку зрения Дюркгейма, которая представляется, таким образом, чем-то вроде синтеза, основанного на понятии коллективного сознания, антропологии Гоббса и Кантовой морали долженствования. Категорический императив коллективного сознания ограничивает бесконечные желания человека.

Таким образом, по Дюркгейму, социализм как движение исторических идей есть в сущности реакция на анархию в экономике. Социализм требует ясного осознания функций, которые сегодня рассеяны в обществе. Он не совпадает со стародавними коммунистическими возражениями против несправедливости и неравенства. Он возник после Французской революции, в момент, когда ее политическое вдохновение коснулось экономической сферы. Современник индустриализации, социализм ставит подлинной целью создание промежуточных организации между индивидом и государством, наделенных одновременно моральным и социальным авторитетом.

Основная задача рассматриваемого Дюркгеймом социализма сводится к организации, а не к классовой борьбе. Его цель — создание профессиональных групп, а не изменение характера собственности.

Толкуемый таким образом, социализм связан с социологией. Не потому, что социология как таковая выражает политические мнения. Но социология, исследуя объективно и научно общественную реальность, должна интересоваться социалистическим движением. Тогда она учтет историческое значение этого движения, а заодно подойдет к мысли о реформах, благодаря которым социалистическое вдохновение воплотится в новых институтах.

Отсюда понятно, почему Дюркгейм почти не интересуется собственно политическими механизмами. Парламентские институты, выборы, партии представляют, по его мнению, внешнюю сторону общественной жизни. В этом отношении он остается последователем Конта. Последний же, будучи привер-

женцем либеральных идей на начальном этапе своей деятельности, становился все более безразличным к представительным институтам как таковым по мере развития его идей. По его мнению, парламенты суть институты, сам характер которых соответствует переходному периоду метафизического состояния между теологией и позитивизмом. В изображении будущего общества Конт оставил слишком мало места выборам, партиям, парламентам. В этом отношении он зашел столь далеко, что во время государственного переворота Наполеона III почти не возмущался ликвидацией метафизических пережитков и в то же самое время без колебаний письменно обратился с призывом к русскому царю. Он был готов согласиться с тем, чтобы реформы, необходимые для наступления эры позитивизма, были осуществлены абсолютной властью, даже если эта власть сосредоточена в руках человека традиции.

Конечно, в своей неприязни к парламентаризму Дюркгейм зашел не столь далеко. Но, как об этом говорит Марсель Мосс во введении к курсу по социализму, выборы и парламент представлялись социологу поверхностными феноменами.

Дюркгейм верил в необходимость глубоких реформ общества и морали. Эти реформы, по его мнению, были не столько облегчены, сколько парализованы партийными спорами и парламентским беспорядком.

Дюркгейм писал о демократии, в частности, в своих «Лекциях по социологии...», опубликованных в 1950 г. Но здесь он дает ее определение, отличающееся от того, которое сегодня выглядит классическим. В самом деле, в него он не включает ни всеобщее избирательное право, ни плюрализм партий, ни парламент. Истинная характеристика демократического государства сводится у него к «все большему распространению управляющего сознания и все более тесным связям между этим сознанием и массой индивидуальных сознаний», или, иначе говоря, между государством и народом.

«С этой точки зрения демократия нам представляется, следовательно, политической формой, в которой общество достигает наиболее ясного самосознания. Народ тем более привержен демократии, чем более значительную роль в общественных делах играют совместные обсуждения, размышления, критика. И тем менее он ею дорожит, чем более преобладают бессознательность, предосудительные привычки, смутные чувства, предрассудки — одним словом, все, не подлежащее контролю. Это значит, что демократия — не открытие или ренессанс нашего века. Это отличительная черта, которую все больше и больше приобретают общества. Если мы сумеем избавиться от обычных ярлыков, которые лишь затемняют мысль, мы признаем общество XVII в. более демократичным, чем обще-

ство XVI в. и все феодальные общества. Феодальный строй — это рассеяние общественной жизни, это максимум неясности и бессознательности, которых гораздо меньше в современных крупных обществах. Монархия, все больше и больше централизуя коллективные силы, расширяя свое влияние по всем направлениям, глубоко проникая в гущу народа, подготовила будущую демократию и сама являла собой демократическое правление в сравнении с тем, что было до нее. И совсем неважно, что глава государства именовался королем: принимать во внимание следует именно те отношения, которые он поддерживал со всей страной, поэтому именно в ней созрели ясные социальные идеи. Таким образом, демократия бьет через край не последние сорок или пятьдесят лет — ее подъем продолжается с самого начала истории» (*Leçons de sociologie*, p. 107—108).

Этот фрагмент — одновременно замечательный и бесхитростный — обнаруживает у Дюркгейма твердость в том, что можно было бы назвать эволюционным видением. Общества становились все более и более демократическими с течением времени. Однако следует уяснить, что собой представляет демократия.

Чтобы прийти к концепции общества, которое эволюционирует в направлении демократии, с каждым днем все более действенной и полной, надо обесценить собственно политические институты, быть безразличным к тому факту, что глава государства — король это или не король — становится таковым по рождению или путем выборов.

Определение демократии, предлагаемое Дюркгеймом, предполагает, что политика, т. е. управление или власть, суть только второстепенный элемент общественной системы, что сама демократия, этимологически означающая власть народа, отличается не организацией управления, а определенными чертами управленческой деятельности, степенью связи между населением и управляющими.

Дюркгейм жил в счастливое время, предшествующее войне 1914 г., когда можно было верить, что нет иного способа общения между управляющими и управляемыми кроме того, которому симпатизирует наблюдатель. Он, конечно, не отдавал себе отчета в том, что, согласно его определению демократии, национал-социалистский режим вполне заслуживает имени демократии. При тоталитарном режиме рассеянные в обществе функции на самом деле сконцентрированы в руках тех, кто управляет. Функция управления стала в высшей степени осознанной. Связи с массами управляемых отнюдь не разорваны, пусть даже они установлены теми способами, которые социолог-рационалист осудил бы.

Конечно, Дюркгеймово понятие управляющего сознания включало в себя обсуждение, рефлексии и критику. Но совсем не очевидно, что при авторитарном режиме фашистского толка не бывает обсуждений; что касается рефлексии, то она может быть использована в целях, которые мы осуждаем, но она всегда существует. Если прообразом недемократического общества выступает общество феодальное, то другую крайность представляет тотальное, если не тоталитарное, государство.

Дюркгейм принимал скорее социологическое, нежели политическое определение демократии, ибо предполагал, что управление сознанием и связь между государством и населением могут осуществляться только теми способами, которые он наблюдал в либеральном обществе и при представительном строе. Он не мог помыслить, что одна и та же концентрация власти и определенная форма связи между управляемыми и управляющими способны сочетаться с абсолютным отрицанием представительных форм власти и с совершенно иным способом правления.

Дюркгейм так озабочен тем, чтобы управленческая функция сочеталась с обсуждением и рефлексией, что мало расположен к одноступенчатым всеобщим выборам. Во всяком случае, в «Лекциях по социологии» он объясняет, что парламентская анархия в том виде, в каком мы наблюдаем ее в такой стране, как Франция, плохо приспособлена к потребностям обществ, в которых мы живем. Он намекает на необходимость реформы, которая ввела бы двухступенчатые выборы. Достоинство последних, по его мнению, будет в том, что они освободят избранных от давления, оказываемого на них массами своими беспредметными или слепыми страстями, и, следовательно, позволят управляющим более свободно обсуждать коллективные потребности. Кроме того, введение двухступенчатых выборов возвращает Дюркгейма к любимой идее, относящейся к политическому строю — к идее создания промежуточного, органа, прототипом которого служит корпорация.

Дюркгейм, подобно французским контрреволюционерам первой половины XIX в., охотно рассуждает о кризисе современных обществ, вызываемом непосредственным столкновением, отдельных индивидов со всемогущим государством. Он также стремится вновь ввести посредника между индивидом и государством. Он стремится сделать общество более органическим, избегая одновременно тотального государства и разобщения и беспомощности индивидов. Но вместо того, чтобы, подобно контрреволюционерам, мечтать о реставрации промежуточных органов регионального типа в провинциях, он отдает предпочтение функциональным организациям, корпорациям.

«Существует порядок вещей, против которого бессильны любые доводы. Пока политические комбинации приводят депутатов и вообще правительства в непосредственное соприкосновение с множеством граждан, просто физически невозможно, чтобы последние повелевали. Вот почему лучшие умы часто требовали, чтобы члены ассамблеи избирались в ходе двух- или многоступенчатых выборов. Дело в том, что дополнительные посредники разгрузят правительство. И посредников можно ввести, не прерывая ради этого связи между правительственными учреждениями. Нисколько не нужно, чтобы связи были непосредственными. Нужно, чтобы жизнь продолжалась без нарушения преемственности между государствами и частными лицами, между частными лицами и государством; но нет никакого основания для того, чтобы это циркулирование не осуществлялось через промежуточные органы. Благодаря посредничеству государство больше укрепитя, различие между ним и обществом станет более четким, и благодаря этому его способность к автономии даже возрастет. Наша политическая трудность вызвана, таким образом, той же самой причиной, что и социальная: отсутствием добавочных, вторичных звеньев между индивидом и государством. Мы уже отметили, что эти фгориичные группы необходимы для того, чтобы государство не притесняло индивидов. Теперь мы видим, что они нужны для того, чтобы государство было в достаточной мере отдалено от индивидов. Понятно, что они полезны друг другу; ибо с той и с другой стороны есть заинтересованность в том, чтобы обе силы непосредственно не соприкасались, хотя они по необходимости связаны друг с другом» (*ibid.*, p. 115—116).

Лекции Дюркгейма, посвященные проблеме воспитания, представляют значительную часть его творчества и с количественной, и с качественной точек зрения. В свою бытность профессором Сорбонны Дюркгейм сначала руководил кафедрой педагогики, а не непосредственно социологии. Таким образом, он был вынужден ежегодно вести курс педагогики.

Но он и сам интересовался проблемой воспитания по причине вполне очевидной: ведь воспитание по самой своей природе — общественный феномен, так как оно заключается в социализации индивидов. Воспитывать ребенка — значит готовить или заставлять его быть членом одного или нескольких коллективов. Вот почему, когда профессор изучал историю разных систем воспитания, практиковавшихся во Франции, он вновь соприкасался со своими любимыми темами. Воспитание — это общественный процесс, и в каждом обществе есть соответствующие ему педагогические учреждения. Точно так же в каждом обществе есть мораль, соответствующая в ос-

новном его потребностям, и свои методы воспитания, отвечающие коллективным потребностям.

В основу Дюркгеймовой теории воспитания положены те же самые представления о человеке и обществе, которыми он руководствуется во всем своем творчестве. Подобно Гоббсу, Дюркгейм исходит из положения о том, что в человеке преобладает естественный эгоизм, что человек движим бесконечными желаниями, вследствие чего необходима дисциплина. Воспитание прежде всего сводится к тому, чтобы приучить индивидов подчиняться дисциплине. Оно должно иметь — не может не иметь — характер власти. Но речь идет не о грубой и материальной власти. Из-за двойственности, присущей, как мы знаем, ныне самому обществу, дисциплина, которой будет подчинен индивид, является одновременно обязанностью требуемой и в определенном отношении обязанностью любимой, т. к. это групповая дисциплина. В силу привязанности к группе индивид обнаруживает необходимость самопожертвования и одновременно дисциплины. Обучать индивидов, чтобы интегрировать их в общество, — значит способствовать осознанию одновременно норм, которым каждый должен подчиняться, и трансцендентных ценностей, свойственных коллективам, к которым каждый из них принадлежит и будет принадлежать.

Главная проблема дисциплины сочетается с проблемой индивидуализма. Современные общества все еще нуждаются в авторитете, свойственном коллективному сознанию. Но в то же время это общества, способствующие становлению личности. Воспитание в современных обществах будет иметь целью не только укрепление дисциплины, но и содействие расцвету личности, формирование в каждом индивиде чувства независимости, способности к рефлексии и выбору. Эту формулу можно перевести на язык Кантовой, философии: надо подчинить каждого авторитету закона, который является, по существу, общественным, даже если он моральный; но это подчинение закону должно стать потребностью каждого из нас, потому что только оно позволяет нам реализовать нашу разумную индивидуальность.

Так обнаруживается двойственная природа всех Дюркгеймовых социологических объяснений: общество, рассматриваемое как окружающая среда, обуславливает систему воспитания. Всякая система воспитания — слепок общества, соответствует общественным потребностям, но и способствует упрочению коллективных ценностей. Структура общества, рассматриваемая как причина, определяет структуру системы воспитания, а цель последней — соединить индивидов с коллективом и убедить их избрать объектом своего уважения или преданности само общество.

## 6. Социология и философия

Немало было сказано о том, что под названием социологии Дюркгейм представил социальную философию, что он был скорее философом, чем социологом. Бесспорно, Дюркгейм был человеком философского и даже религиозного склада. О социологии он говорил с духовным неистовством пророка. Вместе с тем его социология — это видение человека, современного общества и истории. Но можно доказать, и я это сделаю, что все великие социологические системы взаимно обязаны одна другой в том, что касается понятий человека и истории. Упрекать социологическое учение в использовании философских элементов не значит его обесценивать.

Я не буду касаться представлений об истории и о человеке, уже неоднократно рассматривавшихся. Но следует заметить, что настойчивость, с какой Дюркгейм подчеркивает необходимость консенсуса, так же, как относительное пренебрежение конфликтными факторами порождены некоторыми особенностями его философии. Интерпретация современного общества в аспекте социальной дифференциации не единственно возможная. Для Вебера основной характеристикой современного общества выступает рационализация, а не дифференциация, и каждое из этих понятий предопределяет множество последствий как в плане научной интерпретации фактов, так и с моральной и философской точек зрения.

Свои критические замечания я скорее направлю на понятие общества и, кроме того, на разные значения, которые Дюркгейм придает слову «общество». Множество значений подчеркивает если не внутреннее противоречие, то по крайней мере различные тенденции в учении Дюркгейма.

Всю жизнь Дюркгейм хотел оставаться позитивистом и сциентистом, социологом, способным изучать социальные факты как вещи, анализировать их извне и объяснять их подобно тому, как объясняют феномены естествоиспытатели.

Но наряду с неизменным и настойчивым позитивизмом в учении Дюркгейма присутствует и представление о том, что общество является одновременно средоточием идеального и реальным объектом моральной и религиозной веры. В результате этой двойной интерпретации общества, очевидно, возникают двусмысленности и затруднения Дюркгейма. Общество, конкретное и доступное наблюдению, нельзя смешивать с обществом — средоточием идеального и тем более с обществом — объектом наиболее возвышенных чаяний и верований. Если бы объектом поклонения веры, даже религиозной, было конкретное общество, философия Дюркгейма

была бы родственной философии национал-социалистского духа, что, конечно, не так.

Поэтому любая критика Дюркгейма должна подчеркивать эту двойственность самого понятия общества, которое может быть истолковано в зависимости от контекста: то как среда или наблюдаемая извне социальная система, то как средоточие идеального, объект почитания и любви,

В первом значении общество, следовательно, определяется как социальная среда и рассматривается в качестве детерминанта других феноменов. Но что же определяет саму среду? Дюркгейм не без основания подчеркивает тот факт, что разные, институты — семья, преступность, воспитание, политика, мораль, религия — обусловлены организацией общества. Каждому социальному типу присущ свой тип семьи, воспитания, государства, морали. Но он склонен рассматривать в качестве целостной реальности социальную среду, в то время как последняя оказывается аналитической категорией, а не конечной причиной. То, что служит социальной средой, причиной по отношению к отдельному институту, с иной точки зрения есть лишь совокупность институтов, которую, как предполагается, социальная среда должна объяснить.

Дюркгейм склонен рассматривать социальную среду в качестве реальности *sui generis*, обозначенной объективно и физически, тогда как она есть лишь интеллектуальное представление. Эта тенденция воспринимать абстрактное как реальное обнаруживается в понятии «суицидальное течение». На самом деле суицидального течения нет: оно существует в воображении или в словаре Дюркгейма. Частота самоубийств колеблется в зависимости от общественных условий и групп. Показатели самоубийств раскрывают некоторые особенности групп. Они не свидетельствуют о том, что отчаявшиеся самоубийцы были подхвачены «коллективным потоком».

Дюркгейм часто рассуждает так, будто социальная среда достаточно четко определена, будто можно, зная ее, точно указать необходимые ей институты. Скажем, Дюркгейм исходит из постулата «каждому обществу свойственна своя мораль», с чем каждый может согласиться. Мораль римского города совершенно отлична от морали советского государства или американского либерального государства. Верно и то, что свои институты, верования, практическая мораль свойственны каждому обществу и ими характеризуется тип общества, к которому они принадлежат. Но сказать, что моральные установки варьируются от одного социального типа к другому, никак не означает, что, зная один социальный тип, можно сказать, какая мораль ему соответствует. Дюркгейм часто объясняется так, как если бы общество было закрытой, замкнувшейся в себе точно опре-



деленной системой. А ведь фактически в каждом обществе возникают конфликты по поводу того, что есть добро или зло. Одни этические понятия соперничают с другими, и лишь некоторые из них в конце концов внедряются. Тем не менее довольно наивно полагать, будто наука когда-нибудь сможет декретировать мораль, соответствующую современному обществу, как будто этот тип общества требует какой-то единственной этической концепции, как будто бы, зная структуру общества, можно сказать: «Вот мораль, нужная этому обществу».

Другими словами, понятие общества как полного и интегрального единства следует заменить понятием общественных групп, которые сосуществуют в рамках цельного сложного общества. С тех пор как осознано существование множества общественных групп и столкновение этических представлений, замечено также, что общественная наука еще долго, а возможно и никогда, не сможет заявить моралистам и воспитателям: вот мораль, которую вы должны рекомендовать от имени науки.

Разумеется, есть моральные императивы, принимаемые всеми членами общества, по крайней мере в абстракции. Но самое интересное — это именно те темы, по которым нет единодушия. И когда речь заходит о них, социология обычно не в состоянии сказать, какова же мораль, отвечающая потребностям общества. Быть может, одни и те же общественные организации могут принаравливать к разным этическим концепциям. Кроме того, даже если бы социолог утверждал, что определенная этическая концепция содействует стабильности общества, то прчему мы были бы должны из моральных соображений считать конечной целью стабильность нашего общества? Одна из особенностей нашего общества состоит в том, что его основы постоянно переосмысливаются. Социология может объяснить причины этого переосмысления, но она не может ответить на вопросы, встающие перед индивидами, а еще меньше — предложить решение, которое было бы научным.

На это есть две причины. С одной стороны, один и тот же социальный тип может быть совместим с несколькими типами морали и с несколькими политическими режимами. С другой стороны, индивид, стремящийся опираться на собственные суждения, вовсе не обязан дорожить существующим социальным типом как последним словом в человеческих отношениях. Он может хотеть иной морали, даже если эта мораль несовместима с обществом, в котором он живет.

Иллюзия возможности вывести императивы из анализа фактов объясняется, по-моему, главным образом теорией классификации типов общества. Вспомним, что Дюркгейм считал возможным расположить разные известные в истории об-

щества на одной линии по степени сложности, начиная с одно-сегментарных вплоть до полисегментарных двойной сложности. Эта теория, на которой интерпретаторы почти не останавливаются, представляется мне крайне важной, конечно, не в контексте социологии Дюркгейма, а как проект некоей завершенной формы общественной науки.

Классификация обществ по степени сложности в самом деле открывала Дюркгейму возможность, к которой он часто прибегал: различения феноменов поверхностных — их он охотно, с некоторым пренебрежением, оставлял истории — и глубоких, относящихся к сущности социологии. В самом деле, если мы признаём, что некий социальный тип определяется степенью сложности или числом сегментов, то мы располагаем критерием, позволяющим определить, к какому типу принадлежит данное общество. Если мы констатируем, что общество, отнесенное к типу относительно малой сложности, вдруг развивает современную промышленность — что мы имеем в случае с Японией, — мы будем доказывать, что это общество, несмотря на его уровень экономического развития, остается обществом другого типа, более простого, чем западный, вследствие численности и состава его сегментов.

Другими словами, Дюркгейм считал, что нашел способ отделения фундаментальных феноменов общественного устройства или социальной интеграции, которые относятся к сфере социологии, от других феноменов, менее глубоких, таких, как политические режимы и даже экономические институты, принадлежащих к сфере исторической науки и неподвластных строгим законам.

Классификация обществ, ведущая к противопоставлению глубокого и поверхностного, социального типа и исторических феноменов, по моему мнению, определяется позитивистской или реалистической иллюзией, согласно которой эта единственная классификация имеет универсальное применение.

При рассмотрении и критике второго значения понятия общества у Дюркгейма, общества как средоточия идеала, объекта почитания и поклонения, я буду пользоваться небольшой книжкой «Социология и философия», вобравшей в себя три эссе Дюркгейма: статью 1898 г. «Индивидуальные и коллективные представления», его сообщение на заседании Французского философского общества на тему «Детерминация морального факта» и, наконец, выступление на Международном конгрессе по философии 1911 г. в Болонье «Суждения о реальности и ценностные суждения». В этой небольшой работе с глубокой выразительностью звучат некоторые из основных тем Дюркгейма. Первая из них — тема человека: лишь в обществе и посредством общества «человек является человеком в

той мере, в какой он цивилизован». Лишь включение в общество делает из человека животное, отличающееся от других.

«Много времени прошло, — пишет Дюркгейм, — с тех пор как Руссо доказал: если человека лишить всего того, что ему дает общество, то останется лишь существо, способное к ощущениям и неотчетливо отличающееся от животного. Без языка, в первую очередь общественного феномена, практически невозможны общие или абстрактные идеи, а потому приходит конец всем высшим ментальным функциям. Оставшись наедине с собой, индивид впал бы в зависимость от природных сил; если он смог не поддаваться им, если он смог освободиться от них, стать личностью, то потому, что оказался под покровом силы *sui generis* — мощной, поскольку она есть результат соединения всех индивидуальных сил, но и силы умной и моральной, способной, следовательно, нейтрализовать стихийную и лишённую какой-либо морали энергию природы, — силы коллективной. Теоретик в состоянии доказать, что человек имеет право на свободу, но какова бы ни была ценность этих доказательств, достоверно то, что эта свобода стала реальностью только в обществе и посредством общества» (*Sociologie et philosophie*, p. 79).

Таким образом, вне общества человек превратился бы в животное. Именно общество подключает человека-животное к человечеству. На что легко возразить: для возникновения языка и высших форм разума недостаточно того, что животные живут группами. Общество — это, конечно, необходимое условие развития человечества, человеческого рода, но это условие становится достаточным, если только человек-животное обладает способностями, которых нет у других видов живых существ. Язык, понимание, коммуникация, конечно, предполагают наличие нескольких человек и в этом смысле общества, но для появления языка, понимания и коммуникации того же типа, что и в обществе, недостаточно, чтобы вместе собрались несколько животных.

Дюркгейм прав, утверждая, что язык, мораль и религия суть общественные феномены, но при условии, что это положение — одновременно очевидное, банальное и нейтральное с той давней поры, когда оно было сформулировано так, как это только что сделал я, — не будет истолковано так, словно к нему добавили наречие «по существу». Мораль, язык или религия имеют социальный аспект. Все человеческие факты выступают в социальном обличье. Но отсюда не следует, что они по существу социальны и, кроме того, что их подлинное значение связано с социальным аспектом.

Это замечание особенно относится к морали. По Дюркгейму, мораль может существовать только в том случае, если об-

щество аккумулирует в себе ценность более высокого порядка, чем индивиды.

«Таким образом, мы приходим к следующему выводу: дело в том, что если существует мораль, система долгов и обязанностей, то нужно, чтобы общество стало моральным лицом, качественно отличающимся от отдельных индивидов, из которых оно состоит и результатом синтеза которых оно является. Отметим аналогию между этим рассуждением и Кантовым доказательством существования Бога. Кант постулирует Бога, потому что без этой гипотезы мораль непонятна. Мы постулируем общество, специфически отличающееся от индивидов, иначе мораль оказывается без объекта, долг — без точки приложения. Добавим, что этот постулат легко подтвердить на опыте. Хотя я уже неоднократно рассматривал этот вопрос в своих книгах, мне будет нетрудно добавить новые доводы к тем, которые я приводил ранее в подтверждение этой концепции. Вся аргументация в конечном счете может быть сведена к нескольким очень простым идеям. Она сводится к признанию того, что, по общему мнению, мораль начинается там, где начинается бескорыстие, самопожертвование. Но бескорыстие имеет смысл только в том случае, если субъект, которому мы подчиняемся, имеет большую ценность, чем мы, индивиды. Однако на практике я знаю только одного субъекта, обладающего моралью более сложной, чем наша, — это коллектив. Впрочем, я ошибаюсь: есть, по-видимому, и другой субъект, который может играть ту же роль, — божество. Нужно выбирать между Богом и обществом. Я не буду рассматривать здесь аргументы в пользу того или иного решения — оба связаны друг с другом. Добавлю, что, с моей точки зрения, этот выбор оставляет меня довольно равнодушным, т. к. в божестве я вижу лишь общество, преобразованное и осмысленное в форме символов» (*ibid.*, p. 74 — 75).

Таким образом, нужно выбирать между Богом и обществом. Если и есть характерное для философии Дюркгейма выражение, говорящее о том, во что он действительно верил, то это именно оно самое. Нужно ли добавлять, что этот выбор не кажется мне необходимым и что вывод Дюркгейма представляется мне прѣсто-напросто софистическим? Его идея такова: какой-либо акт морален, если его объектом выступает не тот, кто совершает акт, а другое лицо. Однако другое лицо как таковое не представляет большей ценности, чем я сам. Значит, чтобы в данном случае могла существовать мораль, необходимо наличие такой реальности, которая сама по себе представляет большую ценность, чем я сам или любое другое лицо. Такой реальностью, обладающей более высокой ценностью, чем индивид, может быть только Бог или общество, и

между этими двумя гипотезами нет разницы, поскольку религия, как мы знаем из анализа элементарных форм религиозной жизни, представляет собой не что иное, как поклонение преобразованному обществу.

Первый софизм коренится в анализе морального акта или того, что делает этот акт моральным. Дюркгейм утверждает, что если акт, целью которого является моя собственная персона, не может быть моральным, то акт, целью которого оказывается другой человек, тем более не будет таковым. Однако обыденное мнение, на которое ссылается Дюркгейм, склонно признать, что самопожертвование ради спасения жизни другого — моральный акт, даже если этот другой не ценится выше меня. Именно факт отвлечения от собственного «я» и самопожертвование ради другого делают акт моральным, а не заведомо большая ценность объекта, на который направлен мой акт. В знаменитом романе «Карьера Бьючемпа» Мередит заставляет проявить себя Мевила Бьючемпа, который в конце книги погибает, спасая жизнь ребенка<sup>11</sup>. Эпизод служит иллюстрацией этической проблемы. Нужно ли восхищаться тем, что знатный человек жертвует собой ради того, кто ниже его; следует ли, рассуждая прагматически, считать абсурдом то, что выдающийся человек жертвует собой ради спасения существа, обладающего меньшей ценностью? Я оставляю решение этого вопроса моралистам, но несомненно, что общественное сознание не считает, что сам по себе объект, на который направлено действие, должен быть выше личности субъекта действия, чтобы оно считалось моральным. Философ Амелен лишился жизни, бросившись в воду, чтобы спасти тонущего, хотя сам он не умел плавать. Это был возвышенный поступок, прагматически же он абсурден. Во всяком случае, наше суждение не определяется самой по себе ценностью спасаемой жизни.

Еще один софизм: полагают, что вызываемая к жизни нашим поведением ценность должна, так сказать, быть заранее воплощена в реальность. Дюркгейм восстанавливает не столько религию, сколько тривиальное понятие религии. Он допускает, что высшие ценности заведомо воплощены в Боге и что ценности, разработанные людьми, зависят от тех ценностей, которыми уже обладает трансцендентное существо. Я сомневаюсь, что именно таким должно быть усовершенствованное толкование религии. Во всяком случае, в исключительно гуманистической философии этические ценности предстают творением человечества, и творением бескорыстным. Человек — особь из породы животных, постепенно развивающихся в человечество. Постулировать, что он должен иметь перед собой объект, обладающий некоей ценностью в себе, — значит извращать смысл религии или морали.

Третий софизм заключается в предположении, что сам термин «общество» вполне ясен и можно сравнивать и противопоставлять общество и божество как два доступных наблюдению и обозначенных явления. Нет определенного общества, нет общества вообще, а есть объединения людей. Пока не уточнено, какие группы обозначаются понятием «общество», сохраняется опасная двусмысленность. Какое общество равноценно Богу? Семья? Общественный класс? Национальная общность? Человечество? По крайней мере в философии Конта на этот счет нет никакого сомнения: обществом как объектом религиозного поклонения выступает не конкретное человечество, а все человечество, все то, что было лучшего в людях на протяжении веков. Если же не уточняется, что имеется в виду под обществом, то концепция Дюркгейма может, вопреки его замыслам, привести (или казаться, что ведет) к псевдорелигиям нашего времени, к культу национального коллектива, создаваемого его же членами. В силу многих и очевидных причин Дюркгейм, будучи рационалистом и либералом, питал отвращение к этим мирским религиям. Сама возможность такого недоразумения доказывает опасность использования неуточненного понятия общества.

Метафизический подход к обществу, к сожалению, затушевывает значительное интуитивное проникновение Дюркгейма в сферу отношений между наукой, моралью, религией, с одной стороны, и общественным контекстом — с другой.

По Дюркгейму, в ходе истории постепенно вычленились различные виды человеческой деятельности. В архаических обществах мораль неотделима от религии, и именно в течение веков мало-помалу обрели самостоятельность категории права, науки, морали и религии. Это положение верное, но в нем не содержится мысли о том, что все эти категории черпают свой авторитет из общественного источника. Когда Дюркгейм набрасывал социологическую теорию познания и морали, эта теория должна была проистекать из объективного анализа общественных обстоятельств, влияющих на развитие научных категорий и этических понятий. Но анализ, по-моему, сделан неверно вследствие убеждения Дюркгейма в том, что нет большой разницы между наукой и моралью, между ценностным суждением и суждением о факте. В обоих случаях речь будто бы идет о социальной по сути дела реальности, в обоих случаях авторитет этих суждений якобы создается самим обществом.

Две выдержки из статьи «Суждения о факте и ценностные суждения» демонстрируют сравнение и квазиуподобление этих суждений.

«Ценностное суждение выражает отношение конкретного объекта к идеалу. Таким образом, идеал задан как вещь, хотя и иным способом. Он также по-своему представляет реальность. Выраженное отношение объединяет, следовательно, два понятия, представленные совсем как в суждении о существовании. Можно ли говорить о том, что ценностные суждения касаются идеалов? Но они не представляют собой иной формы суждений о реальности. Ведь понятия суть в равной степени мыслительные конструкции, исходящие из идеалов, и будет несложно показать, что это те же самые коллективные идеалы, поскольку они могут конституироваться лишь в языке и с помощью языка, представляющего собой в высшей степени коллективную вещь. Таким образом, элементы суждения во всех отношениях одинаковы» (ibid., p. 139).

Вот характерная фраза из этого отрывка: «Понятия суть... мыслительные конструкции, исходящие из идеалов». Если Дюркгейм хочет сказать, что мыслительные конструкции представляют собой неэмпирические или идеальные реальности, то он, очевидно, прав. Если же он уподобляет понятие идеалу в этическом смысле слова, то его положение мне кажется исключительно софистическим.

Далее Дюркгейм пишет:

«Если всякое суждение затрагивает идеалы, то последние бывают разных видов. Среди них есть идеалы, единственная роль которых сводится к отражению реальностей, на которые они распространяются, причем к отражению их такими, каковы они есть. Это — понятие в строгом смысле. Среди них есть и другие идеалы: их функции, напротив, сводятся к преобразованию реальностей, к которым они относятся. Это ценностные идеалы. В первом случае идеал служит символом объекта путем его уподобления мысли. Во втором — именно объект служит символом для идеала, и объект делает его репрезентативным для разных людей. Естественно, что суждения различаются в зависимости от идеалов, которые они используют. Первые ограничиваются анализом реальности и по возможности адекватным ее выражением. Вторые, наоборот, подчеркивают новый аспект реальности, обогащающий ее под воздействием идеала» (ibid., p. 139 —140).

В этом уподоблении друг другу суждений о факте и ценностных суждений мы снова встречаемся с убеждением Дюркгейма в том, что влияние понятий, способствующих отражению реальности, или идеалов, способствующих ориентации деятельности, исходит из самого общества. Думаю, однако, что здесь есть двусмысленность. Социологическое исследование истоков понятий никак не совпадает с теорией познания, т.е. анализом трансцендентальных условий истины. Условия науч-

ной истины не имеют никакого отношения к обстоятельствам общественного признания истины; при этом полагать, что есть социологическая теория познания, — значит постоянно их смешивать. Есть социологическая теория условий развития науки — то, что сегодня именуют социологией познания, которая содействует развитию теории познания, но никоим образом не может совпадать с ней.

Другая ошибка касается ценностных суждений. Дюркгейм хочет, чтобы этический идеал стал социальным, чтобы общество сопоставляло свою ценность с моралью. Здесь также, мне кажется, есть двусмысленность. Конечно, понятия, которые мы можем считать ценностями, определяются общественными обстоятельствами. Но тот факт, что ценностные суждения внушаются нам социальной средой, не доказывает, что целевым назначением морали станет определенное состояние общества. Естественно, что, когда мы требуем определенной морали, мы стремимся к определенному обществу или определенным человеческим отношениям. В этом смысле социальная воля вызывается к жизни любой моральной волей. Но как эмпирическая реальность общество не определяет содержания морали. Одно из двух: ибо мы косвенно возвращаемся к мысли о том, что общество, рассматриваемое в глобальном масштабе, включает в себе мораль, и в таком случае обретает силу возражение, сформулированное мною раньше: установившаяся и единственная мораль не проистекает неизбежно из данной социальной организации, т. к. в каждую эпоху и в каждом обществе причиной конфликтов является содержание морали; либо имеется в виду, что нашей волей к морали управляет социальная воля, но такая постановка вопроса тоже может быть изменена: ведь мы выбираем социальную или политическую цель в соответствии с этическим идеалом.

Философский характер Дюркгеймовой социологии объясняет бурю страстей, порожденных ею немногим более полувека назад. Формула «общество или божество», в то время как во Франции свирепствовал конфликт между католическим и светским образованием, могла вызвать взрыв негодования. В начальных школах и в педагогических учебных заведениях социология предстала в качестве основы светской морали, приходящей на смену католической. Когда же Дюркгейм добавлял, что он почти не видит различия между божеством и обществом, то это положение, будучи, по его мнению, исполненным уважения к религии, представлялось верующим посягательством на их ценности. Этим же объясняется, что еще сегодня замысел Дюркгейма может интерпретироваться по-разному.

Противоречивые интерпретации разъясняются, если мы вспомним о двойственности, которая, не будучи противоречи-



ем, составляет сердцевину его учения. Его учение направлено на воссоздание общественного консенсуса и усиление влияния коллективных императивов и запретов. По мнению некоторых критиков, это восстановление общественных норм представляет собой затею консервативную, если не реакционную. На деле же учение Дюркгейма порой воскрешает в памяти вторую половину научного пути Конта, когда он в «Системе позитивной политики» старался создать религию человечества. Эта интерпретация верна лишь отчасти. По Дюркгейму, социальная норма, влияние которой следует усилить, не только позволяет индивиду свободно проявлять себя, но и обязывает каждого использовать свой здравый смысл и утвердить свою автономию. Дюркгейм хочет стабилизировать общество, высшим принципом которого является уважение личности и независимости человека. В зависимости от того, подчеркивается ли укрепление социальных норм или независимости человека, интерпретация становится консервативной или рациональной и либеральной. Самая верная интерпретация — та, в которой сочетаются эти обе, по-видимому, расходящиеся интерпретации. В центре Дюркгеймова замысла я усматриваю стремление доказать, что рациональная, индивидуалистическая и либеральная мысль есть пока предел исторической эволюции. Эта школа мысли, соответствующая структуре современных обществ, должна быть признана, но одновременно она рискует вызвать распад общества и явление аномалии, если не будут упрочены коллективные нормы, необходимые для всякого консенсуса.

Социология, по мнению Дюркгейма, одновременно оправдывает рационалистический индивидуализм и утверждает уважение к коллективным нормам. Таков результат поиска, в основу которого, как напомнил об этом Марсель Мосс, положена старинная проблема отношений между индивидом и обществом или индивидуализмом и социализмом.

## Биографические данные

1858 г., 15 апреля. Рождение Эмиля Дюркгейма в г. Эпиналь в семье раввина. Отец умирает, когда Эмиль еще очень молод. Учеба в коллеже в Эпинале. Заканчивая коллеж, Дюркгейм становится лауреатом общего конкурса.

Дюркгейм отправляется в парижский Лицей Людовика Великого для подготовки к конкурсному экзамену в Высшую нормальную школу. В пансионе Жоффре он встречается с Жаном Жоресом. На год раньше Дюркгейма Жорес поступает в Школу на улице Ульм.

1879 г. Дюркгейм поступает в Высшую нормальную школу, где посещает лекции Фюстеля де Куланжа и де Бутру.

- 1882 г.** Сдает экзамен на звание преподавателя философии и тогда же назначается преподавателем в Сане и Сен-Кантен.
- 1885 — 1886 гг.** Берет годовой отпуск для занятий общественными науками сначала в Париже, затем в Германии у В. Вундта.
- 1886 — 1887 гг.** По возвращении из путешествия по Германии публикует в «Философском обозрении» три статьи: «Новые исследования в области общественной науки», «Состояние положительной науки о морали в Германии», «Философия в немецких университетах».
- 1887 г.** Решением министра Спюллера назначен профессором педагогики и социологии на филологическом факультете в университете в Бордо. Этот курс был первым курсом по социологии во французских университетах. Коллегами Дюркгейма в университете в Бордо были О. Амелен и Родье, а слушателями — Шарль Лало и Леон Дюги.
- 1888 г.** В «Философском обозрении» публикует статью «Убийство и рожаемость».
- 1891 г.** Дюркгейм читает курс для кандидатов на получение звания преподавателя философии с целью совместного с ними изучения великих предшественников социологии (Аристотель, Монтескье, Конт...).
- 1893 г.** Заметка о дефиниции социализма, статья в «Философском обозрении». Защита докторской диссертации на тему «О разделении общественного труда» вместе с диссертацией по-латыни «Вклад Монтескье в становление общественной науки».
- 1895 г.** «Правила социологического метода».
- 1896 г.** На базе его курса по социологии создается кафедра. Основание «Социологического ежегодника». Первые опубликованные в нем исследования Дюркгейма: «Запрет кровосмешения и его истоки» и «Определение религиозных феноменов».
- 1897 г.** Работа «Самоубийство».
- 1900 г.** «О тотемизме» — статья в «Социологическом ежегоднике». Борьба за светское образование, Дюркгейм сильно возмущен делом Дрейфуса. Все больше и больше занимается религиозной проблематикой.
- 1902 г.** Приглашен внештатным сотрудником на кафедру педагогики в Сорбонне.
- 1906 г.** Дюркгейм включен в штат сотрудников кафедры педагогики филологического факультета .-Парижского университета. Он преподает там одновременно социологию и педагогику. Сообщение во Французском философском обществе на тему: «Детерминация морального факта».
- 1909 г.** В Коллеж де Франс читает курс «Выдающиеся педагогические учения во Франции начиная с XVIII в.».
- 1911 г.** Выступление на философском конгрессе в Болонье на тему: «Суждение о реальности и ценностное суждение».
- 1912 г.** «Элементарные формы религиозной жизни».
- 1913 г.** Его кафедра получает название «Кафедра социологии Сорбонны». Сообщение во Французском философском обществе на тему: «Религиозная проблема и двойственная природа человека».
- 1916 г.** Дюркгейм теряет единственного сына, убитого на Салоникском фронте. Под влиянием этого события он публикует две книги: «Германия превыше всего». Немецкий менталитет и война», «Кто хотел войны? Об истоках войны по дипломатическим документам».
- 1917 г., 15 ноября.** Смерть в Париже.

## Примечания

«Ясно, насколько наша точка зрения на разделение труда отличается от точки зрения экономистов. Для них оно в сущности сводится к тому, чтобы больше производить. Для нас же возросшая производительность — только необходимое следствие, отражение феномена. Если мы специализируемся, то не для того, чтобы производить больше, а чтобы можно было жить в новых, созданных нами условиях» (*De la Division du travail Social*, p. 2 S 9). Адам Смит в своем знаменитом труде «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776) для объяснения производительности труда, обмена и применения основных товаров, феномена разделения труда на первый план выдвигает анализ экономической системы. Его исследование, в сущности занимающее Первые три главы первой книги «Богатства народов», начинается превосходным описанием последовательности операций при производстве булавок; части этого описания были, вероятно, заимствованы из «Великой энциклопедии» Дидро и д'Аламбера. Оно открывается такой фразой: «Величайший прогресс в развитии производительной силы труда и значительная доля искусства, умения и сообразительности, с какими он направляется и прилагается, явились, по-видимому, следствием разделения труда». Во 2-й главе Смит исследует первопричину разделения труда: «Разделение труда, приводящее к таким выгодам, отнюдь не является результатом чьей-либо мудрости, предвидевшей и осознавшей то общее благосостояние, которое будет порождено им: оно представляет собой последствие — хотя очень медленно и постепенно развивающееся — определенной склонности человеческой природы, которая отнюдь не имела в виду такой полезной цели, а именно склонности к торговле, к обмену одного предмета на другой». (Перевод дается по изданию: *Адам Смит. Исследование о природе и причинах богатства народов*. М., Изд-во социально-экономической литературы, 1962, с. 21, 27.) Впрочем, Адам Смит видит не только преимущества разделения труда. В 1-й главе пятой книги своего труда он пишет об опасностях притупления и онемения интеллектуальных способностей, которые могут быть следствием парцеллизации труда, и требует, чтобы правительство «приняло усилия для предотвращения этого». По данному вопросу см. статью Н. Розенберга «Адам Смит о разделении труда: два взгляда или один?» (*Nathan Rosenberg. «Adam Smith on the Division of Labour»*. — In: «*Economica*», mai 1965).

«Итак, разделение труда есть результат борьбы за существование; но оно представляет собой ее развязку. Благодаря ему соперникам нет нужды истреблять друг друга, и они могут сосуществовать бок о бок. Кроме того, по мере своего развития оно обеспечивает средства существования все большему числу людей, которые в более однородных обществах были бы обречены на исчезновение. У многих низших народов всякий болезненный человек неизбежно должен был погибнуть, ибо его нельзя было использовать ни в каком деле. Иногда закон, опережая и освящая, так сказать, результаты естественного отбора, осуждал на смерть больных или слабых новорожденных, и даже Аристотель находил этот обычай естественным. Совсем иначе происходит в более развитых обществах. Немошный индивид может найти в сложных рамках нашей социальной организации место приложения своих сил. Если он слаб лишь телом, а мозг его здоров, он посвящает себя кабинетным занятиям, теоретической деятельности. Если слаб у него мозг, «он должен будет, несомненно, отказаться от интеллектуального соперничества; но во второстепенных ячейках обще-

ственного улья найдется достаточно места, чтобы не дать ему погибнуть». У первобытных народностей побежденного врага предадут смерти; там же, где промышленность отделена от военной деятельности, он живет рядом с победителем в качестве **раба**» (*De la Division du travail Social*, p. 253).

<sup>5</sup> Габриель Тард (1843—1904) — автор следующих работ: «*La criminalité comparée*» (1888 г.); «*Les Transformations du droit*» (1893 г.); «*Les lois de l'imitation*» (1890 г.); «*La Logique sociale*» (1895 г.); «*L'Opposition universelle*» (1897 г.); «*L'Opinion de la foule*» (1901 г.). Влияние Тарда, довольно незначительное во Франции, было более заметным в США. Профессор Поль Лазарсфельд очень интересуется Тардом и охотно пишет о его посмертном триумфе.

Дискуссия на эту тему была недавно возобновлена американским социологом Джеком Дугласом.

*Maurice Halbwachs. Les Causes de Suicide. Paris, Alcan, 1930.*

Современная антропология вместе с А. Р. Радклифф-Брауном, Э. П. Эванс-Притчардом, Р. Лоуи и Б. Малиновским коренным образом изменила теорию тотемизма вплоть до почти полного растворения реальности. Об этой эволюции см. книгу К. Леви-Строса: *C. Lévi-Strauss. Le Totémisme d'aujourd'hui. Paris, P.U.F., 1962.*

Бергсон пишет: «Человечество страдает, наполовину раздавленное бременем прогресса, которого оно достигло. Оно недостаточно усвоило, что его будущее в его руках. Прежде всего ему самому судить, хочет ли оно продолжать жить. Далее, ему же задаваться вопросом: хочет ли оно лишь жить или сверх того предпринять усилие, необходимое для того, чтобы на всей нашей непокорной планете совершилась основная функция Универсумы — машины для производства богов» (*H. Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, P.U.F., 1965, p. 338.*)

<sup>6</sup> *Jules Monneiot. Les faits sociaux ne sont pas des choses. Paris, Gallimard, 1946.*

<sup>9</sup> Вот как Дюркгейм критикует дедуктивный и абстрактный метод классической политэкономии: «Предметом ее [политической] экономики, говорит Стюарт Милль, служат социальные факты, возникающие главным образом или исключительно с целью накопления богатств...

Вследствие этого предмет политической экономики, понятой таким образом, состоит не из реальностей, на которые можно указать пальцем, а из простых возможностей, из чистых понятий разума, т.е. из "фактов, которые экономист понимает как относящиеся к означенной цели, и именно таких, какими он их себе представляет. Как он, например, приступает к изучению того, что называет производством? Он считает возможным тотчас перечислить основные факторы, с помощью которых оно осуществляется, и обозреть их. Значит, он не изучил их путем наблюдения за тем, от каких условий зависит изучаемое им явление, ибо тогда он начал бы с изложения опытов, откуда вытекало бы такое заключение. Если же, приступая к анализу, он в нескольких словах предлагает классификацию, значит, он добыл ее простым логическим анализом. Он начинает с идеи производства: разлагая ее, находит, что в ней логически заключены идеи естественных сил, труда, орудия или капитала, а затем подобным же образом рассматривает эти производные идеи.

Самая основательная экономическая теория — теория стоимости — построена явно по такому же принципу. Если бы в контексте этой теории стоимость исследовалась так, как должна исследоваться реаль-

ность, то прежде всего мы заметили бы, как экономист отмечает признаки явления, носящего данное название, затем, как он их классифицирует по видам, индуктивно определяет, в зависимости от каких причин они меняются, наконец, как он сравнивает разные результаты с целью выведения из них общей формулы. Теория, следовательно, могла появиться лишь тогда, когда наука продвинулась очень далеко. Вместо этого мы с ней встречаемся с самого начала исследования. Это происходит оттого, что экономист, создавая теорию, довольствуется тем, что сосредоточивается на собственном представлении о стоимости как предмете, поддающемся обмену. Он находит, что идея стоимости включает в себя идею полезности, редкости и т.д., и на основании результатов своего анализа строит свое определение. Разумеется, он подтверждает ее несколькими примерами. Но когда думаешь о бесчисленных фактах, которые должна объяснять подобная теория, встает вопрос о том, можно ли признать хоть какую-нибудь доказательную ценность за теми фактами, неизбежно очень редкими, которые по случайному внушению приводятся в ее подтверждение.

Итак, в политической экономии, как и в этике, доля научного исследования очень ограничена, доля же искусства преобладает» (*Les Règles de la méthode sociologique*, p. 24 — 26).

Эта критика была возобновлена экономистами — последователями Дюркгейма, такими, как Ф. Симиан, которые стремились оспорить теоретические конструкции чисто неоклассической политэкономии австрийских или вальрасовских школ. Она соотносится с критикой, уже адресованной представителями немецкого историзма английской классической политэкономии.

111

*Eric Weil. Philosophie politique. Paris, Vrin, 1956.*

«Карьера Бьючемпа», роман английского писателя Дж. Мередита (1828 — 1909), опубликованный в 1875 г.

## Библиография

### Произведения Эмиля Дюркгейма

- «Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit». Burdigalae, Gournailhou, 1892; trad, in «Revue d'histoire politique et constitutionnelle», 1937, sous le titre: «Montesquieu, sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés».
- «De la Division du travail social». Paris, Alcan, 1893, I-re éd.; cité d'après la 7-e éd., Paris, P.U.F., 1960.
- «Les Règles de la méthode sociologique». Paris, Alcan, 1895; cité d'après la 13-e éd., Paris, P.U.F., 1956.
- «Le Suicide, étude de sociologie». Paris, Alcan, 1897; cité d'après la nouvelle éd., Paris, P.U.F., 1960.
- «La Sociologie dans l'enseignement secondaire. Opinion de...» etc. Paris, Girard et Brière, 1900.
- «Sociologie et sciences sociales». Paris, Alcan, 1909, — in: *De la Méthode dans les sciences*.
- «Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le Système totémique en Australie». Paris, Alcan, 1912; cité d'après la 4-e édition, Paris, P.U.F., 1960.

- «"L'Allemagne au-dessus de tout". La Mentalité allemande et la guerre». Paris, Armand Colin, 1915.
- «Où a voulu la guérie? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques». Paris, Armand Colin, 1915.
- «La Sociologie». Avec M. Mauss. Paris, Larousse, 1915. — In: «La Science française». .
- «Éducation et sociologie». Paris, Alcan, 1922; nouv. éd., Paris, P.U.F., 1966.
- «L'Éducation morale». Paris, Alcan, 1923.
- «Sociologie et philosophie». Paris, Alcan, 1925; cité d'après la nouvelle éd. Paris, P.U.F., 1963.
- «Le Socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne». Paris, Alcan, 1928.
- «L'Évolution pédagogique en France». Paris, 1938, 2 vol.
- «Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit». Paris, P.U.F., et Istanbul, 1950.
- «Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie». Paris, Rivière, 1953.
- «Pragmatism et sociologie». Paris, Vrin, 1955 (курс лекций, прочитанных в 1913-1914 гг. и восстановленный по записям студентов А. Кювийером).

#### Работы об Эмиле Дюркгейме:

- G. Aimard*. Durkheim et la science économique. L'apport de la sociologie à la théorie économique moderne. Paris, P.U.F., 1962.
- H. Alpert*. Emile Durkheim and his sociology. New York, 1939.
- C. Bougie*. Bilan de la sociologie française contemporaine. Paris, Alcan, 1938.
- G. Davy*. Sociologues d'hier et d'aujourd'hui. Paris, P.U.F., 1950. *J. Duvignaud*. Durkheim, sa vie, son oeuvre. Paris, P.U.F., 1965.
- P. Fauconnet*. «The Durkheim school in France». — In: «Sociological Review», 1927.
- G. Gurvitch*. La vocation actuelle de la sociologie. Paris, P.U.F., t. I. 1957, t. II (2-id.) 1963.
- R. Lacombe*. La Méthode sociologique de Durkheim. Paris, 1926. *T. Parsons*. The Structure of Social Action. New York, Mac Graw Hill, 1937. *T. Parsons et al.* Theories of Society. London, Collier-Mac-Millan, 1965. *J. Vialatoux*. De Durkheim à Bergson. Paris, Bloud et Gay, 1939.
- Kurt H. Wolff et al.* Emile Durkheim, 1858 — 1917. A Collection of essays. Columbus, Ohio University Press, 1960.

## ВИЛЬФРЕДО ПАРЕТО

Проблема организации общества должна решаться не декламациями вокруг более или менее смутного идеала справедливости, а только научными исследованиями, задача которых — найти способ соотнесения средств с целью, а для каждого человека — усилий и страданий с наслаждением, так чтобы минимум страданий и усилий обеспечивал как можно большему числу людей максимум благосостояния.

*Вильфредо Парето*

Переходя от Дюркгейма к Вильфредо Парето, мы попадаем в иной интеллектуальный климат, язык и стиль. Задумаемся на минуту над фразой Дюркгейма: «Нужно выбирать между Богом и обществом». Слыша подобную формулу, Парето улыбнулся бы и напомнил бы о том, что — как он разъяснил в сво-<sup>е</sup>м «Трактате по общей социологии» — если производные бы-<sup>т</sup> стро трансформируются, то остатки относительно постоянные. В словаре Парето «остатки» (residue) — это чувства или выражения аффектов, слившихся с природой человека, а «производные» (derivazioni) — интеллектуальные системы защиты, посредством которых индивиды маскируют свои страсти или<sup>к</sup> придают видимость рациональности высказываниям или поступкам, не являющимся таковыми. Человек в действительности существо безрассудное и резонерствующее. Хотя в своем поведении он редко руководствуется логикой, он всегда стремится внушить себе подобным, будто ведет себя именно так.

Формула «Бог или общество» показалось бы Парето лишеной смысла. Понятие Бога не относится к логически-экспериментальным. Никто не мог видеть Бога. Следовательно, если хочешь стать ученым, следует избегать таких понятий, которые по своему существу непостижимы для научных методов: наблюдения, эксперимента, умозаключения. Что касается понятия «общество», то оно — образец туманности и двусмысленности. Какую реальность намеревается обозначить Дюркгейм, говоря об обществе: семью, слушателей лекции, университет, страну, все человечество? Какова же та из этих реальностей, которую он нарекает обществом, и почему он хочет навязать выбор, при отсутствии дефиниции, между двусмысленным и трансцендентным понятиями, не имеющими никакого отношения к науке?

## 1. Нелогический поступок и наука

Постижение Паретовой системы требует точной интерпретации понятий логического и нелогического поступков. Значит, нужно начинать с изучения этих понятий. Самое простое для понимания логического поступка — наблюдение за поведением инженера и спекулянта, тем более что размышления и разочарования инженера и экономиста суть источник социологии Парето. Инженер, когда он не ошибается, ведет себя логично. Экономист, когда он не строит иллюзий насчет своих знаний, способен понять определенные формы поведения людей. Но социология имеет дело с людьми, которые обычно не ведут себя ни как инженеры, ни как осторожные спекулянты. Инженер, строящий мост, знает цель, которой хочет достичь. Он изучил сопротивление материалов и в состоянии подсчитать соотношение средств и цели. Существует сходство между отношением «средство — цель» в том виде, в каком оно воспринимается умом и объективно складывающимся подобным отношением.

Аналогично поведение спекулянта, прототипа экономического субъекта. У него четкая цель — зарабатывать деньги. Он выявляет логическую связь между средствами, которые он использует — покупкой ценностей в момент их низкой котировки, — и целью, которую хочет достичь, — увеличением своего капитала. Если дела идут в соответствии с его предположениями, то объективно средства и цели будут следовать друг за другом так, как это было задумано заранее субъектом.

Случай со спекулянтом, конечно, не так прост, как случай с инженером. Между задуманным отношением «средство — цель» и действительным отношением наблюдается разрыв во времени. Но если предположить, что ожидания спекулянта подтвердились фактами, обнаружится соответствие отношения средств к цели — в том виде, в каком оно было задумано, — реализации этого самого отношения. Логическая связь между средствами и целью существует в сознании субъекта и в объективной реальности, и оба отношения (объективное и субъективное) соответствуют друг другу.

Анализ опыта-инженера и спекулянта показывает, что такое логический поступок. Для того чтобы поступок был логическим, нужно, чтобы отношение «средство — цель» в объективной реальности соответствовало подобному отношению в сознании субъекта.

«Раз и навсегда мы будем называть логическими поступками действия, логически увязанные с их целью, не только по отношению к субъекту, выполняющему эти действия, но и по отношению к тем, кто обладает более обширными познаниями,



т.е. поступки, имеющие субъективное и объективное значение, объясненное выше. Иные поступки будут называться нелогическими, что не означает их иллогизма» (Traité de sociologie générale, § 150).

Иначе говоря, в категорию нелогических поступков попадают все те действия, которые субъективно или объективно не обнаруживают логической связи. Можно составить такую таблицу поступков человека:

Роды и виды	Есть ли логическая цель у поступков?	
	объективно	субъективно

1 -й класс. Логические поступки  
Объективная цель идентична субъективной

2-й класс. Нелогические поступки  
Объективная цель отличается от субъективной

1 -й род	нет	нет j
2-й род	нет	Да
3-й род	Да	нет
4-й род	Да	Да

Виды 3-го и 4-го родов

<b>3,4</b>	Субъект согласился бы с объективной целью, если бы знал ее
<b>3,4</b>	Субъект не согласился бы с объективной целью, если бы знал ее

(Ibid., p. 67—68).

Каково значение каждого из этих родов нелогических поступков?

Род «нет — нет» означает, что поступок нелогичен, т. е. средства не увязаны с целью ни в реальности, ни в сознании. Средства не дают никакого результата, который можно было назвать логически связанным с ними, и вместе с тем субъект даже не представляет себе цели или отношения между средствами и целью. Род «нет — нет» редко встречается, потому что человеку свойственно быть резонером. Какова бы ни была

абсурдность его поступков, он тщится придать им цель. «Люди имеют резко выраженную склонность придавать своим поступкам налет логики; из таких поступков почти все, стало быть, относится ко второму и четвертому родам. Многие поступки, внушаемые учтивостью или привычкой, могли бы принадлежать к первому роду. Но очень часто люди ссылаются на любые мотивы, чтобы оправдать свои поступки, что переводит последние во второй род» (ibid., § 154). В полном перечне род «нет — нет» следует сохранить как один из возможных.

Второй род, наоборот, исключительно распространен, о чем говорит несметное число примеров. Поступок логически не связан с результатом, к которому он приводит, но субъект неправильно полагает, будто используемые им средства по своей природе таковы, что приводят к желанной цели. К этому роду принадлежат поступки людей, совершающих жертвоприношения Богу, когда они желают вызвать дождь, и убежденных в том, что их молитвы оказывают влияние на погоду. В этом случае субъективно существует отношение «средства — цель», хотя объективно его нет.

Третий род — поступки, вызывающие результат, логически связанный с использованными средствами, но при этом субъект не осознает отношения «средства — цель». Есть множество примеров этой категории поступков. К ним относятся рефлексорные действия. Если я закрываю веко в тот момент, когда в мой глаз может попасть пыль, объективно я совершаю логический поступок, а субъективно — нет. Я не думал заранее и не думаю в момент действия об отношении между используемыми мною средствами и целью, которую я достигну. Инстинктивное поведение или поведение животных — зачастую адаптивное, но не логическое, если мы по крайней мере признаем, что животные, которые ведут себя так, как надо для их выживания, не думают об отношении между используемыми ими средствами и целями, которых они достигают.

К четвертому роду относятся поступки, результат которых логически связан с использованными средствами, но субъект проводит иную связь между средствами и целями, так что объективная последовательность не соответствует субъективной. В данном случае Парето имеет в виду главным образом поведение благодетелей человечества — пацифистов или революционеров, которые хотят изменить существующее общество и исправить его пороки. Так, революционеры-большевики скажут, что они хотят взять власть, чтобы обеспечить свободу народа. Совершив насильственным путем революцию, они самым непреодолимым ходом вещей вовлекаются в процесс установления авторитарного режима. В этом случае налицо объективная связь между поступком и его результатом, а также

субъективная связь между утопией бесклассового общества и революционными действиями. Но то, что люди делают, не отвечает их замыслам. Цели, которых они хотят достичь, не могут быть реализованы применяемыми средствами. Эти средства логично ведут к определенным результатам, но между объективной и субъективной последовательностями нет соответствия. Парето приводит также примеры из экономической жизни. В условиях свободной конкуренции предприниматели совершают отчасти нелогические действия. Стремясь снизить себестоимость, они, например, достигают, не желая этого, эффекта падения отпускных цен, т.к. конкуренция всегда восстанавливает равенство обеих величин.

Четвертый род состоит из подклассов в зависимости от того, согласились бы или нет субъекты действий с целями, которых они на деле достигнут, если бы им заранее их показали. Предположим, что Ленин знал неизбежные последствия революции, претендовавшей на социалистический характер, в стране со слабо развитой промышленностью. Предпочел бы он отказаться от революции или же согласился бы с тоталитарным государством на долгий переходный период?

Эти нелогические поступки не обязательно иллогичны. Поступки, отнесенные к третьему роду («да — нет»), в известных случаях приспособлены к обстоятельствам, им просто не достает осознания отношения «средство — цель».

Четыре рода нелогических поступков — предмет первой части «Трактата по общей социологии». Логические поступки отставлены в сторону; о них заходит речь только во второй части, когда Парето заменяет аналитический метод синтетическим.

Классификация типов поступков не может не вызвать возражений. Не касаясь их сейчас, следует, однако, поставить два вопроса. В какой мере все действия людей можно рассматривать сквозь призму одного-единственного отношения «средство — цель»? Если «логический и нелогический характер» определяет только связь между средствами и целями, то могут ли последние быть иными, нежели нелогическими? Не следует ли из данного определения логического характера поступков, что выбор целей не может быть логическим?

Таким образом, социология определяется Парето относительно экономической науки и как противопоставление ей. Экономическая наука рассматривает, по существу, логические поступки, тогда как социология трактует главным образом нелогические. Можно, следовательно, изучать социологическую мысль Парето, ограничившись рассмотрением исключительно «Трактата по общей социологии». Тем не менее всесторонний анализ взглядов этого автора потребовал бы рассмотрения

экономических работ, т. е. «Курса политэкономии» и «Учебника политэкономии».

Два рода нелогических поступков особенно важны для социолога.

Первый — тот, который обозначен как второй род и определяется соотношением «нет — да». Он перегруппирует нелогические поступки, не имеющие объективной цели, но обладающие субъективной конечной целью. Он включает в себя большинство разновидностей обрядового или символического поведения. Моряк, обращающий свои мольбы к Посейдону перед выходом в море, не совершает акта, сколь-нибудь влияющего на искусство мореплавания, но он полагает в свете своих верований, что это действие повлечет сообразные его желаниям последствия. В большинстве случаев можно утверждать, что все поступки религиозного свойства, т.е. обращенные к эмблеме или символу священной реальности, принадлежат ко второму роду. Как и Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни», Парето изучает ритуальные действия, но при этом начинает с того, что включает их в категорию нелогических поступков.

Другой важный род — четвертый, определяемый соотношением «да — да», но без совпадения субъективного с объективным. К нему относятся все типы действий, объясняемых научными ошибками. Использованное средство приводит к эффективному реальному результату и соотносится с целями, задуманными субъектом действия, но происходящее не соответствует тому, что должно было произойти, согласно надеждам и предположениям субъекта действия. Следствие ошибки — несовпадение объективной последовательности с субъективной. К этому роду нелогических поступков одинаково относятся все разновидности поведения, внушаемого иллюзиями, особенно поведение политиков или интеллектуалов. Когда идеалисты воображают себе, будто они создают общество без классов или эксплуатации и, кроме того, национальную однородную общность, результаты их поступков не отвечают их идеологии, ei между надеждами, которые питали субъекты, и последствиями их поступков наблюдается несоответствие, хотя средства были увязаны с целями как объективно, так и субъективно.

В первой части «Трактата по общей социологии» Парето намеревается логическим путем исследовать нелогические поступки, оставляя пока в стороне логическое поведение, к которому он вернется во второй части, посвященной воссозданию социального целого, подводящего к синтетическому объяснению всего общества и проявляющих себя в нем движений.

Вне этих абстрактных определений фундаментальное различие между логическими и нелогическими поступками базируется на простом и существенном критерии, хотя Парето не выделяет его: совпадение объективного и субъективного соотношений «средство — цель» предполагает, что поведение будет определяться рассудочной деятельностью. Следовательно, предварительно можно допустить, что логическими оказываются поступки, обоснованные рассудком. Субъект продумал свои действия и поставленную перед собой цель; побудительной причиной его поведения и являются умозаключения, которым он повинует. В противоположность этому всякое нелогическое поведение в той или иной степени включает в себя мотивацию чувствами; при этом последние определяются чаще всего как любое состояние духа, отличное от логического рассуждения.

Таким образом, цель первой части «Трактата по общей социологии» — логическое исследование нелогического поведения — задача непростая. Каким образом логически изучать нелогические поступки? Парето с большим удовольствием сказал бы, что большинство книг по социологии — это нелогический анализ нелогического поведения и, кроме *Tdigo*, исследование нелогического поведения с сознательным намерением сделать его логическим. Наоборот, цель Парето — изучение нелогического поведения таким, каково оно есть, без привнесения в него противоположной тенденции.

Выражение «логическое исследование нелогического поведения» не заимствовано у Парето. Хотя Парето признавал опасность изучения нелогического поведения нелогическим образом, он не выражался так умышленно иронично, как я. Он ограничивался утверждением желания научно исследовать нелогическое поведение. В чем заключается это исследование?

Ответ на данный вопрос может дать концепция науки, именуемой Парето логически-экспериментальной.

Цель социологии, изучающей нелогическое поведение, — истина, а не выгода, и совпадение этих двух понятий недопустимо.

Римские военачальники, перед тем как дать сражение, вопрошали внутренности некоторых животных, принесенных в жертву по этому случаю. Это поведение нелогическое, по крайней мере в том, что полководцы верили, будто внутренности жертв заранее раскроют им исход битвы. Но если внутренности жертв позволяли сделать благоприятное предвидение и если это предвидение сообщалось воинам, последние черпали в нем дополнительную уверенность, а для морального состояния воинов очень важно знать, что они победят. Я заимствую, как и Парето, этот пример из римской истории. Он ли-

шен актуальности и не возбуждает страстей, но мы живем в эпоху, которая в этом отношении мало отличается от той: вместо того чтобы вопрошать внутренности жертв, углубляются в мистерии исторического будущего. В обоих случаях результат одинаков. Вожди могут провозглашать: «В конце концов все будет в порядке, вы будете победителями». Выгодно, чтобы солдаты верили авгурам, а борцы — в конечную победу дела.

Таким образом, логически-экспериментальная наука, демонстрирующая сходство разных приемов, приписывающих разные голоса будущему, которого никто не ведает, — любовница скептицизма. Несомненно, не в пользу общества признание в том, что люди не ведают будущего. Поэтому логически-экспериментальное исследование нелогического поведения может быть вредно для отдельной группы или даже для всего общества. Парето писал: «Если бы я думал, что мой «Трактат» может иметь много читателей, я бы его не написал». Потому что, поскольку этот «Трактат» снимает покров с глубинной реальности, он несовместим с общественным равновесием, каковое потребно чувствам, нелогичность — если не иллогичность — которых доказывает «Трактат». Итак, единственной целью логически-экспериментального анализа нелогического поведения выступает истина, и его нельзя считать бесполезным. «Сочетание общественной пользы теории с ее истинностью, доказываемой на опыте, есть один из тех принципов, которые мы отклоняем априори. Всегда ли эти две стороны объединены? На этот вопрос можно ответить, только наблюдая факты; и тогда обнаружится, что в некоторых случаях они совершенно независимы. Итак, я прошу читателя постоянно иметь в виду, что там, где я утверждаю нелепость теории, я ни в коем случае не стремлюсь косвенно утверждать, что она вредна обществу, наоборот, она может быть для него вчень полезной. В общем и целом одно и то же изучение может быть отвергнуто с экспериментальной точки зрения и признано с точки зрения общественной пользы, и наоборот» (ibid., § 72, 73).

Какой разительный контраст с Дюркгеймом, писавшим, что если бы социология не позволяла улучшить общество, она не стоила бы и часа труда. В глазах Парето подобного рода суждения смешивают цель науки, каковой служит исключительно истина, и цель общественного действия — полезность, причем обе цели не обязательно совпадают.

Далее, обязанность логически-экспериментальной науки состоит в том, чтобы избегать любых экстра- или метаэмпирических понятий. Все употребляемые слова должны соотноситься с отмеченными или наблюдаемыми фактами, все понятия должны определяться относительно непосредственно установленных реалий или реалий, которые могут возникнуть в ходе экс-

перимента. Религиозным и иным понятиям, неприложимым к миру феноменов, значит, нет места в логически-экспериментальной науке. Все философские понятия, или понятия сущности феноменов, должны быть, безусловно, исключены. Многие ученые или псевдоученые без конца задаются вопросом о том, что такое прогресс, или истинный социализм, или подлинное равенство. Такие споры о словах не имеют отношения к науке. Характер научной дефиниции обнаруживается, когда мы разграничиваем логические и нелогические поступки. По мнению Парето, бесполезно спорить о том, не лучше ли называть логические поступки рациональными, а нелогические — нерациональными. Слова значения не имеют, их используют для удобства; иначе можно было бы вместо выражения «логический поступок» употребить букву X, а нелогический обозначить буквой Y. Точно так же рассуждение о понятии класса есть занятие, не имеющее научного значения. Самое большее, что можно извлечь из проблемы класса, — поставить вопрос о том, в какой мере в том или ином обществе распространено определяемое таким образом явление, независимо от смысла, придаваемого словам «класс» или «структура». Важны определения. Каждый придает употребляемым словам то значение, какое желает; важно, чтобы он их точно определял.

В науке нет места ничему, что выходит за рамки опыта. *И*з логически-экспериментальной науки, пользующейся понятиями, ясно определенными относительно наблюдаемых феноменов, сложные дефиниции должны быть устранены. Научные дискуссии всегда должны касаться реальности, а не того значения, которое мы придаем словам.

Из этого, однако, не следует, что наука есть лишь простое воспроизведение наблюдаемых вне нас явлений. Совсем наоборот: наука предполагает деятельность разума, т. е. творчество, первичный признак которого — упрощение. Мир человека, как и природный мир, в котором мы живем, слишком богат и сложен, чтобы наука могла сразу охватить его полностью. Поэтому она всегда начинает с упрощений. Она наблюдает и фиксирует определенные аспекты конкретных феноменов, обозначает их точными понятиями, затем фиксирует связи между явлениями, скрытыми за понятиями, и постепенно пытается сочетать упрощенные подходы, чтобы заново скомпоновать сложную реальность. Например, «Трактат по общей социологии» исходит из упрощенного определения нелогических поступков для обоснования классификации и рассмотрения объясняющих феноменов, а в завершение выявляет типологию причин нелогических поступков, которая неизбежно будет простой и неточной по отношению к сложной реальности. Как теоретическая механика есть объяснение абстрактного мира, так

чистая экономическая теория есть схематическая интерпретация экономических систем, но исходя из простых моделей, путем постепенного усложнения мы приближаемся к реальности. Мы никогда не постигнем реальности во всей ее сложности; наука по своей природе не может быть завершенной, и тот, кто полагает, что она когда-нибудь даст то, что несла с собой религия, — жертва иллюзии. Социологи, которые, подобно Дюркгейму, думают, что научная социология может заложить основы морали, заменяющие догмы религии, находятся, пусть не сознавая того, в плену у нелогического образа мыслей. Они приписывают науке характеристики, которыми она никогда не будет обладать, ибо она всегда будет несовершенной и никогда — нормативной. Наука всегда остается системой суждений о факте или причине, из которых нельзя сделать вывод о том, как себя вести. Напрасно доказывать, что в реальности наблюдается та или иная регулярная последовательность: из этих экспериментальных корреляций не вывести морали, какова бы она ни была. «Наука не может удовлетворять бесконечную потребность в псевдологическом развитии, испытываемую человеком. Она может лишь свести один факт с другим и, следовательно, постоянно останавливается на факте» (ibid., § 973).

Понятие экспериментальной науки, на которую ссылается Парето, во многом ограничивает амбиции социологии и переносит нас в мир, где выбор между обществом и божеством не результат, а объект науки, поскольку последняя интересуется системой нелогического поведения. Этот аспект учения Парето, который к тому же любил насмехаться над произведениями своих коллег, объясняет его крайнюю непопулярность среди большинства социологов не только при жизни, но и после смерти. Я знал среди своих учителей и знаю среди моих коллег многих социологов, которые не могут слышать имени Парето без негодования, резкость которого не смягчается временем.

Согласно Парето, наука по своей природе логически-экспериментальна. Следует точно истолковать обе части определения. Термин «логическая» означает, что на основании установленных определений или наблюдаемых связей допустимо вывести следствия, вытекающие из посылок. За прилагательным «экспериментальная» скрываются одновременно наблюдение в узком смысле слова и экспериментирование. Наука экспериментальна, потому что изучает реальность, которая служит ее основой и критерием ее положений. Положение, не требующее доказательства или опровержения опытом, не научно. Как говаривал мой учитель Леон Брюнsvик, положение, ложность которого нельзя обнаружить, необязательно истинно. Это очевидно, хотя и не признается многими умами, видящими в невозможности опровергнуть их утверждения доказательство истин-



ности последних. На самом деле то положение, которое расплывчато и неясно в такой степени, что никакой опыт не позволяет его опровергнуть, не научно; оно может возбуждать чувства, приносить удовлетворение или вызывать негодование. Чтобы стать научным, ему надо попасть под удары единственной критики, имеющей ценность, — критики умозаключений и фактов. (Марксистская теория прибавочной стоимости обязана своей популярностью тому факту, что она неопровержима.)

Одним словом, логически-экспериментальный метод имеет целью обнаружить то, что Парето называет экспериментальными единообразиями, т.е. регулярные связи между явлениями. Как таковые эти экспериментальные единообразия не не обходимы. Философы долго обсуждали характер причинной связи, соединяющей друг с другом два феномена. В этом отношении Парето — последователь Юма. По его мнению, регулярные отношения между явлениями не предполагают внутренней неизбежной последовательности. Регулярность более или менее вероятна в зависимости от природы связанных друг с другом феноменов и обстоятельств, при которых она наблюдается. Проблема необходимости не ставится, поскольку цель науки — скромная констатация единообразий. I

Парето излагает намеченный им путь кратко, в нескольких положениях, составляющих правила логически-экспериментального метода:

- « 1. Мы никоим образом не собираемся заниматься *истиной*, присущей какой бы то ни было религии, вере, метафизическому, моральному или иному верованию. Это не значит, что мы полны презрения ко всем этим вещам; это значит, что они выходят за рамки, в пределах которых мы желаем оставаться. Религии, верования и т.п. мы рассматриваем только извне, в той мере, в какой они суть социальные факты, без их действительной ценности. Положение: *t < A должно равняться B* в силу какого-то сверхопытного принципа», — следовательно, нами не рассматривается; но мы изучаем, каким образом такое верование возникло, развилось и в каком отношении оно находится с другими социальными фактами.
2. Объектом нашей деятельности выступает исключительно сфера *опыта* и *наблюдения*. Мы употребляем эти понятия в том значении, какое они имеют в естественных науках — например, в астрономии, химии, физиологии и др., — а не в том, какое они получают в выражении «*личный христианский опыт*», которое, почти не меняя слова, попросту воскрешает самонаблюдение прежних метафизиков. Мы рас-

смаатриваем это самонаблюдение как внешний факт; изучаем его как таковой, а не как свойственное нам чувство...

4. Строя теории, мы исходим из фактов и всегда стараемся как можно меньше отходить от них. Мы не знаем, что такое сущность вещей, и не интересуемся ею, потому что ее изучение не наша задача. Мы занимаемся поиском единых образий в фактах и сводим их к законам, но не факты подчинены законам, а наоборот. Законы не *неотвратимы*, это гипотезы, служащие для краткого изложения большего или меньшего числа фактов и сохраняющиеся до тех пор, пока их не заменят лучшими.
5. Итак, все наши поиски случайны, относительноны и дают результаты, лишь более или менее вероятные, самое большее — очень вероятные... Все наши положения, включая чисто логические, должны приниматься с оговоркой: *они ограничены тем временем и опытом, которые мы познали*.
6. Мы рассуждаем исключительно о вещах, а не о чувствах, которые пробуждают в нас их названия. Сами эти чувства мы изучаем как простые внешние факты, т.е. мы отказываемся, например, спорить о том, *справедлив* или *несправедлив*, *морален* или *аморален* поступок А, если сначала не выявлены реальности, соответствовать которым призваны эти термины. Но мы будем изучать как внешний факт то, что хотели выразить люди данной страны, принадлежащие в данное время к данному общественному классу, когда утверждали, что А — поступок *справедливый* или *моральный*.
7. Мы ищем доказательства наших положений так же, как их логических следствий^ только в опыте и наблюдении, включая любое доказательство, основанное на согласии с чувствами, внутренней или внушенной сознанием очевидности.
8. Следовательно, мы будем пользоваться единственно словами, соответствующими конкретным объектам, и со всем усердием позаботимся о том, чтобы придать им как можно более точное значение.
9. Мы действуем методом последовательных *приблизительных оценок*, т.е. рассматриваем прежде всего феномен в целом, сознательно пренебрегая частностями, которые будут приняты во внимание в последующих приблизительных оценках» (ibid., § 69).

При таком определении в целом логически-экспериментального метода естественно встает проблема — если пользоваться языком Парето — соединения этой дефиниции с кон-

цепцией логических и нелогических поступков. Довольно странно, что сам Парето не устанавливает четкой связи между своей теорией нелогических поступков и своим методом. Но выявить ее нетрудно.

В самом деле, логические поступки — это, как правило, действия, определяемые научным знанием, т. е. находящиеся в согласии с единообразиями, выявленными благодаря логически-экспериментальному методу. В логическом поступке субъективное отношение «средство — цель» соответствует объективному. Однако чем обусловлен этот параллелизм, если не тем, что мы знаем последствия, вызываемые определенным поступком, или, другими словами, единообразия, устанавливаемые логически-экспериментальным методом? Единообразие — это когда феномен А регулярно следует за феноменом В. Если мы хотим поступать логично, нам следует знать, каковы последствия, вызываемые действием А, которое мы выполняем, и именно наука нам скажет, что действие А вызывает следствие В.

Наука между тем не охватывает всей совокупности логического поведения. Поведение банкира, спекулянта, генерала, предпочитающего выиграть битву, а не проиграть ее, — все это примеры нормального логического поведения, хотя они и не вытекают из экспериментальных единообразий научного порядка. Парето, между прочим, утверждает, что большинство логических поступков суть поступки, детерминированные научными единообразиями, но многие сферы действия (политическая, военная, экономическая) предполагают логическое поведение, определяемое научными суждениями, которое стремится продуктивно сочетать средства с целью; при этом нельзя говорить о таком сочетании как непосредственно дедуцируемом из экспериментальных единообразий. «У цивилизованных народов огромное множество логических поступков. К их числу относятся поступки, связанные с художественным творчеством и научным трудом, по крайней мере там, где речь идет о людях, разбирающихся в этих делах. Деятельность, изучаемая политической экономией, как правило, тоже относится к этому разряду. Кроме того, сюда входит некоторое число действий в военной, политической, юридической сферах и др.» (ibid., § 154).

Несмотря ни на что, взаимозависимость концепций логических поступков и логически-экспериментального метода существует. Она неизбежна даже при наличии определения логических поступков. Характеризуя их, Парето пишет о «поступках, логически объединенных целью не только относительно их субъекта, но и тех, кто обладает более обширными познаниями» (ibid., § 150). Наблюдателями, обладающими более обширными познаниями, могут быть только ученые. Прогресс науки

позволяет постепенно расширить сферу поведения человека, которое можно назвать логическим.

Наука в том виде, как она определена, охватывает лишь ограниченную сферу реальности. Мы далеки от того, чтобы познать все происходящее в мире, а следовательно, от способности властвовать над всеми естественными процессами. Логическое поведение охватывает и может охватить лишь ограниченную часть всех видов поведения человека. Если условием логичности поведения служит возможность предвидеть последствия своих поступков и путем умозаключений определять желаемые цели и если наука не позволяет обозначить цели или предвидеть последствия поступков, кроме как в ограниченной сфере, то поведение человека непременно будет в значительной степени нелогическим. Впрочем, для Парето назвать поведение нелогическим не значит его порицать. Если выражение «нелогическое» содержит в себе явную или скрытую иронию, то она направлена только против тех, кто, действуя нелогично, полагает, что поступает логично. Ирония наблюдателя не побуждает людей поступать логично, она касается того факта, что люди столь же безрассудны, сколь и резонеры. Основное свойство природы человека в том, чтобы руководствоваться чувством и давать псевдологические оправдания сентиментальному поведению.

Теперь понятно, почему Парето несносен и почему он стремится быть таковым. Его первый тезис сводится к тому, что все люди хотят придать видимость логики тем формам поведения, за которыми нет никакой субстанции, а второй — к тому, что цель социологии — показать людям нелогичность их поведения. Ясно, что, демонстрируя людям то, чего они не хотят видеть, социолог не становится популярным, и Парето охотно согласился бы с "этим. Мне кажется, что эта страсть к непопулярности необъяснима с позиций логики. Пишущих людей можно, пользуясь методом Парето, разделить на две категории: тех, кто сознательно ищет популярности, и тех, кто сознательно желает быть непопулярным. Желание непопулярности не более и не менее логично, чем стремление к популярности. Автор может считать свою работу неудачей вопреки тому, что тираж её составляет несколько сотен тысяч экземпляров, и успехом при тираже пятьсот экземпляров. Парето раз и навсегда — и, вероятно, логично — избрал репутацию «ока-янного» автора. Впрочем, полностью этого он не достиг.

Проводимая Парето параллель между концепциями метода и логических и нелогических поступков напоминает нам, что наука не определяет целей логическим путем. Не существует научного решения проблемы действия. Наука может продвигаться вперед, только определяя действенные средства дости-

жения целей: определение целей — не ее сфера. *Не существует научного решения проблемы поступка*, нет больше и научного решения проблемы организации общества. Всем современникам, которые беспрестанно провозглашали, что наука требует той или иной организации общества, Парето наперед отвечал: подлинная, а не псевдонаука не может нам указать, что такое решение социальной проблемы.

## 2. От экспрессивности к ее истокам

Проблему логического или научного изучения нелогических поступков можно схематически изобразить следующим образом, как это сделал Парето во второй главе «Трактата по общей социологии»:

---

Поставив целью логически изучить нелогическое поведение, мы путем непосредственного наблюдения познаем только поступки, например В, и выражения чувств — С, «которые порождают часто моральные, религиозные и иные теории». Психическое состояние субъектов — А — не поддается непосредственному анализу. Таким образом, проблема ставится так: как объяснить С и В, особенно В, т.е. поступки, в то время как мы непосредственно не постигает А, т.е. состояние духа?

«Явно выраженное и свойственное людям стремление принимать нелогические поступки за логические побуждает »мх считать В следствием «причины» С. Таким образом, устанавливают прямую связь СВ вместо косвенной связи, вытекающей из двух отношений АВ и АС. Иногда связь СВ действительно существует, но это случается не так часто, как думают. Одно и то же чувство, побуждающее людей воздерживаться от поступка — В (отношение АВ), — подталкивает их к созданию теории — С (отношение АС). Например, некто испытывает отвращение к убийству (В) и воздержится от него, но скажет, что боги карают за убийство, а это уже теория (С)» (ibid., § 162).

Интерпретаторы, следовательно, стремятся объяснить поступки теориями, объяснить В с помощью С. Но тогда они становятся жертвами склонности людей к рационализации, или,

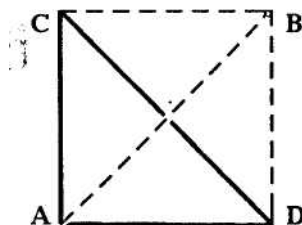
говоря языком Парето, к логизации. Обманутые присущим людям инстинктом к резонерству, они думают, что их поступки точно определяются доктринами, тогда как в действительности если что и определяет одновременно поступки и проявления чувств, так это А, т.е. психическое состояние или чувства.

Так или иначе, вся первая часть «Трактата по общей социологии» представляет собой анализ, иногда кругообразный, связей между А, С, В или В, С, А и рефлексией по этому поводу. В самом деле, по мнению Парето, А, в сущности, детерминирует С и В. Поведение людей в гораздо большей степени зависит от их психического состояния, или чувств, чем от доводов, к которым они прибегают. Между тем нельзя исключить, что С, т.е. теории, имеют определенное влияние на В. Убедившись в своих идеях, люди кончают тем, что действуют рационально. А действуя рационально, исполняя ритуал, они в конце концов подтверждают верность тех самых идей, с помощью которых они начинали объяснять свои поступки; так что налицо влияние В (поскольку В — ритуальное действие) на С (доктрину). Влияние В на С — это поистине влияние, на которое намекает совет: «Пейте святую воду, и вы в конце концов станете верующим», — совет, представляющий собой упрощенное или не логически-экспериментальное толкование влияния обряда на веру.

Треугольная фигура указывает на то, что следует подробно рассмотреть три серии связей: воздействие психического состояния одновременно на проявление чувств и поступки, вторичное воздействие экспрессивности на поступки, а также вторичное воздействие поступков на экспрессивность, т.е. на теории, идеологии.

На другой, более развернутой фигуре видно, что Парето учитывает не только состояние духа — А и экспрессивность — С, но и два других фактора: культ — В и поступки, на этот раз именуемые D.

«В определенном аспекте можно уподобить религиозный культ — В, теологию — С. И то и другое порождается определенным психическим состоянием — А».



«Рассмотрим некоторые поступки — D, зависящие от психического состояния — А. Культ — В — непосредственно воздей-

ствует не на D, а на A и, таким образом, косвенно на D; точно так же он влияет на C, а C, наоборот, влияет на B. Здесь может иметь место также прямое влияние CD. Влияние теологии — C на A обычно довольно слабое, следовательно, оно очень слабое и относительно D, поскольку воздействие CD тоже обычно слабое. Итак, обычно совершают серьезную ошибку, предполагая, что теология — C есть причина поступков — D. Часто высказываемое положение: «Этот народ поступает так, потому что он верит в то-то» — редко верно; почти всегда оно ошибочно. Противоположное положение: «Народ верит в это, потому что так поступает», — обычно заключает в себе больше истины, но оно слишком категорично и частично ошибочно. Верно, что верования и поступки не самостоятельны, но их зависимость заключается в том, что они суть две ветви одного дерева.

До нашествия богов Греции прежняя римская религия не имела теологии — C, она сводилась к культу — B. Но культ — B, — воздействуя на A, сильно влиял на поступки — D — римского населения. Более того, если есть непосредственное отношение BD, то оно представляется нам, современным людям, явно абсурдным. Но отношение B — A — D, напротив, могло быть в некоторых случаях очень дельным и полезным римскому населению. Вообще, теология — C — оказывает на D более слабое влияние, чем на A. Итак, серьезная ошибка?: — стремление определять общественную ценность религии, принимая во внимание единственно логическую и рассудочную ценность теологии. Несомненно, что если последняя становится абсурдной до такой степени, что сильно воздействует на A, то тем самым она будет сильно действовать и на D. Но такой случай представляется редко: людям удастся заметить нелепость, прежде ускользавшую от них полностью, лишь когда они в ином психическом состоянии — A.

Эти наблюдения относятся ко всякому виду теорий. Например, C — теория свободы торговли; D — практическое применение этой теории в стране; A — психическое состояние, вызываемое в основном экономическими, политическими, социальными интересами индивидов и обстоятельствами, в которых они живут. Непосредственная связь между C и D обычно очень слаба. Воздействие на C с целью изменения D приносит лишь незначительные результаты. Наоборот, изменение A может отразиться на C и D. Следовательно, их изменение будет заметно одновременно, и внешний наблюдатель может подумать, что изменение D вызвано изменением C, но более глубокое исследование покажет, что D и C непосредственно не зависят друг от друга и что оба зависят от общей причины A.

Теоретические рассуждения — C, — следовательно, непосредственно не годятся для изменения D; косвенно они мо-

гут способствовать изменению А. Но для этого нужно прибегать скорее к чувствам, нежели к логике и к результатам опыта. Мы передадим этот факт некорректно — а именно слишком категорично, — но ярко, утверждая, что с целью воздействия на людей умозаключения следует трансформировать в чувства.

В наше время в Англии практика свободы торговли — В, — продолжавшаяся многие годы, оказала влияние на состояние — А (интересы и пр.) и укрепила, следовательно, это психическое состояние; она, таким образом, противодействовала введению протекционизма» (ibid., § 165—168).

Применяя этот элементарный и фундаментальный анализ, паретовская социология может следовать двумя путями. Один из них можно назвать индуктивным, это путь, избранный Парето в «Трактате». Второй — дедуктивный, которым пойду я.

Индуктивный путь сводится к исследованию того, как в истории понимались или не понимались, искажались и скрывались учения, нелогические поступки, как люди пришли к понятию нелогического поступка и как они не склонны теоретизировать по этому поводу, ибо человек, рожденный резонером, предпочитает думать, что его поведение логично, определяется теориями, и не любит признаваться себе в том, что подвластен чувствам.

Затем, после исторического исследования интерпретации нелогических поступков, Парето проводит научный анализ теорий, перекрывающих опыт. Он изучает метафизиков и теории, которые обосновывают существование объектов, неопределимых логически-экспериментальным методом. Например, доктрины естественного права, стремящиеся определить, чем должно быть право независимо от времени и места, выходят за пределы опыта, сводящегося лишь к наблюдению за тем, что есть, и к дедукции на основании наблюдаемых фактов. Парето посвящает также главу многочисленным псевдонаучным теориям. После этих трех промежуточных глав, составляющих около трехсот страниц, он приступает к тому, что окажется самым главным в теории нелогических поступков, а именно к изучению остатков] и производных.

Второй путь — тот, который Парето называет дедуктивным и о котором он говорит в начале 6-й главы, посвященной анализу остатков, как о пути, отличающемся следующим достоинством: он непрерывно раскрывается при изложении. Этот путь заключается в непосредственном переходе если не к психическому состоянию, то по крайней мере к реальности, близкой к психической, к составлению классификации остатков, т.е. проявлению чувств и основной причине нелогических поступков. Таким образом, речь идет об исследовании того, что мож-



но выяснить об А, зная, что психическое состояние или чувства непосредственно нам не даны. Поскольку мы непосредственно знаем только выражение чувств, культовое поведение, то каким образом можно прийти от экспрессивности к ее причинам, от теорий или поступков к чувствам и состоянию духа, которое их детерминирует?

Метод Парето сводится к изучению множества проявлений чувств, теорий, курьезного поведения, разновидностей религиозного культа, магии или колдовства и к установлению того, что если эти виды поведения различны и, вероятно, заключают в себе нечто вроде анархического изобилия, то при более внимательном анализе они обнаруживают определенную устойчивость. Например, мы констатируем, что во всех, самых разных цивилизациях люди связывали с некоторыми цифрами, днями, местностями благоприятное или зловредное значение. Скажем, считают, что число 13 приносит несчастье. Если в пятницу состоится обед на 13 персон, дела пойдут плохо, а если этот обед на 13 персон назначен на пятницу 13-го числа, случится катастрофа. Все мы знаем об этих феноменах, вызывающих улыбку, но это не мешает тому, что хозяйка дома воздержится от устройства обеда на 13 персон не потому, что она восприимчива к этому суеверию (разумеется!), а потому, что она не может исключить, что кто-то из приглашенных опасается пагубного характера числа 13 или пятницы 13-го числа. Известно также, что не следует зажигать три сигареты одной и той же спичкой. Говорят, возникновение этого суеверия связано с войной в Трансваале. Буры, пользовавшиеся в то время симпатией мирового общественного мнения, имели репутацию исключительных стрелков. Когда они в третий раз подряд замечали в стане своих врагов слабый огонек сигареты, их выстрел был столь точен, что курильщик неизменно уничтожался.

Я не уверен в том, что такова подлинная причина пагубности третьей сигареты, зажженной от одной и той же спички, но передаю стиль Парето, ведущего речь об одном из нелогических феноменов, примеры которых встречаются во всех обществах. Объединяет все эти примеры склонность приписывать благоприятное или зловредное значение (по непонятным причинам) цифрам, дням, местностям или обстоятельствам. Я утверждаю — по непонятным причинам; Парето сказал бы определеннее — по причинам бесконечно обновляемым, меняющимся от общества к обществу. Всегда находится псевдологическая причина для объяснения того, почему такое-то место нельзя посещать, почему такая-то цифра предвещает несчастье и почему такое-то обстоятельство есть признак надвигающейся катастрофы.

Итак, можно различать два элемента наблюдаемого феномена: постоянную часть, которая будет обозначаться буквой «а» (не путать с большим «А», символом психического состояния), и переменную часть «Б».

Постоянная часть — это склонность людей к установлению отношений между явлениями, числами, местом и счастливыми или несчастливыми значениями, к приданию каким-нибудь фактам значения символа или показателя.

Переменный элемент — это соображения, за которые держатся люди в каждом случае, чтобы подтвердить данные отношения. Сегодня благодаря прогрессу западного рационализма объяснения часто утрачены, но обычно в большинстве обществ находят оправдание групповой деятельности. Последняя есть постоянный элемент феномена, а объяснительная теория — его переменный элемент.

Приведем другой пример: почти во всех обществах люди, кажется, испытывают отвращение к тому, что зовется убийством, но в разные эпохи и в разных обществах они будут объяснять или оправдывать отказ от убийства разными мотивами. В некоторых случаях скажут, что Зевс запрещает преступление, в других — что всеобщий Разум не допускает покушения на человеческое достоинство. Запрет обосновывается разными теориями, но есть константа: отказ от определенного поведения, и причиной отказа служит психическое состояние или чувство. Конкретным феноменом, доступным наблюдению, выступает повсеместный отказ от убийства — и оправдание его с помощью соперничающих теорий. Именно наблюдатель путем анализа устанавливает различие между этими оправдательными теориями, представляющими анархическое разнообразие, и постоянными элементами феноменов, которые достаточно часто повторяются<sup>^</sup> так что можно составить их общую классификацию. Так как не очень удобно повторять: «постоянный элемент конкретного рассматриваемого феномена» и педантично обозначать этот элемент буквой «а», мы будем впредь говорить об остатке для обозначения того, что я только что рассматривал. Оба понятия — остатка и производной, — выведенные, такИ!<sup>^</sup> образом, аналитическим путем, суть две основные категории, составляющие остов первой части «Трактата по общей социологии».

Уточняя, что собой представляют остатки, Парето пишет:

«Элемент «а» соответствует, может быть, некоторым инстинктам человека или, лучше сказать, людей, поскольку «а» не существует объективно и у всех людей разный; и, вероятно, потому что он соответствует этим инстинктам, он почти постоянен в феноменах. Элемент «Б» соответствует работе, продланной разумом с целью выявления причин элемента «а».

Именно поэтому он более вариабелен, т.к. отражает работу фантазии... Но если элемент «а» и соответствует некоторым инстинктам, то он далек от постижения их всех. Это заметно даже на том пути, который был найден. Мы анализировали рассуждения и искали постоянную часть. Таким образом, мы смогли обнаружить только инстинкты, порождающие рассуждения, и не встретили на своем пути инстинктов, не охваченных рассуждениями. Остаются, следовательно, все естественные желания, вкусы, склонности, ^ среди социальных факторов тот очень важный вид, который именуют *интересами*» (ibid., § 850—851).

Этот небольшой отрывок из «Трактата по общей социологии» — один из самых важных. Парето принадлежит к тем авторам, которые изъясняются тем более кратко, чем значительнее рассматриваемая проблема, и тем более многословны, чем проще и понятнее для читателя предмет. Неистощимый на примеры и иллюстрации, Парето необыкновенно лаконичен, когда касается основных частей своего учения. Два нижеследующих обзаца дают ключ к его интеллектуальной системе. Они показывают две важные вещи.

Во-первых, остатки — это не чувства или психическое состояние. Они посредники между чувством, неведомым нам *il*-посредственно и, может быть, даже опосредованно, и проявлениями чувств или поступками — между С и В.

<sup>ч</sup> Во-вторых, остатки относятся к инстинктам человека, но не охватывают всех инстинктов, т.к. используемый метод позволяет обнаружить лишь те из них, которые<sup>1</sup> порождают рассудочную деятельность.

В классификации четырех типов нелогических поступков третий род определяется формулой «да — нет», наличием не субъективного, а объективного отношения средств к целям. Третий род нелогических поступков охватывает привычные поступки инстинктивного типа, не порождающие рассудочной деятельности, теорий, оправданий. Если исходить из экспрессивности, теорий и оправданий, имея цель добраться до остатков проявления инстинктов, то можно обнаружить лишь те инстинкты, которые порождают рассуждения. Значит, помимо остатков есть желания, вкусы и склонности.

По-моему, хотя Парето не установил четкой связи между третьим родом нелогических поступков и терминами «аппетиты», «вкусы» и «склонности», в сущности речь идет об одном и том же феномене. Если мы пристрастны к какому-то кушанью столь долго, что не философствуем по этому поводу и ограничиваемся удовлетворением своего вкуса, может, конечно, возникнуть объективная связь между средством и целью, но при отсутствии всякой оправдательной теории и рассудочной дея-

тельности наблюдение не сможет обнаружить наш вкус на основании экспрессивности и иных симптомов. Зато если мы строим изощренные теории относительно превосходства китайской кухни над французской или наоборот и, кроме того, если мы придумываем усложненные теории о связях между гурманством и гигиеной тела, то мы переходим от третьего к четвертому роду нелогических поступков, характеризуемому формулой «да — да» без соответствия объективной цели субъективной. В этом случае социолог паретовского типа сможет добраться до некоторых остатков; если же мы ограничиваемся едой, мы остаемся вне поля изучения.

Три термина — «аппетиты», «вкусы» и «склонности», — по моему, очень близки и должны пониматься в своих обычных значениях. Аппетит — это желание определенной вещи. Поскольку индивид пристрастен к определенной вещи и удовлетворяет свой аппетит безоговорочно, без споров и объяснений, неуместно задаваться вопросом об остатках. Точно так же вкусы суть предпочтения, а склонности — тенденции. Определенное желание, предпочтение, тенденция — таковы будут относительные различия между аппетитами, вкусами, склонностями. Как правило, эти три термина характеризуют поведение человека, поскольку оно есть поиск определенного блага, более или менее определенных удовольствий. Эти аппетиты, вкусы и склонности сравнимы с инстинктами животных с той оговоркой, что у людей они преобразованы, переработаны развитием цивилизации, стали многообразными до такой степени, что утратили приспособительный характер, которым отличается, по-видимому, в большинстве случаев так называемое инстинктивное поведение животных.

Из сферы остатков Парето исключает также и интересы. Понятие интереса вытекает из экономического анализа — первой области исследований автора «Трактата по общей социологии». По Парето, интерес проистекает из осознания цели, к которой стремится индивид. Интересом, к тому же чаще всего вызывающим логическое поведение, служит максимальное увеличение количества денег. Наряду с экономическим может быть политический интерес. Человек, стремящийся к захвату власти, ведет себя заинтересованно, его поведение отличается от нелогического поведения, определяемого остатками. При социологическом синтезе мы должны будем принимать во внимание не только остатки, но и поведение, определяемое в своей основе инстинктами, аппетитами, вкусами, склонностями и интересами.

Для полноты анализа остается выяснить отношение между остатками и состоянием психики, или чувством (А). Парето иногда выражает свои мысли так, словно остатки и чувства

совпадают. Однако, вне всякого сомнения, в своих размышлениях он делает двойное различие. С одной стороны, остатки располагаются гораздо ближе к поступкам или экспрессивности, чем чувства, поскольку они обнаруживаются с помощью анализа этих поступков или экспрессивности. С другой стороны, остатки — не конкретные реальности, а аналитические понятия, созданные наблюдателем для объяснения феноменов. Нельзя видеть или постигать остатки, как видят стол или даже как испытывают чувство. Парето, впрочем, категоричен в этих вопросах: «Нужно быть внимательным и не путать остатки (а) ни с чувствами, ни с инстинктами, которым они соответствуют. Остатки (а) суть проявления этих чувств и инстинктов, как повышение столбика ртути в термометре есть показатель повышения температуры. Только с помощью эллипса, сокращающего речь, мы утверждаем, например, что остатки, помимо appetitов, интересов и т.д., играют основную роль в установлении общественного равновесия. Так, мы говорим, что вода закипает при 100°. Законченными положениями будут следующие: „Чувства или инстинкты, соответствующие остаткам, помимо тех, которые соответствуют аппетитам, интересам и т.д., играют основную роль в установлении общественного равновесия. Вода закипает, когда теплотворное сюрстойние достигает температуры, обозначенной 100° по шкале Цельсия"» (ibid., §875).

Наконец, определим, что есть главное для точного понимания той мысли, что остатки суть аналитические понятия, предназначенные для социолога, а не для психолога. Парето утверждает\*, что изучение самих чувств относится к компетенции психолога, а не социолога. Остатки, конечно, соответствуют кое-чему в природе или в поведении человека, но это кое-что определяется аналитическим понятием, созданным для постижения функционирования общества. В §§879—884 Парето дает интересное сопоставление словесных корней, до которых доходит филолог, и остатков, до которых доходит социолог<sup>1</sup>. Согласно этому сопоставлению, остатки суть общие корни большинства видов поведения или экспрессивности. Как таковые они, следовательно, отличаются тем же абстрактным характером, что и корни слов, которые, не будучи конкретными величинами, тем не менее не вымышлены, т.к. они постижимы.

### 3. Остатки и производные

Теория остатков приводит к классификации, которая представляет собой нечто вроде теоретического анализа природы человека, предназначенного для социологов. Парето выделяет

прежде всего шесть классов остатков, затем в каждом классе — роды, наконец, некоторые роды он делит в свою очередь на виды. Наиболее значительное вычленение — вычленение следующих шести классов, отличающихся разнообразными значениями и масштабностью:

- первый класс — «инстинкта комбинаций»;
- второй — «незыблемости агрегатов»;
- третий — «потребности проявления чувств во внешних действиях»;
- четвертый — «остатков, относящихся к социальности»;
- пятый — «целостности индивида и его зависимостей»;
- шестой — «сексуальных остатков».

Бросается в глаза, что в некоторых классах слово «остаток» представлено в самом определении, тогда как в других используется термин «инстинкт» или «потребность». По-видимому, эти шесть классов гетерогенны и имеют разную значимость. Самые важные — первые два класса: они одни или почти одни будут рассмотрены во второй части «Трактата», когда речь пойдет о синтезировании.

1. Первый класс образован из остатков, соответствующих инстинкту комбинаций. Определяя его, Парето использует термин «инстинкт», который отсылает нас к тому, что есть самое глубокое в человеке, по ту сторону остатков, к чувствам. Инстинкт комбинаций в самом общем плане есть склонность к установлению связей между идеями и вещами, к извлечению следствий из провозглашенного принципа, к правильному или неправильному рассуждению. Именно благодаря инстинкту комбинаций, человек есть человек с его делами, экспрессивностью, теориями, доказательствами и вдобавок с «Трактатом по общей социологии» как неизбежными, но явно констатируемыми следствиями инстинкта комбинаций.

Инстинкт комбинаций включает в себя в качестве одной из своих разновидностей «потребность в логическом развитии». Таким образом, он лежит в основе интеллектуального прогресса человечества, развития разума и цивилизации. Самые блестящие общества, не обязательно при этом самые моральные, — те, где в изобилии остатки первого класса. По мнению Парето, Афины V в. до н.э., Франция начала XX в. суть общества, переполненные остатками первого класса. Их было меньше в Спарте и в Пруссии XVIII в. Заметны политические по-

следствия, вызываемые изменением числа остатков первого класса.

Класс «инстинкта комбинаций» распадается в свою очередь на несколько родов. Первый, самый простой и самый абстрактный, — «инстинкт комбинаций вообще», т.е. без детализации. Второй — «инстинкт комбинаций сходных или противоположных вещей». Большинство магических действий заключают в себе комбинации этого типа. Третий определяется как «таинственная власть некоторых вещей или некоторых дел». Четвертый назван «потребность в объединении остатков», пятый — «потребность в логическом развитии», шестой — «вера в действительность комбинаций».

Пятый род — «потребность в логическом развитии» — охватывает большинство остатков, определяющих производные. Эта потребность в логическом развитии и объясняет бесконечное обновление теорий и прогресс наук.

Отсюда понятно, что логическое поведение может также определяться остатками, которые сами суть проявление инстинктов или чувств. Первопричиной логического поведения могут быть чувства, если, осознавая связи между средствами и целью, субъект действия в состоянии предвидеть последствия используемых им средств и установить корреляцию между субъективным и объективным отношениями.

Отметим и то, что один и тот же инстинкт комбинаций может быть, таким образом, первопричиной и нелогического поведения, например магии, и того, что составляет признак логического поведения, т.е. науки. ■<sub>2</sub>

2. Второй класс остатков составляет противоположность первому. Если инстинкт комбинаций есть то, что мешает человеку раз и навсегда ограничиться одним способом деятельности или одним обществом, стимулируя непрерывное развитие знаний и бесконечное обновление верований, то незыблемость агрегатов, которую Парето не называет инстинктом, сравнима с инерцией. Это склонность людей к поддержанию сформировавшихся комбинаций, к отказу от изменений и к согласию с императивами.

«Некоторые комбинации составляют агрегат из частей, крепко соединенных в некое тело, которое в конце концов приобретает индивидуальность, сходную с индивидуальностью реальных существ. Эти комбинации часто можно узнать по свойственным им признакам, отличающим их от простого перечисления частей... После создания агрегата зачастую возникает некий инстинкт; он с переменным успехом противодействует тому, чтобы объединенные таким образом вещи разделились, а если разделения нельзя избежать, он старается его

скрыть, сохраняя видимость агрегата. В общих чертах можно сравнить этот инстинкт с механической инерцией. Он противодействует движению, заданному другими инстинктами. Отсюда проистекает важное общественное значение остатков второго класса» (ibid., § 991, 992).

Второй класс образует, таким образом, с первым контрастную пару. Обе эти основные тенденции имеют непосредственно постигаемое общественное значение. Одна содействует изменению и обновлению, другая — стабильности и сохранению. Одна побуждает к строительству интеллектуальных конструкций, другая — к стабилизации комбинаций. Парето замечает, что революции легче изменяют власть имущих, идеи, с помощью которых те управляют, и в известных случаях организацию общественной власти, чем нравы, верования и религии. Дело в том, что все, относящееся к нравам, институту семьи и религиозным верованиям, составляет сущность общества и поддерживается «незыблемостью агрегатов». Насильственные преобразования, навязываемые политиками, наталкиваются на сопротивление остатков второго класса.

Как и для остатков первого класса, Парето устанавливает классификацию разных родов остатков второго класса. В частности, он различает незыблемость отношений между живыми и мертвыми или между покойником и вещами, которыми тот владел всю жизнь. Как правило, связи между людьми и связи людей с местностями суть типичные примеры остатков, переходящих в остатки класса «незыблемость агрегатов». Тот факт, что столько обществ хоронят мертвецов вместе с их собственностью, иллюстрирует надежность связей между человеком и вещами, которые ему принадлежали. Точно так же здесь может иметь место незыблемость отвлеченного понятия. Те, кто говорит о Человечестве, Прогрессе или Истории, движимы остатками второго класса, принадлежащими к роду «незыблемость отвлеченного понятия», или «персонификация». Если утверждают, что Прогресс чего-то требует или что Право заставляет, и если всерьез принимают абстрактное слово, придавая значение прописной букве, значит, действует остаток незыблемости агрегатов, побуждая нас обращаться с абстракцией как с реальностью, персонифицировать идею и в результате приписывать персонифицированным абстракциям волю.

Третий и шестой классы остатков самые простые и излагаются Парето наиболее кратко.

3. Третий класс назван «потребность обнаружения чувств во внешних действиях». Эта потребность выражается ритуальным действием, например аплодисментами, предназначенными для выражения благосклонности. Не во всех обще-



ствах аплодируют, чтобы показать согласие; жесты или шум, посредством которых обозначается согласие или несогласие, варьируются от общества к обществу. Разнообразие этих феноменов представляет собой переменную часть (Б), между тем как общая часть (а), или остаток, есть более или менее большая потребность демонстрации чувств. Парето намечает только два рода третьего класса, один из которых — просто потребность действовать, проявляющаяся в комбинациях, а второй — религиозная экзальтация. Без какого-либо труда можно представить себе во всех прежних или современных обществах бесчисленные обстоятельства, при которых свободно удовлетворяется потребность выражения чувств. В наше время благоприятные возможности для этого представляют спортивные зрелища и политические демонстрации.

4. Последний класс в Паретовой классификации остатков — «сексуальные остатки». Здесь мы оказываемся на рубеже инстинкта, т.е. реальности, которая как таковая не входит в сферу изучения социологии. В классификации остатков нет места инстинктам в чистом виде. Поэтому Парето пишет: «Простое сексуальное желание, хотя речь идет, ни много ни мало, о человеческом роде, не должно нас здесь занимать» (ibid., § 1324). Те формы поведения, которые управляются сексуальным инстинктом, таким образом, не входят в сферу социологического анализа, но социолога интересуют некоторые разновидности поведения, связанные с сексуальными остатками. «Мы должны изучать сексуальный остаток рассуждений и теорий. Обычно этот остаток и чувства, от которых он ведет свое происхождение, встречаются в огромном множестве феноменов, но они часто скрыты, особенно у современных людей» (ibid.).

В качестве своих любимых мишеней Парето избрал пропагандистов целомудрия. Он ненавидел ассоциации и людей, выступавших против непристойных публикаций и вообще за пуританские нравы. На десятках страниц излагается то, что Парето окрестил «добродетельной религией», связанной с сексуальными остатками дополнением, противопоставлением или отрицанием. Этот пример помогает осмыслить понятие остатка и связь между инстинктами и остатками. Поскольку люди удовлетворяют свои желания, они не интересуют социолога, если только они не вырабатывают философию или мораль поведения, относящуюся к сексуальности. Поэтому в разделах, посвященных остаткам шестого класса, одновременно ставится проблема добродетельной религии и собственно религий,

т.к. все вероисповедания приняли и преподали определенную установку по отношению к сексуальности<sup>2</sup>.

5. Четвертый класс — «остатки, относящиеся к социальности», — Парето определяет так:

«Этот класс образуют остатки, относящиеся к общественной жизни. Сюда можно включить и те, что относятся к дисциплине, если допустить, что соответствующие чувства укрепляются жизнью в обществе. Здесь примечательно то, что все домашние животные, за исключением котов, когда они были на свободе, жили сообществом. Вместе с тем общество невозможно без дисциплины, и, значит, у социальности и дисциплины непременно есть точки соприкосновения» (ibid., § 1113).

Четвертый класс — остатков, относящихся к обществу и дисциплине, — как-то связан, следовательно, со вторым — «незыблемость агрегатов». Но дефиниции у них разные, и они различаются по некоторым пунктам.

Разные роды, выделяемые Парето, позволяют конкретизировать этот класс остатков. Первый род — «отдельных обществ». Парето намекает на то, что все люди склонны создавать ассоциации, в частности добровольные, внешние по отношению к первичным группировкам, в которые они непосредственно интегрированы. Эти ассоциации постепенно порождают чувства преданности и лояльности, укрепляющие их бытие. Простейший пример — спортивное общество. В годы моей молодости парижане делились на сторонников «Рейсинг клуб де франс» и сторонников «Стад франсэ». Даже тех, кто не занимался никаким спортом, объединяла стихийная приверженность либо «Рейсингу», либо «Стаду». Клубный патриотизм приводил многочисленную публику на матчи, в которых выступали эти команды. Пример одновременно ироничный и серьезный. Добровольные ассоциации сохраняются только благодаря преданности своих участников. Лично я по непонятным причинам сохранил верность клубу «Стад франсэ». Когда его футбольная команда встречается с футболистами «Рейсинга», победа «Стада» приносит мне некоторое удовлетворение. Никакого логического обоснования этой преданности я не нахожу. Но в ней я усматриваю пример привязанности к отдельным обществам и из этого делаю вывод о том, что я наделен многими остатками четвертого класса.

Второй род, которого касается Парето, — «потребность единого образа». Эта потребность, бесспорно, одна из самых распространенных и самых сильных у людей. Каждый из нас склонен считать, что его образ жизни — наилучший. Ни одно общество не может существовать, если оно не навязывает своим членам определенного образа мыслей, определенной веры, оп-

ределенного способа действий. И именно потому, что любое общество считает обязательным тот или иной образ жизни, оно также стремится преследовать отступников. ' Потребность единообразия есть остаток, который вызывает столь частые в истории гонения на диссидентов. Впрочем, склонность к преследованию еретиков свойственна как верующим, так и свободомыслящим. Атеисты, презирующие священников, и рационалисты, изобличающие суеверия, обнаруживают эту потребность единообразия, продолжающую существовать в коллективах, официальной догмой которых является свобода веры. Как психоаналитики говорят о ловушках комплексов, так и Парето мог бы говорить о ловушках остатков.

Третий род характеризуется феноменами «сострадания и жестокости». Отношение между этим родом и другими остатками, связанными с социальностью, не столь ясное, как в предыдущих случаях. Фактически Парето анализирует чувства сострадания в себе, перенесенные на другого, инстинктивное отвращение к страданию вообще и обоснованное отвращение к напрасным страданиям. Он имеет в виду, что не воспринимать страдания других нормально и что доброжелательность должна побуждать нас уменьшать по мере возможности страдания других. Но чувство сострадания может стать чрезмерным, считает он и клеймит демонстрируемую судами того времени снисходительность в отношении анархистов и убийц. Все чаще его ирония адресуется гуманистам, которые в конце концов думают лишь о страданиях убийц, а не их жертв. «Бесспорно, что уже в течение века вплоть до настоящего времени кара за злодеяния постоянно ослабевает. Не проходит и года, чтобы не появлялись новые законы в пользу правонарушителей, тогда как существующие законы все чаще применяются судами и присяжными с поблажкой. Таким образом, создается впечатление, что сострадание по отношению к преступникам растет, между тем как сострадание по отношению к их жертвам ослабевает» (ibid., § 1133). Раздутый гуманизм — одна из любимых мишеней Парето. Свою критику он оправдывает тем, что зачастую злоупотребления мягкосердечием и состраданием предшествуют бойням. Когда в обществе утерян смысл коллективной дисциплины, близка революция, которая вызовет переоценку ценностей. На смену слепому состраданию слабости придет безразличие к страданиям других, распад дисциплины вызовет появление сильной власти. Парето, конечно, не расхваливает насилие, он стремится показать, что каждая из двух крайностей — раздутый гуманизм и жестокость — опасна для общественного «равновесия». Лишь взвешенная позиция может предохранить от несчастий. «Существам сильным, деятельным, знающим, чего они хотят, и способ-

ным остановиться на том конкретном месте, достичь которого они считают полезным, присуще чувство разумного отвращения к ненужным страданиям, — пишет он в начале раздела, где четко и кратко излагается его моральный кодекс. — Инстинктивно субъекты правления отлично понимают разницу между этой разновидностью сострадания и предшествующей. Они уважают, ценят, любят сострадание сильных правительств; высмеивают и презирают сострадание слабых правительств. По их мнению, сострадание второго вида — низость, сострадание первого вида — великодушие. Термин «ненужное» в данном случае субъективен: он обозначает чувство того, кто им пользуется. В одних случаях очевидно, что определенные вещи объективно не нужны обществу, но в большинстве других остается сомнение, и социология еще далеко не настолько развита, чтобы разрешить этот вопрос. И все-таки был бы ошибочным вывод о вероятной и отдаленной возможности какой-нибудь пользы от перенесенных страданий. Нужно принимать решение сообразно большей или меньшей вероятности. Разумеется, абсурдно утверждать, будто убийство наобум сотен людей может быть полезным, потому что среди них может находиться будущий убийца. Но возникает сомнение и по поводу тех умозаключений, к которым часто прибегали, чтобы оправдать охоту за ведьмами: среди них, как утверждали, было много заурядных преступниц. Возможно, сомнение оставалось бы, если бы не было кое-каких средств, чтобы отличить соблазнительницу от истерички, которая верит, что общается с дьяволом. А поскольку такое средство существует, сомнение исчезает и перенесенные страдания объективно напрасны. Здесь не место для дальнейших соображений, уводящих от темы остатков *ji* переключающих наше внимание на проблему логических поступков» (*ibid.*, § 1144).

Четвертым родом является «склонность вызывать на себя зло ради блага других», или, говоря обычными словами, самоотверженность<sup>^</sup> заставляющая индивидов жертвовать собой ради других. В учении Парето самоотверженность есть нелогический поступок. А вызванные определенным интересом действия, в которых субъект комбинирует средства с целью получения максимального самоудовлетворения, суть логические поступки. Это наблюдение показывает, что назвать поступок нелогическим не значит его обесценить. Это значит просто сказать, что детерминант поступка выражает чувства, чаще всего не совсем понятные даже его субъектам. Однако, добавляет пессимист Парето, не следует считать, что представители господствующего класса, которые принимают сторону подначального класса, непременно действуют в соответствии со склонностью вызывать зло на себя ради блага других. Цель

буржуа, примыкающих к революционным партиям, часто состоит в приобретении политических или финансовых выгод. Заинтересованные лица, они разыгрывают комедию бескорыстия. «Сегодня промышленники и финансисты обнаружили, что могут приобрести выгоду, присоединившись к социалистам. Видя, как промышленники и банкиры, располагающие миллионными богатствами, требуют «социальных законов», можно подумать, будто ими движет любовь к ближнему и, воспламененные этой любовью, они горят желанием раздать свои богатства. Но будьте особенно внимательны к тому, что случится после принятия «социальных законов», и вы увидите, что их богатство не уменьшается, а возрастает. Так что они совсем ничего не дали другим: наоборот, они на этом кое-что заработали» (ibid., § 1152).

Наверное, вожди революционных партий редко бывают полными циниками, потому что невозможно жить, раздваиваясь. Человек, проповедующий революционные учения правого или левого толка, кончает тем, что верит в них, только бы обеспечить равновесие и душевное спокойствие. Но это отнюдь не говорит о том, что он одержим только любовью к себе подобным. Он может быть жертвой своих остатков и производных: остатков, подталкивающих его к политической карьере; производных, которые создают у него иллюзию того, что он из чистого идеализма избирает тактику, благоприятную для реформ или революции.

Следующий род, пятый, чувства, связанные с иерархией, т.е. почтительное отношение подчиненного к начальнику, благосклонность и покровительство — переходящие в господство и надменность — начальника к подчиненному, одним словом, чувства, испытываемые друг к другу членами коллектива, находящимися на разных уровнях иерархии. Ясно, что иерархическое общество не могло бы существовать, если бы подчиненных не принуждали повиноваться и если бы те, кто командует, не были вынуждены требовать от подчиненных повиновения и одновременно проявлять к ним благосклонность. «Ощущения иерархии как со стороны низших, так и со стороны высших наблюдаются уже среди животных, они широко распространены и среди людей. Представляется даже, что общества, достигшие определенной степени сложности, не могли бы существовать без этих чувств. Меняются принципы иерархии, но она остается в обществах, которые формально провозглашают равенство индивидов. Здесь складывается нечто вроде временной феодальной зависимости, в которую попадают разные политики, от великих до самых мелких» (ibid., § 1153).

Последний род остатков, на котором очень настаивает Парето, образован совокупностью феноменов аскетизма. «У лю-

дей наблюдается особый вид чувств, не имеющих подобия у животных. Они побуждают индивидов налагать на себя лишения, воздерживаться от удовольствий без какой-либо личной пользы, поступать наперекор инстинкту, подталкивающему живые существа стремиться к приятному и избегать неприятного. Такова сущность феноменов, известных под именем аскетизма» (ibid., § 1163). Парето не любит аскетов. Он высмеивает их и смотрит на них со смешанным чувством удивления, негодования и восхищения. Наш объективный социолог теряет свою беспристрастность, когда пишет об аскетах.

Следуя своему методу, Парето рассматривает аскетизм — от учреждений спартанцев до христианских мистиков и противников равнодушной к общественной проблематике литературы или литературы сугубо увеселительной — и заключает, что многообразные феномены содержат в себе общий элемент, константу — страдания, налагаемые людьми на самих себя. Парето дает аскетизму определение, которое воскрешает в памяти дюркгеймовскую философию. Люди неизбежно вынуждены подавлять многие свои желания, будучи не в состоянии удовлетворить их все. Природа вложила в людей столько желаний, что средства для их удовлетворения всегда недостаточны. Чувства, подчиняющие желания дисциплине, подобные склонности к самоотверженности или самопожертвованию, общественно полезны. Но когда эти чувства получают чрезмерное развитие, они приводят к аскетизму, который уже не полезен человеку, а в глазах социолога предстает как патологическая форма дисциплины желаний. «Акты аскетизма суть большей частью поступки, имеющие остатки, неотделимые от общественной жизни; они сохраняются таковыми, когда перестают быть полезными. Или же это такие поступки, которые обрели силу, уносящую их за пределы той сферы, где они были полезными. Остаток аскетизма должен быть помещен, следовательно, среди остатков, имеющих отношение к социальности, и часто представляет гипертрофию чувств социальности» (ibid., §.1171).

Большинство родов остатков четвертого класса, если отбросить крайние формы сострадания и аскетизма, выполняют консервативную социальную функцию. В этом плане остатки четвертого класса связаны с остатками второго класса, т.е. с остатками незыблемости агрегатов. Когда Парето во второй части книги прибегает к анализу чувств или остатков, которые одновременно варьируются в истории, он помещает остатки четвертого класса вместе с остатками второго класса, располагая вместе чувства религиозного и социального консерватизма. Незыблемость «религиозных агрегатов» способствует сохранению религий; чувства, связанные с иерар-

<sup>4</sup> хией, способствуют сохранению социальных структур. Между тем их сходство неполное. Сострадание и аскетизм могут быть социально вредными.

6. Пятый класс определяется как «целостность индивида и его зависимостей». Парето добавляет: «Совокупность чувств, называемых интересами, того же свойства, что и чувства, которым соответствуют остатки данного класса. Значит, в крайнем случае данная совокупность должна относиться к этому классу, но ее значение для общественного равновесия столь огромно, что полезно ее рассмотреть отдельно от остатков» (ibid., § 1207).

Поскольку индивид стихийно побуждаем стремлением к приятному, логично поступает тот, кто хочет получить максимум удовольствий и рационально сочетает средства, преследуя эту цель. Таким образом, если желание могущества нормально, то политик, коварно соединяющий разные средства для захвата власти, поступает логично. Интересы, вытекающие из стремления к богатству и влиянию, следовательно, выступают причиной и детерминантом многих логических поступков. Остатки целостности индивида и его зависимостей суть представители в нелогической сфере того, что в логической сфере представляют интересы. Другими словами, когда индивид éа-моутверждается эгоистично с помощью остатков и чувств, он<sup>^</sup> ведет себя нелогично, между тем как он поступает логично, стремясь приобрести богатство и власть.

Не все роды пятого класса остатков на деле легко согласуются с общей концепцией. Второй род, «чувство равенства у подчиненных», легко понять, т.к. это чувство побуждает подчиненных требовать равенства с начальниками. Оно есть компенсация чувств, связанных с иерархией и повелевающих примириться с неравенством. Это остаток, проявлением которого служит общее требование равенства. Но «это чувство нередко оказывается защитой целостности индивида, принадлежащего к низшему классу, и способом его перевода в высший класс. Не обязательно, чтобы индивид, испытывающий данное чувство, осознавал различие между действительной и мнимой целью. Вместо собственного интереса он выдвигает интерес общественного класса просто потому, что это обычный способ самовыражения» (ibid., § 1220)<sup>3</sup>.

Третий род можно также в случае необходимости подвести под общее определение: он понимается как «восстановление целостности посредством действий, относящихся к субъектам, испытавшим беспокойство». Парето размышляет о феноменах, которые можно было бы обозначить общим термином «обряды, очищения»: будучи религиозным действием, они могут существо-

вать и в других сферах. Во Франции в начале нашего века, когда Гюстав Эрве в эпоху революционного экстремизма, прежде чем стать во время войны 1914 — 1918 гг. ультрапатриотом, печатно заявил о необходимости «вывалить знамя в дерьме», многие сочли эти слова кощунственными по отношению к священному символу, и по стране прошли многочисленные демонстрации очищения. Это типичный пример остатков, ведущих к восстановлению целостности посредством действий, относящихся либо к виновному субъекту, либо к объекту — жертве волнения. Понятие бесчестия есть во всех религиях. Последние — от тотемизма и до нынешних религий спасения — знают обряды, призванные очистить верующих от грехов или бесчестных дел. По мнению Парето, эти обряды характеризуют и остатки, побуждающие индивидов к утверждению или восстановлению целостности самих себя и своих зависимостей.

Первый род — «чувства, контрастирующие с нарушениями общественного равновесия». Они побуждают индивидов карать тех, кто совершил поступок, противный императивам общества и общественным представлениям о справедливости и несправедливости. Остатки пятого класса обязывают членов любого общества к догматическому толкованию требований справедливости. Когда совершено зло, остатки целостности индивида проявляются как желание санкций, возмущение и преследование.

Остатки пятого класса имеют разные общественные значения. Если речь идет о втором роде, чувстве равенства у подчиненных, пятый класс предстает противоположностью четвертого. Чувства новизны или протеста противодействуют чувствам консерватизма или созвучны им. Благодаря второму роду пятый класс остатков сближается с первым, классом «инстинкта комбинаций». Но, с другой стороны, первый и третий роды скорее связаны с четвертым классом. Это скорее чувства консерватизма, чем новизны. Трудность точного определения общественного значения четвертого и пятого классов приводит к тому, что эти классы почти исчезают во второй части «Трактата», т.е. в синтезе. Итак, двумя классами, играющими главную роль, выступают классы «инстинкта комбинаций» и «незыблемости агрегатов»; четвертый класс — «остатков, относящихся к социальности» — чаще всего связан со вторым.

Необходимость столь детальной типологии остатков лучше всего объясняется во второй части «Трактата». Но уже сейчас видно, как важна она для учения Парето. *Классификация остатков и производных есть учение о природе человека, проявляющейся в общественной жизни.* Различные классы остатков соответствуют группам чувств, которые фиксируются в истории во всех обществах. По мнению Парето, классы остатков



меняются мало. Иначе говоря, человек, определяемый таким образом, в основном не меняется. Утверждение, что человек в сущности не меняется, несовместимо с тезисом о приблизительном постоянстве классов остатков. В этом источник пессимизма мыслителя. Если идея прогресса и убеждение в возможности преобразования человеческой природы характеризуют левое направление, то Парето, несомненно, принадлежит к правым.

Производные — это переменные элементы системы, образуемой поведением человека и его словесным сопровождением. Говоря языком Парето, они представляют собой эквивалент того, что обычно именуют идеологией или оправдательной теорией. Это разные словесные средства, с помощью которых отдельные индивиды или группы придают видимую логику тому, что на самом деле ею не обладает или обладает не в той мере, в какой субъекты хотели бы в это верить.

Анализ производных в «Трактате по общей социологии» включает несколько аспектов. В самом деле, можно рассматривать словесное поведение субъектов с точки зрения логики и показать, как и когда они ее нарушают. Вместе с тем можно сравнить производные с экспериментальной реальностью, чтобы увидеть дистанцию между представлением субъектов действий о мире и миром, каков он есть на самом деле.

v

Парето далеко не сразу приступает к сличению производных с логикой и экспериментальной реальностью в тех главах\*, которые предшествуют изложению теории остатков. Лишь после классификации остатков он переходит к производным, но под определенным углом зрения. Он изучает их главным образом «субъективно, с точки зрения силы убеждения, которую они могут иметь».

Слушая на собрании оратора, утверждающего, будто всеобщая мораль запрещает казнь приговоренного к смерти, можно рассматривать его речь с точки зрения логики и судить, в какой мере нанизываемые одно на другое положения последовательны; можно сличать эту речь, т.е. идеологию всеобщей морали, с миром, каков он есть; наконец, можно слушать оратора и спрашивать себя; почему его суждения убеждают аудиторию. Социологическое исследование выясняет, каким образом люди используют психологические, логические или псевдологические методы, чтобы увлечь за собой других. Идя этим путем, Парето приходит к выделению четырех классов производных.

Первый класс — «простые утверждения», образцом которых может служить обращение матери к ребенку: слушайся, потому что нужно слушаться. Будучи ребенком, родителем или

солдатом, каждый слышал формулу: «Так надо, потому что так надо». Производная первого класса действенна, если «надо, потому что надо» говорится надлежащим тоном и надлежащим лицом. Межличностные отношения определенного типа способствуют тому, что производная простого утверждения достигает своей цели.

Второй класс можно проиллюстрировать материнским повелением: ты должен слушаться, потому что этого хочет папа. Говоря абстрактно, это убеждение авторитетом — «Philosophus dixit». Он позволяет заменить Аристотеля мыслителем, модным сегодня; речь всегда будет идти о производных, черпающих силу убеждения в авторитете определенных лиц, традиции или обычае.

Между тем, если отцовского авторитета недостаточно, мать прибегнет к третьему классу производных и будет ссылаться на отца Фуеттара (сказочный персонаж, которым пугают детей. — *Прим. ред.*) или на Деда Мороза. Иначе говоря, производные могут опираться на чувства или принципы, основываться на юридических или метафизических сущностях и вызывать к воле сверхъестественных существ. В этом случае они черпают силу убеждений из «согласия с чувствами или принципами». Когда Парето сортирует третий класс производных по родам, он последовательно перечисляет чувства, индивидуальные и коллективные интересы, юридические сущности (например, Право, Справедливость), метафизические сущности (Солидарность, Прогресс, Человечество, Демократия), все сущности, которые постоянно проявляются в производных, и, наконец, сверхъестественные сущности. Производная делает убедительными утверждения, императивы или запреты, пробуждая соответствующие чувства, указывая на связь между предположениями и существующими интересами или ссылаясь на предполагаемую волю абстрактной сущности или сверхъестественного существа.

Четвертый класс составлен из производных, черпающих силу убеждения из «вербальных доказательств». «Вербальные производные — результат применения неопределенных, сомнительных, двусмысленных терминов, не согласующихся с реальностью» (*ibid.*, §1154 3). Например, такой-то режим объявляется демократическим, потому что он функционирует в интересах народных масс. Это положение сомнительно вдвойне. Что называть демократией? Что такое функционировать в интересах масс? К разряду вербальных доказательств относится большинство политических речей. Следует добавить, и Парето это понимает, что речь, содержащую только логически-экспериментальные доказательства, публика, конечно, не слушала бы даже в аудитории. Парето иронизирует по поводу нелогического характера производных, но повторяет, что он несколько не

желает, чтобы манера поведения людей была логически-экспериментальной, когда они занимаются политикой: это было бы невозможно и неэффективно. В 10-й главе «Трактата», посвященной производным, он характеризует, часто очень метко, те методы, которыми пользуются политики или субъекты действий для убеждения, вовлечения, соблазна, — одним словом, психологические приемы воздействия. Парето задолго до Гитлера писал, что одно из самых эффективных средств убеждения слушателей или читателей — многократное повторение одного и того же: «Повторение, не имея ни малейшего логически-экспериментального значения, стоит больше наилучшего логически-экспериментального доказательства. Повторение особенно действует на чувства, изменяет остатки; логически-экспериментальное доказательство действует на разум, в лучшем случае оно в состоянии изменить производные, но слабо воздействует на чувства. Когда правительство или какая-нибудь финансовая власть требует от преданных им газет защищать их достоинство, знаменательно, что те часто прибегают к далеко не лучшим доводам, используя самые худшие вербальные производные авторитета и т.п. Но это не беда, напротив, иногда полезно; в особенности если производная настолько проста, что все, даже самые невежественные, могут понять ее и бесконечно повторять» (ibid., § 1749). Так же задолго до Гитлера он сказал, что важны не рациональность или логичность в мыслях, а умение создать впечатление; что есть слова, оказывающие магическое влияние на толпу, что надлежит, следовательно, употреблять эти слова, даже — и особенно — если в них нет четкого смысла. С тех пор этот способ совершенствовался. И психологи, вдохновленные психоанализом или Паретовой психологией, более точным образом проанализировали способы насилия над толпой<sup>4</sup>. Теория производных Парето — вклад в психологию межличностных и межгрупповых отношений в сфере политики.

Эти четыре класса производных легче уяснить посредством логически-экспериментального метода. Последний оперирует не голословными утверждениями, а согласованностью между положениями и наблюдаемыми фактами. Он взывает не к авторитету традиции или отдельного лица, а к результатам опытов, установленным закономерностям. Он обязан пользоваться строго определенными терминами и не манипулировать понятиями сомнительного значения.

Положения, которые Парето считает логически-экспериментальными, в целом не согласуются с нашими чувствами. Но такой разлад иллюстрирует коренное различие между научными истинами и чувствами людей, и в этом нет ничего удиви-

тельного. Экспериментальные или научные истины не слишком значимы в жизни человека, и в известном смысле можно было бы устранить их раз и навсегда как второстепенные. Логически-экспериментальные положения представляют реальные интересы только для немногочисленной категории людей, предпочитающих истину выгоде, что встречается в общественной или экономической сфере редко.

Уточняя таким образом характер логически-экспериментального и ненаучного мышления, Парето приходит к определению возможных связей между его собственной и Контовой концепциями познания.

Логически-экспериментальное мышление, считает он, в качестве отправной точки рассматривает экспериментальные факты и благодаря им восходит к псевдоэкспериментальным принципам. Когда им пользуются люди просвещенные, оно может достигнуть третьей фазы, фазы чувственных или метафизических абстракций, абстрактных формул, из которых авторы выводят все следствия, какие им нравятся. И наконец, в некоторых случаях оно может достигнуть самой удаленной от экспериментальных фактов четвертой фазы — персонификации чувственных или метафизических абстракций. Зато у некультурных людей меняется расстановка третьей и четвертой фаз. Обращение к собственным силам или к божеству для них ближе к экспериментальным фактам, чем чувственные или метафизические абстракции. «Нет нужды в огромной-работе воображения, чтобы наделить другие существа волей и идеями, обычно наблюдаемыми у человека. Гораздо легче представить себе Минерву, чем абстрактный разум. Легче понять Бога Декалога, чем категорический императив» (ibid., § 1533). Последняя категория людей даже в наших обществах может, впрочем, остановиться на второй фазе псевдоэкспериментальных принципов и обходиться без чувственных или метафизических абстракций и персонификаций.

Обозначим эти три состояния (а), (б) и (с). Парето пишет: «Мы уже знаем, что эволюция не следует в одном-единственном направлении^ что, следовательно, гипотеза о народе, который из состояния (с) переходит в состояние (б), а затем в состояние (а), не будет соответствовать реальности; но чтобы подойти к реальному феномену, мы можем начать с этой гипотезы и затем дополнить ее соображениями, которые приблизят нас к реальности. Если, таким образом, гипотетически народ проходит последовательно три состояния — (с), (б), (а), — то из этого следует сделанный нами вывод о том, что множество совершаемых нелогических поступков (с) и их элементарных объяснений постепенно создадут персонифицированные, а затем, посредством абстракций, метафизические объяс-

нения... До настоящего времени никогда не было не только целого народа, но и значительной части населения, достигшей такого уровня, чтобы давать исключительно логически-экспериментальные объяснения, и, таким образом, пребывающей в состоянии (А), когда люди неукоснительно применяют только логически-экспериментальный метод. Поистине не дано предвидеть, случится ли когда-нибудь такое. Но если мы рассматриваем ограниченное, даже очень ограниченное число просвещенных людей, можно сказать, что в наше время есть люди, приближающиеся к этому состоянию (А), и поэтому может так случиться — хотя способов доказательств нам недостает, — что в будущем большинство людей полностью достигнуто этого состояния» (ibid., § 1534).

И немного далее Парето комментирует: «Гипотетический феномен, перед этим рассмотренный применительно ко всему населению, был отмечен с грехом пополам О. Контом и составляет основу его знаменитой теории фетишистского, теологического, метафизического и позитивного состояний. Он рассматривал эволюцию, которую можно было бы назвать сходной с эволюцией (с), (В), (а), (А)» (ibid., § 1536).

Сегодня просвещенные люди, если они не логически-экспериментальные люди в Паретовом смысле или не позитивисты в Контовом смысле, прибегают к чувственным или метафизическим абстракциям. Так, Дюркгейм пользуется идеей, общества как принципом, с помощью которого появилась возможность вывести моральные или религиозные императивы}. Чувственные абстракции Парето эквивалентны, следовательно, понятиям, которые Конт называл метафизическими. Напротив, те, кто предпочитает персонификации абстракциям, находятся еще на уровне теологического мышления, а те, кто знает только псевдоэкспериментальные факты и принципы, смешивая наблюдаемые факты с вымышленными объяснениями, по Конту, в сущности фетишисты.

Тем не менее между замыслами Парето и Конта огромная разница. По Конту, эволюция человека, несмотря на отдельные задержки, продвигалась вперед от фетишизма к позитивизму, проходя теологическую и метафизическую стадии, тогда как, по Парето, эти четыре образа мышления нормально взаимодействуют на разных уровнях во все времена. Еще сегодня есть люди, не преодолевшие фетишистский или теологический способ мышления. Следовательно, для всего человечества нет обязательного перехода от одного типа мышления к другому. Закон трех состояний был бы верен, если бы все наши современники мыслили логически-экспериментально, но ничего подобного нет. Логически-экспериментальный метод охватывает лишь крайне ограниченную сферу мысли сегод-

няшных людей. И нельзя даже вообразить, что он может подчинить себе все мышление отдельных индивидов или обществ. Значит, нет перехода от одного типа к другому в виде единственного и необратимого процесса, а есть определяемые обществами и классами, преходящие колебания относительного влияния каждого из этих способов мышления.

Мы вправе констатировать только очень медленное расширение сферы, охватываемой логически-экспериментальной мыслью, о чем свидетельствует расцвет естествознания. Сегодняшнее человечество отводит больше места логически-экспериментальному методу, чем в прошлые эпохи. Но с одной стороны, этот прогресс окончательно не определился, а с другой — нельзя даже в воображении продолжать его до бесконечности. В сущности, немислимо общество, которое было бы целиком подчинено логически-экспериментальному мышлению. Действительно, логически-экспериментальная мысль характеризуется согласованностью между обдуманньми связями и объективной последовательностью и не предполагает определения целей. Однако люди не могут жить и действовать, не задаваясь целями, которые выдвигаются практикой, отличной от научной. Больше того, чтобы люди поступали логично, нужно, чтобы ими двигал разум, который обеспечивал бы параллелизм последовательностей мыслей и реальных событий. А ведь биологическая природа человека такова, что его поведение не может всегда мотивироваться рассудком.

«Остатки» и «производные» — слова, произвольно выбранные для обозначения феноменов, выявленных путем индуктивного анализа. С помощью конкретных производных, скажем форм поведения людей, анализируются проявления чувств, каковыми служат остатки, и псевдорациональные оформления, каковыми оказываются производные<sup>5</sup>.

Остатки не должны, значит, рассматриваться в качестве конкретных и автономных реальностей. Отдельные формы поведения человеку редко объясняются одним остатком. Их классификация не претендует на завершенность. Она просто подразумевает основные тенденции поведения людей и вместе с тем направленность их чувств. Тем не менее она сама по себе имеет огромное значение, т.к. доказывает, что поведение структурировано, а его мотивации не анархичны. Она свидетельствует о внутренней упорядоченности природы человека и о том, что можно обнаружить какую-то логику в нелогически-экспериментальном поведении людей, живущих в обществе.

Умопостигаемая структура остатков включает в себя шесть классов, из которых четыре основных можно характеризовать следующими терминами: «комбинация», «сохранение», «социальность», «целостность личности». Можно и далее упрощать, указав, что в большинстве остатков, относящихся к социальности или к целостности личности, обнаруживаются модальности остатков второго класса. Так, путем чрезмерного, но верного Паретовой ориентации упрощения мы придем к антитезе духа новизны, который служит первопричиной интеллектуального развития, и духа сохранения как необходимой спайки общественного порядка. «Незыблемость агрегатов», «социальность», «целостность личности» — эти три термина обозначают остатки, которые обычно соответствуют религиозным, общественным и патриотическим чувствам. Дух комбинации домогается разложения общественных систем, но стремится и содействовать прогрессу знания и высших форм цивилизации. На протяжении всей истории имеет место нечто вроде перманентной антиномии. Один и тот же инстинкт комбинации создает интеллектуальные ценности и разлагает общество.

Наряду со структурированием остатков» непосредственно навеянным работами Парето, можно разработать иную классификацию, которая не изложена на страницах «Трактата по общей социологии», но может быть выведена из него. -<sup>1</sup>у\_

Вычленим первую категорию остатков: тех, которые определяют цели наших действий. Логически-экспериментальный остаток применяется только к отношению «средство — цель»; нужно же, чтобы цели задавались чем-то отличным от разума, т.е. чувствами. В первом значении остатки выражают, таким образом, психические состояния, фиксирующие цели, которыми каждый из нас задается в жизни.

Во-вторых, некоторые формы поведения не являются логически-экспериментальными, потому что они символические. К ним, например, относятся религиозные обряды, ибо их цель — не эффект, сравнимый с тем, к какому стремится инженер, командующий армией или спекулянт, а выражение или символизация чувств, испытываемых в отношении священных реалей. К этой второй категории принадлежат, таким образом, виды поведения, которые можно назвать ритуальными, нелогическими, потому что их значение проистекает только из их символического характера.

Третья категория форм поведения, которые тоже не допускают совпадения субъективного и объективного рядов, — формы политического поведения, направленного на идеальные цели и руководимого иллюзиями. Парето неутомимо воскрешает авантюры революционеров всех времен, которые постоянно обещают обновить традиционное общественное движе-

ние (сегодня, например, обещают бесклассовое общество) и, конечно, иногда достигают полезных результатов, но в целом отличных от поставленных ими идеальных целей. Здесь срывается теория мифов, заимствованная у Жоржа Сореля<sup>6</sup>. Люди действуют, исходя из идеальных представлений, которые не могут быть воплощены в реальности, но обладают огромной силой убеждения. Социалистические вожди вызывают энтузиазм рабочих с помощью мифа о всеобщей забастовке, если пользоваться примером Сореля; кроме того, социалисты провоцируют восстание пролетариев, маня их к горизонту, за которым скрыто бесклассовое общество. Но, добавляет Парето, когда вожди восстания рабочих берут власть, они строят новое общество (лучше или хуже предыдущего — это неважно), очень далекое от того идеала, который они обещали массам до революции. Такое поведение можно назвать «поведение, управляемое иллюзией». Людям указана цель, социальное изменение вытекает из их поведения, но результат не совпадает с целью. Налицо несовпадение между субъективным и объективным рядами, но это несовпадение по своему характеру отличается от несовпадения в случае с ритуальным поведением.

Наконец, четвертая категория — формы поведения, определяемого логически-экспериментальными псевдорассуждениями или ошибками. Если правительство в целях восстановления равновесия платежного баланса решает увеличить пошлины или установить на границах административный контроль за привозными товарами и если эти меры вместо восстановления равновесия действуют в противоположном направлении, потому что под прикрытием таможенного покровительства цены в стране повышаются, а возможности экспорта уменьшаются из-за роста цен, то поведение оказывается нелогически-экспериментальным не потому, что оно вызвано иллюзией идеальной цели, не потому, что оно есть символический обряд, а просто потому, что оно руководствуется ложными теориями. Формы магического поведения, в глазах Парето, относились к этому типу, т.е. к поведению, детерминированному ложными послылками. Метод -анализа не соответствовал логически-экспериментальным требованиям.

Из этих четырех категорий остатков только четвертая достойна, в сущности говоря, быть названной алогичной. Нелогическое есть алогичное вследствие самого факта ошибки. В противоположность этому детерминация целей остатками нелогична, а не алогична, т. к. в любом случае нет логической детерминации целей. Точно так же не алогично, а нелогично ритуальное поведение. Выказывание почтения знамени с целью выразить любовь к родине есть форма алогичного поведения, потому что символическая демонстрация своей преданности



священной реальности — нормальная вещь. Что касается поведения, вызываемого иллюзией, то оно скорее объект ироничных замечаний. Если политические вожди, обещающие своим войскам идеальную цель, сами не верят в свою доктрину, они поступают логично. Если же верят, то — нелогично. Лицемер поступает логично, верующий — нет. Эти положения, которые могут шокировать, следуют тем не менее из значения самих слов. Если политический вождь циник, если он хочет воспламенить толпу и захватить власть, если он отдает себе отчет в различии между последовательностью событий, которую он представляет своим сторонникам, и реальным ходом дел, он явно поступает логично, т.к. имеет в виду цель, которую на деле достигнет: стать у власти и изменить общество с выгодой для себя. Наоборот, если он сам жертва иллюзии, которую старается внушить другим, он нелогичен, поскольку добивается невозможных результатов.

В этом месте анализа Парето, за которым я следую с некоторой вольностью, добавляет, что большинство политических, вождей нелогичны и суть жертвы иллюзий, которые они стремятся распространять. Именно так и должно быть, потому что трудно симулировать чувства или распространять убеждения, которые не разделяешь сам. Самые убежденные главы государств верят в свое призвание и в свою способность изменить мир. По крайней мере до определенного предела вожди народов должны быть пленниками иллюзий, в которых нуждаются управляемые.

Это, несомненно, верное положение, конечно, малопривлекательно. Но, сказал бы Парето, нет никакого основания для совпадения истины и пользы. Утверждать необходимость согласия вождей народов с иллюзиями, которые они распространяют, может быть, и означает вынесение верного суждения, но стоит ли разглашать эту истину? Может быть, я обречен быть плохим гражданином, чтобы стать хорошим социологом?

#### 4. Социологический синтез

Исследовав природу общественного человека с его остатками и производными, Парето переходит к анализу функционирования общества как системы. Его стремление к социологическому синтезу нашло отражение в трех последних главах «Трактата по общей социологии»: «Свойства остатков и производных», «Общая форма общества», «Общественное равновесие в истории».

Известно, что классы остатков меняются мало. На протяжении веков, за которыми мы можем наблюдать непосредст-

венно или с помощью исторических свидетельств, шесть классов остатков более или менее стабильно сохраняют свое значение. Тем не менее наблюдается медленный прогресс логически-экспериментального мышления, колебания относительно важности разных классов остатков. Эти колебания относительного значения остатков первого и второго классов даже выступают главной причиной исторических преобразований и решающим фактором судеб народов и государств.

Парето спрашивает себя, определяются ли в свою очередь эти остатки, проявления чувств внешними причинами материального порядка.

Одно время Парето находился под влиянием социального дарвинизма, т.е. идей борьбы за жизнь и естественного отбора, распространенных на общество. Его искушало желание объяснять борьбу классов и общества борьбой за жизнь; те, кто выживает и одерживает верх, лучше одарены. Однако, поразмыслив, Парето не стал развивать данную интерпретацию, с его точки зрения, слишком механистическую и однозначную. Он остался верен только одной, в конечном счете несомненной идее: чувства или остатки не должны слишком противоречить условиям выживания. Если образ мыслей и мироощущение людей несовместимы с требованиями коллективной жизни, общество не может сохраниться. Всегда необходим минимум адаптации чувств людей к жизненным потребностям. Без этого минимума народы исчезают.

В другом месте Парето уточняет, что можно в абстракции представить себе два «предельных типа» общества: « 1. Общество, в котором господствуют исключительно чувства без каких-либо рассуждений. Весьма вероятно, что сообщества животных близко подходят к этому типу. 2. Общество, в котором господствуют исключительно логически-экспериментальные рассуждения» (ibid., § 2141).

«Общество людей, — добавляет тут же автор «Трактата по общей социологии», — находится в промежуточном состоянии между двумя указанными типами. Его форма детерминирована не только внешними обстоятельствами, но и чувствами, интересами, логическими и экспериментальными доводами, имеющими целью добиться удовлетворения чувств и интересов, а также опосредованно — производными, которые выражают и порой оправдывают чувства и интересы и служат в определенных случаях средствами пропаганды» (ibid., § 2146).

Общество, характеризующееся исключительно логически-экспериментальным поведением, по признанию Парето, невозможно себе вообразить, поскольку логически-экспериментальное мышление не в состоянии определять его решающие цели. «Не в обиду будь сказано гуманитариям и позитивистам,

но общество, детерминированное исключительно разумом, не существует и не может существовать; и не потому, что пред-  
рассудки людей мешают им следовать наставлениям разума, а  
потому, что недостает исходных данных проблемы, которую  
стремятся решать логически-экспериментальным путем. Здесь  
дает о себе знать неопределенность понятия пользы. Понятия,  
которыми пользуются разные индивиды, имея в виду добро  
для них самих или для других, по сути дела, разнородны, и нет  
способа свести их к единству» (ibid., § 2143).

Нелогически-экспериментальная детерминация целей  
включает проблему свободы общества по отношению к при-  
родной среде. Это не означает отрицания влияния природной  
среды на общество: оно отразилось на чувствах и остатках че-  
ловека, Минимум необходимой адаптации, таким образом,  
предполагается с самого начала, и, может быть, целесообразно  
влияние природной среды вынести за скобки и понять функ-  
ционирование общества, анализируя главным образом остат-  
ки, производные, интересы и социальное многообразие.

Если детерминация целей никогда не отличается логически-  
экспериментальной природой, корректно ли говорить о так на-  
зываемом логически-экспериментальном поведении? В неко-  
тором смысле оно не является таковым, ибо допускает детер-  
минацию целей. Этот вопрос позволяет сблизить Паретовщ Те-  
ории интереса и пользы.

Под интересом подразумеваются тенденции, обнаруживае-  
мые в том, что инстинкт и разум побуждают индивидов приспо-  
сабливать материальные, полезные и приятные ценности к жизни,  
как и добиваться уважения и почестей. Эти тенденции заметны  
в поведении, имеющем наибольшие шансы стать логическим, —  
поведении экономических субъектов, с одной стороны, и по-  
литических — с другой, т.е. в поведении тех, кто стремится по-  
лучить максимум материальных удовольствий для себя или мак-  
симум власти и почестей в общественном соперничестве.

Поведение трудящихся или инженеров, по Парето, есть ло-  
гически-экспериментальное. Проблема цели оказывается ре-  
шенной, ибо поведение естественным образом обусловлено за-  
дачами. Посмотрим на конструктора моста. Бесспорно, что ре-  
шение построить мост не есть логически-экспериментальное и  
что в известном смысле техническая задача зависит от нелогиче-  
ски-экспериментального решения, но при том, что цель явно  
полезна для заинтересованных индивидов, очевидно согласо-  
вание интеллектуальной работы строителей с реальным ходом  
дел, который будет развиваться в соответствии с их замыслом.

Поведение экономических субъектов — заинтересованное  
и логически-экспериментальное, ибо экономическая наука ис-  
ходит из того, что индивиды стремятся достичь определенных

целей и используют для их достижения наиболее пригодные средства.

При определении этих целей экономическая наука оказывается в привилегированном положении, ибо выбор делают сами субъекты. Экономист рассматривает проблемы в контексте иерархии предпочтений, не вынося суждений о достоинствах разных шкал выбора. Если один предпочитает купить на последний франк вина, а другой — хлеба, экономист принимает во внимание эти решения, не рассуждая об их достоинствах. С помощью шкал предпочтений, свободно устанавливаемых каждым, экономист пытается реконструировать логическое поведение, т.е. такое, когда каждый, исходя из наличных средств, старается обеспечить себе максимум удовольствия. Предполагается попросту, что цель субъектов действия — получение с помощью находящихся в их распоряжении средств этого максимума удовольствий. Такими удовольствиями предстают наблюдаемые факты, поскольку они, в глазах наблюдателя, совмещаются с действительным выбором субъектов.

Этот анализ объективен, т.к. ограничивается констатацией предпочтений индивидов и не включает в себе никакого сравнения удовольствий субъекта А с удовольствиями субъекта В. «Чистая экономика выбрала единственную норму, предположим удовольствие индивида, и установила, что он единственный ценитель этого удовольствия. Так, например, была определена экономическая или разумно достаточная выгода. Но если мы задаемся вопросом (достаточно простым): что же наиболее выгодно индивиду, если не учитывать его мнения, — тотчас возникает необходимость установления нормы, а она — произвольна. Спросим, например, выгодно ли индивиду физически страдать, чтобы морально наслаждаться, или наоборот? Скажем ли мы, что ему выгодно стремиться исключительно к богатству или заботиться о другом? В чистой экономике мы оставляем за ним право решать это самому» (ibid., § 2110). Во избежание путаницы будем говорить о разумной достаточности при обозначении удовольствий, которые получает индивид в соответствии с его иерархией предпочтений и располагаемыми средствами. Индивид поступает логично, если он добивается максимальной<sup>^</sup> разумной достаточности. В самом деле, в норме вещей, когда каждый хочет обеспечить себе максимум удовлетворения, если иметь в виду, что этот максимум не обязательно максимум удовольствий, он может быть и максимумом потерь. Если некто находит максимум удовлетворения в морали, а не в наслаждениях, он может вести себя столь же логично, как и скряга или честолобец. В рассуждениях о разумной достаточности каждый должен быть единственным судьей своей шкалы предпочтений, а поведение, обеспечиваю-

щее максимум разумной достаточности, должно определяться обстоятельствами.

При переносе понятий разумной достаточности на общество сразу же возникают два препятствия. Общество не личность и не обладает, следовательно, шкалой предпочтений, потому что составляющие его индивиды, естественно, обладают иерархиями разных предпочтений. «Если бы польза, извлекаемая каждым индивидом, была величиной однородной и, следовательно, поддавалась бы сравнению и сложению, наше исследование не было бы трудным, по крайней мере теоретически. Сложили бы пользу разных индивидов и получили бы составленную из них пользу коллектива. Так мы вернулись бы к уже рассмотренным проблемам. Но дела обстоят не столь просто. Польза каждого индивида — величина специфическая; не имеет никакого смысла говорить о суммарной пользе, ее просто не существует, и ее нельзя рассматривать» (ibid., § 2127).

Вместе с тем применительно к обществу в целом нельзя однозначно пользоваться категорией пользы. Например, можно считать полезным для общества максимум силы на международной арене, или максимум экономического процветания, или высшую общественную справедливость, понимая последнюю как равенство в распределении доходов. Другими словами, польза — не строгое понятие, и, прежде чем говорить об общественной пользе с логически-экспериментальной точки зрения, следует прийти к согласию относительно критерия пользы. Общественная польза — это данное состояние общества, подверженное изменению, определяемое только на основании произвольно выбранного социологом критерия. Общественная польза, будучи неоднозначным понятием, приобретает четкость, если социолог определил ее смысл. Если он решает назвать пользой военную мощь, то последняя поддается увеличению или уменьшению. Но данное определение лишь одно из возможных.

Проблема общественной пользы формулируется, таким образом, в виде следующих положений:

- Не существует логически-экспериментального решения общественной проблемы и, кроме того, проблемы поведения, которому должен следовать индивид, потому что цели поведения никогда не определяются логически-экспериментальным образом.
- Понятие пользы двусмысленно и уточняется только через выбор критерия, осуществляемый наблюдателем. «Мы должны сделать заключение не о том, что невозможно решить проблемы, одновременно учитывающие разнородные формы пользы, а о том, что хотя бы для рассуждений об этих

разнородных формах пользы следует принять некую гипотезу, которая позволит их сравнивать. Если такая гипотеза не подтверждается, что бывает очень часто, бесполезно говорить об этих проблемах; это лишь производная, определенные возбудители которой скрыты, и, следовательно, на них одних мы должны остановить свое внимание» (ibid., § 2137).

- Теоретически можно строго и объективно измерить разумную достаточность для индивида, но эта мера возможна, только если априори принимается ценность шкалы предпочтений данного индивида.
- Даже если принят определенный критерий пользы, следует различать прямую и косвенную пользу, которая представляет собой сложение отдельных польз. Косвенная польза есть в первую очередь результат воздействия на окружение индивида. Если государство желает сегодня овладеть силой атома, прямой пользой будет превосходство данного государства (или ущерб, если речь идет о негативной пользе) в овладении этой силой. Косвенной пользой для государства — позитивной или негативной — станет польза, проистекающая из изменений, которые произойдут в системе международных отношений. Если рост числа государств, овладевших атомом, увеличит вероятность ядерной войны, косвенной пользой станет этот негативный факт. Негативная косвенная польза, впрочем, может быть большей или меньшей, чем прямая польза. Чтобы взвесить глобальную пользу индивида, а также коллектива, нужно, следовательно, принимать во внимание одновременно прямую и косвенную пользу. И, та и другая связаны с трансформацией рассматриваемой системы. Косвенная польза может также проистекать не из трансформации всей системы, а из последствий воздействия на субъекта поведения других. Если, например, США или СССР, будучи атомными державами, вели себя в отношении Франции иначе, чем они вели бы себя, полагая, что у Франции нет атомного оружия, то из этого вытекает позитивная или негативная польза, которую следует прибавить к прямой, прикидывая общую пользу.

Рассуждение, по-видимому, зашло в тупик: чтобы продвигаться вперед, следует различать *максимум пользы для коллектива* и *максимум пользы коллектива*.

*Максимум пользы для коллектива* — это предел, начиная с которого невозможно увеличить выгоду индивида как члена коллектива, не уменьшая выгоды других. Пока этот предел не достигнут, т.е. пока можно увеличить выгоду некоторых, не уменьшая ничьей выгоды, оптимума нет, и целесообразно про-

должать добиваться его. Максимум пользы для коллектива предполагает критерий пользы. Если, как в чистой экономике, польза определяется в терминах разумной достаточности или удовлетворения индивидов, согласно их собственным системам предпочтений, то со стороны управляющих будет нормальным и логичным стремиться к максимуму пользы для коллектива. «Когда коллектив достиг точки «Q», от которой он может удаляться ради пользы всех индивидов, доставляя им наибольшие радости, ясно, что с экономической точки зрения при стремлении только к пользе всех членов коллектива надлежит не останавливаться в такой-то точке, а продолжать удаляться от нее, ибо это на пользу всем» (ibid., § 2129).

Итак, можно говорить о максимуме разумной достаточности для коллектива, определяемом независимо от разумной достаточности разных индивидов. Наоборот, как нельзя сравнивать, а затем складывать разумную достаточность А и В, ибо они величины разнородные, так и коллектив не может рассматриваться как отдельное лицо и максимума разумной достаточности коллектива не существует и не может существовать.

В социологии все-таки можно вместе с максимумом пользы для коллектива анализировать максимум пользы коллектива, рассматриваемого как эквивалент некоей личности, не смешивая их. Максимум пользы коллектива не может быть объектом логически-экспериментальной детерминации. С одной стороны, для его определения требуется выбор критерия: слава, мощь, процветание. С другой — коллектив не личность, системы ценностей и предпочтений неодинаковы, и, следовательно, максимум пользы коллектива всегда будет объектом произвольной детерминации, т.е. не вытекающей из логически-экспериментального метода.

Если принимать во внимание удовлетворение индивидов, то нормальным станет доведение его до максимума, и этот максимум будет обретаться так же долго, как высоко можно поднимать уровень удовлетворения некоторых, не снижая его ни у кого. С достижением этого предела возникает непростая ситуация, вызванная необходимостью сравнения пользы одних индивидов с пользой других. По ту сторону данного предела возможно большее удовлетворение одних — положим, даже большинства — в ущерб другим — пусть и меньшинству. Но чтобы обосновать необходимость перераспределения пользы, нужно допустить, что выгоды разных индивидов сопоставимы. А ведь выгоды двух лиц совершенно несравнимы, по крайней мере научными методами.

Но даже с этими оговорками предел максимума пользы для коллектива не признается безусловно теми, кто размышляет о судьбах коллективов. В самом деле, не исключено, что предел

максимума пользы для коллектива, т.е. момент, в который возможно большее число индивидов испытывают наибольшее удовлетворение благодаря наличным средствам, есть момент национального бессилия или вырождения. Итак, понятия максимального удовлетворения возможно большего числа индивидов и силы или славы коллектива полностью гетерогенны. Наиболее процветающее общество не обязательно наиболее сильное или наиболее прославленное. Япония 1937 г. была гигантской военной силой. Она создала империю и встала на путь завоевания Китая. В то же время уровень жизни японского населения был относительно низким, политический режим — авторитарным, общественная дисциплина — суровой. Положение Японии 1937 г. не представляло максимума пользы для коллектива. Можно было предпринять разные меры, увеличивающие степень удовлетворения многих, ни у кого не снижая ее. С 1946—1947 гг. в Японии показатель роста валового национального продукта самый высокий в мире (включая советскую систему), уровень жизни быстро растет. Но в то же время Япония больше не военная, не военно-морская сила, не колониальная империя. Что предпочтительнее: положение экономически процветающей Японии 1962 г. или положение сильной в военном отношении Японии 1937 г.? На этот вопрос нет логически-экспериментального ответа. Неизбежным следствием демографического, экономического или социального положения страны, при котором люди живут приятно, может быть закат того, что исследователи именуют славой.

Понятие гетерогенности играет значительную роль в Паретовой социологии. Так, в силу того что ценностные системы индивидов совершенно разрозненны, общество не может рассматриваться как отдельное лицо. Парето пользуется также выражением «общественная гетерогенность» для обозначения того факта, что все известные общества предполагают разделение и в определенном смысле противопоставление массы управляемых индивидов небольшому числу индивидов, которые властвуют и которых он называет элитой. Если в социологии Маркса фундаментальное значение имеет классовое различие, то в социологии Парето решающим выступает различие между массами и элитой. Это различие свойственно всей так называемой макиавеллиевской традиции.

У Парето есть два определения элиты: широкое, охватывающее всю общественную элиту, и узкое, прилагаемое к правящей элите.

Согласно широкому определению, в элиту в качестве составной части входит небольшое число тех индивидов, каждый из которых преуспел в своей области деятельности и достиг высшего эшелона профессиональной иерархии. «Допустим,



что во всех областях деятельности каждый индивид получает индекс своих способностей, приблизительно так, как ставят оценки на экзаменах по разным предметам в школе. Дадим, например, тому, кто превосходно делает свое дело, индекс 10. А тому, чьи успехи сводятся только к наличию единственного клиента — индекс 1, так чтобы можно было поставить 0 кретину. Тому, кто сумел заработать миллионы (неважно, хорошо это или плохо), мы поставим 10, а зарабатывающему тысячи франков — 6. Тому, кто едва не умирает с голоду, поставим 1, а помещенному в приют для неимущих — 0. Женщинам-политикам, таким, как Аспасия при Перикле, Ментенон при Людовике XIV, Помпадур при Людовике XV, завоевавшим благодарность могущественных людей и игравшим роль в управлении общественными делами, мы поставим 8 или 9. Потаскухе, только удовлетворяющей чувства этих людей и не оказывающей никакого воздействия на общественные дела, поставим 0. Ловкому жулику, который обманывает людей и не попадает под уголовный кодекс, мы поставим 8, 9 или 10 в зависимости от числа простопиль, которых он заманил в свои сети, и количества денег, которые он выманил у них. Нищему мелкому жулику, крадущему столовые приборы у трактирщика и вдобавок схваченному за шиворот жандармами, мы поставим 1. Такому поэту, как Мюссе, — 8 или 9 в зависимости от вкусов. Рифмоплету, от которого бегут люди, слыша его сонеты, поставим 0. Шахматистам можно присваивать более точные индексы, основываясь на количестве и качестве выигранных партий. И „так далее для всех сфер деятельности... Таким образом, „мы составим класс тех, у кого самые высокие индексы в их сфере деятельности, и назовем это элитой. Для цели, которой мы задаемся, равным образом подошло бы любое другое название или даже простая буква алфавита» (ibid., § 2027, 2031). Следовательно, эта дефиниция, согласно правилу паретовского метода, объективна и нейтральна. Не нужно искать глубокого метафизического или морального смысла понятия элиты, речь идет об объективно постигаемой социальной категории. Нет необходимости задаваться вопросом о том, подлинна или поддельна элита и кто имеет право быть в ней представленным. Все это пустые вопросы. Элиту составляют те, кто достоин хороших оценок в конкурсе жизни или вытянул счастливые номера в лотерее «общественной» жизни.

Парето практически не пользуется широким определением, цель которого сводится лишь к введению узкого определения правящей элиты, объединяющей небольшой круг тех преуспевающих индивидов, которые выполняют политические и общественные руководящие функции: «Для исследования, которым мы занимаемся — исследования устойчивости общества, —

полезно разделить этот класс на две части. Мы выделим тех, кто прямо или косвенно играет заметную роль в правительстве; они составят правящую элиту. Остальные образуют неправящую элиту. Например, известный шахматист, конечно, входит в элиту. Столь же несомненно, что его талант в шахматах не предоставляет ему возможности оказывать влияние на правительство, и, следовательно, если при этом не задействуются его другие качества, он не входит в правящую элиту. Любители абсолютных монархов или очень могущественных политиков часто входят в элиту благодаря либо красоте, либо уму. Но лишь часть из них, обладающая особыми способностями в сфере политики, будет играть определенную роль в управлении. Итак, мы располагаем двумя слоями населения: 1. Нижний слой, класс, непричастный к элите; мы не будем пока выяснять влияние, которое он может оказывать на правительство. 2. Высший слой, элита, делящаяся надвое: (а) правящая элита; (б) неправящая элита» (ibid., § 2032—2034)<sup>7</sup>.

Парето уточняет далее, что «тенденция к персонификации абстракций или даже только приданию им вида объективной реальности такова, что многие люди представляют себе правящий класс почти как отдельное лицо или хотя бы как конкретную единицу, которую они наделяют единой волей, и полагают, что, действуя логично, она реализует программы. Так, например, многие антисемиты представляют себе семитов, а многие социалисты — буржуазию» (ibid., § 2254). Разумеется априори по крайней мере ничего подобного нет. В свою очередь «правлящий класс неоднороден» (ibid.).

Общества отличаются природой своих элит, и особенно правящих элит. Действительно, все общества обладают некоей особенностью, которую моралист может расценить как достойную сожаления, но которую социолог обязан констатировать: ценности сего мира распределяются неравномерно, еще более неравномерно распределяются престиж, власть или почести, связанные с политическим соперничеством. Это неравное распределение материальных и моральных ценностей возможно потому, что в конечном счете меньшинство управляет большинством, прибегая к двум типам средств: силе и хитрости. Масса поддается руководству со стороны элиты, потому что последняя располагает силой или ей удастся убедить большинство, т.е. более или менее постоянно вводить его в заблуждение. Законное правительство — то, которому удастся внушить управляемым, будто их интересы, долг или честь требуют послушания меньшинству. Различение двух средств управления — силы и хитрости — это парафраз знаменитого противопоставления Макиавелли львов и лис. Политические элиты, естественно, подразделяются на

два семейства, одно из которых заслуживает быть названным семейством львов, ибо оно отдает явное предпочтение насилию, другое — семейством лис, поскольку оно тяготеет к изворотливости.

Теорию социальной гетерогенности и элит, развитую в «Трактате по общей социологии», следует сопоставить с теорией распределения доходов, изложенной в нескольких работах, в том числе в «Курсе политической экономии» и «Социалистических системах». В первой Парето разъясняет, что кривая распределения доходов может быть представлена прямой, уравнение которой выглядит так:  $\log N = \log A - a \log x$ . Здесь  $x$  — размер дохода,  $N$  — количество людей с одинаковым или превышающим  $x$ ,  $A$  и  $a$  — константы, определяемые в соответствии с наличной статистикой,  $a$  создает наклон на оси  $x$  линии логарифмов. На графике двойного логарифмического масштаба, где представлены доходы, превышающие средний, снижение наклона  $a$  обозначает наименьшее неравенство доходов". Однако все статистические ряды, главным образом фискального происхождения, по мнению Парето, показывают, что во всех странах наблюдается почти одинаковое значение, близкое к 1,5. Одна и та же формула распределения доходов применима, следовательно, ко всем странам. Парето комментирует: «Эти результаты поразительны. Совершенно невозможно считать их случайными. Несомненно, есть причина того, что распределение доходов напоминает некую кривую. Форма этой кривой, по-видимому, слабо зависит от разных экономических условий, . А.к. результаты почти одинаковы для всех стран, экономические условия которых так же различны, как условия Англии, Ирландии, Германии, в итальянских городах и даже в Перу» ("Cours d'économie politique", § 960). И дальше: «Неравенство распределения доходов, очевидно, зависит гораздо больше от самой природы человека, чем от экономической организации общества. Глубоких изменений этой организации было бы недостаточно для модификации закона распределения доходов» (ibid., § 1012). Наблюдаемое распределение доходов, конкретизирует, в частности, Парето, есть неточное отражение социальной гетерогенности, т.е. неравного распределения евгенических свойств. Точным отражением оно стало бы при нормальной подвижности разных слоев в обществе, на деле же оно зависит одновременно и «от распределения качеств, позволяющих людям разбогатеть, и от расположения препятствий, противодействующих раскрытию этих способностей» ("L'Addition au Cours d'économie politique", t. II, p. 418). В «Социалистических системах» Парето излагает свою мысль кратко и ясно: «Мы показали, что

кривая распределения доходов отличается замечательной устойчивостью, она меняется незначительно, хотя сильно преобразуются обстоятельства времени и места, при которых ее наблюдают. Это положение, вытекающее из фактов, подтверждаемых статистикой, на первый взгляд удивляет. Вполне вероятно, что своим происхождением оно обязано распределению психологических особенностей людей и тому факту, что пропорции сочетания капиталов не могут быть любыми» ("Les Systèmes socialistes", t. I, p. 162). Парето заключает, что нижние расходы могут возрасти, а неравенство доходов — уменьшиться лишь при условии роста богатства относительно количества населения. «Проблема роста благосостояния бедных классов скорее проблема производства и сохранения богатства, чем распределения. Наиболее верное средство улучшения положения бедных классов — сделать так, чтобы богатство росло быстрее населения» ("Cours d'économie politique" §103 6).

Таким образом, идея постоянства общественного строя имеет экономическое основание. Не вдаваясь в детальное обсуждение закона Парето, я все-таки сделаю две оговорки. Со всем не очевидно, что в социалистических обществах прежняя формула всегда приемлема. Даже если бы она была таковой, общественный строй не характеризуется адекватно одной лишь кривой распределения богатств и доходов.

Теория правящих элит близка к тезисам, предложенным немного ранее Парето другим итальянцем по имени Гаэтано Моска. В Италии разгорелся неистовый спор. Использовали Парето идеи Моска в большей степени, чем требовало приличие, ссылаясь на него несколько меньше, чем требовала справедливость<sup>9</sup>. Теория правящих элит Моска менее психологична и более политизирована. По его мнению, любая политическая элита характеризуется формулой правления, приблизительно соответствующей тому, что мы называем идеологией легитимности. Формула правления, или политическая формула: — это идея, с помощью которой правящее меньшинство оправдывает свою власть и старается убедить большинство в ее легитимности. В социологии Парето разные политические элиты характеризуются главным образом относительным избытком остатков первого и второго классов. Лисы — это элиты, богато одаренные остатками первого класса, они предпочитают хитрость и изворотливость и стремятся поддерживать свою власть пропагандой, увеличивая число политико-финансовых комбинаций. Эти элиты свойственны так называемым демократическим режимам, которые Парето именовал плутодемократическими.

Еще сегодня у некоторых авторов встречается интерпретация перипетий политики с точки зрения остатков первого или второго классов. Жюль Монро незадолго до замены Четвертой республики Пятой объяснял, что политический класс Четвертой республики страдал от излишка остатков первого класса и для восстановления устойчивости во Франции необходимо было содействие приходу к власти элиты, которая обладала бы более многочисленными остатками второго класса, реже прибегала бы к хитрости и чаще к силе<sup>1</sup>". (После того как левы предоставили независимость Алжиру — сделали то, в чем Ж. Монро подозревал лис Четвертой республики, — этот паретовец перешел в оппозицию.)

Четыре переменные величины позволяют, таким образом, понять движение общества: интересы, остатки, производные и социальная гетерогенность. Эти имеющие исключительно важное значение четыре переменные, от которых зависит движение общества, взаимозависимы. Формула взаимозависимости противостоит положению — которое считается марксистским — о детерминации общественных процессов экономикой. Она означает, что каждая переменная воздействует на три остальные или находится под влиянием трех других. Интерес воздействует на остатки и производные согласно реальной корреляции, выявленной историческим материализмом. Но остатки и производные, чувства и идеологии тоже воздействуют на поведение и экономику, наконец, социальная гетерогенность, т.е. соперничество элит и борьба массы с элитой, затрагивает интересы и в свою очередь влияет на них. В результате нет детерминации системы переменной величиной, есть детерминация системы обоюдными воздействиями переменных<sup>17</sup>.

Противоположность между Паретовой и Марксовой теориями, по крайней мере в том виде, как понимал Парето, наиболее обнаруживается в Паретовой интерпретации того, «что Маркс называл классовой борьбой. В частности, Парето недвусмысленно утверждает в «Социалистических системах», что Маркс прав и классовая борьба — фундаментальная величина всей истории.

Но Маркс, по мнению Парето, не прав в двух отношениях. Во-первых, неверно считать, будто классовая борьба определяется исключительно экономикой, т.е. конфликтами, вытекающими из собственности на средства производства; обладание государством и военной силой также может стать первопричиной противоречия между массой и элитой. Яркое впечатление оставляет место из «Социалистических систем»: «Многие думают, что, если бы можно было найти рецепт устранения «конфликта между трудом и капиталом», исчезла бы и классо-

вая борьба. Эту иллюзию разделяет многочисленный класс тех, кто путает форму с содержанием. Классовая борьба — лишь форма борьбы за жизнь, а то, что именуют «конфликтом между трудом и капиталом», — лишь форма классовой борьбы. В средние века можно было думать, будто с исчезновением религиозных конфликтов в обществе наступит мир. Религиозные конфликты были только формой классовой борьбы; они исчезли, по крайней мере отчасти, и их заменили социальные конфликты. Представьте себе, что утвердился коллективизм, что «капитала» больше нет; ясно, что в таком случае больше не будет конфликта с трудом, но это будет означать, что исчезла только одна форма классовой борьбы; ее заменят другие. Возникнут конфликты между разными слоями трудящихся социалистического государства, между «интеллектуалами» и «неинтеллектуалами», между разными типами политиков, между ними и их подчиненными, между новаторами и консерваторами. Действительно ли есть люди, не шутя полагающие, будто с наступлением социализма полностью иссякнет источник общественных новшеств? Будто фантазия людей не породит уже новых проектов, будто интерес не побудит некоторых принять эти проекты в надежде занять более весомое место в обществе?» ("Les Systèmes socialistes", t. II, p. 467—468).

Кроме того, Маркс не прав, считая, что нынешняя классовая борьба в главном отличается от той, какая наблюдалась на протяжении веков, и что возможная победа пролетариата положит ей конец. Классовая борьба в современную эпоху в той мере, в какой она оказывается борьбой между пролетариатом и буржуазией, закончится не диктатурой пролетариата, а господством тех, кто говорит от имени пролетариата, т.е. привилегированного меньшинства, элитой, подобной элитам прошлого и тем, что придут за ними. По Парето, немыслимо, чтобы борьба меньшинства за власть могла изменить установившееся с незапамятных времен движение общества и привести к существенно иному состоянию. «В наше время социалисты отлично усвоили, что революция конца XVIII в. просто поставила у власти буржуазию на место прежней элиты, и даже преувеличили значительно силу притеснения при новых хозяевах, но они искренне считают, будто новая элита политиков будет крепче держать свои обещания, чем те, которые сменяли друг друга до сих пор. Впрочем, все революционеры последовательно провозглашают, что прошлые революции в конце концов заканчивались только надувательством народа, что подлинной станет та революция, которую готовят они. «Все до сих пор происходившие движения, — говорится в «Манифесте Коммунистической партии», — были движениями меньшинства или совер-

шлись в интересах меньшинства. Пролетарское движение есть самостоятельное движение огромного большинства в интересах огромного большинства». К сожалению, эта подлинная революция, которая должна принести людям безоблачное счастье, есть лишь вводящий в заблуждение мираж, никогда не становящийся реальностью. Она похожа на золотой век, о котором мечтали тысячелетиями. Постоянно ожидаемая, она теряется в туманном будущем, всегда ускользая от своих приверженцев в тот момент, когда им кажется, что она у них в руках» (ibid., t. I, p. 60—62).

По Парето, наиболее важное историческое явление — это жизнь и смерть правящего меньшинства, или — если воспользоваться иногда употребляемым им термином — аристократий. «История, — согласно знаменитой формуле Парето, — кладбище аристократий» ("Traité de sociologie générale", § 2053). «История обществ есть большей частью история преемственности аристократий» ("Manuel d'économie politique", chap. VII, § 115). Общественная история есть история преемственности привилегированных меньшинств, которые формируются, борются, достигают власти, пользуются ею и приходят в упадок, чтобы быть замененными другими меньшинствами. «Этот феномен новых элит, которые в ходе непрерывной циркуляции возникают из нижних слоев общества, достигают высших слоев, расцветают, а затем приходят в упадок, разрушаются и исчезают, представляет собой одно из следствий истории, которое необходимо учитывать для понимания великих исторических движений» ("Les Systèmes socialistes", t. I, p. 24). Социолог должен задаваться вопросом о том, почему аристократии или правящие меньшинства чаще всего столь неустойчивы и непродолжительны.

Причины гибели аристократий, анализируемые Парето, следующие:

1. Многие аристократии, будучи аристократиями военными, истреблены в битвах. Военные аристократии быстро исчезают, потому что их представители вынуждены рисковать жизнью на полях сражений.
2. Едва ли не общее правило: через несколько поколений аристократии теряют жизнеспособность или способность пользоваться силой. Нельзя управлять людьми, охотно сказал бы Парето, без некоторой склонности к насилию, к тому же не следует путать силу с насилием, которое, как говорил он, часто спутник слабости. Вообще внуки или правнуки тех, кто завоевал власть, с рождения пользовались привилегированным положением и приобрели остатки первого класса. Они склонны к интеллектуальным комбинаци-

ям, порой даже к утонченным наслаждениям цивилизованного человека, к занятиям искусствами, но теряют способность к поступкам, которых требует общество. Согласно философии Парето, часто именно аристократии, представленные наиболее умеренными и вследствие этого наиболее терпимыми людьми, будучи жертвами своей слабости, уничтожаются восстанием и заменяются жестокой элитой. Французская знать XVIII в. была ослаблена. Она приняла философию гуманистов, умела наслаждаться жизнью, поощряла либеральные идеи. Она погибла на эшафоте. Ее исчезновение было одновременно прискорбным и справедливым, по крайней мере с точки зрения исторической справедливости, требующей от аристократии заниматься своим делом, а не предаваться чувствам, которые, может быть, и достойны уважения, но не способствуют тому, чтобы класс оставался правящим.

«Всякая элита, не готовая сражаться в защиту своего положения, находится в полном упадке, ей ничего не остается, кроме как уступить свое место другой элите, обладающей мужеством, которого ей недостает. Если элита воображает, будто провозглашенные ею гуманные принципы применяют к ней самой, это чистая мечтательность: победители прожужжат ей уши неумолимыми словами: «горе побежденным». Пока французские правящие классы в конце прошлого века занимались развитием своей «чувствительности», затачивался нож; гильотины. Это праздное и фривольное общество вело паразитический образ жизни, на своих изысканных ужинах рассуждало о необходимости освободить мир «от суеверия и раздавить гадину», не предполагая, что само будет раздавлено» (ibid., p. 40—41).

3. Главное же заключается в том, что в среде элиты не может быть длительного соответствия дарований индивидов занимаемым ими социальным позициям. Последние определяются в огромной мере преимуществами, которыми пользовались индивиды с самого начала, т.е. позициями, занимаемыми их родителями. Однако законы наследования гласят: нельзя рассчитывать, что дети тех, кто умел повелевать, наделены теми же способностями. В элите всегда есть негодные для дела люди, но в своей совокупности она состоит из индивидов, обладающих нужными качествами, «Если бы аристократии среди людей напоминали отборные породы животных, в течение долгого времени воспроизводящих примерно одинаковые признаки, история рода человеческого полностью отличалась бы от той, какую мы знаем» ("Traité de sociologie générale", § 2055).



Каким же образом в этих условиях может поддерживаться общественная стабильность?

По сути дела, любая элита, обнаруживающая в массе людей меньшинство, достойное быть руководством, может на выбор использовать одновременно два способа в изменяющихся пропорциях: провалить кандидатов в элиту, при обычных обстоятельствах являющихся революционерами, или абсорбировать их. Последний способ, очевидно, самый гуманный и, может быть, также самый эффективный, т.е. самый удобный, позволяющий избежать революций. Английская элита оказалась наиболее виртуозной в абсорбации потенциальных революционеров: уже несколько веков она держит открытыми двери для некоторых, наиболее одаренных из числа тех, кто по рождению не принадлежит к привилегированным классам.

Отстранение допускает разные способы. Самый гуманный — ссылка. Согласно одной теории, получившей распространение в Европе в XIX в., главное достоинство колоний в том, что они предоставляют революционерам возможность побега. Еще Ренан в 1871 г. в работе «Интеллектуальная реформа и мораль во Франции» считал, что общества, лишённые предохранительного клапана эмиграции, обречены на внутренние волнения. (В этом отношении значение колоний нельзя переоценить.) Он полагал, что в любом обществе есть потенциальные вожди, недовольные порядком, которых следует абсорбировать или устранять. Бесчеловечный способ устранения, о чем справедливо пишет Парето, конечно, — убийство. В истории он часто использовался.

Соответственно циклам взаимозависимости обществ,<sup>1</sup> следовательно, знакома циркуляция элит — основной аспект того, что Парето называет общим строением общества.

Вследствие невозможности полной гармонии между наследуемыми дарованиями индивидов и позициями в иерархии всякое общество чревато нестабильностью. Обществу мешают также колебания частоты появления остатков первого и второго классов. Если элита была долгое время у власти, она страдает от избытка остатков первого класса. Она становится слишком интеллектуальной (это не означает «слишком умной»), начинает питать отвращение к силовым приемам и поэтому делается уязвимой. Зародившаяся в массе жестокость мобилизует последнюю против элиты.

Равновесие общества, или состояние, уменьшающее опасность революции, предполагает определенный избыток остатков первого класса у элиты и еще больший избыток остатков второго класса у массы. Чтобы сохранялся порядок (многие об этом рассуждали по-разному, более цинично и даже, может быть, шокирующе), «народу нужна религия, а правителям —

разум», или, сохраняя стиль Парето, нужно, чтобы у масс было больше остатков второго и в известных случаях четвертого и пятого классов, а у элиты, нуждающейся в продуктивных поступках, — первого класса.

Однако даже элите сохранение слишком многих остатков первого класса, полная деградация остатков «незыблемости агрегатов», «социальности» и «целостности личности» не нужно. Действительно, по мере роста остатков первого класса индивидов все более заботят личные и более эгоистичные интересы. Итак, правящий класс, которому нужно ради самосохранения обладать разумом, чтобы реагировать на обстоятельства, и способностью приспосабливаться к миру, каков он есть, должен также сохранять чувство долга и сознание общности интересов.

Таким образом, дает о себе знать нечто вроде противоречия между склонностью к комбинациям и чувством общественной и моральной солидарности, причем элите необходимо и то и другое. Поэтому колебания большей или меньшей продолжительности в истории неизбежны. Период, в течение которого проявляется дух сомнения и скептицизма, внезапно сменяется всплесками остатков второго, четвертого и пятого классов. Оживления остатков второго класса сопровождают гигантские изменения коллективной веры, которые имел в виду Дюркгейм, утверждая, что во времена приступов коллективного возбуждения зарождаются религии. Парето принял бы эту формулу и добавил бы, что история как раз и соткана из бесконечно повторяющихся чередований периодов скептицизма и разума и периодов патриотической или религиозной веры. Именно колебания остатков у масс и у элит определяют циклы взаимной зависимости.

Чтобы закончить реконструкцию системы общественного движения, Парето проводит две антитезы в экономической сфере, антитезы между спекулянтами и рантье, а также между свободной деятельностью экономических субъектов, создателей богатства, и бюрократизацией.

Противопоставление спекулянтов и рантье в экономике в некотором смысле соответствует антитезе «лис» и «львов» в политике\*2. В самом деле, есть две возможные экономические позиции — позиция создателей богатства путем комбинации или спекуляции и позиция тех, кто желает прежде всего гарантированного сохранения своих ценностей и стремится добиться его путем так называемого надежного размещения капитала. Если бы не девальвации и банкротства, рантье владели бы всем богатством. Су, вложенный под сложные проценты со времени рождения Христа, сегодня представлял бы богатство, превышающее все богатство человечества. Значит,

нужно, чтобы время от времени рантье были ограблены. Однако такое не должно происходить слишком часто, чтобы племя рантье, создателей сбережений, не исчезло. На деле общества продолжают содержать людей, которые создают богатства и присваивают его благодаря искусству комбинаций, а также других, которые гоняясь за гарантиями, кончают тем, что оказываются жертвами коварства или насилия.

Последняя антитеза — инициативы и бюрократизация — не совпадает с предыдущей. Парето по образованию инженер и экономист. Как инженер он наблюдал труд, создающий богатство; как экономист либерального толка он анализировал поведение экономических субъектов, которые, отстаивая собственные интересы, способствуют росту ресурсов. Свободной инициативе экономических агентов Парето противопоставляет социальную кристаллизацию и, кроме того, этатистскую и бюрократическую организацию. Политические и демагогические соображения подталкивают государства к вмешательству в экономику, к национализации предприятий, перераспределению доходов и, таким образом, к постепенной замене конкуренции, потворствующей личной инициативе и росту ее влияния, бюрократическим порядком, постепенно ведущим к кристаллизации.

§ По мнению Парето, западноевропейские общества убавлялись плутократическими элитами, принадлежащими к «семейству лис»; они находились под чрезмерным влиянием инстинкта комбинации, и постепенно утрачивали способность прибегать, к силе, необходимой для управления обществами. Он отмечал ростки новых элит, которые чаще пользовались силой и реже хитростью и обновляли формулы легитимности. Парето, несомненно, узнал бы в фашистских или коммунистических элитах жестокие элиты из «семейства львов», захватившие власть в тех обществах, которые приходят в упадок. В то же время развитие современных европейских обществ, по Парето, направлено на постепенное расширение бюрократизированной деятельности, на вытеснение свободной инициативы, создающей богатства. В своем развитии европейские общества приближаются к коллективистской и кристаллизованной экономике. «Византия показывает нам, куда может вывести кривая, по которой движутся наши общества» (ibid., § 2612).

Близкой или пока далекой считал Парето бюрократическую кристаллизацию? По правде говоря, в этом отношении его работы противоречивы. Порой эта перспектива представляется отдаленной, в других случаях Парето, кажется, считает, что бюрократическая фаза может наступить быстро<sup>13</sup>. Несомненно лишь то, что когда накануне войны 1914 г. Парето

писал «Трактат по общей социологии», он видел зарождающееся господство жестоких элит и огосударствленной экономики. Нравится нам эта теория или нет, но трудно не признать в ней долю истины.

«Трактат по общей социологии» и вообще все социологическое творчество Парето нацелено на диагностику так называемых демократических обществ, которые он сам к тому же именовал плутодемократическими, чтобы не забывалась их основная черта: связь между политическим классом, или элитой в строгом смысле слова, и руководящими кадрами промышленности и финансов. По Парето, плутодемократические режимы управляются элитами, охотнее пользующимися хитростью, чем силой. Он отмечает вместе с тем развитие гуманистских идеологий и расценивает это как опасный излишек для общественного равновесия. Наконец, он отмечает постепенное распространение административного управления экономикой и относительное сужение сферы частной инициативы и рыночных механизмов. Он видит, что западные общества эволюционируют, подобно Восточной Римской империи, к бюрократической кристаллизации.

## 5. Наука и политика

В какой мере Парето удалось в соответствии с нескрываемыми замыслами научно исследовать общество? Или, если вспомнить выражение, которым я сам пользуюсь, в какой мере ему удалось логически изучить нелогическое поведение? На этот вопрос сразу напрашивается простой ответ. По мнению самого Парето, логически-экспериментальное изучение нелогического поведения<sup>1</sup> моральной и политической стороны должно быть нейтральным, свободным от пристрастий и ценностных суждений, ибо не существует логически-экспериментального решения проблемы поведения человека. Однако для любого читателя «Трактата по общей социологии» очевидно, что сочинения Парето перегружены страстями и ценностными суждениями<sup>2</sup>. Парето свои любимые мишени, скрытые враги, свои объекты атак. Такая позиция, наверно не очень сильно отличающаяся от позиции других социологов, в принципе не согласуется с постоянно провозглашаемым желанием служить объективной и нейтральной науке. Противоречие между афишируемым стремлением к чистой науке и нескрываемыми страстями может служить исходным пунктом критики. Как сочетаются его замыслы с практикой?

Парето прибегает к иронии и инвективам для некоторых людей и некоторых идей. Прежде всего он испытывает отвраще-

щение к ассоциациям и пропагандистам — доброхотам, пытающимся улучшить нравы своих сограждан. Он также строг и к некоторым версиям современного гуманизма. Беспощаден к тем, кто от имени науки стремится предписывать мораль или социальную программу и осуждает сциентистов как таковых. Наконец, он не терпит «декадентскую» буржуазию, которая перестала осознавать свои интересы, из-за безрассудства или лицемерия не признает железного закона олигархии, воображает, будто нынешнее общество — окончательный результат хода истории, и обнаруживает свою неспособность защищаться. Декадентская буржуазия терпит применение насилия бастующими и возмущается насилием, к которому прибегает полиция. В надежде на удовлетворение требований масс она готова провести в любой форме национализацию предприятий, рискуя бюрократизировать экономическую жизнь. Она не представляет себе иного способа удержать свое господство, кроме как подкупать шефов синдикатов, которые, возможно, и есть вожди новой элиты.

«В наше время, когда конфликты носят в основном экономический характер, правительство обвиняют во «вмешательстве» в экономические споры, если оно стремится защитить хозяев или штрейкбрехеров от жестокостей бастующих. Если представители власти, защищая себя, применяют оружие, говорят, что им не хватает хладнокровия, что они «импульсивны, неврастеничны»... Судебные приговоры клеймятся как «классовые», во всяком случае, они всегда представляются суровыми. Словом, желательно, чтобы амнистии стирали всякие воспоминания об этих конфликтах. Можно подумать, что патронат находится во власти противоположных остатков, поскольку противоположны интересы, но это не так или такое наблюдается в очень ослабленной форме... Многие хозяева — спекулянты, которые надеются возместить убытки от забастовки с помощью правительства и за счет потребителей или налогоплательщиков. Их конфликты с забастовщиками суть споры сообщников, делящих добычу. Забастовщики — это часть народа, у которого в избытке остатки второго класса. У них есть не только интересы, но и идеал. Хозяева-спекулянты составляют часть класса, разбогатевшего путем комбинаций: у них, наоборот, в изобилии остатки первого класса. Следовательно, у них есть главным образом интересы, идеалов же нет совсем или очень мало. Свое время они посвящают прибыльным операциям, а не созданию теорий. Среди них бывает несколько демагогов-плутократов, умеющих ловко использовать в своих целях забастовку, направленную, казалось бы, против них» (ibid., § 2187)<sup>14</sup>.

Проповедникам добродетели, врагам жизни и ее радостей Парето противопоставляет систему аристократических ценностей. Дворянин, потомок патрициев из Генуи, он благосклонно поддерживал умеренный и изящный вариант эпикурейства, враждебно относился к крайним формам пуританского морализирования и аскетизма. Нет оснований, думал он, отвергать то, что предлагает нам жизнь, а те, кто становятся глашатаями добродетели, часто руководствуются менее чистыми чувствами, чем те, которые они выставляют напоказ. Но сей очевидный противник Парето представляет для нас лишь заурядный политический интерес, ибо скорее раскрывает частные особенности его личности, чем политические и общественные убеждения.

Другие мишени Парето выявляют, наоборот, систему интеллектуальных, моральных и политических ценностей автора «Трактата по общей социологии».

Изобличение сциентизма вытекает из почтения и любви к науке. Нет ничего более противного духу науки, полагает Парето, чем ее переоценка, чем стремление считать, что она способна снабдить нас, как думал Дюркгейм, политической и даже религиозной доктриной. Критика сциентизма есть одновременно критика той формы рационализма, которая была в ходу в конце XIX — начале XX в. Научный разум — единственный подлинный разум в учении Парето. Однако он таков, только если осознает свои пределы. Он формулирует просто апробированную одинаковость путем согласования наших идей с опытом, он не исчерпывает реальности, не раскрывает конечных причин, не преподносит мораль или метафизику от имени экспериментального и прагматичного рационализма. Рационализм Парето предстает к тому же критикой рационалистических заблуждений в психологии, т.е. иллюзий относительно того, что люди в конце концов руководствуются рациональными аргументами. Своим учением Парето выступил против упований рационалистов на «тупой XIX век», как сказал бы Леон Доде. Сам Парето охотно использовал бы это выражение, дав ему точный и ограниченный смысл. По моему мнению, абсурдна мысль о том, будто прогресс науки приведет к рационализации самих обществ, будто преобразованные знаниями люди приобретут способность к организации общества на разумных началах. Парето безжалостно разоблачает эту иллюзию. Он признает, что логически-экспериментальное мышление распространяется очень медленно, и не отрицает, что с течением времени часть логического поведения, определяемая разумом, станет большей, но это расширение не сможет привести к обществу, где связующим началом будет научный разум. По

своей природе логически-экспериментальное мышление не может определять индивидуальные или коллективные цели, и общество поддерживает свое единство в той мере, в какой индивиды соглашаются жертвовать собственным интересом во имя общего. Парето посвящает немало страниц проблеме согласия интересов или противоречия между эгоистическим интересом индивида и коллективным интересом, он не устает выявлять софизмы, с помощью которых философы и моралисты поучают о конечном согласовании их.

Те, кто претендует на доказательство существенного согласования индивидуального и коллективного интересов, обычно подчеркивают, что индивид нуждается в обществе и что члены общества верят друг другу. Таким образом, если индивид ворует или лжет, он способствует разрушению взаимной веры в общий порядок и поэтому поступает вопреки своему интересу. На это Парето без труда отвечает, что следует различать непосредственный и опосредованный интерес. Непосредственным интересом определенного индивида может стать ложь или воровство; результатом будет, разумеется, косвенный ущерб для него самого, поскольку нанесенный общественному порядку вред снижает выгоду, извлекаемую индивидом из аморального поступка, но этот косвенный ущерб в подавляющем большинстве случаев в количественном плане уступает непосредственной выгоде, извлекаемой индивидом из своего преступного акта. Если индивид ограничивается подсчитыванием собственного интереса, он будет логично судить о нарушениях коллективных правил. Другими словами, нельзя логически-экспериментальными умозаключениями убедить индивидов жертвовать собой ради коллектива или даже подчиняться коллективным нормам. Если они чаще всего им подчиняются, значит, к счастью, они руководствуются не логически-экспериментальными правилами, не рационализмом, а эгоизмом, т.е. действуют в собственных интересах и согласно строгому расчету. Людьми движут страсти или чувства, и движут так, что заставляют их создать общества. Общества существуют потому, что поведение людей нелогично. Как таковое, выражение «нелогическое поведение» несколько не пренебрежительное. Некоторые формы логического поведения в моральном плане предосудительны, например поведение спекулянта или вора.

Аргументация Парето отвратительна для традиционного рационалиста. Утверждая, будто сплоченность коллективов обеспечивается чувствами, а не разумом, она в самом деле подводит к выводу о том, что прогресс науки может сопровождаться развитием эгоизма, который будет разрушать социальную

общность. Последняя поддерживается остатками второго, а затем четвертого и пятого классов, однако эти остатки ослаблены или израсходованы в процессе развития интеллекта, лежащего в основе как высших цивилизаций, так и общественных катаклизмов. Мысль Парето выходит, таким образом, на систему исторических ценностей, глубоко антиномичных по своей природе. В то время как мы охотно верим, будто мораль, разум и цивилизация развиваются одновременно, Парето, исполненный глубокого пессимизма, заявляет, что разум не в состоянии распространять свое влияние без того, чтобы не торжествовал эгоизм, что наиболее блестящие общества так же близки к упадку, как и города, где расцветает гуманизм, и недалеко от того большого кровопролития, которое наиболее сносные, наименее жестокие элиты называют революциями и которое их истребляет.

Паретова интерпретация истории коренным образом отличается от интерпретации профессора философии, оптимиста и рационалиста, которым был Эмиль Дюркгейм. Последний где-то писал, что если государства еще и сохраняют некоторые военные функции, связанные с соперничеством суверенитетов, то эти пережитки прошлых эпох стоят на грани исчезновения. Парето строго осудил бы такой оптимизм, считая его типичным проявлением псевдонаучного учения, детерминированного остатками. Дюркгейм и Парето сходятся тем не менее<sup>1</sup> в важном вопросе. Оба полагали, что религиозные верования порождаются самим обществом, чувствами, возбуждающими толпу. Но Дюркгейм стремился сохранить рациональный характер коллективных верований, видя в них объект поклонения, достойный испытываемых чувств. Парето с его несколько озадачивающим цинизмом отвечал, что эти чувства нисколько не нуждаются в достижении их объекте; не объекты вызывают чувства, а ранее существовавшие чувства выбирают себе объекты, каковы бы они ни были.

Это перечисление противников Парето — политических (гуманитаристы, декадентская буржуазия) и научных (философы, рационалистически интерпретирующие поведение людей; моралисты<sup>2</sup> желающие доказать предустановленную гармонию частных и коллективных интересов) — дает возможность, как мне представляется, понять те неодинаковые значения, которые можно придать мысли автора «Трактата по общей социологии».

На что намекал Парето? Какую политическую или интеллектуальную партию снабжал он аргументами?

Между двумя мировыми войнами учение Парето обычно интерпретировали применительно к фашизму. В статье, написанной почти 30 лет тому назад, я сам обвинял его в том, что



он идеологически обосновывал или оправдывал фашизм. Но то было в 1937 г., когда нас обуревали страсти, совершенно отличные от сегодняшних, даже если наши слова не изменились вследствие скудости нашего словаря<sup>15</sup>.

Интерпретировать отношение Парето к фашизму нетрудно. Фашисты (я имею в виду итальянцев, а не немецких национал-социалистов) защищали и иллюстрировали теорию олигархического правления в точности так, как Парето. Они утверждали, что люди всегда управляются меньшинством и что это меньшинство в состоянии удержать свое господство, только если оно достойно взятых на себя функций. Они напоминали, что функции руководителей не всегда приятны и, значит, те, у кого чувствительное сердце, должны будут раз и навсегда отказаться от них или быть отстранены. Парето совсем не был жестоким. Он охотно допускал, что цель политики — возможно большее сокращение объема насилия в истории, но добавлял, что иллюзорное требование устранения всякого насилия чаще всего заканчивалось чрезмерным ростом последнего. Пацифисты содействовали провоцированию войн, гуманисты — ускорению революций. Фашисты использовали аргументацию Парето, искажая ее. Упрощая теорию, они утверждали, будто » правящие элиты ради действенности должны быть жестокими.>|

Многие интеллектуалы от итальянского фашизма действительно ссылались на Парето. Они рассматривали себя как буржуазию не декадентскую, принимающую эстафету от буржуазии декадентской. Они оправдывали свое насилие, утверждая, что оно есть необходимая ответная реакция на насилие рабочих. Если не публично, то приватно они утверждали, что высшим оправданием для них служит их способность восстановить порядок, хотя бы силой. А поскольку отвлеченного морального или философского оправдания власти правящего меньшинства нет, элита, которая одерживает верх, оказывает ся в огромной мере оправданной самим своим успехом. „

Равным образом можно было связывать фашистскую идеологию с учением Парето, истолковывая различие между максимумом *пользы для коллектива* и максимумом *пользы коллектива*. Максимум пользы для коллектива, или наибольшее удовлетворение как можно большего числа индивидов, есть, по сути, идеал гуманистов или социал-демократов. Дать по возможности каждому то, чего он желает, поднять уровень жизни всех и каждого — это буржуазный идеал плутодемократических элит. Парето не говорит определенно, что напрасно задаваться такой целью, но он намекает, что есть другая цель: максимум пользы коллектива, или максимум силы или славы коллектива, рассматриваемого как отдельное лицо. Утверждение о невозможности научного выбора между этими

двумя выражениями умаляет максимум пользы для коллектива и может рассматриваться как неявное предпочтение максимума пользы коллектива. Можно даже сказать, что тот, кто, подобно Парето, отрицает возможность рационального выбора между тем или другим политическим строем, оказывает услугу жестоким элитам, которые стремятся доказать свое право управлять путем применения насильственных методов.

Связи самого Парето с фашистским режимом были ограниченными. Парето умер в 1923 г., вскоре после прихода Муссолини к власти. В глубине души он не был враждебен движению дуче<sup>6</sup>, поскольку был социологом, а не политиком и его социология представляла возможность объяснения подобной реакции истории. Фашизм, несомненно, был для него реакцией общественного организма на беспорядки, вызванные избытком остатков первого класса, раздутым гуманизмом, ослаблением воли буржуазии. Такого рода беспорядки в нормальном обществе вызывают обратные реакции. Фашистская революция стала фазой цикла взаимозависимости, насильственной реакцией на беспорядок, спровоцированный упадком хитрой элиты<sup>17</sup>.

Какой политико-экономический строй теоретически предпочитал Парето? Он считал, что индивидуальная инициатива — лучший механизм роста богатства. Следовательно, в экономической теории он был либералом, допускавшим, впрочем, определенное вмешательство государства, поскольку оно содействует функционированию рынка или же позволяет спекулянту делать одновременно свои дела и дела всех. В политическом плане его симпатии на стороне режима одновременно авторитарного и умеренного. Возможно, Парето согласился бы с двумя определениями, которым отдавал, предпочтение Морра, — «абсолютный» и «ограниченный». Подобная лексика ему не свойственна, но режимом, наиболее желательным для всех, по крайней мере в соответствии с идеей общего блага, он считал режим, при котором управляющие обладают способностью принимать решения, но не стремятся все регламентировать, в особенности не стремятся навязать гражданам, в частности интеллектуалам и преподавателям, что они должны думать и во что верить. Парето стал бы на стороне правительства сильного и либерального, исходя из экономической и научной точек зрения. Он рекомендовал интеллектуальный либерализм управляющим не только потому, что лично был ему привержен, но потому, что в его глазах свобода поиска и мысли необходима для прогресса науки, а в конце концов все общество извлекает пользу из прогресса логически-экспериментального мышления.

Поэтому если нельзя не интерпретировать Парето как идеолога фашизма, что делали часто, то нельзя интерпретировать

его и как либерала и использовать Паретову аргументацию для оправдания демократических или плутодемократических институтов.

Г. Моска посвятил первую часть жизни демонстрации мерзостей репрезентативных демократических режимов, которые он также называл плутодемократическими. Вторую часть жизни он доказывал, что эти режимы, несмотря на свои изъяны, были все же лучшими, какие знала история, по крайней мере для индивидов. Таким образом, можно, во многом соглашаясь с Паретовой критикой демократических режимов, видеть в последних наименее скверные режимы для индивидов, поскольку любой режим олигархичен, а плутодемократическая олигархия меньше всего заслуживала раскола и ограничения своих возможностей действовать. Демократические элиты наименее опасны для индивидуальной свободы.

Морис Алле, страстный поклонник Парето, видит в последнем теоретика не только экономического, но и политического либерализма. По его мнению, учение Парето содержит ответ на вопрос: как свести к минимуму неизбежное господство коллектива над индивидом? Чтобы ограничить господство человека над человеком, нужно освободить рыночные механизмы и в достаточной мере опираться на государство с целью Заставить уважать интеллектуальные свободы некоторых и экономические свободы всех.

Следовательно, Парето не есть обязательно, как иногда ÷ нем говорят, доктринер авторитарных режимов. Конечно, у него черпают аргументы многие, если не все, его учение может быть использовано по-разному. Находящаяся у власти элита может ссылаться на Парето для создания своей легитимности, т.к. ^всякая легитимность произвольна, а высшей легитимностью становится успех. Пока остаются у власти, подобная аргументация имеет решающее значение. При потере власти или неудачных попытках ее захватить можно открыть «Трактат по общей социологии» и найти в нем если не оправдание проигранного дела, то по крайней мере утешение в несчастье. Можно доказывать, что кончаешь жизнь в тюрьмах, а не в правительственных дворцах именно потому, что ты порядочнее тех, кто у власти, потому что отказался от необходимого насилия.

В таких защитительных речах есть доля истины. В 1917 г. в России между разными марксистскими школами развернулись большие дискуссии о возможности социалистической революции в стране, не ставшей еще индустриальной. Меньшевики утверждали, что за недостаточностью уровня индустриализации и капитализации Россия не созрела для социалистической революции; они добавляли, что если бы, к несчастью, рабочие

партии захотели совершить социалистическую революцию в стране, не готовой к ней, неизбежным следствием ее стала бы тирания по крайней мере в течение полувека. Социалисты-революционеры со своей стороны стремились к революции скорее популистского, чем марксистского типа и не соглашались жертвовать всеми свободами. Что касается большевиков, то после длительной дискуссии, состоявшейся до войны 1914 г., о возможности или невозможности социалистической революции в неиндустриальной стране они забыли о теоретических разногласиях и решили, что прежде всего нужно взять власть. В итоге большевики сохранили за собой последнее слово, но и меньшевики — тоже. Большевики оказались у власти, меньшевики в тюрьме, но меньшевики судили верно, поскольку революция, совершившаяся в стране зарождающегося капитализма, на деле привела к авторитарному режиму, сохранявшемуся в течение полувека.

Парето не говорил от имени какой-либо группы. У него были собственные пристрастия, но пристрастия эти таковы, что позволяли многим школам узнавать в них свое направление. Многие итальянские фашисты ссылались на него, как ссылались и на Сореля, а сам он, вероятно, видел в фашизме с самого начала разумную реакцию на некоторые эксцессы. Но как истинный либерал, он не долго был бы близок к власти. Либеральный социолог ясно предвещает грядущие насилия, которым он не покорится безропотно. Парето любят или же его ненавидят, однако в нем следует видеть не представителя какой-то партии, а интерпретатора, склонного к пессимистическому и циничному образу мыслей, который никто полностью не разделяет, даже, к счастью, и он сам.

Парето — из тех мыслителей, значение которых большей частью определяют их враги и которые всегда одержимы духом критики. Он выступает одновременно против варваров и цивилизованных людей, против деспотов и простодушных демократов, против философов, стремящихся найти окончательную истину, и против ученых, полагающих, что лишь наука чего-то стоит. Следовательно, — действительное значение его творчества не может не оставаться неопределенным. Парето недвусмысленно отказывается определять цель, которую должны ставить перед собой индивид или общество. Спрашивая себя о том, полезно ли предоставлять коллективу несколько десятилетий или веков, если этот яркий период закончится потерей национальной независимости, он заявляет, что на подобный вопрос нет ответа. Поэтому некоторые читатели могут подумать, что лучше сберечь блеск цивилизации, хотя бы ценой последующего политического унижения, а другие, что следует прежде всего поддержать единство и силу нации, хотя бы в ущерб культуре.

Парето намекает на какое-то внутреннее противоречие между научной истиной и общественной выгодой. Применительно к обществу истина — это скорее фактор его дезинтеграции. Истинное не есть обязательно полезное; полезное соткано из ймыслов и иллюзий, каждый волен выбирать истину, исходя из личных предпочтений, или выгоду, чтобы служить обществу, к которому он принадлежит. Политические уроки Парето, по существу, двусмысленны.

## 6. Спорное сочинение

«Трактат по общей социологии» занимает особое место в социологической литературе. Это огромная книга, огромная в буквальном смысле слова, не вписывающаяся в основные потоки социологии, вызывающая самые противоречивые оценки. Одни рассматривают это сочинение как шедевр человеческого духа, другие, не менее пристрастные, видят в нем монумент глупости<sup>18</sup>. Эти крайние суждения можно считать одинаково квалифицированными. Редкий случай. Чаще всего по прошествии полувека страсти утихают, и произведение получает оценку, не всегда точно соответствующую достоинствам автора, но все же в определенной степени им адекватную. В случае с «Трактатом по общей социологии» ссылка на общественное мнение исключается, потому что его просто нет. Сам этот факт указывает на сомнительные свойства «Трактата», и прежде всего на то, что страсти, вызванные его появлением, еще не улеглись. Дело в том, что книга порождает у читателя чувство беспокойства, а некоторые, как, например, один из моих итальянских друзей, охотно говорят, что мысль Парето больше всего подходит людям определенного возраста, начинающим испытывать отвращение к миру. Но следует избегать таких страстей и крайних суждений. Мое собственное суждение, которое я хотел бы теперь четко изложить, оказывается где-то между двумя крайностями.

Психологические особенности Парето, сказавшиеся при написании «Трактата», следующие: социолог начинал свой путь инженером и в своей области он опытным путем познал, что такое логический поступок: поступок, определяемый научным знанием, эффективность которого свидетельствует о согласии между актами сознания и развитием событий объективного мира. Затем он стал экономистом и в другой форме опять встретился с теми же самыми особенностями логического поведения, определяемого на сей раз подсчетом прибыли, издержек или продуктивности. Эко-

номический, расчет позволяет определить логический поступок, который при наличии определенных целей и необходимых средств стремится соответствовать иерархии предпочтений с учетом (в соответствии с научными знаниями) внешних обстоятельств. Но Парето не оставался экономистом. Он наблюдал мир политики, режимы во Франции и Италии конца XIX — начала XX в. Он был поражен фундаментальными различиями между логическими поступками инженера или экономического субъекта и поведением политиков. Политики взывают к разуму, бесконечно рассуждают, но они иррациональны. Одни полагают, будто религия человечества имеет ту же первопричину, что и поведение инженера или экономического субъекта, другие считают возможным изменить с помощью науки общественный строй и предвещают царство справедливости на следующий день после социалистической или либеральной революции.

Другими словами, сличая свой опыт инженера и экономиста с данными политической науки, Парето начинает постигать то, что составляет основной мотив его сочинения, а именно антиномию логических и нелогических поступков, и одновременно он обнаруживает, что худшая иллюзия — иллюзия либералов и демократов предшествующего поколения, которые полагали, что человечество благодаря прогрессу разума вступит в беспримерную эпоху. Парето противник ошибочных убеждений поколения 1848 г. Констатируя, чем стала реальная демократия, как функционируют представительные институты, он с горечью заключает, что ничего не изменилось и что по-прежнему ведут игру привилегированные меньшинства. Меньшинства могут бесконечно менять производную, или оправдывающую теорию, но реальность остается прежней. Любой политический режим олигархичен, любой политик — корыстен или бесхитроустен, очень часто менее наивный, т.е. менее порядочный, более полезен обществу. А впрочем, почему индивидуальная порядочность должна быть условием общественной полезности? Цр<sup>чсм</sup>У научная истина должна служить связующим началом общества?

Таков, по-видимому, узловой пункт учения Парето, и отсюда понятно, почему он всегда будет оставаться в одиночестве среди профессоров и социологов. Он почти несносен со своим утверждением вредности истины как таковой. Я не уверен, что Парето был убежден в этом, но он кокетничал таким утверждением.

Чтобы определить научную ценность «Трактата по общей социологии», нужно рассмотреть последовательно две его основные части: теорию остатков и производных, с одной сторо-

ны, и теорию циркуляции элит и циклов взаимозависимости — с другой.

Паретова теория остатков и производных принадлежит той цепи идей, звеньями которой являются также сочинения Маркса, Ницше и Фрейда. Предмет анализа — несовпадение побудительных причин и значений поступков и мыслей людей с теми, которые признаются самими субъектами. Теория Парето напоминает то, что — начиная с Ницше и Фрейда — именуют психологией глубин сознания, а начиная с Маркса — социологией идеологий. Но Паретова критика расходится с методом психоанализа и с социологическим методом интерпретации. В противоположность методу психоанализа метод Парето не психологический, т.к. в нем умышленно игнорируются чувства или состояния духа, проявлением которых служат остатки. Парето отказывается от исследования подсознательного и бессознательного, чтобы сосредоточиться на промежуточном уровне между глубинами внутреннего мира и поступками или словами, непосредственно постигаемыми извне. Сравнительно с марксистской критикой идеологий метод Парето вдвойне своеобразен: выявлению соотношения производных, или идеологий, с общественными классами *he* отдается приоритета; у Парето нет даже намека на то, что общественные классы — субъекты идеологий. И вместе с тем его мало интересуют исторические и оригинальные особенности производных и теорий. Его поиск, нацеленный на полную инвентаризацию классов остатков производных, постепенно ведет к снижению интереса к истории, к представлению человека существом вечным, а общественной структуры — постоянной.

Таким образом, метод Парето, в сущности, ни психологический, ни специфически исторический, а генерализирующий. Разумеется, в поисках универсальной типологии остатков Парето так или иначе прибегает к анализу психологических механизмов. В частности, изучая методы убеждения и обучения людей, Парето вносит вклад в современную психологию пропаганды или общественного мнения. Тем не менее он не претендует на раскрытие фундаментальных влечений человеческой природы, подобно тому как психоаналитик различает сексуальное влечение, влечение к авуарам, влечение, направленное на ценность, которую немцы называют *Geltungsbedürfnis* — потребностью быть признанным другими. Парето остается на промежуточном уровне остатков, или проявлений чувств, постигаемых в поведении. Нельзя сказать, что сам по себе такой метод не имеет основания, но он, конечно, может привести не к объяснению (и в этом его опасность), а к констатации поведения, рассматриваемого с

точки зрения остатков, и, кроме того, к подмене объяснения констатацией.

Привожу любимый пример Парето. Антропологи отмечают, что индивиды наделяют специальным значением место или вещь, камень или элемент. Некоторые пытаются объяснить такие комбинации, отыскивая систему мышления, придающую ей смысл. Парето возражает, что этот способ объяснения сводится к серьезному рассмотрению производных — второстепенных явлений, не детерминантов поведения, которые могут бесконечно обновляться без модификаций аффективных «агрегатов». Верно, что интеллектуальная система не обязательно детерминант поведения, но, если им объяснять аффективные «агрегаты», утверждая, что они суть образцы остатков второго класса, дух сопротивления подскажет, что объяснение столь же убедительно, как и объяснение действия наркотика усыпляющими свойствами. В конце концов, объяснять аффективные системы остатками «незыблемости агрегатов» — значит рисковать дать псевдообъяснение.

Иными словами, оттого, что Парето не заботят ни психологические механизмы, которые выявляют Ницше и Фрейд, ни социальные механизмы конкретного общества, которые пытается анализировать Маркс, промежуточный метод социологических обобщений остается формальным. Я не решился бы сказать, что результаты ложны, но, возможно, они не всегда поучительны.

В заключение можно констатировать, что Парето различает шесть классов остатков. Но во второй части «Трактата», там, где он приступает к рассмотрению циклов взаимозависимости, оказывается, что важную роль играют только два класса: «инстинкт комбинаций» и «незыблемость агрегатов». Инстинкт комбинаций — это начало интеллектуального поиска, прогресса науки и развития эгоизма, т.е. он одновременно основа высших цивилизаций и причина их падения. Незыблемость агрегатов становится эквивалентом системы религиозных, национальных, патриотических чувств, которые поддерживают общества.

Возникает неожиданное и немного досадное впечатление, будто снова слышен голос философа эпохи Просвещения, ценности которой частично изменились. В сущности, с одной стороны, наблюдается прогресс разума и критического духа, а с другой — мы видим, как священники всех церквей распространяют иллюзии и поддерживают заблуждения с той оговоркой, что смысл суеверия — не творчество священников, как сказали бы энциклопедисты, а постоянное проявление человеческой потребности в бездоказательной вере или в полной самоотдаче во власть мифам. В этом смысле Парето про-



<sup>4</sup> должен рационалистическое направление XVIII в., хотя он, может быть, переходит от непомерных надежд на него к преждевременному отказу от него. Какова бы ни была правда в этом противопоставлении, нельзя не задаться вопросом: нужно ли столько глав, страниц и примеров, чтобы снова обнаружить старинную антитезу логического поведения и поступка, вызванного восприятием научного разума и религиозного суеверия, подаваемую в качестве фундаментальной структуры человека и обществ?

Если первая часть «Трактата» мне представляется недостаточно психологичной, то вторая, напротив, слишком психологична. Эта критика — не парадокс. Используемый в первой части генерализующий метод в силу своей направленности и отказа от анализа чувств останавливается на пороге психологии. Но во второй части приводятся в основном психологические характеристики элит. Элиты жестокие и хитрые, преобладание остатков первого или второго классов — все эти понятия, по сути дела, психологические. Перипетии национальных историй интерпретируются и объясняются с помощью чувств, настроений, установок элит и масс. В пробуждении патриотических и религиозных чувств в начале XX в. Парето видит скорее пример неизменности в признании людей одних и тех же остатков и, сверх того, пример детерминации исторических событий колебаниями чувств людей. Разумеется, Парето признает, что ход истории зависит больше от организации общества, чем от чувств индивидов: «Основное в феномене — это организация, а не сознательная воля индивидов, которые в определенных случаях могут быть даже вовлечены организацией туда, куда не завела бы их собственная воля» (*Traité de sociologie générale*, § 2254). Но последние страницы «Трактата» представляют собой нечто вроде резюме истории античности с точки зрения остатков первого и второго классов, хитрых и жестоких элит. Такой способ интерпретации если и содержит часть истины, то оставляет и чувство неудовлетворенности.

Парето стремится разработать общую систему интерпретации, которая служила бы упрощенной моделью, сравнимой с моделью теоретической механики. Он признает, что его положения слишком схематичны, требуют упрощения и вызывают путаницу. Но полагает он, что наряду с циклами взаимозависимости он выявил общие признаки общественного равновесия. Итак, можно считать, что некоторые из этих положений верны, что они эффективно приложимы ко всем обществам и что тем не менее они не схватывают главного. Другими словами, общее в социологии — не обязательно существенное, самое интересное или самое важное.

Парето утверждает, что во всех обществах есть привилегированное меньшинство, или элита в широком смысле, в которой можно выделить правящую элиту в узком смысле. Это положение мне кажется бесспорным. Все известные общества вплоть до настоящего времени — общества неравенства. Допустимо, следовательно, отличать меньшинство, занимающее лучшие с экономической или политической точки зрения позиции, от большинства. Парето утверждает далее, что привилегированные меньшинства удерживают свои позиции, сочетая силу с хитростью. Если хитростью называть все средства убеждения, я решительно признаю, что он прав. Как иначе мог бы человек командовать большинством, не используя силы или не убеждая его в необходимости повиновения? Формула, согласно которой меньшинства правят с помощью силы или хитрости, несомненна при условии придания обоим терминам довольно неопределенного значения. Но как мне представляется, далее встают интересные проблемы. Каковы реальные отношения между привилегированным меньшинством и большинством? На какие принципы легитимности ссылаются разные элиты? Каким способом удерживаются элиты? Каковы возможности проникновения в элиту тех, кто к ней не принадлежит? В контексте наиболее общих положений значительными и в силу этого наиболее важными мне кажутся исторические различия. Несомненно, что Парето ничуть не оспаривал бы мои замечания. Он ограничился бы таким ответом: он напоминает об этих общих положениях потому, что управляющие и даже управляемые постепенно их забывают. Он не отрицает значительных различий между разными способами осуществления власти разными политическими классами и знает о последствиях этого разнообразия для управляемых. И все-таки явно или неявно проявляется стремление уменьшить различия между режимами, элитами, способами правления. Он внушает, что «чем больше изменений, тем больше это одно и то же», что, следовательно, история бесконечно повторяется, что различия между видами режимов второстепенны. Вольно или невольно он учит более или менее безропотному согласию с ходом вещей и почти автоматически называет призрачными стремления к изменению организации обществ с точки зрения так называемой справедливости.

Итак, мои возражения следующие. Парето, с одной стороны, характеризует режимы скорее через психологию элит, чем организацию власти и общества, а с другой — он подразумевает, что всеобщее есть к тому же самое важное. Тем самым он путает свойственные всем обществам признаки с важными признаками любого общественного порядка, обесцени-

вает историческое многообразие и лишает почти всякого значения сам процесс становления.

Мое последнее замечание касается теории логического и нелогического. Согласно определению Парето, нелогические поступки могут делиться на несколько категорий, а логический или нелогический характер действия оценивается наблюдателем с точки зрения его знаний, а не субъекта действия. При таких условиях поступок, продиктованный научной ошибкой, а также инспирированный иллюзиями или мифами, — нелогический. Поступки, называемые нами символическими или обрядовыми, потому что у них нет иных целей, кроме проявления чувств по отношению к существам или вещам, воспроизводящим ценность, суть нелогические. Наконец, нелогическим является религиозное или магическое действо.

Правильно ли подводить под одну категорию научные ошибки, суеверия, кажущиеся нам сегодня анахронизмом, поступки, внушенные оптимизмом или идеализмом, ритуальное поведение, магические обряды? В самом ли деле речь идет об одной категории? Можно ли, как это делает Парето, считать, что все эти акты, будучи нелогическими, детерминируются не умозаключениями, а чувствами или состояниями духа? Дуализм «логическое — нелогическое» служит введением в дуализм поступков, детерминируемых разумом и чувствами или состоянием духа. Может быть, эта простенькая антиномия не только опасна, но и деформирует реальность? Очевидно ли, что поведение, управляемое, по-видимому, научными положениями, которые задним числом оказываются ошибочными, может объясняться механизмом, сравнимым с тем, который проясняет ритуальный обряд или революционное действие<sup>19</sup>.

Бесспорно, можно постепенно усложнять классификацию Парето, но дуализм логических и нелогических поступков, ведущий к противопоставлению рассудочных поступков и поступков, диктуемых чувством, опасно схематичен. Он приводит Парето к дуалистическому представлению о природе человека, затем к дуалистической типологии элит и режимов. Эти стилизованные антагонизмы могут порождать философию, которой он лично не придавал бы значения, но от которой ему трудно отречься полностью. Раз уж, в конце концов, успех — единственное бесспорное оправдание власти элиты, ему хочется найти его с помощью кратковременно действенных средств. По отношению к плутоватой элите, т.е. элите, стремящейся убеждать, революционер прибег бы с чистой совестью к принуждению. Не заканчиваются ли благие пожелания разрушением общества, как способствуют рни и деградации литературы?

## Биографические данные

- 1848 г., 15 июля.** Рождение в Париже Вильфредо Парето. Его семья, родом из Лигурии, в начале XVIII в. пополнила ряды знати и вошла в патрициат Генуи. Дед, маркиз Джованни Бенедетто Парето, в 1811 г., при императоре Наполеоне, был произведен в бароны. Отец, сторонник Мадзини, был выслан за свои республиканские и антипьемонтские взгляды; в Париже он женился на Мари Метенье, матери Вильфредо.
- 1850 г.** Семейству Парето разрешено вернуться в Италию. Парето получает классическое среднее образование, затем учится в Политехническом университете в Турине.
- 1860 г.** Парето защищает диссертацию на тему: «Основные принципы равновесия твердых тел».
- 1874—1892 гг.** Парето живет во Флоренции. Поработав инженером путей сообщения, он становится главным управляющим металлургических заводов Италии. По служебным делам он должен выезжать за границу, в особенности в Англию. Он участвует совместно с флорентийским обществом Адама Смита в кампаниях против государственного социализма, протекционизма и милитаристской политики итальянского правительства. В этот период он — демократ и последовательный сторонник либерализма.
- 1882 г.** Он выдвигает себя — но безуспешно — в депутаты от округа Пистуа.
- 1889 г.** Женитьба на Александре Бакуниной, русской по происхождению. В этом же году он участвует в работе конгресса «За мир и международный арбитраж» (г. Рим). По его предложению конгресс высказывается в пользу свободы торговли.
- 1891 г.** Парето знакомится с «Принципами чистой экономики» Мафео Панталеони. Последний знакомит Парето с произведениями Вальра, Курно и Эджуорта. Одной из его лекций в Милане запрещена полицией. Знакомство с Л. Вальра. Итальянское правительство отказывается ему в разрешении читать бесплатно курс политэкономии.
- 1892—1894 гг.** Парето публикует ряд разработок по основным проблемам чистой экономики, математической экономики и другим направлениям экономической теории.
- 1892 г.** Вальра предлагает ему занять вместо себя кафедру политэкономии Лозаннского университета.
- 1893 г.** Парето назначен профессором политэкономии Лозаннского университета. С этого времени начинается его новый путь, посвященный исключительно науке и отмеченный публикациями его сочинений,<sup>у</sup>
- 1896—1897 гг.** В Лозанне на французском языке опубликован «Курс политэкономии».
- 1898 г.** Парето получает в наследство от своего дяди огромное состояние. У себя в Швейцарии он принимает итальянских социалистов, которым пришлось скрываться от репрессий, следовавших за мятежами в Милане и Павии.
- 1901 г.** Парето поселяется в Селиньи, в кантоне Женева, на берегах Женевского озера, на своей вилле «Ангора». Его взгляды становятся более консервативными и вступают в противоречие с гуманизмом декадентской буржуазии. Поездка в Париж для чтения курса в Высшей школе. Жена оставляет его и уезжает в Россию. Парето немед-

- ленно требует развода. С 1902 г. он будет жить с Жанной Режи, на которой женится незадолго до смерти и которой посвятит «Трактат по общей социологии».
- 1901—1902 гг. В Париже на французском языке издана работа «Социалистические системы».
- 1907 г. В Милане издан «Учебник политэкономии» (на итал. яз.).
- 1907—1908 гг. Будучи больным, Парето постепенно уступает чтение курса политэкономии Паскалю Бонинзени. В 1912 г. он прекратит преподавание экономики и сохранит за собой лишь сокращенный курс социологии.
- 1909 г. Значительно переработанный французский перевод «Учебника политэкономии».
- 1911 г. В Париже на французском языке опубликован «Добродетельный миф и безнравственная литература».
- 1916 г. Парето в последний раз читает серию лекций по социологии. Во Флоренции издан «Трактат по общей социологии».
- 1917—1919 гг. В Лозанне и в Париже выходит французский перевод «Трактата по общей социологии».
- 1918 г. Юбилей Парето в университете Лозанны.
- 1920 г. Во Флоренции издан сборник политических статей, касающихся, в частности, первой мировой войны, под названием «События и теории».
- 1921 г. Публикация в Милане работы «Преобразования демократии».
- 1922 г. Протестуя против предложения швейцарских социалистов ввее\$и обложение налогом крупного состояния, Парето поселяется на несколько месяцев в Дивонне. В конце года он соглашается с тем, что итальянское правительство (возглавляемое Б. Муссолини) должно<sup>v</sup> быть представлено в Лиге Наций.
- 1923 г. Парето назначен сенатором Итальянского королевства. В двух-статьях, появившихся в «Жерарчии», он выражает в целом позитив-ное отношение к фашизму, но требует от него либерализации.
- 1923 г., 19 августа. Парето умирает в Селиньи, где и похоронен.

## Примечания

1

»

Дойдя до этого места, читатель, возможно, уже заметил, что наши исследования сходны с теми, которые привычны для филологии, а именно с изучением основы и окончания при словообразовании. Это не искусственная аналогия. Она проистекает из того факта, что в обоих случаях речь идет о результатах деятельности разума, имеющих общее основание.

«Это не все. Есть также сходства другого рода. Современной филологии хорошо известно, что язык — это организм, сформировавшийся по своим собственным законам; он не был сотворен искусственно. Только некоторые технические термины, такие, как кислород, метр, термометр и т.п., суть продукты логического мышления ученых. Они соответствуют логическим действиям в обществе, между тем как формирование большинства слов, используемых большинством людей, соответствует нелогическим действиям. Социологии пора бы двигаться вперед и постараться достичь уровня, на котором уже находится филология» (Traité de sociologie générale, § 879, 883).

Нельзя понять эту сторону учения Парето, если не помнить о его в высшей степени либеральных убеждениях. Точно так же Парето взял под защиту католическое духовенство, гонимое во Франции радикалами и блоком левых сил в начале нашего века, или социалистов, преследуемых в Италии в 1898 г. По сути дела, он против любых инквизиций. Книга Джузеппе Ла Ферла «Вильфредо Парето, философ-вольтерьянец» (Флоренция, 1954 г.) хорошо показывает эту грань личности автора «Трактата по общей социологии».

Исследуя этот род остатка, Парето проводит глубокий и интересный анализ требований уравнительства, лицемерие которых он стремится разоблачить. Он охотно сказал бы, как и Дж. Оруэлл в книге «Скотный двор», что все сторонники эгалитаризма согласны с формулой: «Все животные равны, но некоторые более равны». Парето пишет так: «За требованиями равенства почти всегда скрываются требования привилегий» (ibid., § 1222). «Говорят о равенстве, чтобы добиться его вообще. Затем делают бесконечное число исключений, чтобы отвергнуть его частным образом. Им должны пользоваться все, а пользуются лишь некоторые» (ibid., § 1222). «У наших современников равенство есть догмат веры; но это не мешает существованию во Франции и Италии огромного неравенства между «сознательными» и «несознательными» трудящимися, между простыми гражданами и теми, кому протежируют депутаты, сенаторы, выборщики. Есть притоны, которые полиция не осмеливается трогать, потому что обнаружила бы в них законодателей или других важных лиц» (ibid., § 1223). Эти замечания содержат красноречивую критику общественного лицемерия, констатируют разницу между провозглашенными обществом идеалами и повседневной реальностью.

Известна книга *S. Tchakhotine. Le viol des foules par la propagande politique*. Paris, 1952. Современная социологическая литература, посвященная средствам пропаганды, представлена главным образом на английском языке. Приведем несколько характерных цитат из Гитлера: «Люди в подавляющем большинстве так по-женски настроены, что их мнениями и действиями гораздо чаще управляют чувственные восприятия, чем чистое размышление. Эти восприятия отнюдь не утонченны, они простоваты и ограничены. В них совсем нет нюансов, только позитивные или негативные понятия любви и ненависти, справедливости и несправедливости, правды и лжи; почувств не существует». «Весь талант, проявившийся в организации пропаганды, будет растрочен попусту, если он не основывался неукоснительно на фундаментальном принципе. Нужно ограничиваться небольшим числом идей и постоянно их повторять» (*Adolf Hiller. Madocctrine*. Paris, Fayard, 1938, p. 61, 62).

Парето очень часто возвращается к этой мысли, ибо боится быть неправильно понятым, «Остережемся опасности приписывать объективное существование остаткам или даже чувствам. В реальности мы наблюдаем только людей, находящихся в состоянии, которое мы зовем чувствами» (*Traité de sociologie générale*, § 1690).

Жорж Сорель (1847—1922) — современник Парето, бывший с ним в тесном эпистолярном и интеллектуальном контакте. У него много общего с автором «Трактата по общей социологии». Он тоже получил естественно-научное образование (учился в Высшей политехнической школе); как и Парето, работал инженером (в дорожном ведомстве), как и Парето, интересовался экономикой (опубликовал «Введение в современную экономику»), как и Парето, не скрывал своего презрения к декадентской буржуазии. Немало мыслей Сореля созвучны положениям Парето, но Сорель одновременно более близок к

марксизму, в большей мере идеалист и главное — более туманен, чем Парето. Идеи Сореля в Италии нашли большой отклик как среди ученых, так и среди фашистских и социалистических идеологов. Об отношениях между Парето и Сорелем см.: T. *Giacalone-Monaco*. Pareto e Sorel. Riflessioni e ricerche. Padone, C.E.D.A.M., t. I, 1960, t. II, 1961.

Во введении к работе «Социалистические системы», предшествовавшей «Трактату по общей социологии», Парето так определяет феномен правящей элиты: «Люди могут неравномерно распределяться на пирамидах, немного напоминающих волчки, в зависимости от того, обладают они или нет более или менее возжеланными ценностями или качествами — богатством, умом, моральными достоинствами, политическим талантом. Одни и те же индивиды занимают одни и те же места на одних и тех же фигурах только согласно гипотезе, которую мы только что набросали. В самом деле, было бы явно абсурдным утверждать, будто индивиды, занимающие высшие позиции на фигуре, представляющей распределение математического или политического таланта, — это те же самые люди, которые занимают высшие позиции на фигуре, обеспечивающей распределение богатств. Но если расположить людей соответственно их степени слияния, а также политической и общественной власти, то в этом случае в большинстве обществ одни и те же люди, по крайней мере частично, займут одинаковое место и на той фигуре, и на фигуре распределения богатства. Так называемые высшие классы суть также обычно самые богатые. Они представляют «элиту, аристократию»» (*Les Systèmes socialistes*, t. I, p. 27—28).

О Паретовом законе распределения доходов, помимо «Курса государственной экономики» и «Учебника политической экономики», см.: «Сочинения о кривой распределения богатств». Этот закон Парето породил значительную экономическую литературу.

о

н

Г. Моска развил свою теорию правящей элиты и политики за 17 лет до появления «Социалистических систем» в работе: «*Sulla teoria dei governi et sul governo Parlamentare*» (1884). Заимствование далеко не очевидно. Но, как об этом пишет Буске, «Моска очень любезно потребовал, чтобы Парето признал его приоритет; последний отказался, ответив, что точки соприкосновения сводятся к банальным идеям, уже изложенным Бёклем, Тэнном и др. Моска смог добиться лишь упоминания своего имени в дерзкой и несправедливой форме в примечании к «Учебнику» на итальянском языке (впрочем, не вошедшем в текст «Учебника» на французском языке)». Позднее Моска развил свою мысль в работе «Элементы политической науки».

См. статью Ж. Монро «Политика со знанием дела» в: *Écrits pour une Renaissance*, Paris, Pion, 1958.

Социологическая теория обоюдной зависимости является переложением экономических теорий всеобщей взаимозависимости и равновесия, которые Парето развил в «Курсе» и в «Учебнике», но суть которых была сформулирована Леоном Вальра в его «Элементах чистой экономики».

17

«Под термином «капиталисты» понимали и все еще понимают, с одной стороны, лиц, извлекающих доходы из своих земель и сбережений, а с другой — предпринимателей. Эта путаница сильно мешает познанию экономического феномена и тем более — феномена общественного. По сути обе категории капиталистов зачастую имеют разные, порой противоположные интересы, противодействующие друг другу даже больше, чем интересы так называемых классов «капиталистов» и «пролетариев». С экономической точки зрения для пред-

принимателя выгодно, чтобы доход со сбережений и других капиталов, которые он арендует у собственника, был минимальным; наоборот, для этих производителей выгодно, чтобы он был максимальным. Вздорожание товара, который он производит, выгодно предпринимателю. Ему неважно вздорожание других товаров, если он находит компенсацию в преимуществах своего производства, в то время как всякий рост цен вредит владельцу простого накопления. Что касается Предпринимателя, то налоговый сбор с производимого им товара мало ему мешает, иногда он им пользуется, чтобы сдерживать конкуренцию. Налоги всегда мешают потребителю, доходы которого определяются его сбережениями. В общем, предприниматель почти всегда может возместить за счет потребителя рост издержек, вызванный тяжелыми налогами. Простой владелец сбережений почти никогда этого сделать не сможет. Точно так же часто мало вредит предпринимателю удорожание рабочей силы: оно ограничено существующим договором, — между тем как предприниматель может возместить убытки при заключении договоров в будущем путем увеличения цены на продукцию. Наоборот, простой обладатель сбережений обычно переносит рост цен, никоим образом не будучи в состоянии возместить ущерб. В этом случае, следовательно, предприниматели и их рабочие имеют общий интерес, противоположный интересу простых обладателей сбережений. Точно так же обстоит дело с предпринимателями и промышленными рабочими, пользующимися мерами протекционизма... Противоречия не менее значимы в социальном плане. Среди предпринимателей есть люди, у которых хорошо развит инстинкт комби-. национальный, необходимый для успеха в этой сфере деятельности. Те, у кого преобладают остатки незыблемости агрегатов, остаются простыми обладателями сбережений. Вот почему предприниматели обычно люди отважные, ищущие новое как в экономической, так и в социальной сферах. Им нравится движение, они надеются извлекать из него пользу. Простые обладатели сбережений, наоборот, чаще люди спокойные, боязливые; у них, как у зайцев, всегда ушки на макушке. Они мало надеются на изменения и очень боятся их, т. к. знают по тяжелому опыту, что они почти всегда требуют расходов» (Traité de sociologie générale, § 2231, 2232).

13

«Процветание в наших краях, хотя о нем можно говорить только отчасти, есть следствие свободы действия элементов с экономической и социальной точек зрения истечение определенного периода XIX в. Теперь начинается кристаллизация, в точности как в Римской империи. Она желанна населению и во многих случаях, по-видимому, увеличивает богатство. Без сомнения, мы еще далеки от того состояния, когда рабочий окончательно соединен со своим ремеслом; но рабочие союзы, ограничения связей между государствами направляют нас на этот путь. Соединенные Штаты Америки, созданные переселенцами и обязанные им своим нынешним процветанием, стремятся теперь всеми средствами отталкивать от себя эмигрантов. Другие страны, например Австралия, поступают так же. Рабочие синдикаты стараются лишить работы тех людей, которые не вступили в синдикаты. Вместе с тем они далеки от согласия принять всех. Правительства и коммуны с каждым днем все больше вмешиваются в экономические дела. Их подталкивает к этому воля населения, часто с явной выгодой для себя. Очевидно, что мы движемся по кривой, похожей на ту, по которой после создания империи прошло римское общество, после периода процветания пришедшее к упадку. История никогда не повторяется, и едва ли — если только не верить в «желтую опасность» — будущий период и новое процветание явятся следствием другого нашествия варваров. Более вероятно, что новый период станет результатом



внутренней революции, наделившей властью индивидов, которые с избытком обладают остатками второго класса, умеют, могут и хотят пустить в ход силу. Но эти далекие и неопределенные возможности принадлежат больше области фантазии, чем экспериментальной науке» (*Traité de sociologie générale*, § 2553).

Презрительное отношение к декадентской буржуазии заставило Парето написать: «Так же как римское общество было спасено от разрушения легионами Цезаря и Октавиана, наше общество, возможно, однажды будет спасено от падения теми, кто станет тогда наследниками наших синдикалистов и анархистов» (*Traité de sociologie générale*, § 1858).

Эту статью, озаглавленную «Социология Парето», см. в : «*Zeitschrift für Sozialforschung*», VI, 1937, p. 489—521.

Отношение Парето к фашизму всесторонне проанализировал Буске в работе «Парето — ученый и человек». По мнению Буске, «до прихода фашизма мэтр занял по отношению к нему самую сдержанную, временами почти враждебную позицию. Затем он выразил свое бесспорное одобрение той достаточно умеренной форме, которую приняло сначала фашистское движение. Это одобрение было сделано с оговоркой, подчеркивающей необходимость сохранения определенного числа свобод». Первого июня 1922 г., за пять месяцев до похода чернорубашечников на Рим, Парето писал другу: «Я могу ошибаться, но я не вижу в фашизме постоянной и глубокой силы». Но 13 ноября 1922 г., несколько дней спустя после захвата власти, он сказал, что как человек он счастлив, что фашисты победили, и счастлив как ученый, чьи теории подтвердились. Парето принял почести от нового режима: в декабре 1922 г. пост представителя Италии в Комиссии по разоружению Лиги Наций, в марте 1923 г. — кресло сенатора. Когда, последнее звание предлагала ему предшествующая власть, он от него отказался.

В марте 1923 г. он писал: «Если возрождение Италии знаменует изменение цикла, пройденного цивилизованными народами, Муссолини станет исторической фигурой, достойной античности»; и еще: «Франция сможет спасти себя, только если найдет своего Муссолини». Но в то же время он писал, что отказывается быть среди льстецов и «если спасение Италии, может быть, коренится в фашизме, то он несет и бедствия». Его мысль выражена, впрочем, очень ясно в теоретическом журнале фашистской партии «Жерарчия», где он опубликовал статью «Свобода». Фашизм, писал он, хорош не только потому, что он диктаторский по природе, т.е. способен восстановить порядок, но и потому, что хороши были до сих пор результаты. Следует избавиться от нескольких подводных камней: воинственных авантюр, ограничения свободы прессы, обложения дополнительным налогом богатых и крестьян, подчинения церкви и клерикализму, ограничения свободы обучения. «Нужно, чтобы свобода обучения в университетах ничем не была ограничена, чтобы в них можно было читать теории Ньютона, как и Эйнштейна, Маркса, как и теории исторической школы».

Иначе говоря, Парето был благосклонен к пацифистскому, либеральному толкованию авторитарного режима в экономическом и интеллектуальном, светском и общественно консервативном планах. Он не был расположен ни к корпоративной системе, ни к Латеранским соглашениям, ни к захвату Эфиопии, ни к присяге на верность, к которой начиная с 1931 г. принуждали профессоров университетов; и, вероятно, его воодушевление и критика были направлены против всяких гегелевских и националистических отклонений Джентиле,

Вольпе, Рокко и Боттаи. Не прогнозируя возможной эволюции идей Парето по отношению к фашизму (это было бы абсурдно), небезопасно напомнить, что Бенедетто Кроче, ставший одним из лидеров либеральной оппозиции, тоже в начале 1923 г. выразил свое согласие с новым режимом.

Что касается влияния Парето на фашизм, то оно было бесспорным, но далеко не решающим. В 1902 г. Муссолини провел некоторое время в Лозанне. Возможно, он там слушал лекции Парето, но не контактировал с ним. Вовсе не очевидно, что он в самом деле читал Парето и, уж во всяком случае, молодой ссыльный социалист-самоучка этим чтением не ограничивался. «Уроки» Маркса, Дарвина, Макиавелли и его последователей, Сореля, Морра, Ницше, Кроче, итальянского гегельянства и, конечно, писателей-националистов оказали по крайней мере такое же влияние на становление фашистской идеологии, как и уроки Парето. Доля макиавеллизма и паретизма в фашизме значительна, если только фашизму дать всеобщее определение. Остается посмотреть, целесообразно ли такое стремление к абстракции, насколько велики национальные особенности политической практики и движений, именуемых фашистскими.

Паретовское изображение плутодемократических политиков, у которых чуть ли не исключительно преобладают остатки первого класса, постигается с трудом, если не представить себе спектакль итальянской политической жизни конца прошлого — начала этого века. В 1876 г. итальянские правые, или, точнее, пьемонтисты, преемники Кавура, теряют власть. На политической сцене последовательно доминируют в то время три человека: в 1876—1887 гг. — Депретис, затем Криспи и главным образом Джолитти — с 1897 по 1914 г. «Джолитти, умеренный либерал в политике и в экономике, является реалистом и эмпириком. Во внутренней политике он возвращается к методам «трансформизма» Депретиса, разделявшего, чтобы властвовать, без грубых репрессий, искусно маневрируя между деятелями и тенденциями парламента и синдикатов. Его «диктатура» — мягкая, податливая к компромиссам, пользующаяся симпатиями, которые нейтрализуют или воссоединяют соперников, и опирается на коррупцию ■ во время выборов с целью заручиться большинством. Эффективный в тактическом плане, джолиттизм способствовал дискредитации парламентаризма и ослаблению идеи гражданственности в стране, где демократическая традиция еще только зарождалась» (P. Guichonnet. Mussolini et le Fascisme. Paris, P.U.F., 1966).

А 8

По мнению Буске, «Трактат по общей социологии» представляет собой «одну из самых значительных попыток человеческого разума постигнуть структуру, обществ и ценность суждений, находящихся в них спрос» ("Parejo. Le Savant et e'homme". Lausanne, Payot, 1960, p.150). Ж. Гурвич писал: «Такая концепция являет собой пример того, чего надо избегать; в этом ее единственная научная ценность» ("Le concept de classes sociales de Marx à nos jours". Paris, C.D.U., 1957, p.78).

10

Например, большинство экономистов начала XX в. еще в 20-е гг. считали, что в случае наступления безработицы и отсутствия сбыта экспортных товаров лучшим способом восстановления полной занятости и внешнего равновесия является содействие понижению заработной платы и цен. Кейнсианцы показали, что при структурной одеревенелости и твердо установленных издержках дефляционная политика не может восстановить полную занятость и открыть зарубежные рынки. Равновесие путем дефляции было теоретической возможностью, но, конечно, не реальной политикой — разве только ценой несоизмеримых жертв. Была ли политика 30-х гг. Лавала или Брюнинга или по-

литика Черчилля в 1925 г., поддержанная тем не менее выдающимися учеными и выглядевшая убедительной, примером нелогического поведения на том же основании, что и магические действия сторонников Воду? (Воду — первобытный религиозный культ жителей Антилских островов. — *Прим. ред.*)

## Библиография

### Произведения Вильфредо Парето

- «Le Traité de sociologie générale». Paris, Payot, 1933.
- «Fatti e teorie». Florence, Vallecchi, 1920;
- «Transformazioni della democrazia». Milan, Corbaccio, **1921**;
- «Mon Journal». Padoue, C.E.D.A.M., 1958;
- «Le Mythe vertueux et la littérature immorale». Paris, Rivière, 1911.
- La Librairie Droz de Genève a commencé la publication, sous la direction de G. Busino, des Œuvres complètes; 7 volumes sont actuellement (juin 1966) parus:
- «Cours d'économie politique». I vol., 1964;
- «Le Marché financier italien (1891 — 1899)». I vol., 1965;
- «Écrits sur la courbe de répartition de la richesse». I vol., 1965;
- «Libre-échange, protectionnisme et socialisme, I vol., 1965;
- «Les Systèmes socialistes». I vol., 1965;
- «Mythes et idéologies de la politique». I vol., 1965;
- «Manuel d'économie politique». I vol., 1966.

### Работы о Вильфредо Парето

\* '

- L. Amoroso et P. Jannaccone.* Vilfredo Pareto economista e sociologo, Rome, Bardi, 1948.
- R. Aron.* La sociologie de Pareto. Zeitschrift für Socialforschung, 1937.
- F. Borkenau.* Pareto. Londres, Chapman Hall, 1936.
- C.-H. Bousquet.* Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto. Paris, Payot, 1925.
- G.-H. Bousquet.* Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre. Paris, Payot, 1928.
- G.-H. Bousquet.* Pareto (1848—1923). Le savant et l'homme. Lausanne, Payot, 1960.
- J. Bumham.* Les Machiavéliens défenseurs de la liberté. Paris, Calmalm-Lévy, 1949.
- T. Giacalone-Monaco.* Pareto e Sorel. Riflessioni e ricerche. Padoue, C.E.D.A.M., t. I, 1960; t. II, 1961.
- T. Giacalone-Monaco.* Le «Cronache» politiche e economiche di Pareto. Padoue, C.E.D.A.M., 1961.
- L.J. Henderson.* Pareto's General Sociology. A Physiologist's Interpretation. Cambridge, Harvard University Press, 1935.
- G. La Ferla.* Vilfredo Pareto, filosofo e storico. Padoue, C.E.D.A.M., 1958.

- James H. Meisel.* Pareto and Mosca, New Jersey. Prentice Hall, 1965.
- James H. Meisel.* The Myth of the Ruling Class. Ann Arbor, Michigan Press, 1958.
- Finnin Oules.* L'École de Lausanne. Textes choisis de L. Walras et V. Pareto, présentés et commentés par F. Oules, Paris, Dalloz, 1950.
- T. Parsons.* The Structure of Social Action. New York, Mac Graw Hill, 1937.
- G. Perrin.* Sociologie de Pareto. Paris, P.U.F., 1966 (importante bibliographie).
- G: PITOU.* Les Théories de l'équilibre économique. Walras et Pareto. Paris, Domat-Montchrestien, 1938, 2 éd.
- J. Schumpeter.* Ten Great Economists. New York, Oxford University Press, 1965.
- J. Schumpeter,* History of Economic Analysis. Londres, Allen Unwin, 1963.

## МАКС ВЕБЕР

Универсализация знания об условиях и связях общественно объединяющих действий не только не ведет к их рационализации но, скорее, наоборот. «Дикарь» знает неизмеримо больше об экономических и социальных условиях своего существования, чем «цивилизованный» человек в обычном смысле слова,

*Макс Вебер*

Творчество Макса Вебера значительно и разнообразно. Поэтому мне не представляется возможным комментировать его по тому же методу, что Дюркгейма и Парето.

В целом труды Вебера можно разделить на четыре категории:

1. Методологические исследования, критические и философские разработки. Эти труды касаются в основном духа, объекта и методологии истории и социологии. Они одно временно научно-исследовательские и философские и выводят нас к философскому постижению человека в ходе,; истории, к осмыслению концепции взаимоотношений науки и практики. Главные из этих работ включены в сборник «Очерки о теории науки» .
2. Работы сугубо исторического характера: исследование о производственных отношениях в сельском хозяйстве античной эпохи, общая история экономики (курс лекций, прочитанный Вебером и опубликованный после его смерти), работы, посвященные некоторым специфическим проблемам Германии или современной Европы, например об экономическом положении Восточной Пруссии или о взаимоотношениях польского крестьянина и правящих классов Германии .
3. Социологические работы о религии, начиная со знаменитой работы «Протестантская этика и дух капитализма», в продолжение которой Вебер написал сравнительный анализ наиболее значительных религий и проанализировал взаимодействие экономических условий, социальных факторов и религиозных убеждений .

4. И наконец, главный труд Вебера — трактат по общей социологии,' который он назвал «Хозяйство и общество», — был опубликован уже после смерти автора. Вебер продолжал работать над ним, даже заболев испанкой, вскоре после окончания первой мировой войны .

Содержание исключительно богатого творчества Макса Вебера невозможно резюмировать на нескольких страницах. Поэтому я начну с анализа его главных идей, отнесенных мною к первой категории, и постараюсь изложить основные концепции Вебера, касающиеся науки, политики и взаимосвязи между ними. Интерпретация взаимосвязей между наукой и политикой выводит нас на определенную философию, которую в то время еще не называли экзистенциалистской, но которая, по сути, относится именно к тому, что действительно сейчас так называют. Затем я кратко изложу главные темы чисто социологических исследований и уже в третьей части перейду к анализу той интерпретации, которую Вебер дал современной эпохе с тем, чтобы провести параллель между двумя предыдущими и этим последним разделом.

## 1. Теория науки

Для рассмотрения веберовской теории науки можно придерживаться того же метода, что и в предыдущей главе, и в качестве отправного пункта взять классификацию типов социального поведения. Парето исходит из антитезы: логическое — нелогическое. Что касается Вебера, то он исходит — хотя это и не классическая форма изложения — из подразделения понятия «поведение» на четыре типа: целерациональное (zweckrational), ценностно-рациональное (wertrational), аффективное, или эмоциональное, и, наконец, традиционное.

Рациональный по отношению к цели, целерациональный поступок приблизительно соответствует «логическому» поступку Парето. Это действия инженера, который строит мост; спекулянта, который- стремится заработать деньги; генерала, который хочет одержать победу. Во всех этих случаях целерациональное поведение определяется тем, что субъект ставит перед собой ясную цель и применяет соответствующие средства для ее достижения.

Однако Вебер не утверждает, как Парето, что поступок, совершаемый с применением неадекватных способов из-за ошибочности в знаниях, нерационален. Целерациональность

поступка определяется опытом субъекта, а не наблюдателя. Но таким должно быть скорее определение Парето<sup>5</sup>.

Рациональный по отношению к ценности, ценностно-рациональный поступок совершил, например, немецкий социалист Лассаль, убитый на дуэли, или капитан, который утонул, отказавшись покинуть свое судно. Поступок оказывается ценностно-рациональным в таком случае не потому, что направлен на достижение определенной, внешне фиксируемой цели, а потому, что не принять вызова или покинуть тонущий корабль было бы бесчестием. Субъект поступает рационально, идя на риск не ради достижения внешне фиксируемого результата, а из верности собственному представлению о чести.

Поступок, который Вебер называет аффективным, обусловлен исключительно душевным состоянием или настроением индивида. Мать может ударить своего ребенка, потому что его поведение невыносимо, футболист наносит удар в ходе матча другому игроку, потеряв контроль над собой. В этих случаях поступок определяется не целью или системой ценностей, а эмоциональной реакцией субъекта в определенных обстоятельствах.

И наконец, традиционное поведение диктуется привычками, обычаями, верованиями, ставшими второй натурой. Субъект поступает по традиции, ему нет нужды ни ставить перед собой цель, ни определять ценности, ни испытывать эмоциональное возбуждение — он просто подчиняется укоренившимся в нем за долгую практику рефлексам.

Эта классификация типов социального поведения обсуждалась и уточнялась на протяжении полувека. Я ограничусь упоминанием о ней и подчеркну, что она некоторым образом освещает все умозаключения Вебера. Действительно, он не раз обращается к ней в своих трудах.

Социология — наука, восприимчивая к социальному поведению. Восприимчивость подразумевает осмысленность, которую субъект придает своему поведению. В то время как Парето судит о логичности поступков, ссылаясь на знания другого лица (наблюдателя), Вебер задается целью понять смысл, придаваемый каждым субъектом своему поведению. Осознание субъективных значений тех или иных поступков подразумевает необходимость классификации категорий или типов социального поведения. Оно приводит нас к пониманию структуры их осмысления.

Классификация типов социального поведения оказывает в определенной степени воздействие на веберовское толкование современной эпохи. Характерная черта мира, в котором

мы живем, — рациональность. При первой оценке она соответствует расширению сферы целерациональных поступков. **Хозяйственное** предприятие — **рационально**, управление государством **при помощи бюрократического аппарата** — тоже. **Все** современное общество также стремится к целерациональной организации, а философская проблема нашего времени, проблема в высшей степени экзистенциалистская, заключается в том, чтобы определить границы той части общества, где продолжает существовать и должно существовать поведение другого типа.

Наконец, эта классификация видов поступков связана с тем, что составляет дух философских размышлений Вебера, а именно понимание путей взаимодействия и размежевания науки и политики.

Макса Вебера страстно увлекало стремление получить ответ на вопрос: каков идеальный тип политика, ученого? Как можно быть одновременно человеком действия и преподавателем? Эта проблема была для него одновременно и личной, и философской. Хотя Вебер никогда не был политическим деятелем, он всегда мечтал об этом. В жизни его чисто политическая активность оставалась связанной с преподавательской деятельностью, в редких случаях с журналистикой, иногда он привлекался в качестве советника государя, к чьим советам не прислушивались. Так, в момент, когда военные и гражданские власти Германии готовились объявить тотальную подводную войну, рискуя тем самым заставить вступить в войну американцев, он направил в Берлин секретный меморандум, где изложил причины, по которым это решение должно привести к катастрофе Германии. Вебер входил также в состав германской делегации, направленной во Францию для принятия условий мира. Однако Вебер, который хотел бы стать руководителем партии, вести за собой людей, был прежде всего, преподавателем и ученым. Наделенный ясным мышлением, „глубоким интеллектом и честностью, он не переставал задвигать себе вопрос: при каких условиях историческая и социологическая науки могут быть объективными, какие условия позволили бы политической деятельности соответствовать своему предназначению?

Свои тезисы по этому вопросу Макс Вебер кратко изложил в двух лекциях: «Политика как призвание и профессия» и «Наука как призвание и профессия»<sup>6</sup>.

Поведение ученого — целерационально. Ученый ставит перед собой цель найти подтверждение суждения фактами, оп-



ределить причинные связи и всеобъемлющие толкования, которые были бы общезначимыми.

Научное исследование, таким образом, — прекрасный пример целерационального поведения, конечная цель которого — истина. Но сама эта цель определяется ценностным суждением, т.е. суждением о ценности истины, доказанной фактами или аргументами общезначимого характера.

Наука как действие является, следовательно, целерациональной и ценностно-рациональной по отношению к истине. Рациональность здесь — следствие соблюдения законов логики и науки, необходимого для того, чтобы полученные результаты имели значимость.

Наука, какой ее видит Вебер, — один из аспектов процесса рационализации, характерного для современных западных обществ. Вебер замечал, а иногда даже категорично утверждал, что историческая и социологическая науки нашего времени представляют собой с исторической точки зрения нечто феноменальное, поскольку в других культурах не могло быть такого рационального осмысления жизни и такого развития общества, как на Западе<sup>7</sup>.

Позитивная и рациональная наука, с которой Вебер Teert связал себя, — составная часть всего исторического процесса рационализации. Она имеет два характерных признака, которые определяют смысл и значение научной истины: незавершенность в своей основе, а также объективность, которая определяется обоснованностью науки для всех тех! кто стремится к такого рода истине, не прибегая к оценочным суждениям<sup>8</sup>. Человек науки с одинаковой непредвзятостью рассматривает шарлатана и врача, демагога и государственного деятеля.

Незавершенность, по Веберу, — фундаментальная характеристика современной науки. Он никогда бы не упомянул, как любил делать Дюркгейм, о том времени, когда создание социологии будет наконец завершено и будет существовать целостная система социальных законов. Нет ничего более чуждого образу мысли Вебера, чем дорогое Конту представление о науке, которой удалось создать полную и завершенную картину фундаментальных законов. «Науку» прежних времен еще можно было в определенном смысле представить себе как завершенную, потому что она стремилась к понятию принципов бытия. Современная же наука по своей сути находится в стадии становления; она не знает объяснений, касающихся смысла вещей, она стремится к цели, находящейся в беско-

нечном пространстве, и вновь и вновь беспрестанно задает вопросы природе.

Для всех направлений естественных наук, как и наук о культуре, познание — лишь одна из побед, которая никогда не может быть окончательной. Наука сегодня — это основа науки завтра. Можно все время идти дальше в анализе, продолжать исследования в направлении двух противоположных бесконечностей.

Однако что касается наук о человеческой действительности, об истории и культуре, то здесь добавляется и другое. Познание тут зависит и от вопросов, которые ученый ставит перед самой действительностью. По ходу истории, с обновлением системы ценностей и памятников человеческого разума, у историка или социолога немедленно — в свете актуальных событий и фактов — возникают новые вопросы. Поскольку история как реальность неизменно вызывает интерес у историка или социолога, то завершенность исторической науки или социологии немыслима. История или социология смогут стать окончательными только, если судьба человечества достигнет своего конца. Человечеству нужно потерять способность к творчеству, чтобы наука о человеческом творчестве оказалась завершенной<sup>9</sup>.

Может показаться, что такое обновление исторических наук, благодаря постоянно возникающим перед историками проблемам, ставит под вопрос универсальную значимость науки. Однако, по мнению Вебера, дело обстоит совсем не так. Универсальная значимость науки требует, чтобы оценочные суждения ученого не вторгались в его исследования, т.е. чтобы он не выражал в них свои эстетические или политические вкусы. То, что его предпочтительное отношение влияет на ориентацию его научного интереса, не исключает универсальной значимости исторических наук и социологии. Мы даем универсально значимые ответы, по крайней мере теоретически, на вопросы, закономерно ориентированные нашим интересом или тем, что мы считаем нашими ценностями.

Мы обнаруживаем, что историческая и социальная науки, характерные черты которых рассматривает Вебер, глубоко отличаются от естественных наук, хотя и имеют общее рациональное начало. Назовем три характерные и отличительные черты этих наук: *понимание*, *историчность* и *связь с культурой*.

Термин «понимание» представляет собой классический перевод с немецкого *verstehen*. Идея Вебера заключается в следующем: в области феноменов природы объяснить наблюдае-

мые закономерности мы можем только посредством математических по форме и характеру посылок. Другими словами, нам нужно объяснить явления суждениями, подтвержденными опытом, чтобы иметь ощущение, что мы их понимаем. Понимание, таким образом, носит опосредованный характер, оно достигается через понятия и связи. Что же касается человеческого поведения, то понимание в некотором роде оказывается непосредственным: профессор понимает поведение студентов, которые слушают его лекции, пассажир понимает, почему шофер такси не едет на красный свет. У него нет необходимости фиксировать, сколько водителей останавливаются у светофора, чтобы понять, почему они это делают. Человеческое поведение представляет собой внешне проявленную осмысленность, связанную с тем фактом, что люди наделены разумом. Чаще всего определенные осмысленные связи между действием и целями, между поступками одного и поступками другого индивида воспринимаются непосредственно. Социальное поведение содержит осмысленное построение, которое наука о человеческой действительности способна понять. Эта осмысленность ни в коей мере не означает, что социолог или историк постигли поведение интуитивно. Наоборот, они реконструируют их постепенно, используют тексты и документы. Для социолога субъективно подразумеваемый смысл воспринимается одновременно и как непосредственно понятный, и как вызывающий сомнение.

Понимание, по представлению Вебера, ни в коей мере не связано с какими-либо загадочными, заумными или сверхразумными способностями, сверхъестественными свойствами, не поддающимися логике естественных наук. Осмысленность поступка не является непосредственно, т.е. мы не можем понять сразу, без предварительного исследования, значение поведения других. Даже когда речь идет о наших современниках, мы почти всегда можем немедленно дать какую-то интерпретацию их поступков или их деятельности, но мы не можем знать без исследования и без доказательств, какая интерпретация правильна. Короче говоря, лучше сказать «внешне обнаруживается осмысленность», чем «непосредственная осмысленность», и вспомнить о том, что эта самая «осмысленность» по своей сути двусмысленна. Субъект не всегда знает мотивы своего поступка, исследователь еще меньше способен интуитивно постигнуть его: он должен искать, чтобы отличить истинные мотивы от правдоподобных.

Веберовская идея понимания в большой мере заимствована К. Ясперсом и отражена в работах, посвященных им в

молодости психопатологии, а также в его «Трактате», который частично перевел Ж. П. Сартр<sup>10</sup>. В центре внимания психопатологической концепции Ясперса — различие между *объяснением* и *пониманием*. Психоаналитик проникает в суть сна, улавливая связь между событием, имевшим место в детстве, и рожденным на этой почве комплексом, видит ход развития невроза. Таким образом, говорил Ясперс, осознаются внешние проявления смысловых значений, опыт пережитых событий. Но такому осознанию есть предел. Мы все еще очень далеки от понимания связи между тем или иным душевным состоянием и патологическим симптомом. Мы понимаем суть невроза, но не понимаем сути психоза. В какой-то момент осознание патологических явлений исчезает. Кроме того, мы не понимаем рефлекторных действий. В общих чертах скажем, что поведение людей понятно в каких-то пределах; за этими пределами связи между душевным состоянием и физическим или психологическим перестают быть ясными, даже если они поддаются объяснению.

Это различие, по моему мнению, — отправная точка для мысли Вебера о том, что социальное поведение представляет собой для социолога обширную область деятельности в плане его понимания, сравнимого с тем, какого достигает психолог. Само собой разумеется, что социологическое понимание ни в коем случае не следует смешивать с пониманием психологическим. Автономная сфера социального понимания не покрывает сферы психологического понимания.

Основываясь на нашей способности понимать, мы приходим к выводу, что можем также объяснить единичные явления без посредства обобщающих посылок. Между пониманием внешне фиксируемого момента человеческих феноменов и исторической ориентацией наук имеется связь. Не в том, что науки, изучающие человеческую действительность, всегда выбирают объектом однократное или проявляют интерес исключительно к особым сторонам явлений. А в том, что мы понимаем единичное постольку, поскольку в науках о человеческой действительности истинно исторические масштабы приобретает то, "что в естественных науках не может иметь такого значения.

В науках о человеческой реальности следует различать две ориентации: историческую, изучающую факты, свидетелями которых мы не можем быть дважды; и социологическую, которая концептуально реконструирует социальные институты и изучает их функционирование. Обе ориентации дополняют друг друга. Никогда Вебер, в отличие от Дюркгейма, не сказал

бы, что исторический интерес должен быть подчинен исследованиям признаков общего характера. Когда человечество становится объектом познания, совершенно закономерно проявлять интерес к особым чертам индивида, индивидуальным характеристикам какой-либо эпохи, той или иной общности людей, так же, как к законам, по которым живут и развиваются те или иные человеческие общества.

Науки о человеческой реальности — это, наконец, науки о человеческой культуре. Они стремятся понять и объяснить творения человека за время его жизни, и не только произведения искусства, но также законы, социальные институты, формы политического устройства, религиозные верования, научные теории. Веберовскую науку можно определить, таким образом, как усилие, направленное на то, чтобы понять и истолковать те ценности, которые люди считали своими, и творения, ими созданные.

Человеческие деяния, создающие ценности, носят творческий характер или определяются таковыми через соотнесение с ценностями. Каким образом в таком случае можно сделать науку объективной, т.е. не искаженной нашими оценочными суждениями и нашими деяниями, имеющими собственные ценности? Специфическая цель науки — общепринятая значимость. Наука, по Веберу, — это целерациональное действие, цель которого — суждения, основанные на фактах, имеющих<sup>4</sup> общезначимый, универсальный характер. Каким образом можно сформулировать такого рода суждения о творениях, определяемых как ценности? ,\* '

На этот вопрос, который находится в центре философских и исследовательских размышлений Вебера, он отвечал разграничением двух фактов — ценностное суждение, или оценка (Werturteil), и отнесение к ценности (Wertbeziehung).

Смысловое значение понятия «ценностное суждение» представить легко. Гражданин, считающий, что свобода суть нечто важное, и утверждающий, что свобода слова или свобода мысли — это фундаментальные ценности, высказывает суждение, в котором выражается его личность. Другой человек может не согласиться с этим суждением и придерживаться мнения, что свобода слова особого значения не имеет. Оценочные суждения — личны и субъективны, каждый имеет право признать свободу в качестве позитивной или негативной ценности, первостепенной или второстепенной важности, в качестве ценности, которую следует защитить прежде всего или же пожертвовать ею ради какой-либо другой. Напротив, формулировка «отнесение к ценностям», если использовать

уже приведенный пример, означает, что социолог политики будет рассматривать свободу как объект, как причину споров и конфликтов между людьми и между партиями и будет изучать политическую реальность прошлого, соотнося ее с ценностью свободы. Она окажется в центре исследования социолога, который может быть не очень-то привязан к ней. Но ему достаточно того, что свобода станет одним из понятий, с помощью которых он выделит ту историческую часть действительности, изучение которой он намерен провести. Эта работа требует, чтобы политическая свобода была ценностью для людей, которые с ней жили. Короче, мы не формулируем оценочного суждения, мы относим исследуемый материал к ценности, каковой служит политическая свобода.

Оценочное суждение — это утверждение морального или жизненного порядка, тогда как отнесение к ценностям — это процесс отбора и организации, имеющий отношение к объективной науке. Макс Вебер, преподавая, хотел быть ученым, а не политическим деятелем. Разграничение между ценностным суждением и отнесением к ценностям позволяло ему обозначить разницу между научной работой и политической деятельностью и одновременно — общность интересов ученого и политика.

Такое разделение, впрочем, не очевидно и ставит ряд проблем.

В чем необходимость использования такой методологии — «отнесения исторического или социологического материала к ценностям»? В самой элементарной форме ответ на этот вопрос заключается в том, что ученый для разработки объекта своего исследования вынужден сделать реальный выбор, поскольку отбор фактов и формирование понятий требуют такого рода процедуры, как *отнесение к ценностям*.

В чем необходимость отбора? Ответ Вебера носит двойственный, характер. Он может быть или в духе Кантовой трансцендентальной критики, или на уровне научно-методологического исследования без каких-либо философских или критических выкладок.!

Что касается трансцендентальной критики, то Вебер заимствовал ее у неокантианского философа Риккерта\* \*, для которого то, что первоначально дано человеческому сознанию, представляет собой бесформенный материал, а наука — это завершенная разработка или конструкция из него. Риккерт, кроме того, развивал мысль о существовании двух видов науки, наличие которых зависит от формы лепки этого первородного материала. Разработка, характерная для естественных на-

ук, заключается в рассмотрении общих признаков явлений и установлении систематических и неизбежных связей между ними. Ее цель — создание системы всеобъемлющих понятий, законов и взаимосвязей наиболее общего, по возможности математического, характера. Идеал естественной науки — физика Ньютона и Эйнштейна, в которой понятия используются для названия объектов, построенных человеческим сознанием. Это — дедуктивная система, самоорганизующаяся на базе простых фундаментальных законов и принципов.

Но существует и второй тип научной разработки, характерный для исторической науки и науки о культуре. В этом случае сознание не стремится данную ему первородную бесформенную материю ввести в систему математических взаимосвязей, а проводит в этом материале отбор, относя его результаты к ценностям. Если бы историк захотел описать во всех деталях, со всеми качественными характеристиками каждую возникшую мысль и каждый совершенный акт в течение только одного дня лишь одним человеком, то он не смог бы этого сделать. Современные писатели пытались поминутно расписать ход мыслей, способных родиться в сознании в течение какого-то времени. Так, Мишель Бютор в своем романе «Видоизменение» описывает все, что происходит за время пути из Парижа в Рим. На эту картину однодневных мысленных приключений единственного человека ушло несколько сот страниц. Достаточно представить себе историка, пытающегося описать таким же образом то, что происходило в сознании" всех солдат, участвовавших в битве при Аустерлице, чтобы понять, что все книги, написанные во все эпохи истории человечества, насчитывают, видимо, меньше страниц, чем потребовал бы такой невообразимый рассказ.

Этот пример, в котором использован метод мыслительного опыта, ясно показывает, что историческое описание суть, восстановление эпизодов прошлого путем отбора, отчасти предопределенного выбором документов. Мы не в состоянии воспроизвести значительную часть событий, охватывающих целые века, по той простой причине, что у нас нет материалов. Но даже если есть бесчисленные документы, историк проводит их отбор по принципу, который Риккерт и Вебер называют отнесением к эстетическим, моральным или политическим ценностям. Мы не стараемся оживить все, что пережили люди прошлого, мы пытаемся на документальной основе выстроить существование людей, которых больше нет, исходя из того, что служило ценностями для людей, являющихся объектом ис-

торических исследований, или для историков прошлого, интересующих нашу историческую науку.

Предположив, что естественные науки носят законченный, завершённый характер, мы выходим на гипотетико-дедуктивный метод, который мог бы дать объяснение всем явлениям, основываясь на принципах, аксиомах и законах. Эта гипотетико-дедуктивная система не позволяет, однако, определить во всех деталях, как и почему в определенный момент в определенном месте вселенной произошёл взрыв. То есть между объяснением на основе закономерностей и конкретным историческим событием всегда имеется разрыв.

Что касается наук о культуре и истории, то речь идет не о гипотетико-дедуктивной системе, а о совокупности толкований, каждое из которых основывается на отборе фактов и неразрывно связано с системой ценностей. Но если каждое историческое построение произведено на основе отбора и обусловлено системой ценностей, то мы будем иметь столько исторических или социологических интерпретаций, сколько систем ценностей нами получено при отборе. Итак, при отборе мы переходим с надэмпирической позиции на методологическую, на которой стоит историк или социолог.

Разделение реконструкции исторического объекта на генерализирующую и индивидуализирующую в зависимости от связи с ценностями Вебер заимствовал у Риккерта. Будучи социологом, а не профессиональным философом, он увлекся этой идеей, потому что она позволяла ему привлечь внимание к тому факту, что историческое или социологическое исследование по уровню вызываемого им интереса в большой мере обязано значительности проблем, поставленных историком или социологом. Гуманитарные науки поднимают и рассматривают вопросы, которые ставит реальная действительность. Ответы на них часто зависят от того, насколько интересны - вопросы. В этом смысле неплохо, чтобы социологи политики интересовались политикой, а социологи религии — религией. у«

Макс Вебер рассчитывал таким способом преодолеть хорошо известную антиномию: ученый, увлеченный объектом своего исследования, не может быть беспристрастным и объективным. Вместе с тем исследователь, который в религии видит только предрассудки, рискует никогда глубоко не понять религиозной жизни. Разделяя, таким образом, вопросы и ответы, Вебер находит выход из положения. Нужно проявлять заинтересованность в жизни людей, чтобы действительно понять их, но вместе с тем необходимо отказаться от своего собственно-



го чувства, чтобы найти общезначимый ответ на вопрос, поставленный под влиянием страстей человека, выбранного объектом исторического исследования.

Вопросы, на которых основывался Макс Вебер, разрабатывая свои концепции социологии религии, политики и современного общества, — экзистенциалистского порядка. Они касаются существования каждого из нас во взаимоотношениях с городом, с религиозной и метафизической истинами. Вебер спрашивал себя, каковы правила, которым подчиняется человек действия, каковы законы политической жизни и какой смысл может придавать человек своему существованию в этом мире; какова взаимосвязь между религиозными взглядами человека и его образом жизни; каково его личное отношение к экономике, государству? Веберовская социология находит свое вдохновение в экзистенциалистской философии, которая до начала всякого исследования несет в себе две отрицательные позиции.

Никакая наука не может научить людей, как им жить, или преподать обществу, как оно должно быть организовано. Ни какая наука не сможет предсказать человечеству его будущее. Первое отрицание противопоставляет экзистенциалистскую философию Дюркгеймовой, второе — Марксовой.

Марксистская философия ошибочна, поскольку она несовместима с научной природой человеческого существования. Всякая историческая наука и социология имеют лишь частичное представление о реальности. Они не в состоянии предсказать нам заранее, что с нами будет, т.к. будущее не предопределено. Даже в том случае, когда некоторые события будущего предопределены, человек свободен в выборе: или отказаться от такого частичного детерминизма, или приспособиться к нему различными способами.

Разграничение между оценочным суждением и отнесением к ценностям ставит две другие фундаментальные проблемы.

Поскольку отбор и конструирование объекта науки зависят от вопросов, поставленных исследователем, то научные результаты внешне представляются обусловленными научными интересами ученого и окружающей его исторической обстановкой. Но цель науки — сформулировать общезначимые суждения. Как наука, ориентированная изменчивыми вопросами, может, несмотря ни на что, добиться всеобщей значимости?

Впрочем — и этот вопрос, в противовес предыдущему, является философским, а не методологическим, — почему оценочные суждения по своей сущности не общезначимы?

Почему, независимо от того, носят ли они субъективный или экзистенциалистский характер, они обязательно противоречивы?

Научное действие, как действие рациональное, ориентируется на ценность общезначимой истины. Научная работа начинается с отбора, который всегда носит субъективный характер. Что же может обеспечить при таком субъективном отборе общезначимость результатов науки?

Большая часть методологических трудов Макса Вебера посвящена поиску ответа на этот трудный вопрос. Очень схематично его ответ можно сформулировать так: результаты научного труда должны быть получены на основе субъективного отбора, но таким способом, который давал бы возможность подвергнуть их проверке, независимо от взглядов и настроений исследователя. Он стремится доказать, что историческая наука рационально доказательна и стремится только к научно обоснованным постулатам. В исторической науке и социологии интуиция играет роль, аналогичную той, что и в естественных науках. Исторические и социологические посылы основаны на фактах и ни в коей мере не направлены на постижение высшей непререкаемой истины. Вебер охотно сказал бы, как Парето: кто претендует на то, что до конца понял сущность явления, стоит вне науки. Исторические и социологические научные суждения касаются фактов, доступных для наблюдения, и призваны постичь определенную реальность, поведение людей в том смысле, какой придают ему те, кто совершают действие.

Вебер, как и Парето, считает социологию наукой, изучающей социальное поведение человека. Парето, ставя в центр своей концепции логические поступки, делает акцент на нелогических аспектах этих поступков, которые он объясняет или душевным состоянием, или тем, что они совершаются отбросами общества. Вебер, который тоже изучает социальное поведение, делает акцент на понятии смысла пережитого или субъективного<sup>1</sup> смысла. Его самое большое желание — постичь, как люди<sup>1</sup> могли жить в отличных друг от друга обществах, при различных верованиях, как на протяжении веков они посвящали себя различного рода деятельности, связывая свои надежды то с потусторонним миром, то с существующим, одержимые то мыслями о спасении, то экономическим развитием.

Каждое общество имеет свою культуру в том смысле, который придают этому термину социологи-американцы, т.е. систему верований и ценностей. Социолог стремится понять

бесчисленные формы существования людей, той жизни, которая может быть понятой только в свете системы верований и знаний, какими живет рассматриваемое общество.

## 2. История и социология

Исторические науки и социология не только являются понимающими интерпретациями субъективных смыслов поведения, но и науками, изучающими причинные связи. Социолог не ограничивается тем, что делает понятной систему верований и социального поведения человеческих общностей; он стремится установить, как все происходило, как некая вера, образ мыслей обуславливают манеру поведения, как определенная организация политической структуры воздействует на организацию экономики. Другими словами, цель исторических наук и социологии — дать объяснение с точки зрения причинных связей и одновременно — понимающую интерпретацию. Анализ каузальных определений — одна из процедур, гарантирующих объективность результатов научных исследований.

Исследование в области причинности, по мнению Вебера, может быть ориентировано в двух направлениях, которые мы для упрощения назовем исторической причинностью и причинностью социологической. Первая определяет единственные в своем роде обстоятельства, которые вызвали определенное событие. Вторая предполагает установление закономерной взаимосвязи между двумя явлениями. Эта связь не обязательно принимает форму: явление А неизбежно вызывает явление В. Она может выражаться формулой: явление А в той или иной степени благоприятствует явлению В. Например, посылка (она может быть верной или ошибочной) «деспотический режим способствует вмешательству государства в управление экономикой» относится к такому типу причинной связи,

Проблема исторической причинности заключается в определении роли различных предшествующих фактов, вызывавших события. Оно предполагает следующие действия:

В первую очередь следует выстроить идеально-типическую конструкцию индивидуального исторического события, причины которого условно найдены. Это может быть такое отдельное событие, как война 1914 г. или революция 1917 г.; это может быть и такое широкомасштабное историческое индивидуальное образование, как капитализм. Конструкция исторической индивидуальности помогает определить

характеристики того события, причины которого исследуются. Искать причины войны 1914 г. означает найти причины начала европейской войны в августе 1914 г. Причины этого индивидуального события нельзя объяснить ни частыми войнами в Европе, ни явлением, которое имеет место во всех цивилизациях и называется «война». Иначе говоря, первое правило причинной методологии в историческом и социологическом смысле слова требует с точностью определить характеристики той исторической индивидуальности, которую хотят исследовать.

Во-вторых, необходимо проанализировать элементы исторического события по принципу: от сложного целого к частному. Причинная связь никогда не может быть связью аналогичной существующей между суммой момента  $t$  и суммой предыдущего момента  $t-1$ . Причинные взаимосвязи — это всегда частичные взаимосвязи, построенные на связях между отдельными элементами исторической индивидуальности и некоторыми данными предшествующего ей периода.

На третьем этапе, в случае если мы рассматриваем некую единичную последовательность во времени (которая имела место только один раз) в целях найти причинную обусловленность, нам необходимо после проведения анализа индивидуального исторического события и предшествовавших ему событий мысленно, чисто условно предположить, что одно из предшествовавших событий не произошло или произошло иначе. Грубо говоря, нужно задать себе вопрос: а что было бы, если бы... В примере с войной 1914 г.: что бы произошло, если бы Пуанкаре не был президентом Французской республики или если бы царь Николай II не подписал указ о мобилизации за несколько часов до того, как сделал то же самое австрийский император, если бы Сербия приняла австрийский ультиматум и т.д. Каузальный анализ, примененный к единичной исторической последовательности во времени должен пройти через нереальное видоизменение одного из элементов и дать ответ на вопрос: что произошло бы, если бы этого элемента не существовало или если бы он был иным?

Наконец, следует сопоставить нереальный, мысленный ход событий (построенный на гипотезе, что один из предшествовавших элементов изменен) с реальным их развитием, чтобы иметь возможность сделать вывод, что мысленно измененный элемент был одной из причин проявления характерного признака в том историческом индивидуальном, на котором мы остановились в самом начале исследования.

Этот логический анализ, представленный в абстрактной и упрощенной форме, поднимает очевидную проблему: как можно познать, что произошло бы, если бы не произошло то, что произошло? Это -логическое построение часто подвергалось критике и даже осмеивалось профессиональными историками именно потому, что этот прием, казалось, требовал знания того, что с уверенностью познать невозможно, иначе говоря, знания нереального.

Макс Вебер отвечал, что историки сколько угодно могут утверждать, будто они не задают себе таких вопросов/но на деле они их не могут не задавать. Нет исторических трудов, которые подспудно не содержали бы таких вопросов и ответов, какие мы только что привели. Если не задавать вопросов такого порядка, то в исторических трудах останется описание в чистом виде; такого-то числа такой-то сказал или сделал то-то. Чтобы труд был действительно причинно-аналитическим, необходимо косвенно выразить мысль, что без определенного акта ход событий был бы иным. Только это и предлагает данная методология.

«И тем не менее, невзирая на все сказанное, вопрос, что *могло бы* случиться, если бы Бисмарк, например, не принял решения начать войну, отнюдь не «праздный». Ведь именно в этой постановке вопроса кроется решающий момент исторического формирования действительности, и сводится он к следующему: какое каузальное *значение* следует придавать индивидуальному решению во всей совокупности бесконечного множества «моментов», которые должны были бы быть именно в таком, а не ином соотношении, для того чтобы получился именно *этот* результат, и какое место оно, следовательно, должно занимать в историческом изложении событий. Если история хочет подняться над уровнем простой хроники, повествующей о значительных событиях и людях, ей не остается ничего другого, как ставить такого рода вопросы. Именно так она и поступает с той поры, как стала наукой» (*М. Вебер. Избранные произведения. М., 1990, с. 465*).

Свободно комментируя Вебера, можно добавить, что историки склонны одновременно считать, что прошлое было фатальным, а будущее — неопределенно. Но эти два тезиса противоречивы. Время неоднозначно. То, что для нас прошлое, для других будущее. Если бы будущее как таковое было неопределенным, то в истории не было бы никаких детерминистских объяснений. Теоретически возможность причинного объяснения аналогична как для прошлого, так и для будущего. Будущее невозможно знать с уверенностью

по той же причине, по которой невозможно добиться необходимого объяснения, когда предпринимается причинный анализ прошлого. Сложное событие всегда было результатом одновременного воздействия большого числа обстоятельств. В решающие моменты истории один человек принимал решение. Таким же образом завтра примет решение другой. И эти решения под воздействием обстоятельств всегда содержат в себе значительную долю неопределенности в том самом смысле, что иной человек на том же месте мог бы принять иное решение. Каждому моменту присущи определенные тенденции, которые, однако, оставляют людям некоторую свободу действий. И кроме того, возникают многочисленные факторы, оказывающие разное влияние.

Цель причинного исторического анализа — установить, насколько сильным было влияние обстоятельств общего порядка, какова эффективность воздействия случайности личности в данный момент истории. Именно потому что личности и случайности имеют свою роль в истории, именно потому что судьба заранее не определена, представляет интерес проводить причинный анализ прошлого, чтобы вычленить ответственность, которую брали на себя люди, которые потом сталкивались с превратностями судьбы, поскольку в момент, когда они принимали то или иное решение, история шла в том или ином направлении. Такое представление о ходе истории позволяло Веберу сохранять ощущение величия человека действия. Если бы люди были лишь соучастниками заранее расписанной судьбы, то политика была бы жалкой рутинной. Именно потому что будущее неопределенно, что его могут ковать отдельные люди, политика является одной из благородных профессий человечества.

Итак, ретроспективный причинный анализ связан с концепцией исторического развития, а такая абстрактная методология — с философией истории. В свою очередь, эта философия есть философия позитивной истории и ограничивается тем, что стремится облечь в соответствующую форму то, о чем все мы непосредственно думаем и чем живем. Нет ни одного человека действия, который считал бы, что его поступок «все равно ничего не изменит»; нет ни одного человека действия, который думал бы, что любой другой на его месте сделал бы то же самое или, если бы даже тот поступил иначе, результат был бы тот же. То, что Вебер облакает в логическую форму, это непосредственный и, по моему мнению, подлинный опыт исторического человека, т.е. опыт живого человека, делающего историю прежде, чем ее восстанавливают в памяти.

Итак, научный прием, посредством которого мы достигаем исторической причинности, содержит в качестве главного элемента мысленное построение того, что могло бы произойти, если бы один из элементов предшествовавших событий не имел места или был бы иным, чем он был. То есть мыслительное образование нереального — это средство, необходимое для понимания того, как действительно развивались события.

Каким образом можно построить мысленную конструкцию нереального хода событий? Ответ на этот вопрос заключается в том, что нет необходимости выстраивать детально то, что могло бы произойти. Достаточно, исходя из подлинной исторической реальности, показать, что если бы то или иное единичное предшествующее событие не произошло или произошло иначе, то и исследуемое историческое событие было бы иным,

Тот, кто утверждает, будто индивидуальное историческое событие не было бы иным, если бы даже один из предшествующих элементов не был тем, чем он в действительности был, должен доказать это утверждение. Роль личностей и случайностей в исторических событиях является первым и непосредственным элементом; тем же, кто отрицает такую роль, нужно доказать, что это не так.

Вместе с тем можно иногда найти способ — не реконструировав детали ирреального течения событий — сделать путем сравнения вероятным иной вариант возможного развития событий. Сам Вебер приводит пример греко-персидских войн. Мысленно представим себе, что афиняне проиграли битву при Марафоне или при Саламине и Персия завоевала Грецию. При реализации такой гипотезы, как изменилось бы дальнейшее развитие Греции? Если бы мы смогли счесть правдоподобным (при условии завоевания Греции Персией) существенное изменение значительных элементов греческой культуры, то мы

Я бы высветили каузальную эффективность военной победы.

Такое ирреальное развитие событий можно, пишет Вебер, сконструировать двумя способами: либо изучить, что произошло в регионах, действительно завоеванных персами, либо проанализировать состояние Греции в момент битв при Марафоне и Саламине. В Греции той эпохи появились зачатки культуры и религии, отличной от той, которая процветала в городах-государствах. В тот период начали развиваться религии дионисийского типа, схожие с восточными религиями. Мы подошли, таким образом, к тому, что путем сравнения с другими регионами можем получить правдоподобную картину того, как победа

персов могла бы задушить прогресс рациональной мысли, которая оказалась значительнейшим вкладом греческой культуры в общее развитие всего человечества. В этом смысле можно сказать, что битва при Марафоне, явившаяся гарантом независимости греческих городов, была *одной* из причин, необходимых для развития рациональной культуры.

«Никто не излагал так пластично и ясно, как он [Э. Майер], «значение» персидских войн для мировой истории и культурного развития Запада. Однако как же это выглядит в логическом аспекте? Прежде всего сопоставляются две «*возможности*»: 1) распространение теократически-религиозной культуры, уходящей своими корнями в мистерии и пророчества оракулов, под эгидой и протекторатом персов, повсюду стремившихся использовать национальную религию как оружие господства (примером может служить их политика по отношению к иудеям), и 2) победа посюстороннего, свободного духовного мира эллинов, который подарил нам культурные ценности, вдохновляющие нас по сей день. Дело «решило» сражение, небольшая по своим масштабам «битва» при Марафоне, которая представляла собой необходимую «предпосылку» создания аттического флота и, следовательно, дальнейшей борьбы за свободу и сохранение независимости эллинской культуры, позитивных стимулов возникновения специфической западной историографии, развитие драмы и всей той неповторимой духовной жизни, сложившейся на этой, в чисто количественном отношении более чем второстепенной арене мировой истории» (там же, с. 470—471).

По-видимому, в определенных исторических ситуациях бывает достаточно одного события, например победы в войне или поражения, чтобы решить судьбу развития целой культуры в одном или другом направлении. Заслуга такого рода интерпретации истории заключается в том, что она отдает должное роли личности и событий, показывает, что история не предопределена заранее и деятельные люди могут изменить ее течение.

Аналогичный по характеру анализ можно применить и к другой исторической ситуации. Например, что могло бы произойти во Франции Луи Филиппа, если бы герцог Орлеанский не разбился в своей карете и династическая оппозиция объединилась бы вокруг наследника престола, слывшего либералом? Что произошло бы, если бы после первых волнений в феврале 1848 г. восстание не вспыхнуло бы вновь от нескольких случайных выстрелов на бульварах и трон Луи Филиппа именно в этот день был бы спасен?



Показать, как отдельные факты могут определить значимость целого движения, не значит отрицать глобальный детерминизм экономических или демографических факторов (назовем абстрактными терминами — факторов массового характера), а значит, придать событиям прошлого то состояние неопределенности или вероятности, которое характеризует события такими, какими мы их переживаем, или такими, какими их себе представляет любой человек действия.

Наконец, анализ исторической причинности тем более точен, чем большим числом предпосылок общего характера располагает историк, что позволяет ему конструировать мысленные нереальные образования либо уточнять вероятность того или иного события в зависимости от того или иного предшествующего элемента.

В размышлении Вебера проходит мысль о некоем своего рода тесной солидарности между исторической и социологической причинностью, поскольку и та и другая изъясняются посредством терминологии вероятности. Историческая причинность позволяет, например, допустить, что с учетом общей внутренней обстановки во Франции в 1848 г. революция была вероятна. Это означает, что ее могло вызвать большое число всякого рода случайностей. Сказать, что война 1914 г. была вероятна, означает, что многочисленных случайных факторов при общей политической обстановке в Европе было вполне достаточно, чтобы привести к взрыву. Причинная связь между ситуацией и событием, стало быть, адекватна в том случае, если мы полагаем, что такая-то ситуация делала, если не неизбежным, то по меньшей мере вероятным событие, которое мы стремимся объяснить. Степень вероятности такой связи варьируется, кстати, в зависимости от обстоятельств.

В более широком плане мысль Вебера о причинности выражается в терминах вероятности и шансов. Типичным представляется пример взаимосвязи между определенным экономическим строем и организацией политической власти. Многие либеральные авторы писали, что экономическое планирование делало невозможным существование демократического строя в то время, как марксисты утверждали, что режим, основанный на частной собственности на средства производства, неизбежно ведет к захвату политической власти меньшинством, владеющим этими средствами производства. Все эти утверждения, касающиеся обусловленности одного элемента общества другим, должны, по мнению Вебера, выражаться в терминах, связанных с понятием вероятности. Экономическая система, основанная на всеобщем планировании,

ведет к тому, что определенный тип политической организации становится более чем вероятным. Мысленно представив себе определенное экономическое устройство, мы ограничиваем рамки, в которых располагается организация соответствующей политической власти, и пределы этих рамок можно более или менее точно определить.

Итак, односторонней обусловленности целого общества одним элементом — будь то элемент экономический, политический или религиозный — не существует. Причинные связи социологии Вебер представляет себе как связи частичные и вероятные. Эти связи частичны в том смысле, что какой-то фрагмент совокупной реальности делает вероятным или невозможным иной элемент реальной действительности. Например, абсолютистская политическая власть способствует вмешательству государства в функции экономики. Но можно с таким же успехом представить себе и установить обратные связи: т.е. идти от экономической характеристики, как, например, планирование, частная или общественная собственность, и показать, в какой мере этот элемент экономики способствует или не способствует такому-то образу мышления или такой-то форме организации власти. Причинные связи Частичны, а не целостны; они носят характер вероятности, а не необходимой обусловленности.

Эта теория частичной и аналитической причинности служит и намерена быть опровержением той интерпретации, которую дает причинным связям вульгарный исторический материализм. Она исключает возможность детерминирующего влияния стдного элемента действительности на другие ее аспекты без ответного влияния на него с их стороны.

Это неприятие детерминирующего влияния единичного элемента на общество в его целостности исключает также детерминирующее влияние существующего общества через какие-либо его характерные элементы на будущее общество в его целостности. Будучи аналитической и частичной, философия Вебера отказывается представить в деталях капиталистическое общество будущего или посткапиталистическое общество. Однако это не связано с тем, что Вебер считает невозможным предвидеть некоторые характерные черты будущего общества. Он был убежден, что процесс рационализации и бюрократизации неизбежен. Но сами по себе эти процессы не определяют с точностью ни характера политических режимов, ни образа жизни, ни образа мысли и веры людей будущего.

Другими словами, больше всего нас интересует то, что остается неопределенным. Рационализированное и бюрократизированное общество может, как сказал бы Токвиль, быть и деспотическим, и либеральным. Оно может, как сказал бы Вебер, состоять только из бездушных людей или, наоборот, дать приют истинным религиозным чувствам и позволить людям — пусть они будут в меньшинстве — жить по-человечески.

Такова общая интерпретация, которую Вёбер дает одновременно причинным связям и в сопоставлении — причинным связям истории и социологии. Эта теория представляет собой синтез двух вариантов толкования специфики гуманитарных наук, которые в свое время преподавали немецкие философы. Одни считали, что специфика этих наук заключается в том интересе, который мы проявляем ко всему историческому, к уникальности происходящего, к тому, что уже больше не повторится. Такой ход рассуждений приводил к теории, по которой науки о человеческой действительности — это прежде всего исторические науки. Другие ученые делали акцент на оригинальности человеческого материала и считали, что подлинны науки — науки гуманитарные, поскольку они понимают осмысленность, свойственную человеческому поведению.

Макс Вебер сохранил одновременно элементы обоих направлений, но отказался согласиться с тем, что науки, имеющие в качестве объекта исследования человеческую действительность, должны быть непременно приоритетно историческими. Действительно, эти науки больше интересуются единичным, индивидуальным, чем естественные науки. Но было бы ошибкой считать, что они пренебрегают проблемами общего характера. Эти науки только тогда подлинны, когда в состоянии давать обобщенные суждения, даже когда в качестве главного объекта изучения они рассматривают частные случаи. Имеется тесная связь между анализом отдельных событий и обобщающими выводами. История и социология есть два направления научного интереса, а не две разные дисциплины, которые должны игнорировать друг друга. Категория исторического понимания требует использования обобщающих суждений, которые могут быть выработаны только на основе анализа и исторических сопоставлений.

Такого рода единство исторической науки и социологии очень ярко проявляется в концепции идеального типа, которая некоторым образом служит центром научно-исследовательской доктрины Макса Вебера.

Понятие идеального типа — это в целом ряде случаев завершающий момент в концептуальных тенденциях Веберовой мысли. Идеальный тип связан с категорией понимания, поскольку всякий идеальный тип — это установление осмысленных связей, свойственных какой-либо исторической целостности или последовательности событий. Вместе с тем идеальный тип связан с явлением, характерным для общества и современной науки, а именно — с процессом рационализации. Теоретическая конструкция идеального типа — это воплощение усилий всех научных дисциплин, направленных на то, чтобы представить научный материал в осмысленном, понятном виде, извлечь из него содержащееся в нем рациональное начало, при необходимости путем создания мысленной конструкции этой рациональности из полубесформенного материала. И наконец, идеальный тип связан с аналитической частностной концепцией причинности. Действительность, категория идеального типа позволяет выявить исторические индивидуальности или исторические целостности. В то же время идеальный тип — это частичное постижение общего целого. Он позволяет любой причинной связи сохранить свой частный, единичный характер, даже когда внешне кажется, будто охватывается все общество в целом.

Сложность Веберовой теории идеального типа связана с тем, что это понятие применяется одновременно и для обозначения понятий, используемых в науках о культуре, и некоторых других четко определенных понятий. Я думаю, будет яснее, если разграничить — хотя это разграничение в четкой форме не представлено в творчестве Вебера — идеально-типическую тенденцию всех понятий, используемых в науке о культуре, и четко выраженные идеальные типы, которые он сам выделяет, по меньшей мере косвенно.

Идеально-типической тенденцией всех понятий, используемых наукой о культуре, я называю наиболее характерные понятия этой науки (независимо от того, относятся ли они к религии, господству, пророчеству или бюрократии), которые содержат элемент стилизации и рационализации. Я охотно сказал бы, рискуя шокировать читателя, что профессия социолога заключается в том, чтобы подать социальный или исторический материал более осмысленным, чем он был в опыте реальной жизни. Вся социология есть теоретическая конструкция, стремящаяся к пониманию смутного и неясного в человеческом существовании, того, что также смутно и неясно, как все человеческое существование. Нигде капитализм не представляется так ясно, как в понятиях социологов,

и было бы ошибкой упрекать их в этом. Цель социологов — сделать максимально, до предела понятным то, что не было таковым в реальности, выявить смысл того, что было пережито, даже тогда, когда этот смысл в жизни людей не был осознан.

Идеальные типы выражаются в терминах, которые не соответствуют определениям Аристотелевой логики. Историческое понятие не содержит в себе всех характеристик, свойственных всем индивидуальностям, входящим в объем этого понятия, и тем более усредненных характеристик рассматриваемых индивидуальностей; оно стремится выявить нечто типичное, сущностное. Когда мы говорим, что французы недисциплинированны и умны, мы не хотим сказать, что все французы недисциплинированны и умны, это мало вероятно. Мы хотим сконструировать мысленно историческую индивидуальность француза, выделив некоторые характерные черты, которые кажутся типичными и определяют оригинальность индивида. Так же, как философ, когда он пишет, что люди проникнуты прометеевским духом веры в человека, что они определяют свое будущее, осозная прошлое, что человеческое существование строится на взятом на себя обязательстве, он не хочет тем самым сказать, что все люди представляют себе свое существование, постоянно размышляя над тем, что было и что будет. Он лишь высказывает мысль о том, что человек только тогда действительно человек, когда он поднимается до такого уровня мышления и принятия решения. Идет ли речь о бюрократии или капитализме, о демократическом государстве или такой специфической стране, как Германия, понятие создается не общими для всех этих исторических индивидуальностей чертами и не усредненными характеристиками. Оно суть стилизованное построение теоретической конструкции, вычленение типичных признаков<sup>12</sup>.

Идеально-типическая тенденция в концепции Макса Вебера связана с общей его философией и предполагает отнесение к ценностям и категории «понимания». Понимать человека в истории, приверженного прометеевскому духу — значит понимать его в соотношении с тем, что кажется нам решающим, то есть в отношении самого его предназначения. Чтобы назвать исторического индивида «прометеевским человеком», необходимо предположить, что он задается вопросами о самом себе, о своей системе ценностей, о своем предназначении. Идеально типическая тенденция неотделима от осмысленности человеческого поведения и его существо-

вания так же, как от изначального принципа науки о культуре — отнесения к ценностям<sup>13</sup>.

Упрощая, можно сказать, что Вебер называет идеальными типами три вида понятий.

К первому виду он относит идеальные типы индивидуальных исторических образований, например «капитализм» или «западный город». Идеальный тип в этом случае является осмысленной конструкцией исторической реальности одновременно общего и частного характера. Общего — потому что совокупность экономического строя определяется термином «капитализм», и частного — поскольку, с точки зрения Вебера, капитализм, в том смысле, в каком этот термин его определяет, в полной мере был реализован только в современных западных обществах. Идеальный тип исторической индивидуальности остается вместе с тем частичной ее реконструкцией, поскольку социолог выбирает в этой исторической совокупности только некоторые признаки, чтобы создать затем осмысленное целое. Эта мысленная конструкция — одна из ряда возможных, и действительность в ней не охвачена воображением социолога во всей ее полноте.

Вторым видом идеальных типов, по Веберу, служат понятия, определяющие абстрактные элементы исторической реальности, которые проявляют себя при многочисленных обстоятельствах. Эти понятия позволяют, при определенных сопоставлениях, охарактеризовать и дать понимающее толкование реальным историческим целостностям.

Различие между этими двумя видами идеальных типов обнаруживается особенно явно, если взять в качестве примера первого вида понятие «капитализм», а второго — «бюрократия». В первом случае называется реальная и единичная историческая целостность. Во втором — определяется один из признаков политических институтов, который не покрывает всего строя в целом и многократно встречается в различные исторические периоды.

Эти идеальные типы характерных признаков общества имеют разную степень абстракции. К более низкому уровню абстракции можно отнести такие понятия, как «бюрократия», «феодализм». К более высокому — три типа легитимного господства (легальный или рациональный, традиционный и харизматический). Каждый из трех указанных типов власти определяется мотивами повиновения или характером легитимности, признанной управляемым индивидом. Рациональное господство осуществляется с помощью законов и правил; традиционное — обусловлено издревле существующими порядками

и нравами; харизматическое господство основано на экстраординарной, почти магической способности, которой обладает господин и которая дарована ему теми, кто идет за ним и предан ему. **Три** типа господства служат примерами понятий, которые можно было бы назвать «атомами» социологии. Их используют в качестве элементов, способствующих теоретическому построению и осмыслению конкретных политических режимов, большинство из которых сочетает в себе элементы, присущие всем трем типам легитимного господства. Подчеркиваю: именно потому, что действительность смутна, к ней нужно обращаться с ясными мыслями; именно потому, что элементы различных типов господства в реальной жизни переплетаются между собой, необходимо дать весьма четкое определение каждому из них; именно потому, что нет чисто харизматического или традиционного господства, необходимо, по нашему представлению, четко разделить эти два типа. Конструкция идеальных типов — не конечная цель научного исследования, а средство достижения цели.

Используя только четко определенные понятия, мы можем соизмерить отклонение их содержания от реальности, рассматривая многочисленные отдельные понятия только в их сочетании; мы можем постигнуть совокупность реальности. И наконец, на последней стадии абстрагирования мы имеем типы социального поведения: целерациональное, ценностно-рациональное, традиционное и аффективное.

Третий вид идеальных типов составляют рациональные теоретические конструкции поступков индивидуального характера. Совокупность предпосылок экономической теории Макса Вебера представляет собой лишь идеально типическую конструкцию характера гипотетического поведения субъектов, как если бы они были экономически чистыми субъектами. Экономическая теория непременно предполагает экономическое поведение, соответствующее его сущности и представляющее строго определенное, однозначное выражение<sup>14</sup>.

### 3. Антиномии человеческого существования

Итак, науки о культуре являются одновременно и понимающими, и причинными. Причинные связи могут быть историческими или социологическими. Историк в своем исследовании стремится определить причинную значимость различных элементов, создавших единичную, уникальную конъюнктуру, в то время как социолог пытается установить взаимосвязи (в их

временной последовательности), которые наблюдались многократно или могут повторяться. Основной инструмент понимания суть идеальный тип в различных его вариациях, имеющий в качестве общего признака тенденцию к рационализации или к постижению явной или скрытой логики типа действия или единичного исторического явления. В любом случае идеальный тип — это средство, а не цель; цель науки о культуре — стремление понять субъективный смысл поступков людей, т.е. в конечном счете тот смысл, который люди вкладывают в свое существование.

Однако мысль о том, что наука о культуре стремится постичь субъективный смысл поведения, далеко не для всех очевидна. Многие сегодняшние социологи отказались от нее и считают, что предметом изучения подлинной науки должна быть неосознанная логика существования обществ и их индивидов. Что касается Вебера, то он хочет осмыслить человеческое прошлое. Возможно, причина такой ориентации его научного интереса заключается в той связи, которая имеется в научно-исследовательской и теоретической мысли Вебера между познанием и поведением.

Одна из основополагающих тем его научной мысли — противопоставление, которого мы уже коснулись в нашем анализе, оценочного суждения и отнесения к ценностям. Человеческое существование в его историческом понимании — по своей сущности категория создания и утверждения ценностей. Наука о культуре суть понимание этого существования, а ее методология — это отнесение к ценностям. Человеческая жизнь сопряжена с необходимостью постоянно делать выбор, обуславливающий систему ценностей. Наука о культуре есть построение и понимание системы человеческого выбора; с ее помощью создается мир ценностей.

Философия ценности находится в тесной связи с теорией поведения. Вебер относится к той группе «отверженных политикой» социологов, неудовлетворенное стремление к активной политической деятельности которых было одной из побудительных причин их научной работы.

Источник философии ценностей Макса Вебера — неокантианская философия в том ее виде, в каком она подавалась в свое время в университетах Юго-Западной Германии. В основе этой философии лежит строгое отделение констатации фактов от их оценки.

Источником ценностей не является ни эмоциональное сознание, ни нечто надэмпирическое, трансцендентное. Они суть произвольно проектируемые человеком феномены, ре-



Эультат принимаемых им решений, которые отличаются по своему свойству от тех действий, с помощью которых сознание постигает реальность и устанавливает истину. Возможно (и некоторые философы-неокантианцы так считают), сама истина — это одна из ценностей. Однако, с точки зрения Вебера, между категорией научного порядка и категорией порядка ценностей имеется коренное отличие. Суть первого заключается в полном подчинении сознания реальным фактам и доводам, тогда как второму свойственны свобода выбора и свобода утверждения. Никто не может своим воздействием заставить человека признать ценность, если последний сам не признает ее за таковую<sup>15</sup>.

В этом плане небезынтересно провести сравнение с трактовкой понятия ценности у Дюркгейма и Парето. Дюркгейм исходил из представления о том, что общество служит одновременно непреложным объектом, воспринимающим ценности, и субъектом, их создающим. Парето отталкивался от принципа, что только взаимосвязи между целями и средствами их достижения могут считаться логическими, и, следовательно, любая обусловленность целей как таковая не будет логической. В душевном состоянии людей, в чувствах, побуждениях он пытался найти те силы, которые обуславливают цели, или, иначе говоря, найти обусловленность ценностей, но в этой обусловленности его интересовали только ее постоянные признаки. Он считал, что любое общество раздирают коренные противоречия — противоречия между местом, занимаемым членом общества, и его заслугами; между эгоизмом индивидов и требованием преданности общественным интересам и самопожертвования в пользу коллектива. Именно поэтому он прежде всего стремился разработать приемлемую, постоянно действующую классификацию мотиваций и признаков, т.е. построить подобие теории человеческой природы, в которой он исходил из бесконечной множественности исторических явлений.

Ни тот, ни другой из приведенных вариантов не соответствует мысли Вебера. Он ответил бы Дюркгейму, что общество — действительно та среда, где создаются ценности; но ведь реальные общества состоят из людей, нам и другим подобных, а следовательно, мы с восхищением воспринимаем или должны воспринимать не какое-то конкретное общество как таковое. Если верно, что каждое общество предлагает или навязывает нам систему ценностей, то это не значит, что наша нынешняя система ценностей выше системы наших противников или той, которую мы сами хотели бы

создать. Рождение ценностей социально, но оно имеет отношение и к истории. Внутри всякого общества наблюдаются различного рода конфликты между группами, партиями, отдельными личностями. Мир ценностей, с которым мы в конечном счете связаны, — одновременно плод коллективного и индивидуального творчества. Он обусловлен реакцией нашего сознания на окружение или ситуацию, в которой мы оказываемся. Не следует поэтому приукрашивать существующую социальную систему и признавать за ней более высокую ценность, чем та, которую мы сами предпочитаем. Последняя, возможно, станет созидательной для будущего, тогда как система, которую мы получили, унаследована нами из прошлого.

Что касается Парето, то ему Вебер мог бы ответить иначе. Наличие различных категорий эмоциональных состояний как аффективного поведения, возможно, отвечает постоянным тенденциям человеческой природы, но если социолог ограничивается только их классификацией, то он пренебрегает тем, что, может быть, более интересно с точки зрения истории. Конечно, все теодицеи и философские концепции относятся к нелогическим или страдают нарушением принципов логики и фактического обоснования, но историк стремится понять смысл, который люди придавали своему бытию, способ примирения добра со злом, установленное ими соотношение между эгоизмом и приверженностью общественным интересам. Все эти системы смыслов и ценностей имеют исторический характер, они многочисленны, многообразны, различны и интересны своей индивидуальностью и единичностью. Другими словами, Парето стремится найти постоянно действующий фактор, тогда как Вебер — понять социальные и интеллектуальные системы по их единичным, особым признакам. Его увлекает идея определить точное место религии в отдельно взятом обществе, установить иерархию ценностей, принятых в ту или иную эпоху той или иной человеческой общностью. Именно «нелогические», как сказал бы Парето, системы толкования мира и общества — основной объект научного интереса Вебера.

Мир ценностей, мир действий и событий прошлого, являющийся объектом современной науки, как мне кажется, Вебер анализирует двояко, но оба подхода приводят к согласованному результату. С одной стороны, как философ политики он попытался, я бы сказал, установить антиномии действия. С другой стороны, как социолог он хотел осмыслить различные факторы религиозного характера и влияние, которое они ока-

зывают на поведение людей, и в частности на их экономическое поведение.

Коренное противоречие, антиномия социального действия, по Веберу, заключается в соотношении *морали ответственности* и *морали убеждений*, т.е. между Макиавелли, с одной стороны, и Кантом — с другой. Этика ответственности (*verantwortungsethik*) — это этика, которой не может не следовать человек действия. Она требует вживания в совокупность обстоятельств, предвидения возможных последствий принятых решений и такого воздействия на ход событий, которое дало бы определенные результаты или обусловило бы желаемые последствия. Этика ответственности переводит поведение на язык терминов «цели — средства достижения». Если, например, требуется убедить армейских офицеров согласиться с политикой, против которой они настроены, то эта политика будет представлена им в выражениях, которые они не поймут, или в формулировках, которые могут быть истолкованы в совершенно противоположном реальным намерениям или целям действующего лица смысле. Наверное, в какой-то момент это приведет к напряжению между государственным деятелем и исполнителями; наверное, последние будут чувствовать себя обманутыми. Однако если это решение было единственной возможностью достигнуть желаемой цели, то имеем ли мы право осуждать того, кто обманул в интересах государства? Вебер любил в качестве символического примера этики ответственности приводить случай с гражданином Флоренции, который, как говорил Макиавелли, предпочел величие города спасению своей души. Государственный деятель готов применить средства, недопустимые с точки зрения вульгарной этики, чтобы ради интересов общности добиться цели, идущей вразрез с личными интересами. Вебер не восхищается духом Макиавелли, и этика ответственности необязательно должна быть макиавеллистской в грубом смысле этого слова. Просто этика ответственности — это этика, при которой прежде всего проявляется забота об эффективности и которая обусловлена выбором средств, необходимых для достижения поставленной цели. Вебер добавлял при этом, что, соблюдая моральную ответственность, никто не доходит до крайности, т.е. не считает оправданными любые средства, лишь бы они были эффективными. Он привел пример Макиавелли и случай отказа от спасения души ради величия города, но он цитировал также и Лютера и его знаменитую фразу, произнесенную перед Вормским сеймом: «На том стою и не могу иначе; да

поможет мне Бог». Мораль поведения содержит здесь две смысловые крайности: грех во спасение города и безусловное (в экстремальных обстоятельствах) проявление воли, независимо от того, к каким последствиям это может привести.

Добавим, что категория моральной ответственности не выглядит, по Веберу, самодовлеющей, поскольку она обусловлена выбором средств, соответствующих достижению цели, а цели остаются неопределенными. Здесь проявляется то, что многие ученые, как, например, Лео Штраус, называют «веберовским нигилизмом». Вебер не верил, что между людьми и обществами может быть достигнуто согласие относительно характера поставленных целей. Он придерживался волюнтаристской концепции ценностей, создаваемых людьми, отрицал существование общезначимой системы иерархии целей и, более того, считал, что каждый из нас вынужден выбирать такие ценности, которые при ближайшем рассмотрении несовместимы. Что же касается поступков, то их выбор сопряжен с компромиссами и не обходится без жертв.

Различные ценности, к которым мы можем стремиться, воплощены в человеческих сообществах и поэтому спонтанно находятся в противоречии между собой. Следуя традиции Гоббса, Вебер возвращается к проблеме природы государства и политических обществ. Крупные государства — это мощные государства, постоянно соперничающие между собой. Каждое из них — носитель собственной культуры; их культуры противостоят друг другу; при этом каждая претендует на превосходство над другой, и разрешить их спор не представляется возможным.

Во внутренней жизни общества любая политическая акция дает преимущества одному классу и наносит ущерб другому. Политические решения, которые могут и должны получить осяещение с помощью научного мышления, при ближайшем рассмотрении окажутся продиктованными оценочными суждениями без доказательных доводов. Никто не может с уверенностью утверждать, в какой степени тот или иной индивид или та или иная общественная группа должны пострадать во благо другой группы или всего общества. Благо, добро по отношению к человеческому коллективу как целостности может быть определено только через посредство отдельно взятой группы. Другими словами, по мысли Вебера, католическое понятие общего блага, например, такой общности, как город, здесь не может быть применимо и не поддается строгому определению.

<sup>1</sup> Более того, для Вебера теория справедливости содержит в себе фундаментальную антиномию. Индивиды имеют различную степень физического, интеллектуального и морального развития. С самого начала существования человека разыгрывается своего рода генетическая лотерея: гены, которые каждый из нас получает, — результат (в прямом смысле этого слова) исчисления вероятностей. Природное неравенство, как явление естественное и изначальное, можно пытаться сгладить с помощью мер социального характера или, наоборот, отдавать должное каждому по его способностям. Прав или не прав был Вебер, но он утверждал, что наука не может выборочно определить, в какой пропорции должны сохраняться условия существования природных неравенств и прилагаться усилия по стиранию этих неравенств. Каждый сам должен решить, кто для него Бог, а кто дьявол.

Говоря языком Макса Вебера, боги Олимпа, естественно, враждуют. Сегодня мы знаем, что прекрасным может быть то, что не соответствует морали (не «хотя не соответствует», а именно «потому что»). Ценности могут быть не только исторически несовместимыми в том смысле, что в одном и том же обществе одновременно не сочетаются ценности военной мощи, социальной справедливости и культуры, но некоторые из эстетических ценностей в обществе могут быть даже враждебны друг другу. Моральные ценности при реализации могут вступать в противоречие с политическими ценностями.

Проблема выбора ценностей связана с этикой убеждения (*Gesinnungsethik*), жизненной позицией. Мораль убеждения заставляет каждого из нас поступать так, как подсказывают чувства, безотносительно к последствиям. Вебер приводит на этот счет два примера: пример безусловного пацифиста и синдикалиста-революционера.

Пацифист безоговорочно отказывается брать в руки оружие и убивать себе подобных. Если при этом он думает, что своим отказом помешает развязать войну, то он наивен и с точки зрения моральной ответственности неэффективен. Но если он преследует только одну цель — действовать соответственно своей совести, если этот отказ и служит объектом его поступка, то он становится — неважно, прекрасно это или абсурдно, — неопровержимым. Тот, кто может заявить: лучше тюрьма или смерть, чем убить себе подобного, — действует в соответствии с этикой убеждения. Его можно в чем-то обвинить, но нельзя доказать, что он ошибается, поскольку он не привлекает никакого другого судьи, кроме своей собственной совести, а собственное сознание неоспоримо, поскольку оно

не питает иллюзии по поводу возможности переделать мир и не претендует на получение какого-либо иного удовлетворения, кроме верности самой себе. Если говорить об ответственности, то может случиться, что пацифисты не смягчат насилия и только поспособствуют поражению своей родины. Но эти возражения не трогают убежденного моралиста. Так же, как революционно настроенный синдикалист, который говорит «нет» обществу — независимо от непосредственных или будущих последствий этого отказа, — в случае, если он точно знает, что делает, не поддается научной или политической критике, какие бы факты при этом ни приводились.

«Как бы убедительно ни доказывали вы действующему по этике убеждению синдикалисту, что вследствие его поступков возрастут шансы на успех реакции, усилятся угнетение его класса, замедлится дальнейшее восхождение его класса, на него это не произведет никакого впечатления. Если последствия действия, вытекающего из чистого убеждения, окажутся скверными, то действующий считает ответственным за них не себя, а мир, глупость других людей или волю Бога, который создал их такими» (*М. Вебер*, цит. соч., с. 6 97).

По поводу этой фундаментальной антиномии можно было бы многое сказать. Совершенно очевидно, что не существует морали ответственности, которая не руководствовалась бы убеждениями, поскольку при ближайшем рассмотрении мораль ответственности — это поиск эффективности, а цель поиска можно поставить под сомнение.

Ясно также, что мораль убеждения не может быть моралью государства. Пожалуй, даже мораль убеждения в наиболее точном смысле этого термина не может быть моралью человека, который хоть в какой-то степени включается в политическую игру, будь то устно или письменно. Никто не высказывается и не пишет безответственно, не заботясь о последствиях своих высказываний или поступков, а думая лишь о том, чтобы это соответствовало совести. В чистом виде мораль убеждения суть идеальный тип, которому, чтобы оставаться в рамках разумного поведения, не следует соответствовать слишком точно.

Я думаю, что в Веберовой антиномии убеждения и ответственности, несмотря ни на что, кроется глубокая мысль. Относительно социального поведения и, в частности, политического поведения наша позиция раздваивается. Можно даже сказать, что наше желание раздваивается между двумя позициями. Одно из них, которое я назвал бы инструментом, — в том, чтобы достичь результатов, соответствующих поставленным нами целям, и тем самым заставить себя, взирая на мир, взвешивать

возможные последствия наших слов и поступков. Второе, которое я назвал бы моралью, часто побуждает нас говорить и действовать, не думая о других и о предопределенности событий. Иногда мы устаем от расчетливости и подчиняемся непреодолимому желанию положиться на Бога или свалить на дьявола последствия наших слов и поступков. Разумное действие — одновременно производное этих двух позиций. Однако было бы полезно — я даже думаю, это внесет большую ясность, — привести во всей их четкости идеальные типы обеих позиций, между которыми мы колеблемся: позиция государственного деятеля заключается в том, что, конечно же, его больше привлекает принцип ответственности, хотя бы для того, чтобы оправдаться перед самим собой, а позиция гражданина отличается тем, что его больше привлекает принцип убеждения, хотя бы для того, чтобы критиковать государственного деятеля. Макс Вебер утверждает одновременно: «Мы должны уяснить себе, что всякое этически ориентированное действие может подчиняться *двум* фундаментально различным, непримиримо противоположным максимам: оно может быть ориентировано либо на «этику убеждения», либо на «этику ответственности»» (там же, с. 696), и вместе с тем: «И поскольку этика убеждения и этика ответственности не суть абсолютные противоположности, но взаимодополнения, которые лишь совместно составляют подлинного человека, того, кто *может* иметь «призвание к политике»» (там же, с. 705).

#### 4. Социология религии

Мораль убеждения проявляется, по мысли Макса Вебера, как одна из возможных религиозных позиций. Чистейший тип этики убеждения — этика Нагорной проповеди. Идеальным пацифистом может быть только тот, кто отказывается взять в руки меч и ответить силой на насилие. Вебер охотно приводил притчу о человеке, который после удара по одной щеке подставляет вторую, и добавлял, что если этот жест не прекрасен, то он означает только трусость. Христианин, усилием воли заставляющий себя не ответить на оскорбление, демонстрирует величие, а тот, кто на оскорбление не отвечает из-за слабости или трусости, заслуживает презрения. Такая же позиция может быть прекрасной, если она оказывается результатом религиозного убеждения, и низменной, если она говорит об отсутствии мужества или достоинства. Аналитический подход к этике убеждения приводит нас к социологии религии.

Пацифизм, непротивление по убеждению может получить объяснение лишь при глобальном представлении о существующем мире. Христианский пацифизм становится осмысленным, т.е. приобретает свой истинный смысл, только с учетом того воззрения, которое он имеет о жизни и высших ценностях, принимаемых им как таковые. Чтобы осмыслить и понять позицию субъекта, необходимо понять общую концепцию, которой он руководствуется в жизни. Такова отправная точка исследований Вебера в области социологии религии. Он задается вопросом: в какой степени религиозные верования воздействовали на экономическое состояние различных обществ?

Часто утверждают, будто Вебер стремился опровергнуть исторический материализм и объяснял процесс экономического развития воздействием религий вместо того, чтобы принять как постулат, что религии служат надстройкой общества, базисом которого являются производственные отношения. По сути же мысль Вебера заключается в другом. Он хотел доказать, что поведение людей в различных обществах может быть понято лишь в рамках их общего концептуального представления о своем существовании, что религиозные догмы и их толкование — составная часть их видения мира, что необходимо понять эти догмы, чтобы понять поведение индивидов и групп, и в частности их экономическое поведение. Вместе с тем Вебер хотел доказать, что религиозные концепции — действительно определяющий фактор экономического поведения и, следовательно, одна из причин экономического развития обществ.

Наиболее яркой, проливающей свет на эти две проблемы работой Вебера можно считать труд, посвященный взаимосвязи духа капитализма и протестантской этики.

Чтобы дать наиболее точную интерпретацию этого знаменитого исследования, следует взять за основу анализ капитализма, содержащийся в предисловии и во 2-й главе его книги. С точки зрения Вебера, нужно исходить из того, что существует не просто капитализм, а различные формы капитализма. Иначе говоря, всякое капиталистическое общество отличается особенностями, подобных которым нет в других обществах того же типа. И в таком случае применима методология идеальных типов.

«Если вообще существует объект, применительно к которому данное определение [дух капитализма] может обрести какой-либо смысл, то это может быть только «исторический индивидуум», то есть комплекс связей, существующих в истори-



ческой деятельности, которые мы в понятии объединяем в одно целое под углом зрения их *культурного значения*»\*

Однако, поскольку подобное историческое понятие соотносится с явлением, значимым в своей индивидуальной *особенности*, оно не может быть определено по принципу *genus proximum, differentia specifica*\*\*, то есть вычленено; оно должно быть постепенно скомпоновано из отдельных составных частей, взятых из исторической действительности. Полное теоретическое определение нашего объекта будет поэтому дано не в начале, а в конце нашего исследования. Другими словами, лишь в ходе исследования (и это будет его наиболее важным результатом) мы придем к заключению, как наилучшим образом, то есть наиболее адекватно интересующей нас точке зрения, сформулировать то, что мы здесь понимаем под «духом» капитализма. Эта точка зрения в свою очередь (к ней мы еще вернемся) не является единственно возможной при изучении интересующих нас исторических явлений. Другие точки зрения привели бы к выявлению других «существенных» черт как данного, так и любого другого исторического явления. Из этого следует, что под «духом» капитализма можно или должно понимать отнюдь не *только* то, что *нам* представляется наиболее существенным для нашей постановки проблемы. Это объясняется самой спецификой «образования исторических понятий», методической задачей которого является не подведение действительности под абстрактные родовые понятия, а расчленение ее на конкретные генетические связи, всегда сохраняющие свою специфически *индивидуальную* окраску» (там же, с. 70 — 71).

Закономерно, таким образом, прибегнуть к конструкции идеального типа капитализма, т.е. к такому его определению, которое концентрировалось бы вокруг отдельных его признаков, избранных постольку, поскольку они интересуют нас особо и потому, что они обуславливают целый ряд подчиненных им явлений<sup>16</sup>.

Капитализм, по Веберу, определяется наличием предприятий (Betrieb), цель которых — получение максимальной прибыли, а средство достижения этой цели — рациональная организация труда и производства. Сочетание стремления к прибыли с рациональной дисциплиной — вот исторически индивидуальная черта западного капитализма. Индивиды, жаждущие денег, имелись во всех известных обществах, но

---

Модифицированное риккертское определение «исторического индивидуума».

Близкое по роду при специфических отличиях [*лат.*].

редкая и, возможно, уникальная особенность капитализма состоит в том, что желание наживы удовлетворяется не путем завоевания, спекуляций или других авантур, а с помощью дисциплины и науки. Капиталистическое предприятие стремится достичь максимальной прибыли через посредство бюрократической организационной структуры. Выражение «максимальная прибыль», кстати, не очень точно. Определяющим для капитализма является не столько максимальная прибыль, сколько всемерное накопление. Любой торговец всегда хотел бы от любой сделки получить как можно больше. Капитализм же отличается тем, что он не ограничивает своей жажды к наживе, а руководствуется стремлением ко все большому Накоплению, и желание производить тоже становится безграничным.

«"Стремление к предпринимательству", «стремление к наживе», к денежной выгоде, к наибольшей денежной выгоде само по себе ничего общего не имеет с капитализмом. Это стремление наблюдалось и наблюдается у официантов, врачей, кучеров, художников, кокотов, чиновников-взяточников, солдат, разбойников, крестоносцев, посетителей игорных домов и нищих — можно с полным Правом сказать, что оно свойственно all sorts and conditions of men\* всех эпох и стран мира, повсюду, где для этого существовала или существует какая-либо объективная возможность... Безудержная алчность в делах наживы ни в коей мере не тождественна капитализму и еще менее того его «духу». Капитализм может быть идентичным обузданию этого иррационального стремления, во всяком случае его рациональному регламентированию. Капитализм безусловно тождествен стремлению к наживе в рамках непрерывно действующего рационального капиталистического предприятия, к непрерывно возрождающейся прибыли, к рентабельности. И таковым он должен быть. Ибо в рамках капиталистической системы хозяйств предприятие, не ориентированное на рентабельность, неминуемо осуждено на гибель... «Капиталистическим» мы здесь будем называть такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможности обмена, то есть мирного (формально) приобретательства... Там, где существует рациональное стремление к капиталистической прибыли, там соответствующая деятельность ориентирована на учет капитала (Kapitalrechnung). Это значит, что она направлена на планомерное использование материальных

Людам всех типов и сословий (англ.)·

средств или личных усилий для получения прибыли таким образом, чтобы исчисленный в балансе конечный доход предприятия, выраженный материальными благами в их денежной ценности (или, если речь идет о постоянно действующем предприятии, периодически исчисляемая в балансе стоимость материальных благ в денежной ценности), превышал «капитал», то есть стоимость использованных в предприятии материальных средств... Для определения понятия важно лишь то, что хозяйственная деятельность действительно ориентирована на сопоставление дохода и издержек в денежном выражении, как бы примитивно это ни совершалось. В этом смысле «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 средиземноморских государствах древности, Средних веков и Нового времени.

...Наряду с этим типом капитализма Западу *Нового времени* известен и другой, нигде более не существовавший, — рациональная капиталистическая организация *свободного* (формально) *труда*. В других странах существовали лишь отдельные предпосылки подобной организации... Однако ориентированная на *товарный рынок*, а не на политическую борьбу или иррациональную спекуляцию рациональная организация предприятия — не единственная особенность западного капитализма. Современная рациональная организация капиталистического предприятия немыслима без двух важных компонентов: без господствующего в современной экономике *отделения предприятия от домашнего хозяйства* и без тесно связанной с этим рациональной *бухгалтерской отчетности*. Отделение места производства и продажи товаров от местожительства производителей встречается и в других странах и в другие эпохи (примером может служить как восточный базар, так и античные эргастерии). Капиталистические ассоциации, осуществляющие калькуляцию в рамках отдельного предприятия, мы также находим в ряде стран Востока и античного мира. Однако по сравнению с современной автономией промышленных предприятий — это не более чем зачатки... Тенденция развития повсюду вела здесь к тому, чтобы в рамках крупного землевладения, в *домохозяйстве* («ойкосе») правителей и феодалов возникали ремесленные предприятия, и тенденция эта, как показал уже Родбертус, носит совершенно иной, даже прямо противоположный характер, несмотря на некоторое поверхностное сходство с описываемой нами.

Однако свое нынешнее значение все особенности западного капитализма в конечном итоге обрели благодаря капиталистической организации труда. С этим связана и так называемая «коммерциализация», то есть появление ценных бумаг и биржи, рационализировавшей спекуляцию. Ибо без рациональной капиталистической организации труда все особенности капитализма, в том числе тенденция к коммерциализации, и в отдаленной степени не получили бы того значения, которое они обрели впоследствии (если они вообще были бы возможны). Прежде всего они не оказали бы такого влияния на социальную структуру общества и все связанные с ней специфические проблемы современного Запада. Точная калькуляция — основа всех последующих операций — возможна лишь при использовании *свободного* труда... Следовательно, для нас в чисто экономическом аспекте главной проблемы всемирной истории культуры является не капиталистическая деятельность как таковая, в разных странах и в различные периоды меняющая только свою форму; капитализм по своему типу может выступать как авантюристический, торговый, ориентированный на войну, политику, управление и связанные с ними возможности наживы. Нас интересует возникновение *буржуазного промышленного капитализма* с его рациональной организацией *свободного труда*, а в культурно-историческом аспекте — возникновение западной *буржуазии* во всем ее своеобразии"» (там же, с. 47 — 53).

Бюрократия, по Веберу, — особенность не только западных обществ. Египет периода Нового царства, китайские империи, Римская католическая церковь, европейские государства — все они имели свою бюрократию наподобие той, которая сохраняется на крупнейших современных капиталистических предприятиях. Бюрократия, по мнению Вебера, определяется несколькими структурными признаками. Это постоянно действующая организационная структура, в которой сотрудничают многочисленные индивиды и у каждого из них свои особые функции. Бюрократ выполняет свои профессиональные обязанности, обособленные от его личности. Когда мы имеем дело с почтовым служащим, сидящим у своего окошка, мы обращаемся не к личности, а к безымянному исполнителю определенных функций. Нас даже несколько шокирует, если какая-либо канцелярская служащая решит вдруг обменяться со своей соседкой замечаниями личного характера. Административный служащий должен исполнять свои профессиональные обязанности, не имеющие никакого

отношения, например, к детям, к летнему отдыху. Такого рода обезличенность составляет основу бюрократической природы; здесь каждый теоретически должен знать законы и поступать в соответствии с абстрактными положениями жесткого порядка. Наконец, бюрократическая система обеспечивает всем, кто в ней задействован, определенное соответствующими правилами вознаграждение, что требует от нее наличия собственных средств\*.

Такое определение капитализма как предприятия, работающего в целях неограниченного накопления прибыли и функционирующего по принципу бюрократического рационализма, отличается от определений сен-симонистов и большинства либеральных экономистов. Оно приближается к определению Маркса, но несколько отличается от него. Как и Маркс, Вебер считает, что сущность капиталистического строя — погоня за прибылью через посредство рынка. Он также настойчиво утверждает, что юридически свободные труженики сдают внаем свои производительные силы собственнику средств производства, и подчеркивает, что современное капиталистическое предприятие использует все более мощные средства для постоянного технического обновления в целях получения дополнительных прибылей. Технический прогресс при этом не самоцель, он достигается путем конкуренции между производителями.

«Совершенно очевидно, что специфический современный капитализм в значительной степени связан с развитием *техники* и созданными ею новыми возможностями. В настоящее время его рациональность в большей мере обусловлена *исчисляемостью* решающих технических факторов, которые образуют основу точной калькуляции, а это, в сущности, означает, что такая рациональность зиждется на своеобразии западной науки, прежде всего естественных наук с их рациональным математическим обоснованием и точными экспериментальными методами. Развитие этих наук и основанной на них техники в свою очередь стимулировалось и стимулируется поныне теми преимуществами, которые предоставляются в ходе практического применения в капиталистической экономике результатов естественно-научного исследования. Правда, возникновение западноевропейской науки обусловлено не этими явлениями» (там же, с. 53 — 54). Трактовки К. Маркса и М. Вебера отличаются тем, что последний считал главной характерной чертой современного общества и капитализма бюрократическую рационализацию, которая не может не продолжаться, какой бы ни была форма собствен-

ности на средства производства. Вебер охотно касался социализации экономики, но не видел в этом коренного преобразования. Необходимость рациональной организации для получения наиболее дешевого продукта будет существовать независимо от революции, давшей государству в собственность средства производства.

Сен-симонисты делали акцент на техническом аспекте современного общества, т.е. на значительном приумножении средств производства. Они не придавали решающего значения противоречиям между рабочими и предпринимателями и не верили в необходимость классовой борьбы для становления современного общества. М. Вебер в тех же выражениях, что и Маркс, говорит о типичной организации современного производства: «...нигде, кроме Запада, не было и не могло быть «пролетариата» как *класса*, поскольку не было рациональной организации *свободного труда* в форме *предприятия*» (там же, с. 53). Однако, как и сен-симонисты, он приходит к обесцениванию противопоставления «социализм — капитализм», поскольку бюрократическая рационализация как основа современного общества выживает при любом режиме собственности, изменение же характера собственности не приводит к перерождению современного общества. Более того, Вебер, исходя из индивидуалистской системы ценностей, опасался развития социализации, способной сузить рамки свободы действий индивида. В социалистическом обществе, считал он, продвижение в высший ранг иерархии будет осуществляться бюрократическими методами. Государственным деятелем или министром можно стать тем же способом, что и любым административным служащим министерства. И напротив, в демократическом обществе продвижение происходит посредством конфликтов и обсуждений, то есть путем процедур, позволяющих учесть личные качества кандидатов.

В наши дни не требуется каких-либо метафизических или моральных мотиваций для того, чтобы индивиды руководствовались законами капитализма, если уж он существует. Таким образом, с историко-социологической точки зрения следует различать объяснение формирования политического строя и функционирование режима. Для нас сегодня не имеет значения, является ли индивид, находящийся во главе крупного промышленного общества, католиком, протестантом или иудеем, кальвинист он или лютеранин, видит ли он связь между экономическими достижениями и обещаниями о спасении души. Система уже существует, функционирует, а со-

циальная среда обуславливает экономическое поведение: «Пуританин *хотел* быть профессионалом, мы *должны* быть таковыми... В настоящее время дух аскезы — кто знает, навсегда ли? — ушел из этой мирской оболочки. Во всяком случае, победивший капитализм не нуждается более в подобной опоре с тех пор, как он покоится на механической основе» (там же, с. 206). Однако возникает иной вопрос: как данный строй сложился? Не исключено, что на установление этого строя оказали влияние и психорелигиозные мотивации. Вебер выдвинул гипотезу, что определенное толкование протестантизма создало такие мотивации, которые способствовали формированию капиталистического строя. В подтверждение своей гипотезы Вебер развивал исследования в трех направлениях.

В начале исследования он дает статистический анализ, подобный анализу Дюркгейма в его работе «Самоубийство», с тем, чтобы подтвердить следующий факт: в тех регионах Германии, где совместно проживают различные религиозные группы, представители протестантов, и в частности протестанты определенных церквей, обладают непропорционально большим процентом богатства и занимают экономически наиболее выгодные позиции. Это не доказывает, что переменная величина, связанная с религией, определяет экономические достижения, но возникает вопрос: не влияют ли религиозные взгляды на ориентацию деятельности отдельных индивидов и групп? Вебер не задерживается на этих статистических данных, которые служат ему только введением к более глубоким исследованиям.

Цель дальнейших исследований — установить интеллектуальное или духовное соответствие между духом протестантской этики (или некой конкретной протестантской этики) и духом капитализма. В данном случае речь идет о том, чтобы сопоставить, понимающим образом, определенную религиозную мысль и некую позицию по отношению к определенным проблемам социального поведения.

И наконец, развивая в других своих трудах исследование о протестантизме и капитализме, Вебер стремился уяснить, оказывают ли — и если да, то в какой степени, — благоприятное или неблагоприятное воздействие социальные и религиозные факторы на формирование капитализма западного типа в других цивилизациях, таких, как китайская, индийская, древний иудаизм, исламский мир. Если отдельные феномены капиталистического характера существуют не только на Западе, но и в других цивилизациях, то специфические

для западного капитализма признаки, а именно сочетание стремления к прибыли и рациональной дисциплины труда, обнаружились в ходе истории только один-единственный раз. Капитализм западного типа получил свое развитие только в западной цивилизации. Вебер задавался вопросом: в какой степени особое отношение к труду, само обусловленное религиозными верованиями, стало тем дифференцирующим (но лишь на Западе и нигде больше) фактором, предопределившим тот единичный ход, которому следовала история Запада? Этот вопрос фундаментален в научной мысли Вебера. Он так начинает свою книгу о протестантской этике:

«Современный человек, дитя европейской культуры, неизбежно и с полным основанием рассматривает универсально-исторические проблемы с вполне определенной точки зрения. Его интересует прежде всего следующий вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались — по крайней мере как мы склонны предполагать — в направлении, получившем *универсальное* значение» (там же, с. 44).

Тезис Макса Вебера по этому поводу гласит: существует четко выраженная адекватность духа капитализма и духа протестантизма. В главных своих чертах этот тезис таков: духу некоего протестантизма не противоречит такое отношение к экономической деятельности, которое в свою очередь соответствует духу капитализма. Между определенным видением мира и экономической деятельностью здесь имеется духовное родство.

Протестантская этика, к которой тяготеет Вебер, — это в основном кальвинистская концепция, смысл которой, используя текст «Вестминстерского исповедания» 1647 г., он излагает в пяти пунктах:

- есть Бог, Всевышний, который создал мир и который им правит, но который непостижим для конечного разума людей;
- этот всемогущий и таинственный Бог заранее предопределил каждому из нас спасение или осуждение на погибель, мы же своими действиями бессильны изменить предначертание Божье;
- Бог создал мир во славу себе;
- человек, которого он предопределил к спасению или гибели, должен трудиться на приумножение славы Божьей и на создание царства Божьего на этой земле;



— дела мирские, человеческая природа, плоть относятся к категории греховности и гибели, спасение же даруется человеку свыше как Божья благодать.

Все эти элементы, как подчеркивает Вебер, в разрозненном виде существуют и в других религиях и вероучениях, но такое одновременное их сочетание — необычно и уникально. Последствия такого стечения обстоятельств весьма значительны.

Религиозное видение такого рода, во-первых, исключает всякий мистицизм. Общение между конечным разумом сотворенных Богом созданий и бесконечностью духа Создателя заведомо заказано. Эта концепция, кроме того, носит антиритуальный, антикультовый характер и склоняет человеческое сознание скорее к признанию естественного порядка вещей, который наука не только может, но и должна изучать. Тем самым она косвенно благоприятствует развитию научных изысканий и противостоит всяческому идолопоклонству.

«В этом находит свое завершение тот великий историко-религиозный процесс *расколдования мира*, начало которого относится ко времени древнеиудейских пророков и который в сочетании с эллинским научным мышлением уничтожил все *магические* средства спасения, объявив их неверием и кощунством. Истинный пуританин даже у гроба своих близких отказывался от всех религиозных церемоний и хоронил их тихо и незаметно, дабы не допустить никакого «*superstition*»\*, никакой надежды на спасение путем магических сакраментальных средств» (там же, с. 143).

В этом греховном мире верующий должен трудиться во благо дела Божьего. Но как? На этот счет кальвинистские секты дают разные толкования. Одно из них, касающееся капитализма, не отличается ни оригинальностью, ни особым своеобразием. Сам Кальвин попытался создать республику, соответствующую закону Божьему. Но допустима еще одна интерпретация. Кальвинист, не зная, будет ли он спасен или обречен на погибель, приходит к нетерпимому выводу. По склонности, не столько логической, сколько психологической, он постарается найти в этом мире признаки своей избранности. Именно поэтому, замечает Вебер, некоторые кальвинистские секты кончили тем, что во временном успехе, в том числе, возможно, хозяйственном, увидели доказательства своей избранности. Человека подталкивает к работе

---

Суеверия (лат.).

желание преодолеть тревогу, в которой он не может не пребывать из-за неуверенности в спасении души.

«Совершенно очевидно, что рано или поздно перед каждым верующим должен был встать один и тот же вопрос, оттесняющий на задний план все остальное: избран ли я? И как мне удостовериться в своем избранничестве? Для Кальвина эта проблема не возникала. Он ощущал себя «орудием» Бога и не сомневался в своей избранности. Поэтому на вопрос, каким образом человек может удостовериться в том, что он избран, у него был, по существу, лишь один ответ: надо удовлетвориться знанием о существовании Божьего решения и постоянным упованием на Христа, которое дает истинная вера. Кальвин полностью отвергает предположение, согласно которому по поведению людей можно определить, избраны они или осуждены на вечные муки, — такого рода попытки представляются ему дерзостным желанием проникнуть в тайный промысел Божий. В земной жизни избранные внешне не отличаются от отверженных; субъективный опыт избранных доступен также в качестве «*ludibria spiritus sancti*»\* и осужденным, с одним только исключением, которое заключается в «*finaliter*»\*\* устойчивом уповании на Бога. Избранные образуют, следовательно, *невидимую* церковь Божью и остаются ею. Эти положения претерпели, естественно, существенное изменение у эпигонов — уже у Безы — и прежде всего в повседневной жизни широких слоев верующих. Для них «*certitudo salutis*»\*\*\* в смысле возможности *установить* факт избранности приобрела абсолютную, превышающую все остальные вопросы значимость, и в самом деле, повсюду, где господствовало учение о предопределении, обязательно вставал вопрос о существовании верных признаков, указывающих на принадлежность к кругу «*electi*» \*\*\*\*...

Совершенно невозможно было удовлетвориться (во всяком случае, поскольку речь шла о *собственном* избранничестве) указанием Кальвина, формально не отвергнутым ортодоксальной доктриной кальвинизма, согласно которому доказательством избранности служит устойчивость веры, возникающая как следствие благодати. Это было в первую очередь невозможно в рамках душеспасительной практики, повсеместно наталкивающейся на муки, порождаемые этим

---

Насмешки Святого Духа (*лат.*).  
Конечном (*лат.*). Уверенность в  
спасении [*лат.*]. \* Избранных  
(*лат.*).

учением. Трудности преодолевались самыми различными способами. Если отвлечься от прямого преобразования учения об избранности к спасению, от его смягчения или, по существу, отказа от него, то речь может идти о двух взаимосвязанных типах душеспасительных назиданий. В одном случае верующему вменяется в прямую обязанность *считать* себя избранником Божиим и прогонять сомнения как дьявольское искушение, ибо недостаточная уверенность в своем избранничестве свидетельствует о неполноте веры и, следовательно, о неполноте благодати. Увещевания апостола об «упрочении» своего призвания здесь толкуются, следовательно, как обязанность завоевать в повседневной борьбе субъективную уверенность в своем избранничестве и в своем оправдании. На смену смиренным грешникам, которым Лютер сулил Божью милость, если они, преисполненные веры и раскаяния, уверят себя Богу, теперь в лице непреклонных купцов героической эпохи капитализма приходят выпестованные пуританизмом «святые»; отдельные представители их сохранились вплоть до наших дней. Второй способ состоит в том, что в качестве наилучшего средства для *обретения* внутренней уверенности в спасении рассматривается *неутомимая деятельность в рамках своей профессии*. Она, и только она, прогоняет сомнения религиозного характера и дает уверенность в своем избранничестве.

То обстоятельство, что мирской профессиональной деятельности придавалось *подобное* значение — что ее можно было рассматривать как самое верное средство, снимающее состояние аффекта, порожденное религиозным страхом, — коренится в глубоком своеобразии религиозного ощущения, свойственного реформаторской церкви, отличие которой от лютеранства наиболее отчетливо проступает в учении об оправдании верой» (там же, с. 147 — 149). »

Такое психологическое смещение теологических взглядов благоприятствует проявлению индивидуализма. Всяк одинок перед Богом. Чувство сопричастности с ближним и чувство долга перед собой подобными ослабляются. Рациональный, аккуратный, постоянный труд кончается тем, что он становится послушанием Божественному повелению.

Кроме того, происходит удивительное слияние некоторых требований теологической логики кальвинистов с определенными императивами капиталистической логики. Протестантская логика предписывает верующему остерегаться благ мира сего и следовать аскетическому поведению. Но рационально трудиться ради получения прибыли и не расходовать

ее — это как раз то поведение, которое необходимо капиталистическому развитию, поскольку это синоним постоянной реинвестиции неиспользованной прибыли. В этом с максимальной ясностью обнаруживается духовная близость протестантской и капиталистической позиций. Капитализм предполагает рациональную организацию труда, он требует, чтобы большая часть прибыли не расходовалась, а сохранялась для дальнейшего воспроизводства средств производства. Протестантская этика, по Веберу, объясняет и оправдывает то странное поведение, аналогов которому не наблюдается за пределами западных обществ, а именно стремление к возможно большей прибыли, но не для того, чтобы испытать радости бытия, а для удовлетворения потребности все больше воспроизводить.

Этот пример ярко демонстрирует Веберову методологию понимания. Совершенно независимо от проблемы причинности Вебер по крайней мере сделал правдоподобной близкую связь между религиозными взглядами и экономическим поведением. Он выдвинул социологическую проблему значительной важности, проблему влияния мировоззрения на социальные организации и индивидуальные взгляды.

Макс Вебер стремится глобально постигнуть образ действий индивидов и групп. Когда его обвиняют в том, что он всего лишь аналитик или пуантилист, ибо не использует модный тогда термин «совокупность», то забывают, что именно он сделал очевидной в исследовании необходимость охватить весь комплекс поведений, мировоззрений индивидов и общества. Подлинное понимание должно быть всеобщим. Но поскольку Вебер был ученым, а не метафизиком, он не счел себя вправе утверждать, что его собственное толкование было единственно возможным. Интерпретируя протестантскую этику определенным образом, он не исключал, что другие ученые в другое время могут увидеть протестантизм в ином свете и исследовать его под иным углом зрения. Он не отвергал плюрализма интерпретаций, но требовал глобальности самой интерпретации.

Он показал, кроме того, что за пределами научной логики существует нечто большее, чем произвол или безумие. Слабость, с моей точки зрения, «Трактата по общей социологии» Парето заключается в том, что его автор закрывает под знаком нелогичности все, что не соответствует духу экспериментальной науки. А Вебер доказывает, что есть осмысленные, понятные структуры мышления и бытия, которые, несмотря на свою ненаучность, не лишены смысла. Он пы-

тается воспроизвести эти логические структуры, скорее психологические по своему характеру, чем научные, являющиеся причиной того, что человек, неуверенный в спасении души, приходит к мысли о поисках признаков своей избранности. Такой переход осмыслен, не соответствуя при этом, собственно говоря, правилам логически-экспериментального мышления.

Наконец, Вебер показал, почему с научной точки зрения противопоставление оценочного объяснения по интересам объяснению по идейным соображениям лишено смысла, ибо именно идеи, а точнее, метафизические или религиозные идеи, обуславливают субъективное представление каждого из нас о своих интересах. Парето ставит эмоциональные побуждения индивида по одну сторону, а его экономические или политические интересы — по другую. Интерес, по всей видимости, сводится к политической власти и экономическому богатству. Вебер показывает, что направленность наших интересов обусловлена нашим мировоззрением. В чем может быть заинтересован кальвинист, если не в том, чтобы обнаружить признаки своей избранности ради спасения души? Теология в этом случае обуславливает ориентацию бытия. Именно потому, что у кальвиниста такое, а не иное представление об отношениях между Создателем и сотворенным, именно потому, что он располагает определенным представлением об избранности, он живет и трудится соответствующим образом. Итак, экономическое поведение человека зависит от его мировоззрения, а интерес, который каждый питает к той или иной деятельности, неотделим от системы ценностей или целостного взгляда на бытие.

В отличие от исторического материализма мысль Вебера — это не противопоставление «за» и «против». Нет ничего более ошибочного, как представление о том, будто Вебер\* доказывал тезис, прямо противоположный тезису Маркса, объясняя экономическое развитие через посредство религии вместо того, чтобы объяснять религию экономическими факторами. В его намерения не входило ниспровержение доктрины исторического материализма ради замены причинности религиозных факторов причинностью факторов экономических, хотя иногда, в частности в лекции, прочитанной в Вене в конце первой мировой войны, он использовал выражение «позитивное опровержение исторического материализма». Во-первых, при установившемся капиталистическом строе сама среда определяет поведение, независимо от мотиваций, и в этом мы можем убедиться на многочисленных примерах

распространения капиталистической формы предприятий во всех цивилизациях. И кроме того, даже для объяснения происхождения капиталистической системы Вебер не предлагает какой-либо иной особой причинности. Он хотел только показать, что экономические позиции в поведении людей могут быть продиктованы системой верований так же, как система вероисповеданий может в определенный момент быть обусловлена экономической системой. «...Это, конечно, отнюдь не означает, что мы намерены заменить одностороннюю «материалистическую» интерпретацию каузальных связей в области культуры и истории столь же односторонней спиритуалистической каузальной интерпретацией. *Та и другая допустимы в равной степени*, но обе они одинаково мало помогают установлению исторической истины, если они служат не предварительным, а заключительным этапом исследования» (там же, с. 208). Он призывает, таким образом, своих читателей признать, что религии не обусловлены социально-экономической реальностью или по крайней мере было бы неправомерно ставить во главу угла обусловленность такого рода. Он доказывает, что иногда экономическое поведение той или иной социальной группы можно понять через ее мировоззрение, и открывает дискуссию по вопросу о том, что при определенном стечении обстоятельств метафизические или религиозные мотивации могут диктовать ход экономического развития.

Главным для Вебера и, я думаю, главным для его комментаторов является его анализ религиозного мировоззрения, то есть той позиции, которую люди избрали по отношению, к бытию, рассматривая свое существование в свете своих верований. Вебер особо подчеркивал наличие тесной интеллектуальной и экзистенциальной связи между интерпретацией протестантизма и неким экономическим поведением. Это родство между духом капитализма и протестантской этикой делает осмысленной ту форму, в какой поведение может ориентироваться на определенное представление о мире. Исследование Вебера открывает позитивное и научное понимание влияния ценностей и верований на человеческое поведение. Оно высвечивает характер выражения причинности религиозных идей в ходе истории<sup>\*8</sup>.

Другие исследования Макса Вебера в области религиозной социологии посвящены Китаю, Индии и античному иудаизму. Они представляют собой наброски сравнительной социологии мировых религий по его методологии отнесения к ценностям. В историческом плане Вебер ставит два вопроса.

Можно ли найти где-либо в мире, помимо западной цивилизации, аналог аскезы, типичный пример которой — протестантская этика? Или, иначе, имеется ли где-либо, помимо западной цивилизации, такое религиозное мировоззрение, которое выражалось бы в экономической деятельности людей подобно тому, как протестантская этика выражается на Западе? И каким образом можно выявить главные типы религиозного мировоззрения и каким путем следует идти в развитии общей социологии взаимосвязей между религиозными концепциями и экономическим поведением?

Первый вопрос вытекает непосредственно из размышлений, которые привели к концепции «Протестантской этики и духа капитализма». Капиталистический хозяйственный строй получил свое развитие только на Западе, и нигде больше. Не объясняется ли, хотя бы частично, такая экономическая особенность индивидуальными признаками религиозных воззрений Запада?

Источник такого рода анализа — то, что в логике Дж. Ст. Милля называется «методом отсутствия». Если бы стечение обстоятельств в других цивилизациях оказалось таким же, как в западной цивилизации, а единственным элементом, существовавшим на Западе и отсутствовавшим в других цивилизациях, была бы религия, то доказательство причинности религиозного фактора по отношению к следствию, каковым явился бы в данном случае капиталистический хозяйственный строй, было бы вполне убедительным.

Разумеется, в реальной жизни невозможно найти точно такого стечения обстоятельств, как на Западе, и чтобы единственным отличительным фактором было отсутствие религиозной этики протестантского толка. Каузальное экспериментальное сопоставление путем исторического сравнения не может дать таких достаточно точных результатов, как в идеальной схеме «метода отсутствия» Милля. Вебер отмечает, однако, что в других цивилизациях, например в китайской, наблюдалось множество условий, необходимых для развития капиталистического хозяйственного строя, и только один из переменных факторов, необходимых для такого развития, а именно религиозный фактор, отсутствовал.

Через такого рода исторические сравнения, которые представляют собой мыслительные эксперименты, Вебер рассчитывал по крайней мере найти подтверждение тезису о том, что религиозное воззрение на проблему человеческого существования и экономической деятельности, обусловленной этой религиозной концепцией человеческого существования, было на Западе одной из причин развития капитали-

стического хозяйственного строя, то есть одним из тех элементов, отсутствие которого вне западного мира объясняет то, что подобный капиталистический режим не получил там своего развития.

Второй вопрос был снова затронут и изложен в общих чертах в работе «Хозяйство и общество», посвященной общей социологии религий. Резюмировать аналитические исследования Вебера, которые, как, например, анализ, касающийся Китая и Индии, отличаются чрезвычайным богатством, мне не представляется возможным. Я ограничусь перечнем некоторых его мыслей, наиболее важных для такого рода изложения.

С точки зрения Вебера, для китайского мироощущения характерно понятие материальной рациональности. Материальная рациональность в каком-то смысле не менее рациональна и, может быть, более разумна, чем рациональность протестантская. Однако она противоречит типичному капиталистическому развитию.

Если общество живет в соответствии со своим представлением о мире, как о некоем космосе с неизменным порядком вещей, соблюдает традиционный образ жизни, более или менее обусловленный «космическим» порядком, то это, означает, что общество существует, имея строго определенные цели и установленный стиль жизни. В рамках такого мироощущения возможна рационализация, т.е. организация эффективного труда. Целью такого труда не будет, как в мирской протестантской аскезе, произвести как можно больше и потребить как можно меньше, что в некотором смысле представляет собой крайнюю степень неразумности, хотя именно этот признак составляет сущность капитализма, как его видит Маркс, и основу советизма, как его представляют себе те, кто не относится к коммунистам. Его целью будет другое: работать ровно столько, сколько необходимо, но не больше, чем требуется для достижения благополучия или по крайней мере такого равновесия, для нарушения которого не было бы никаких причин. Возникновение капитализма, иначе говоря, рационализация производства, с целью обеспечения неограниченного роста этого производства требовало такого типа человеческого восприятия и поведения, с^ылс которого может придать только этика аскезы. Напротив, рационализация труда и бытия в рамках раз установленного и традиционного порядка не предполагает ни воздержания от земных радостей, ни вкладов в производство, ни бесконечного прироста этого производства, что выражает сущ-



ность капитализма. Если бы отправной точкой для определения понятия капитализма было что-либо другое, например его техническая сторона, то и исторический анализ его неизбежно пошел бы совсем по иному пути.

Процесс рационализации имел место и в Индии. Однако эта рационализация совершалась внутри ритуалистической религии и в рамках метафизических представлений, основным началом которых было переселение душ. Религиозный ритуализм, по Веберу, является весьма сильно действующим принципом социального консерватизма. Исторические преобразования обществ происходили в результате отхода от ритуалистически-культурных начал. На языке Парето ритуализм означал, что верх взяли вторичные постоянно действующие эмоциональные факторы, т.е. устойчивость внутренних связей, устоявшиеся связи между вещами и существами, между мыслями и поступками. Ритуализм, как его понимает Вебер, и такая устойчивость внутренних связей — это два концептуальных представления одного и того же фундаментального явления. По мысли Вебера, ритуалистическое начало может быть преодолено благодаря воздействию пророческой идеи. По мысли же Парето, первичные постоянно действующие побудительные факторы, такие, как инстинкт приспособляемости, являются революционной силой, а значит, носят более общий, более абстрагированный и, самое главное, более интеллектуальный характер. Парето считает именно инстинкт приспособляемости способным разрушить консерватизм устоявшихся связей. С точки зрения Вебера, над обрядово-ритуальным консерватизмом может взять верх дух пророчества.

В индийском обществе ритуализм был не единственным фактором, помешавшим развитию капиталистического хозяйства. Последовательное формирование и расцвет в высшей степени органичного и стабильного общества, какое только можно себе представить, где каждый индивид рождается в определенной касте и тем самым привязан к определенному роду профессии, где целый ряд запретов ограничивает взаимоотношения между индивидами и кастами, стали решающими препятствиями на пути капиталистического развития. Но сама стабильность кастового общества была бы немыслима без метафизики переселения душ, которая обесценивала предназначение человека в этой, одной из многих, жизни и давала возможность надеяться на вознаграждение в другой жизни за кажущуюся несправедливость их теперешней судьбы.

В основе Веберовой социологии религий лежит простая, но глубокая мысль. Чтобы понять общество и смысл челове-

ческой жизни, не следует, как Парето, ограничиваться соотношением социальных институтов или поступков с теми или иными категориями постоянных эмоционально-побудительных факторов поведения, а необходимо извлекать из них внутреннюю логику, исходя из метафизических и религиозных концепций. Для Парето логика существует только в экспериментальной науке, или во взаимосвязях типа «средства — цели». Вебер показывает, что в религиях и обществах, в мысленно или реально пережитом существует рациональность, которую нельзя отнести к научно определенной, но которая представляет собой тем не менее мыслительный процесс и полурациональный, полупсихологический, основанный на принципах, дедуктивный вывод.

Читатель «Трактата по общей социологии» Парето испытывает такое чувство, словно вся человеческая история обусловлена побудительными факторами, определяющими регулярное повторение взаимозависимых циклов при всем том, что сфера научной мысли постепенно расширяется. Вебер же создает ощущение, что человечество однажды поставило и не перестает задавать один фундаментальный вопрос, вопрос о смысле жизни, который не предполагает логически безусловного ответа, а может иметь множество ответов, значительных по смыслу, одинаково значимых и основанных на проблематичных, зависящих от обстоятельств посылах.

Социология религий Вебера, как она представлена в работе «Социология религий» и в одной из глав труда «Хозяйство и общество», основывается на интерпретации ранней и извечной религии, близкой концепции Дюркгейма, изложенной им в работе «Элементарные формы религиозной жизни». Т. Парсонс тоже заметил это сходство. Возможно, речь идет о заимствовании. Тридцать лет назад я говорил об этом Марселю Моссу, который сказал мне, что он видел в рабочем кабинете Макса Вебера полную подборку журнала «Год социологии». История знала немало подобного рода разговоров — ведь ученые тоже люди. Одним из главных понятий, которые Вебер заимствовал из этой концепции первобытных религий, было понятие «харизма», что достаточно близко к Дюркгеймову понятию сакрального, или «мана». Харизма — это качество, свойственное тому, что Вебер называл «неповседневным» (*ausseralltäglich*). Оно присуще людям, животным, растениям, вещам. Мир первобытного человека наполнен, если использовать терминологию Вебера, различием между обыденным и исключительным, между мирским и сакральным, согласно понятиям Дюркгейма.

Итак, отправная точка религиозной истории человечества — мир, полный магического. Завершением ее является в наше время, как это называет Вебер, «разволшебствование мира» (*Entzauberung der Welt*). Магическое или экстраординарное начало, связанное на заре человеческой истории с окружавшими нас вещами и живыми существами, было изгнано прочь; мир, в котором существует капиталист; в котором все мы живем, представляет собой материальный и живой мир, находящийся в распоряжении человека — который использует его по своему усмотрению, преобразует и потребляет материю — и существ, утративших свои магические начала харизмы. В материальном и «расколдованном» мире религия находит себе место лишь в глубине сознания или за пределами трансцендентного Бога, в сугубо индивидуальном предназначении после земной жизни.

Силами, носящими одновременно религиозный и исторический характер, которым удалось разрушить ритуалистический консерватизм и разорвать тесные связи между харизматическим началом и миром вещей, стали идеи пророчества. В религии они представляют собой революционные силы, потому что обращены ко всем людям, а не к членам какой-либо одной национальной или этнической группы, потому что коренным образом отделяют этот мир от другого, мир вещей от харизмы. Однако тем самым пророческое начало в религии ставит трудные, для человеческого разума проблемы. Если допустить существование единого Бога-создателя, то как объяснить существование зла? Центром внимания религии становится теодицея. Ей нужны доводы для решения проблемы противоречий или по крайней мере придания им какого-то смысла. Зачем Бог создал мир, если человечество в нем подвергается несчастьям? Вознаградит ли Бог тех, кто невинно пострадал? Таковы вопросы, на которые религия пророков стремится ответить и которые стимулируют рационализирующую деятельность теологии и этики. «Проблема опыта иррациональности мира и была движущей силой всякого религиозного развития» (там же, с. 699).

В своих социологических исследованиях Макс Вебер пытался провести типологизацию основополагающих религиозных воззрений, призванную дать ответ на принципиальные вопросы, которые пророки призваны донести в своих посланиях. Он противопоставляет два основных типа религиозного действия: мистицизм и аскетизм, представляющиеся ему двумя возможными ответами на проблему зла, двумя вероятными вариантами пути к искуплению.

Аскетизм в свою очередь имеет два разных начала: аскезы внутримирская и внемирская. Протестантская этика является собой безукоризненный пример мирской аскезы, то есть пример поведения, выходящего за пределы нормы, но не в целях получения удовольствия и наслаждения жизнью, а в целях выполнения земного долга.

Помимо приведенного выше типологического анализа Вебер в первом томе «Социологии религий» развернул подобного рода — то есть рациональный и социологический — анализ взаимосвязи между различными религиозными воззрениями и различными категориями человеческой деятельности.

Наряду с мыслью о том, что во всей эволюции человечества доминирует противоборство между двумя основными началами: магическим — у первобытных, и разволшебствованным — в современном обществе, — Вебер развил основополагающую мысль о дифференциации категорий человеческой деятельности. В традиционных консервативных и ритуалистических обществах такой дифференциации не существует: одни и те же социальные и религиозные ценности пронизывают одновременно хозяйство, политику и частную жизнь людей. Разрушение ритуалистского консерватизма пророческим началом открывает путь к расширению автономии каждого рода деятельности и в то же время ставит проблему несоответствия или противоречия религиозных ценностей и ценностей политических, хозяйственных, научных. Мы уже говорили, что иерархической таблицы предпочтения научных ценностей не существует. Наука не может во имя истины диктовать, какого рода поведения следует придерживаться; боги Олимпа враждуют вечно. Философия ценностей Вебера, стало быть, является описанием мира последних ценностей, к которым ведет эволюция истории. «Борьба богов» — это конец социальной дифференциации, так же как «разволшебствование. (или расколдование) мира» — это завершение религиозной эволюции. Любая религия должна была в любую эпоху находить компромисс между требованиями религиозных принципов и внутренними потребностями определенных областей деятельности. Например, запреты на ссуды под процент не раз шли вразрез с внешне проявляемой логикой хозяйственной деятельности. Политика подразумевает применение силы. Достоинство не позволяет подставлять вторую щеку, если тебя ударили по одной; наоборот, на применение силы тебе следует ответить силой. Между христианской этикой Нагорной проповеди и этикой достоинства или чести бойцов возможны конфликты. Противоречия возникают по

мере того, как различные категории деятельности проявляют стремление утвердиться в своей собственной сущности, и по мере того, как ранее целостная метафизическая или религиозная мораль приобретает тенденцию выхода за пределы земного существования.

«Религиозная этика по-разному примирялась с тем фактом, что мы вписаны в различные, подлежащие различным между собой законам, жизненные структуры (*Lebensordnungen*). Эллинский политеизм приносил жертвы Афродите и Гере, Дионису и Аполлону, но знал при этом, что нередко боги были в споре между собой. Индуистская жизненная структура каждую из профессий делала предметом особого этического закона, дхармы, и навсегда разделяла их по кастам, устанавливая их жесткую иерархию, вырваться из которой человек не мог с момента своего рождения, разве что возрождаясь в следующей жизни, а тем самым устанавливала для них разную дистанцию по отношению к высшим благам религиозного спасения. Таким образом ей удалось выстроить дхарму каждой касты, от аскетов и брахманов до мошенников и «девок», в соответствии с имманентными закономерностями профессии. Сюда, естественно, подпадают также война и политика. В «Бхагаватгите», в беседе Кришны и Арджуны, вы обнаружите включение войны в совокупность жизненных структур. «Делай необходимое» — вот, согласно дхарме касты воинов и ее правилам, должный, существенно необходимый в соответствии с целью войны «труд»: согласно этой вере, он не наносит ущерба религиозному спасению, но служит ему. Индийскому воину, погибающему героической смертью, небеса Индры представлялись с давних пор столь же гарантированными, как и Валгалла германцу. Но нирвану он презирал бы так же, как презирал бы германец христианский рай с его ангельскими хорами. Такая специализация этики сделала возможным для индийской этики ничем не нарушаемое, следующее лишь собственным законам политики и даже усиливающее их обращение с этим царским искусством. Действительно, радикальный «макиавеллизм» в популярном смысле этого слова классически представлен в индийской литературе «Артхашастрой» Каутильи (задолго до Рождества Христова, будто бы из эпохи Чандрагупты); по сравнению с ней «*Principe*» Макиавелли бесхитроушен. В католической этике «*consilia evangelica*»\*, как известно, являются особой этикой для тех, кто наделен хариз-

---

Евангельские советы (*лат.*).

мой святой жизни. В ней рядоположены **монах, не имеющий** дозволения проливать кровь и искать **выгоды, и благочестивый** рыцарь и бюргер, которым дозволено — **одному то, другому** это. Градация католической этики и ее включение в структуру учения о спасении менее последовательны, чем в Индии, хотя и тут они должны были и имели право соответствовать христианским предпосылкам веры. Первородная испорченность мира грехом позволяла относительно легко включить в этику насилие как «средство дискриминирования» против греха и угрожающих праведным душам еретиков. Но ориентированные только на этику убеждения, акосмические требования Нагорной проповеди и покоящееся на этом религиозное естественное право как абсолютное требование сохраняли свою революционизирующую силу и почти во все эпохи социальных потрясений выходили со своей стихийной яростью на передний план. В частности, они вели к созданию радикально-пацифистских сект, одна из которых проделала в Пенсильвании эксперимент по образованию ненасильственного во внешних отношениях государственного устройства — эксперимент трагический, поскольку квакерей, когда разразилась война за независимость, не смогли выступить с оружием в руках за свои идеалы. Напротив, нормальный протестантизм абсолютно легитимировал государство, то есть средство насилия, как божественное учреждение, а в особенности — легитимное авторитарно-монархическое государство (Obrigkeitsstaat). Лютер освободил отдельного человека от этической ответственности за войну и переложил ее на авторитеты (Obrigkeits), повиновение которым, кроме как в делах веры, никогда не могло считаться грехом. Опять-таки кальвинизму в принципе было известно насилие как средство защиты веры, то есть война за веру, которая в исламе с самого начала являлась элементом жизни. Таким образом, проблему политической этики ставит отнюдь не современное, рожденное ренессансным культом героев неверие. Все религии бились над этой проблемой с самым различным успехом, и потому, что было нами сказано, иначе и быть не могло» (там же, с. 699 — 707).

Наконец, мы находим двойственное косвенно проявляемое противоречие между религией и миром науки. Позитивная экспериментальная и математическая наука постепенно изгнала из этого мира магическое начало и оставила нас в некоем космосе, пригодном для использования, но лишенном смысла. «Там, где рациональное эмпирическое исследование последовательно проводило расколдование мира и превраща-

АО его в основанный на каузальности механизм, оно со всей остротой противоречило этическому постулату, согласно которому мир упорядочен Богом и, следовательно, этически *осмысленно* ориентирован. Ибо эмпирически и тем более математически ориентированное воззрение на мир принципиально отвергает любую точку зрения, которая исходит в своем понимании мира из проблемы "смысла"» (там же, с. 335). Вместе с тем наука ведет к духовному кризису, ибо в той степени, в какой люди вспоминают о религии, она их не удовлетворяет. Религиозное мировоззрение придавало смысл существам, событиям, нашему индивидуальному предназначению. Ученый же знает, что никогда не получит последнего, окончательного ответа; он не может не знать, что его труд будет превзойден, ибо позитивная наука по своей сущности не может быть завершенной.

Существует, таким образом, коренное противоречие между позитивным знанием, обоснованным, но незавершенным, и знанием, имеющим религиозное начало, которое не доказано, но дает ответ на важнейшие вопросы. Сегодня, по мнению Вебера, люди находят ответ на эти главные вопросы только в своем собственном решении, при том что оно одновременно и произвольно и безусловно. Каждый должен решить, «кто для него Бог и кто дьявол».

## 5. Хозяйство и общество

«Хозяйство и общество» — это сочинение по общей социологии, где поочередно и одновременно излагаются проблемы экономической социологии, юридической социологии, социологии политики и социологии религий.

Предмет этой книги — всеобщая история. В качестве примеров или иллюстраций в ней используются все цивилизации, все эпохи, все общества. Но это сочинение вместе с тем — труд по социологии, а не по истории. Его цель — осмыслить различные формы хозяйства, права, господства, религии путем включения их в единую концептуальную систему. Этот трактат по общей социологии ориентирован на настоящее время. Он ставит перед собой задачу выявить самобытность западной цивилизации путем сравнения с другими цивилизациями.

Работа содержит около 800 страниц плотного типографского текста и по объему равна примерно половине «Трактата» Парето. Но в отличие от последнего она не вызывает у чи-

тателя желания пропустить страницы и ее можно кратко изложить. Поэтому я постараюсь воспроизвести основные этапы общей концепции Вебера с тем, чтобы объяснить, в чем заключается, как некоторые называют, его номинализм и индивидуализм. Я приведу пример социологии политики, чтобы на менее абстрактном уровне показать, как формируется концептуальная система Макса Вебера.

Социология, с его точки зрения, — это наука о социальном поведении, которое она стремится понять и истолковать, социально объяснить. Для этого Вебер использует три основополагающих термина: «понять» (*verstehen*), т.е. уловить смысловое значение; «интерпретировать» (*deuten*) — представить посредством системы понятий субъективный смысл и «объяснить» (*erklären*) — вскрыть закономерности, регулярность поступков.

Социальное поведение — это отношение человека (*verhalten*), иначе говоря, внутренняя или внешне проявляемая позиция, ориентированная на поступок или воздержание от него. Это отношение является поведением, когда субъект связывает его с определенным смыслом. Поведение считается социальным, когда по смыслу, который ему придает субъект, оно соотносено с поведением других индивидов. Профессор ведет себя социально в той степени, в какой замедленный темп его изложения ориентирован на студентов, которые должны приложить усилия, чтобы сделать записи того, что он изображает на доске; если бы он только говорил и говорил быстро, не обращаясь непосредственно ни к кому, его поведение не было бы социальным, поскольку его слова не были бы ориентированы на аудиторию.

Социальное поведение воплощается в социальную «связь» (*soziale Beziehung*). Социальной связью бывает тогда, когда каждый из нескольких субъектов совершает поступок, смысл которого соотносится с позицией другого таким образом, что поступки взаимно ориентированы друг на друга. Профессор и его студенты находятся в социальной связи. Их позиция ориентирована на профессора, а его позиция ориентирована на студентов.

Если ориентированные друг на друга социальные поступки индивидов совершаются регулярно, то нужно, чтобы регулярность этих социальных связей была чем-то обусловлена. Когда говорят, что эти социальные связи регулярны, то речь идет об «обычаях» (*Brauch*); когда же единообразие этих повторяющихся связей объясняется длительной привычкой, ставшей второй натурой, то это уже «нравы» (*Sitten*). Вебер использует



выражение «eingeleitet»: обычай вошел в жизнь. Традиция стала спонтанным образом действия.

В этой части анализа возникает понятие «шанс». Идет ли речь об обычаях или нравах, регулярность не абсолютна. В университетах бытует обычай: студенты не должны досаждают профессорам. Поэтому есть шанс, что слова профессора будут молчаливо восприняты студентами. Но этот шанс не означает полную уверенность. Даже во французском университете, где, как правило, студенты терпеливо слушают профессора, было бы неверно утверждать, что в течение часа будет говорить только профессор. Нужно просто сказать, что имеется более или менее значительный шанс, что студенты в основном будут слушать его молча.

Вслед за понятием «регулярная связь» вводится понятие «легитимный порядок». Регулярность социальных связей может быть результатом всего лишь длительной привычки, однако чаще всего здесь имеются и дополнительные факторы: «условность» и «право». Легитимный порядок будет условным, когда наказание, например за насилие, является коллективным осуждением. Но наказание будет юридически-правовым, когда санкция осуществляется путем физического принуждения. Термины «условность» и «право» определяются характером санкции, как и у Дюркгейма. Легитимный порядок (*legitime Ordnung*) можно классифицировать по характеру мотиваций тех, кто подчиняется этому порядку. Вебер различает четыре типа порядка, которые напоминают четыре типа социального поведения, но не совсем те же: порядок аффективный, или эмоциональный, ценностно-рациональный, религиозный и, наконец, порядок, определяемый заинтересованностью. Легитимный порядок, обусловленный интересом, является целенаправленным, порядок определяемый религиозным воззрением, относится к традиционному поведению, что подчеркивает тесную связь между религией и традицией, по меньшей мере на определенной фазе исторического развития, ибо пророчество и религиозная рациональность, проистекающая из пророческой религии, часто бывают революционными.

От понятия легитимного порядка Вебер переходит к понятию «борьба» (*Kampf*). Применение его с самого начала аналитического исследования имеет очевидное смысловое значение. Общества не представляют собой, как многие социологи склонны считать, гармоничной целостности. Конт настаивал на мысли о консенсусе и утверждал, что общества состоят в равной мере из мертвых и живых. С точки зрения

Вебера, общества формируются в одинаковой степени в ходе борьбы и согласия. Борьба — основополагающая социальная связь. Во время дуэли поведение каждого из дуэлянтов ориентировано на поведение противника. Взаимная их ориентация в этом случае даже более необходима, чем в случае согласия, поскольку на карту поставлено само существование дуэлянтов. Социальная связь борьбы обусловлена желанием каждого из действующих лиц навязать свою волю, несмотря на сопротивление другого. Когда борьба не предполагает применения физического воздействия, то мы именуем ее конкуренцией. Когда она затрагивает само существование индивидов, ее называют отбором (Auslese).

Понятия «социальная связь» и «борьба» помогают на следующем этапе концептуального анализа перейти непосредственно к классификации социальных групп. Процесс интеграции совершающих поступки индивидов может привести к созданию общества или к объединению их в некую общность или сообщество. Различие между этими двумя процессами (Vergesellschaftung и Vergemeinschaftung) заключается в следующем.

Когда результатом процесса интеграции служит сообщество (Gemeinschaft), то формирование группы основано на чувстве принадлежности участников, мотивация которых либо эффективна, либо традиционна. Если же процесс объединения мотивируется общественно ориентированными поступками, основанными на проявлении заинтересованности или на установлении заинтересованных связей или порядка, основанного на интересах, то он ведет к образованию общества (Gesellschaft). Общество, основанное на общественно ориентированном поведении, на контракте, является целерациональным образованием. Процесс объединения в общество или сообщество выводит нас на понятие «союз» (Verband). Такое общественное образование может быть «открытым» или «закрытым» в зависимости от того, насколько вступление в него строго ограничено либо, напротив, доступно каждому или почти каждому. С таким общественным образованием, помимо компонентов общества или общности, связано появление административного органа (Verwaltungsstab) и установленного порядка.

За «союзом» следует понятие «предприятие» (Betrieb). Для него характерны постоянное поведение нескольких индивидов и целерациональность поступка. Объединение (союз) предприятий (Betriebsverband) есть общественное объединение с административным органом целерационального поведения. Сочетание понятий «объединение» и «предприятие» на-

глядно показывает логику движения концептуальной мысли Вебера. «Союз» (или целевой союз) предполагает наличие специализированного административного органа, «предприятие» же вводит два понятия — длительного общественного поведения и целерационального поведения. Комбинируя два понятия, мы получаем «союз предприятий» — общественное объединение, подчиненное административному органу и характеризующееся последовательным длительным и рациональным социальным поведением.

М.Вебер дает еще несколько определений ключевых понятий в своем построении социального поведения. Два первых из них — «целевой союз» (Verein) и «институт» (Anstalt). В таком «союзе» с принятыми установлениями сознательно и добровольно соглашаются его участники. В «институте» эти установления в отличие от союзов, основанных на согласии, навязаны участникам, которые должны им подчиняться.

Два других важных понятия — «власть» (Macht) и «господство» (Herrschaft). Власть обусловлена просто шансом действующего лица на то, чтобы навязать свою волю другому индивиду даже при условии сопротивления со стороны последнего. Она является, таким образом, внутренним фактором общественной связи и указывает на наличие неравенства, которое заключается в том, что один из индивидов, совершающий поступок, может навязать свою волю другому. Субъектами могут быть группы, например государства или отдельные индивиды. «Господство» (Herrschaft) обусловлено наличием «господина» (Herr). При этом есть шанс, что господин может рассчитывать на подчинение тех, кто теоретически должен ему повиноваться. Различие между властью и господством заключается в том, что в первом случае приказ не есть законная необходимость, а подчинение — не обязательно долг, тогда как во втором случае подчинение основано на признании приказов теми, кто им подчиняется. Мотивации подчинения позволяют нам определить типологию господства. Чтобы перейти от власти и господства к политической реальности, следует добавить понятие «политический союз» (politischer Verband). «Политический союз» в свою очередь предполагает такие понятийные категории, как территория, длительно существующее социальное образование и возможность применения принуждения, чтобы навязать соблюдение приказов и правил. Государство среди политических союзов — это инстанция, обладающая монополией на физическое принуждение.

Наконец, Вебер вводит последнее понятие еще одного общественного образования — «иерократический, или священный, союз» (*hierokratischer Verband*). Это — общественное образование, в котором господство осуществляют те, кто обладает религиозной, духовной властью и в состоянии воспользоваться данными сию прерогативами. Иерократические союзы напоминают, не будучи эквивалентными, теократические режимы Конта. Когда власть идет от священного и духовная и светская власть сливаются, подчинение осуществляется не столько за счет физического принуждения, сколько благодаря обладанию даром гарантировать спасение души. Если власть наделяет индивидов тем, чего они ждут от нее, — искуплением, — значит, она располагает секретом счастливой жизни для всех и каждого в посю- или потустороннем мире.

В работе «Хозяйство и общество» Вебер дважды касается вопроса политической социологии. Сначала — в первой части своего труда, где он излагает типологию видов господства. Затем — во второй части, а именно в двух последних главах, он более детально описывает дифференциацию видов политического строя, наблюдаемых в ходе истории, основываясь на типологии, изложенной в первой части.

Я останавлиюсь на главе о социологии политики «Хозяйства и общества». Прежде всего потому, что гораздо легче выделить в ней основные положения, чем резюмировать социологию экономики. Мое изложение будет весьма скудным и бедным по сравнению с богатством текста Вебера, но, может быть, оно не исказит мысли автора. Тогда как для резюме социологии хозяйства потребовалось бы несколько глав.

Социология политики была непосредственно навеяна анализом современного положения имперской Германии и Западной Европы. Она позволяет уяснить основную цель Вебера — осмыслить современную ему эпоху в свете всеобщей истории или сделать понятной всеобщую историю, поскольку с современным историческим периодом ее можно соотнести как со своим завершением. Кроме того, она теснее связана с личностью автора, чем остальные разделы «Хозяйства и общества».

Макс Вебер принадлежит к той школе социологов, которая обнаруживает свой научный интерес к обществу по мере того, как проявляет интерес ко всему общественному. Так же как Макиавелли, он относится к тем социологам, которые испытывают тоску по политической деятельности, хотели бы участвовать в политической борьбе и стоять у власти. Он мечтал о карьере государственного деятеля, но был не политическим

деятелем, а всего лишь советником государя, и, как водится, к советам его не прислушивались.

Социология политики Макса Вебера основана на различии сущности экономики и сущности политики, которые обусловлены субъективным смыслом человеческого поведения. Эта методология проистекает непосредственно из определения социологии. Если всякая социология есть интерпретирующее понимание человеческого поведения или субъективного смысла, который субъект придает тому, что совершает, или тому, что воздерживается совершать, то экономическая и политическая деятельность определяется субъективным смыслом этого поведения.

Экономически ориентированное поведение — это поведение, которое по своему смыслу соотносится с удовлетворением желаний, связанных с извлечением пользы (Nutzleistungen, где leistung — производное от глагола leisten — совершать, производить, и от Nutz — корень слова «польза»). Это определение применяется к экономически ориентированному поведению, а не к экономической деятельности. Последнее, wirtschaften — глагол, образованный от существительного Wirtschaft, — означает мирное осуществление экономически ориентированных склонностей. Ориентация на экономическую категорию подразумевает просто стремление удовлетворить испытываемые индивидами потребности, связанные с извлечением пользы. Понятие «извлечение пользы» охватывает одновременно и материальные и нематериальные блага, как, например, сферу обслуживания. Экономическая деятельность предполагает, с другой стороны, что поведение будет мирным, исключая бандитизм и войну, которые на протяжении истории не раз были средством, и часто эффективным, реализации потребности в извлечении пользы. Не мораль, а прагматическая рациональность всегда побуждала более сильного пытаться присвоить блага, произведенные трудом более слабых. Этот метод удовлетворения потребностей по извлечению пользы был исключен из веберовского определения экономической деятельности, которая предполагает для удовлетворения потребностей помимо прочего использование вещей и людей. Труд есть экономическая деятельность постольку, поскольку он является мирным воплощением присущих одному или нескольким индивидам способностей использовать материалы или орудия в целях удовлетворения потребностей. Если к понятию «экономическая деятельность» добавить прилагательное «рациональная», то мы получим экономическое поведение, характерное для

современных обществ, то есть поведение, которое предполагает плановое применение имеющихся ресурсов, последовательность усилий в целях удовлетворения потребностей.

Здесь обнаруживается первое различие между политическим и экономическим порядком. Хозяйство соотносится с удовлетворением потребностей как с целью, обуславливающей рациональную организацию поведения, тогда как политика характеризуется господством, осуществляемым одним или несколькими индивидами над другими людьми.

Эти смысловые определения позволяют синхронно понять переплетение экономического поведения поведением политическим, различие которых концептуальное, а не реальное. В конкретном проявлении разделить экономическое поведение и политическое, как два разных вещества в химической смеси, не представляется возможным. Экономическое поведение может временами прибегать к использованию силы и, следовательно, приобретать политический смысл. С другой стороны, всякое политическое поведение, или длительное осуществление господства одного или нескольких индивидов над другими, нуждается в экономическом поведении, т.е. в обладании или получении в свое распоряжение необходимых средств для удовлетворения имеющихся потребностей. Существует политическая экономия и экономическая политика. Разграничение двух терминов становится концептуально строгим только тогда, когда экономическое поведение в собственном смысле слова исключает применение силы, а также в той мере, в какой собственная рациональность экономического поведения соотносится с наличием и рациональным выбором средств.

Политика, таким образом, — совокупность человеческих поступков, предполагающих господство одних над другими. Если вернуться к первоначальному смыслу слова «господство», то оно означает положение господина по отношению к тем, кто повинуется. Конечно, следовало бы абстрагироваться от неприятного обозначения, связанного с этим понятием, и исходить из того, что в данном случае только подразумевается шанс, что приказ действительно будет выполнен теми, кто его получит. Термин «власть» не подошел бы для перевода *Herrschaft*, тем более что Вебер использует также слово *Autorität* для обозначения естественных или социальных качеств, которыми обладает хозяин.

Вебер исходит из того, что имеется три типа господства: рациональное, традиционное и харизматическое. Типология господства основана, таким образом, непосредственно на самом

характере мотиваций, вызывающих повиновение. Рациональное господство основывается на вере в обязательность легального установления и в легальность носителей власти, осуществляющих господство. Традиционное господство основано на вере в священный характер старых традиций и в легитимность тех, кто в силу традиций призван осуществлять власть. Харизматическое господство предполагает выходящую за рамки обыденной личной преданность, вызванную наличием священного дара или доблести у какого-то человека, и доверие к найденному или установленному им порядку.

Примеров этих трех типов господства предостаточно. Финансовый инспектор добивается от нас повиновения, потому что мы верим в легальность его служебного положения, которое позволяет ему представлять нам налоговые документы, и таким образом он осуществляет рациональное господство. Грубо говоря, совокупность административного управления в современных обществах, идет ли речь о правилах уличного движения, о порядке проведения университетских экзаменов или о налоговой системе, предполагает господство одних людей над другими в том виде, в каком повинующиеся подчиняются легально установленным правилам или тем, кто их символизирует, а не индивидам. Найти иллюстрацию традиционного господства в современных обществах не так легко, но если бы королева Англии еще продолжала осуществлять былую реальную и активную королевскую власть, то обоснование этого господства уходило бы в далекое прошлое и заключалось бы в вере в легитимность власти, существовавшую на протяжении веков. Сегодня же существуют только атрибуты этого господства. Люди продолжают отдавать дань уважения держателю традиционной власти, но фактически они почти не имеют повода для повиновения ей. Законы издаются от имени королевы, но не она определяет их содержание. В наше время \*в странах, сохранивших монархию, традиционное господство существует символически.

Зато наше время предлагает многочисленные примеры харизматического господства. Ленин в течение нескольких лет осуществлял власть, которую можно назвать харизматическим господством, поскольку эта власть основывалась не на легальности, не на длительных традициях, а на личной преданности людей, убежденных в необыкновенном даре человека, который взялся перевернуть социальный порядок. Гитлер и генерал де Голль были и остаются, по определению Вебера, харизматическими вождями, как бы они при этом ни отличались друг от друга. Сам генерал де Голль подчеркнул харизматиче-

ский характер своей власти в следующей обстановке: выбирая между заявлениями о своих правах как результате законных выборов или как следствии событий 18 июня 1940 г., он предпочел второе. В апреле 1961 г., требуя повиновения от мятежных генералов в Алжире, он надел форму бригадного генерала 1940 г. и обратился к офицерам и солдатам не как президент Республики, избранный коллегией избирателей, а как генерал де Голль, который в течение 20 лет был носителем национальной легитимности. Когда один человек заявляет о том, что в течение 20 лет является воплощением национальной законности, господство не относится ни к рациональному порядку, ни к порядку традиционному (генерал де Голль не был выходцем из царствующей семьи), оно относится к харизматическому господству. Вождь выходит за рамки повседневного, внеповседневного и преданность людей этой незаурядной, исключительной личности<sup>9</sup>.

Естественно, определения этих трех типов господства относятся к упрощенной классификации. Вебер уточняет, что действительность всегда предлагает нам крайне смешанные и запутанные комбинации этих трех чистых типов. Тем не менее такого рода анализ ставит перед нами несколько вопросов.

Вебер выделяет четыре типа поведения и только три типа господства. Почему между типологизацией социального поведения и типологизацией господства нет соответствия?

Три типа господства приблизительно соответствуют трем из четырех типов поведения. Однако один из этих четырех типов не представлен типом господства. Между целерациональным поведением и легальным господством имеется полное соответствие. Между аффективным поведением и харизматическим господством соответствие можно по крайней мере легко доказать. Традиционное поведение и традиционное господство даже обозначены одним и тем же термином. Не следует ли в таком случае признать, что классификация типов поведения ошибочна? Не существует ли в действительности только три основных типа мотиваций, а следовательно, только три типа социального поведения и три типа господства? Разум, эмоция и чувство объясняют рациональность, эффективность и традиционность поведения и тем самым рациональное, харизматическое и традиционное господство.

Такая интерпретация возможна, однако проблема мне кажется более тонкой. Классификация типов господства соотносится с мотивациями повинующихся, но эти мотивации имеют сущностный, а не психологический характер. Гражданин, получающий налоговую декларацию, оплатит ту сумму, которую



у него требует финансовый инспектор, чаще всего не потому, что он подумал о законности фискальной системы, ни даже из страха перед судебным исполнителем, а просто по привычке подчиняться. Психологическая аффективная мотивация не обязательно совпадает с абстрактным типом мотивации, связанным с типом господства. В случае рационального господства обуславливать повиновение может привычка, а не разум. Если верно, что различие типов господства исходит из классификации мотиваций, то также верно, что мотивации в обычном смысле этого слова не всегда соответствуют тем, какими мы их себе представляем.

Лучшее доказательство тому — то, что Вебер дает несколько различных типологий мотиваций подчинения. В первой главе «Хозяйства и общества» после определения понятия «легитимный порядок» он задается вопросом о мотивах, обуславливающих легитимность того или иного порядка, и предлагает классификацию из двух и четырех терминов. Легитимность порядка может гарантироваться внутренне (*innerlich*) в силу тех чувств, которые испытывают подчиняющиеся ему индивиды. В таком случае возможны три варианта этого явления, соотносимые с тремя типами поведения: аффективным, ценностно-рациональным и религиозным, который в данном случае проявляется как традиционный. Легитимный порядок, если он не имеет внутренних обоснований, может быть также гарантирован ожиданием внешних последствий совершенного поступка; это ожидание определяет поведение тех, кто подчиняется. В этом случае типология мотиваций подчинения отражена четырьмя терминами и не воспроизводит точно типологии видов господства, отраженной лишь тремя терминами. В другом отрывке той же первой главы, который касается мотивов легитимизации того или иного порядка, Вебер вновь применяет четыре термина, которые на этот раз точно соответствуют четырем видам поведения. Он считает, что имеется четыре формы легитимности: традиционная, аффективная, ценностно-рациональная и четвертая легитимность — в силу веры в обязательность легального порядка.

Итак, Макс Вебер колеблется между различными классификациями. Он постоянно возвращается к формулировке целерационального поведения, которое оказывается идеальным типом экономического или политического поведения. Оно определяется легальным порядком и обусловлено ориентацией на возможные последствия поведения, соображениями интереса или согласием. Эмоциональное поведение также всегда

присутствует в классификациях Вебера. В мире политики ему соответствует харизматический, или пророческий, тип. Два других типа поведения получают, однако, два различных наименования, которые то возникают, то вновь исчезают из текста. Традиционное поведение именуется иногда религиозным. В каком-то смысле религия — лишь одна из разновидностей традиции, но в другом смысле она выступает как изначальная и основополагающая форма традиции. Между тем понятие ценностно-рационального поведения иногда фигурирует как одно из оснований легитимности (например, честь), но не присутствует в типологии видов господства, поскольку оно не является абстрактным типом.

Эти трудности типологизации связаны с тем, что Вебер не делает различия между чисто аналитическими и полуисторическими понятиями. Три типа господства должны были бы рассматриваться как чистые и простые аналитические понятия, но Вебер дает им одновременно и историческое смысловое значение.

Но как бы то ни было, такая типология позволяет ему подступиться к концептуальной казуистике типов господства. Основываясь на понятии рационального господства, он анализирует характерные признаки бюрократической организации. Исходя из понятия традиционного господства, он прослеживает его развитие и последовательную дифференциацию: геронтократическое, патриархальное и патримониальное господство. Он стремится показать, как на основе упрощенного определения типа господства можно путем прогрессивного усложнения, т.е. различения их отдельных видов, выявить бесконечное множество наблюдаемых с исторической точки зрения институтов. Таким образом, историческое многообразие становится понятно объяснимым, поскольку оно перестает представляться нам произвольным.

С тех пор как люди задумались о социальных институтах, сразу же возникло первое изумление относительно существования чего-то иного, отличного. Мы живем в каком-то обществе, а оказывается, что есть и другие. Какой-то политический или религиозный порядок нам кажется бесспорным и священным, но есть и другие порядки. На это открытие можно реагировать либо агрессивным, либо тревожным утверждением об абсолютной законности порядка или одновременным стремлением обесценить порядки других. Социология же начинает с признания этого многообразия и стремления осмыслить его; это вовсе не значит, что все разновидности должны быть равноценны, но все они должны быть понятны, потому что выра-

жают ту же человеческую и социальную природу. «Политика» Аристотеля сделала понятным многообразие форм политического строя греческих городов-республик, а политическая социология Вебера предпринимает аналогичную попытку в рамках всеобщей истории. Аристотель пишет о трудностях, с которыми сталкивался каждый политический строй, и о шансах на его выживание и процветание. Вебер тоже задается вопросом о вероятности, возможности или необходимости эволюции того или иного типа господства.

Анализ видоизменений харизматического господства весьма показателен. Эта форма господства в основе своей заключает нечто внеповседневное (*ausseralltäglich*). Оно несет в себе, таким образом, что-то преходящее, поскольку люди не могут жить продолжительно вне повседневности и все внеобыденное неизбежно кончается. Как следствие этого, феномена происходит процесс, тесно связанный с харизматическим господством, — возвращение харизматической власти к повседневности (*Veralltäglichung des Charismas*). Может ли господство, основанное на исключительных качествах одного человека, существовать и после его смерти? Любой политический строй, в основе которого лежит харизматическое начало верховного обладателя власти, не может не столкнуться с проблемой выживания и наследования. В этой связи Вебер разработал типологию методов решения главной проблемы харизматического господства, проблемы преемственности.

Одним из них могут быть поиски очередного обладателя харизмы, как это практикуется в тибетской традиционной теократии. Обращение к оракулам или к суду Божьему — еще один из методов решения проблемы, который может создать условия для назначения внеобыденного наследника. Харизматический обладатель власти сам может выбрать себе наследника, но при этом нужно, чтобы последний был принят сообществом преданных ему людей. Наследник может быть также выбран личным\* «штабом» управления харизматического властителя, а затем признан сообществом. Харизма может быть связана родством по крови и стать наследственной (*Erbcharisma*). Харизматическое господство превращается в таком случае в господство традиционное. Личный дар, которым был наделен один человек, становится обладанием семьи. И наконец, харизма может быть передана путем использования некоторых форм магической или религиозной практики. Коронование королей Франции было одной из форм передачи дарования благодати, которая таким способом становилась принадлежностью семьи, а не одной личности.

Этот простой пример наглядно показывает методологию и систему анализа Макса Вебера. Цель его всегда одна: выявить логику человеческих институтов, понять их индивидуальные особенности, не отказываясь при этом от применения обобщающих понятий. Речь идет о том, чтобы разработать гибкую систематизацию, которая позволила бы одновременно найти место различным явлениям в рамках единой концепции и не утратить того, что составляет уникальность каждого политического режима и каждого общества.

Такая форма концептуальной систематизации заставляет Вебера<sup>^</sup> поставить вопрос о влиянии того или иного типа господства на организацию и рационализацию экономики, о связи между типом хозяйства и типом права. Другими словами, цель концептуализации не только в более или менее систематическом осмыслении, но и в рассмотрении проблем причинных связей и взаимного воздействия различных сфер социального космоса. Доминирует в этом каузальном анализе понятие «шанс», что означает «воздействие» и «вероятность». Определенный тип хозяйства воздействует на правовое положение в определенном направлении; определенный тип господства, вероятно, найдет выражение в управлении и в правовом положении в определенном виде. Нет и не может быть односторонней причинной связи между какими-то институтами частного характера и обществом в целом. В этом смысле можно критиковать методологию Вебера или восхищаться ею, ибо она плодит многочисленные единичные частные связи и не привносит того, что философы называют сегодня обобщением. В социологических исследованиях религий Вебер старался реконструировать целостность, исходя из двух отдельных факторов: образа жизни и мировосприятия. Он не мог не знать о необходимости рассмотрения каждого отдельного элемента бытия и существования общества в целостной совокупности. Но в «Хозяйстве и обществе» он проводит анализ связей между отдельными сферами и тем самым сосредотачивает внимание на частных связях, не реконструируя целого. Вебер вполне мог бы, как мне кажется, оправдаться, утверждая, что он не исключал иной методологии и что на том уровне концептуального обобщения, который представляет его исследование, невозможно вычленить причинные связи, носящие характер строгой необходимости, как невозможно и реконструировать отдельно взятое общество в его целостности или единичный политический режим, ибо объектом исследования была понимающая концептуальная интерпретация различных аспектов этих тотальностей.

Политическая социология Макса Вебера неотделима от политической ситуации, в которой он жил<sup>20</sup>. С политической точки зрения в Германии Вильгельма он был национал-либералом, но либералом не в американском смысле этого слова; собственно говоря, он не был даже демократом в том смысле, какой придавали или придают этому термину французы, англичане и американцы. Величие нации и мощь государства он ставил превыше всего. Конечно, он был предан идеалам свободы, к которой стремились либералы старого континента. Без минимума прав человека, писал он, мы не сможем больше жить. Однако он не верил ни во всеобщую волю, ни в право народов распоряжаться собой, ни в демократическую идеологию. И если он желал «парламентаризации» германского политического режима, то, судя по тому, что он писал, он исходил скорее из стремления сделать лучшими правителей, чем из принципов. Он принадлежал к тому поколению, жившему после Бисмарка, которое главной своей задачей считало сохранение наследия создателя Германской империи; вторую задачу оно видело в том, чтобы добиться доступа Германии в мировую политику (Weltpolitik). Он был не из тех социологов, которые, как Дюркгейм, считали, что военные функции государства принадлежат прошлому и вскоре исчезнут. Он был уверен в постоянстве конфликтов между великими державами и желал, чтобы единая Германия занимала значительное место на мировой арене. Злободневные социальные вопросы, к которым он проявлял интерес, как, например, положение польских крестьян в Восточной Германии, он рассматривал только под углом зрения основной задачи, которую ставил превыше всего, — способствовать величию Империи. Макс Вебер был ярким противником Вильгельма II, которому приписывал главную ответственность за несчастья, постигшие его родину в войне 1914 г. Он подготовил проект реформ политических институтов, целью которых была «парламентаризация» германского режима. Посредственность дипломатии Второго рейха он объяснял способом подбора министров и отсутствием парламентской жизни.

Бюрократическое господство, считал он, характерно для всех современных обществ и представляет собой весьма значительный фактор любого политического режима, но вместе с тем функционер, с его точки зрения, не в состоянии обеспечить развитие государства и профессиональное выполнение подлинно политических функций. Государственный служащий существует, чтобы наблюдать за исполнением установленных правил и следовать прецедентам. Он воспитан на дисциплине, а не на инициативе и борьбе и именно поэ-

тому бывает обычно плохим министром. Подбор политических деятелей требует иных правил, отличных от требований по подбору чиновников. Отсюда желание Вебера изменить политический строй Германии в духе парламентаризма. Ассамблеи имели бы шанс выдвинуть лучших руководителей, лучше подготовленных к политической борьбе, чем те, кого выбрал император, или те, что поднялись по административной иерархической лестнице.

Германский режим содержал в себе традиционный элемент в лице императора и элемент бюрократический — администрацию; ему не хватало харизматического элемента. Наблюдая за англосаксонскими демократиями, Вебер представлял себе харизматического политического вождя: будучи руководителем партии, тот в борьбе приобретал бы необходимые качества, без которых не может обойтись государственный деятель, а именно решительность, смелость, инициативность, способность внушить веру и добиться подчинения<sup>21</sup>. Эту мечту о харизматическом вожде пережило послевеберовское поколение немцев. Разумеется, Вебер не узнал бы свою мечту в реальной действительности Германии 1933 — 1945 гг.

Политическая социология Макса Вебера дает выход на интерпретацию современного общества так же, как его социология религии имеет отношение к интерпретации современных цивилизаций. Отличительная черта, уникальность мира, в котором мы живем, — его «расколдование». Наука приучила нас видеть во внешних проявлениях действительности лишь совокупность темных сил, которые мы можем подчинить себе, а от мифов и божеств, которыми населяла мироздание первородная мысль, ничего не осталось. В этом темном и лишенном волшебства мире человеческие общества все больше рационализируются и бюрократизируются.

Мы знаем, что труд может быть подлинно научным при условии, если он может и должен быть развит и превзойден. В этом заключается патетический характер жизни, отданной науке, которая даже в случае успеха не может не нести в себе определенного разочарования. Мы никогда не познаем предела наших усилий, мы никогда не получим окончательного ответа на самые волнующие нас вопросы.

Аналогично этому, чем более рациональным становится общество, тем более каждый из нас обречен, как говорят современные марксисты, на отчуждение. Мы ощущаем себя прикованными к чему-то большому, с чем не можем справиться, чувствуем себя обреченными осуществить лишь часть того, что могли бы; мы всю свою жизнь привязаны к узкой профессии

без надежды на какое-либо иное величие, кроме смирения с такой участью.

В этом случае что прежде всего следует спасти, говорил Вебер, так это права человека, которые дают каждому шанс прожить настоящую жизнь, независимо от места, которое он занимает в рациональной организационной структуре. В политическом смысле это значит, что ему открывается простор для свободного соревнования, благодаря которому самоутверждается личность и могут быть избраны подлинные руководители, а не бюрократические чиновники.

Наряду с научной рационализацией мира нужно сохранить права религии с ее чисто внутренним миром. Вопреки бюрократической рационализации необходимо сохранить свободу совести и свободу личности на убеждения. Социализм, если бы ему было суждено превратиться из утопии в реальность, не упразднив неравенства между отдельными индивидами и классами, означал бы этап на пути к полной бюрократизации.

Выводы Вебера проистекают из экзистенциалистского подхода к анализу несовместимости ценностей и вечной борьбы богов. Наука, администрация и жесткая система управления хозяйственными предприятиями рационализировали мир, однако борьба между классами, нациями и богами продолжается. Поскольку третьей судьбы не существует, остается одна-единственная достойная форма поведения — собственный Еннутренний выбор перед лицом своей совести. Возможно, последним словом такого философского образа действия является выбор нравственных позиций. Как говорил Макс Вебер: выбор и решение (*Entscheidung*). Решение меньше всего было выбором между той или иной партией; это скорее обязательство по отношению к некоему Богу, который мог оказаться и демоном...

## 6. Вебер — наш современник

Макс Вебер еще больше наш современник, чем Эмиль Дюркгейм или Вильфредо Парето. Мы продолжаем восхищаться статистическим анализом причин самоубийства как одним из достижений науки. Мы продолжаем использовать понятие «аномия», но мы перестали интересоваться и политическими идеями Дюркгейма, и его этическими теориями, которые он стремился внедрить в высших педагогических школах. «Трактат по общей социологии» остается странным

памятником, шедевром внеобыденной личности, объектом восхищения для одних, раздражения и даже ожесточения — для других. У Парето не так много преемников и продолжателей. Г Вебером дело обстоит иначе. Во время конгресса в Гейдельберге, организованного Немецкой социологической ассоциацией в 1964 г. по случаю столетия Макса Вебера, дискуссии были весьма жаркими. Они продолжались и за пределами конгресса. Швейцарский историк Герберт Лютчи даже написал, что были сторонники Вебера, «веберисты», которые, как и «марксисты», весьма остро реагировали, когда какая-то мысль их учителя ставилась под сомнение. Разумеется, между веберистами и марксистами очень мало общего: первых можно встретить только в университетах, вторые правят государствами. Марксизм может быть представлен в кратком изложении и в популярной форме катехизиса на потребу толпы, веберизм же не поддается ортодоксальности, если только не окрестить ортодоксальностью отсутствие всякой ортодоксальности.

Почему Вебер почти полвека спустя после своей смерти пробуждает столько страстей? Связано ли это с его творчеством или причина в его личности? Споры ученых по поводу «Протестантской этики и духа капитализма» не исчерпаны. Не только потому, что знаменитая книга считалась эмпирическим опровержением исторического материализма, но и потому, что она затрагивает две проблемы чрезвычайной важности. Первая носит исторический характер и ставит вопрос: в какой степени некоторые протестантские секты или, точнее, их протестантский дух повлияли на формирование капитализма? Вторая — теоретическая, или социологическая: в каком смысле понимание экономических действий требует в исследовании обращения к религиозным верованиям, к мировоззренческим системам действующих индивидов? Между «экономическим» и религиозным человеком нет радикального разрыва. Именно в зависимости от определенной этики обычный, из плоти и крови, человек, человек с его желаниями и радостями, при каких-то редких обстоятельствах становится *homo oeconomicus*.

Кроме того, попытка Вебера проанализировать структуру социального поведения, построить типологическую классификацию человеческого поведения, дать сравнительную характеристику религиозных, хозяйственных, политических, социальных систем, какой бы несовершенной она нам ни казалась с точки зрения методологии и некоторых результатов, до сих пор остается актуальной. Возможно, следовало бы



далее сказать, что она далеко превосходит все то, чего современные социологи, как они считают, могут добиться. Или надо признать по меньшей мере, что абстрактная теория и исторические интерпретации имеют тенденцию к расхождению. «Великая теория» в стиле Т.Парсонса имеет тенденцию к крайнему абстрагированию концептуальной терминологии, используемой для понимающего толкования любого общества. Она претендует на отрыв и от современного общества, и от философии, которая составляла основной источник вдохновения Вебера. Не утратила ли в действительности концептуальность Парсонса — или, в более общем представлении, концептуальность, свойственная современной социологии, — связи с настоящим? Это требует обсуждения. Для нас важно только показать, что, сопоставляя абстрактную теорию основополагающих понятий, социологии и полуконкретные толкования всеобщей истории, Вебер доказывает, что он пошел дальше, чем сегодняшние профессора. И в этом смысле можно сказать, что он в равной мере принадлежит к будущему и к прошлому социологии.

Эти аргументы, как бы они ни были ценны сами по себе, не дают истинного объяснения накалу дискуссий. Такого рода жаркие споры имели место скорее в Европе, чем в Соединенных Штатах. В США Вебера интерпретировал и одновременно переводил Т. Парсонс. Его труд был принят в первую очередь как труд ученого-теоретика. И именно так его работы проникли в университеты, где они с этого момента излагаются, комментируются и часто живо обсуждаются. Что же касается самого автора, который ищет самовыражения в творчестве, — не является ли он тем самым демократом, который скрывается за своим творчеством и враждебно настроен по отношению к Вильгельму II? И вообще, не естественно ли игнорировать в нем политика и признавать только ученого?

Столетие со дня рождения Макса Вебера разбудило страсти в Европе. Ученые-профессора европейской школы, даже если они сейчас являются гражданами США, приняли Вебера как должное, независимо от того, были ли они за или против него как политика или философа и одновременно социолога. Нет ничего более показательного в этом отношении, чем три пленарных заседания в Гейдельберге. Первое открыл Т.Парсонс своей лекцией о методологических концепциях Вебера, которая дала повод для обмена мнениями чисто академического характера. Два следующих выступления носили совершенно иной характер. Моя собственная лекция внесла свой вклад в

полемику, развернутую книгой Вольфганга Моммзена<sup>22</sup>, которая к 1966г. еще не была завершена. А что касается лекции Герберта Маркузе, то, мне кажется, она была вызвана некой нетерпимостью по отношению к Веберу, будто он еще живой и такой лее неумолимый.

Два этих спора — один о месте Макса Вебера в германской политике и воззрениях, которые он насаждал, и второй, о его философии и фундаментальных умозаключениях, — несравнимы по своему значению и научному стилю. Некоторые авторы Западной Германии и США склонны представлять Вебера как доброго демократа западного стиля, соответствующего образу, сложившемуся после второй мировой войны. Такое представление, естественно, далеко от истины. Ценностью, которую Вебер собственной волей ставил превыше всего, было, как мы видели, национальное величие, а не демократия или даже личные свободы. Он был сторонником демократизации в силу обстоятельств, а не по принципиальным мотивам. Государственные служащие, среди которых император выбирал министров, были, по его мнению, и по образованию, и по темпераменту людьми, лишенными властной силы, что является первостепенным качеством правителей и, возможно, даже народов в этом жестоком мире борьбы индивидов, классов и государств.

Философия политики Макса Вебера, будучи одновременно источником и его научного творчества, и его активной деятельности, была, если использовать банальный термин, пессимистична. Многие видели в Максе Вебере нового Макиавелли. В своей проникновенной статье, несмотря на тон, воспринятый истинными почитателями Вебера с трудом, господин Эжен Флейшман<sup>23</sup> высветил два важнейших фактора, фактор Маркса и фактор Ницше, которые, видимо, поочередно воздействовали на формирование научной мысли Вебера — этого «буржуазного Маркса» и ницшеанца, а не демократа.

Такая новая интерпретация политической мысли Вебера вызвала большой скандал, потому что лишила новую германскую демократию «отца-основоположника», славного предка, ниспосланного гения. По сути своей она не менее бесспорна, хотя, опираясь на исследования оригинальных текстов, и не противоречит той дани уважения, которую мы должны принести этой исключительной личности. Макс Вебер был националистом, какими были европейцы конца прошлого века и какими сегодня они уже не являются. Этот национализм не ограничивался только патриотизмом, заботой о независимости или государственным суверенитете. Он почти

неизбежно вел к тому, что мы склонны называть сегодня империализмом. Народы вовлечены в постоянное соревнование, то внешне мирное, то открыто жестокое. Это соревнование не имеет ни конца, ни милосердия. Где-то люди умирают в траншеях, а где-то влачат животное существование в рудниках или на заводах, под угрозой или экономической конкуренции, или пушечного огня. Мощь нации становится и конечной целью, и средством ее достижения. Только она гарантирует безопасность, способствует распространению культуры (ибо культуры по преимуществу национальны), но она же является и целью в себе как выражение человеческого величия.

Разумеется, политическая мысль Вебера куда более сложна, чем суждения, высказанные в этих коротких замечаниях. Если Вебер в единстве Германии видел один из важных этапов на ее пути к мировой политике, то он не мог не понимать, что мощь государства не обязательно означает расцвет культуры. В частности, в случае с германской историей фаза духовного расцвета, похоже, не совпадала с фазой укрепления государства. Когда Вебер употребляет выражение *Herrenvolk* — «народ господ», — то он придает ему не тот смысл, который придавал Гитлер. Как и Ницше, Вебер часто критиковал немецкий народ, упрекая его в склонности к пассивному повиновению, в примирении с традиционным режимом, в терпимости к дилетантствующему монарху, к карьеризму — ко всему, что недостойно народа, готового исполнять и исполняющего роль мирового масштаба. Что же касается демократии с руководителем, избранным всем народом, к которой он стремился по собственному разумению, то она, по некоторым своим признакам, характерным для всех демократических режимов, особенно сильно напоминает Пятую республику генерала де Голля. Харизматический правитель, избранный всеобщим голосованием, который один принимает крупные решения, ответственный перед своей совестью или перед историей, — таков тип «демократического» вождя, каким представлял его себе Вебер и каким — карикатурным — сделали его деспоты в период между двумя войнами, но каким воплощал его в себе президент Французской Республики с 1959 г. Ни британский премьер-министр, ни президент США не представляют собой ни по стилю, ни по воздействию такого рода фюрера, вождя народа, увлекающего толпы людей в угоду амбициям, которые он питал на их или на свой счет. Этот харизматический авторитет господина, в глазах Вебера, был спасительной ре-

акцией на безымянное царство бюрократии. Конечно, он не игнорировал необходимости парламентского обсуждения и соблюдения установленных правил. Он признавал необходимость конституции, правового государства (Rechtsstaat), не игнорировал ценности личных свобод и, возможно, как человек XIX в. был склонен считать, что все эти хрупкие атрибуты политической цивилизации окончательно и надежно завоеваны. <

Вторая дискуссия, которую открыл Г.Маркузе, касалась в своей основе философии истории М.Вебера. Центральной темой этой философской интерпретации современного западного общества явилась рационализация и ее воплощение в сферах науки, промышленности, бюрократического аппарата. Капиталистический строй (частная собственность на средства производства и рыночная конкуренция производителей) исторически связан с процессом рационализации. Этот процесс — судьба человека, против которой бесполезно выступать, и ни один политический режим ее не избежит. Вебер, несмотря на восхищение, которое он испытывал к Марксу, враждебно относился к социализму, не потому, что он был националистом или в классовой борьбе, такой же неизбежной, как борьба между странами, стоял на стороне буржуазии. В глазах Вебера, человеческому достоинству угрожало прежде всего порабощение индивидов безликими организациями. Система эффективного производства — это одновременно система господства одного человека над другим. Вебер признавал, что «рабочие всегда, в той или иной степени, будут социалистами», он утверждал даже, что нет «никаких способов искоренить социалистические убеждения и социалистические надежды»<sup>24</sup> (в чем он, возможно, ошибался), но социализм, воплощенный в реальность, представлял бы ту же опасность для человеческих ценностей, с которыми он связывал свои помыслы, что и сам капитализм. Более того, социализм мог бы только усугубить эту опасность, поскольку для восстановления и постоянного поддержания дисциплины труда при бюрократизированном строе требовалось бы навязывать еще более жестокое господство одного человека над другим или организационной структуры над отдельной личностью, предоставлять еще меньше шансов и свободу индивиду.

Разве события не подтвердили доводов Макса Вебера на этот счет? Совершенно очевидно, что эти доводы подтвердились, и Г.Маркузе сам признает: «Как кристаллизация разума, машина не может быть нейтральной, ибо технический разум есть разум социальный, который доминирует во все времена,

он может быть трансформирован в саму свою структуру. В качестве технического разума машина может быть использована как техническое средство освобождения. Для Макса Вебера такая возможность представлялась утопией. Сегодня кажется, что он был прав». Другими словами, Маркузе сетует на Вебера, заранее объявившего утопией то, что в действительности, на сегодняшний день пока проявило себя как утопия, т.е. идею освобождения человечества путем изменения характера собственности и с помощью планирования.

Между коллективной собственностью на средства производства и планированием, с одной стороны, и освобождением человека — с другой, нет никакой, ни причинной, ни логической, связи. История последних 50 лет с блеском это доказала. Франкфуртский марксист (который не является марксистом-ленинцем) ненавидит в Вебере человека, который никогда не разделял его иллюзии и который отнимает у него мечты, необходимые ему, чтобы жить. Однако социалистическая утопия сегодня совершенно лишена какой-либо субстанции. Еще более автоматизированное производство, возможно, откроет какие-либо другие конкретные пути к освобождению. Однако оно не уничтожит бюрократического порядка, рационального и безликого господства, которое осуждают и Вебер, и марксисты, но не без некоторых эксцессов.

Сегодняшнее индустриальное общество, конечно, уже не то, какое знал Макс Вебер. Оно уже не сугубо буржуазное, не чисто капиталистическое, если последнее определять прежде всего характером собственности и инициативой индивидуального предпринимателя. Но именно из этих соображений я попытаюсь высказать критику в адрес Вебера совсем с другой точки зрения: он был слишком марксистом в своей интерпретации современного общества, т.е. излишне пессимистичным; он не смог точно уловить перспективу благополучия, которое несет массам рост производства, и не увидел вероятности смягчения классовых и, возможно, межнациональных конфликтов в эпоху, когда богатство зависит от производительности труда, а не от размеров территории. И напротив, большой заслугой, а не ошибкой Вебера было четкое разделение *рациональности* — будь то научной или бюрократической — и *исторического разума*. То, что сознание или технические средства могут быть использованы в целях геноцида, жизненный опыт нам — увы! — доказал. Ни капитализм, ни буржуазия, ни тем более Макс Вебер в этом не виноваты. Вебер заранее предсказал, что рационализация не гарантирует того, что гегельянцы называют историческим

разумом, а добропорядочные демократы — либеральными ценностями.

Философия борьбы и мощи марксистского и ницшеанского толка сочеталась в Вебере с видением всеобщей истории, идущей к разволшебственному миру, к порабощенному человечеству, лишенному своих самых высоких добродетелей. Для себя самого и, возможно, для других Вебер ставил превыше всего не столько успех и силу, сколько некое благородство, мужество встретить человеческую действительность такой, какой она предстает человеку, не питающему иллюзий, религиозных или политико-идеологических. Все те, кто считает себя обладателем абсолютной и всеобъемлющей истины, все те, кто хочет примирить враждующие ценности — марксисты-гегельянцы, доктринеры от демократии или естественного права, — продолжают (и справедливо) полемизировать с человеком, который придает догматический характер отказу от догматизма и характер истины в последней инстанции противоборству ценностей, который, в конечном счете, не признает ничего, кроме науки о частном и сугубо произвольного выбора.

Некоторые из форм подобного догматизма были источником тоталитаризма нашей эпохи. Но нужно признать, что Вебер со своей философией обязательства ангажированного ученого вовсе не дает нам большей гарантии от возврата к варварству. Харизматический вождь должен был защитить нас от безликого засилья бюрократии, а мы научились бояться обещаний демагогов больше, чем обыденности рациональной организационной структуры.

Такого рода дискуссии, предметом которых были личность, философия, политические взгляды Вебера, показывают, с моей точки зрения, многочисленные стороны его творчества, дающие право сказать, что Макс Вебер — наш современник. Он является им прежде всего потому, что его творчество, как и всех великих мыслителей, настолько богато и двусмысленно, что каждое новое поколение прочитывает его, изучает и истолковывает по-разному. Его труд, возможно, уже превзойден, но остается актуальным. Идет ли речь о понимающей социологии, об идеальном типе, о различении между ценностным суждением и отнесением к ценностям, о субъективном смысле поведения как самостоятельном объекте научного интереса социолога, о противопоставлении понимания своего поведения субъектами и социологом — по этому поводу можно задавать много вопросов или высказывать возражения. Практика Вебера не обязательно соот-

ветствует его теории. Вызывает сомнение, например, что сам он всегда воздерживался от всякого оценочного суждения. Еще более сомнительно то, что отнесение к ценности и оценочное суждение могут быть полностью разделены. Социология Вебера была бы, возможно, более научна и, мне кажется, менее увлекательна, если бы она не принадлежала человеку, который беспрестанно задавался важнейшими вопросами: о взаимоотношении знания и веры, о науке и практической деятельности, о Церкви и пророчестве, о бюрократии и харизматическом вожде, о рационализации и личной свободе; который благодаря своей исторической, можно сказать чудовищной, эрудиции искал в наследии всех цивилизаций ответы на свои собственные вопросы и оказывался в результате такого рода поисков (а они по своему характеру не могли быть завершенными в одиночестве) разрываемым сомнениями относительно выбора своей собственной судьбы.

## Биографические данные

**1864 г., 21 апреля.** В г. Эрфурт, в Тюрингии, родился Макс Вебер. Отец его — юрист, выходец из семьи промышленников и купцов, занимавшихся текстильным делом, из Вестфалии. В 1869 г. Вебер с семьей переселяется в Берлин, где позже будет избран в муниципальный сейм, затем в сейм Пруссии и в рейхстаг. Он принадлежал к группе правых либералов, лидером которых был Беннингсен. Его мать, Элен Валленштайн-Вебер, была женщиной высокой культуры, серьезно занималась проблемами религии и социальными вопросами. До самой смерти, в 1919 г., она была в тесном интеллектуальном контакте со своим сыном, в котором оживляла потребность в религиозной вере. В салоне своих родителей молодой Вебер встречал многих известных представителей интеллигенции и политических кругов того времени: Дильтея, Моммзена, Зибеля, Трейчке, Каппа...

**1882 г.** Поступление в Гейдельбергский университет. Принятый на факультет права, Вебер изучает также историю, экономику, философию и теологию. Принимает участие в жизни студенческой корпорации.

**1883 г.** После трех семестров учебы в университете в течение года находитесь на военной службе в Страсбурге, сначала в качестве простого солдата, а затем офицера имперской армии, чем всегда будет очень гордиться.

**1884 г.** Возобновление учебы в Берлинском и в Геттингенском университетах.

**1886 г.** Сдача первых университетских экзаменов по юриспруденции.

**1887 — 1888 гг.** Принимает участие в военных маневрах в Эльзасе и Восточной Пруссии. Вступает в Союз социальной политики, куда входит группа представителей университетской интеллигенции самых разных убеждений, интересующихся социальными проблемами. Со-

юз был основан в 1872 г. Г.Шмоллером; главенствующую роль в нем играли «катедер-социалисты».

**1886 г.** Защита в Берлине диссертации на тему «К истории торговых обществ в средние века». Изучает итальянский и испанский языки. Вступает в адвокатский корпус Берлина.

**1800 г.** Сдает очередные экзамены по праву. По просьбе Союза начинает проводить опрос о положении крестьян в Восточной Пруссии.

**1801 г.** Пишет диссертацию «Римская аграрная история и ее значение для государственного и частного права». Собеседование во время ее защиты с профессором Моммзеном послужило поводом для приглашения Вебера на должность профессора кафедры факультета права Берлинского университета.

**1802 г.** Завершает работу над положением сельскохозяйственных рабочих восточных областей Германии.

**1803 г.** Женитьба на Марианне Шнитгер.

**1894 г.** Макс Вебер становится профессором политической экономии университета Фрибурга. Работа «Тенденции к изменению положения сельскохозяйственных рабочих Восточной Германии».

**1895 г.** Поездка в Шотландию и Ирландию. Начинает курс лекций во Фрибурге темой «Национальное государство и экономическая политика».

**1896 г.** Вебер принимает у ушедшего в отставку Книса кафедру в университете Гейдельберга. Работа «Социальные причины падения античной цивилизации».

**1897 г.** Тяжелое нервное расстройство заставляет Вебера прервать на четыре года всякую работу. Он путешествует по Италии, едет на Корсику и в Швейцарию, чтобы обрести душевный покой.

**1800 г.** По собственной воле выходит из Пангерманской лиги.

**1002 г.** Возобновляет преподавательскую деятельность в Гейдельбергском университете, но не в состоянии полностью восстановить былую активность своей университетской жизни.

**1003 г.** Вместе с Вернером Зомбартом создает журнал «Архив социальной науки и социальной политики».

**1004 г.** Поездка в США для участия в конгрессе социальных наук в г. Сент-Луис, где выступает с лекцией о капитализме и сельском обществе в Германии. Новый Свет производит на него глубокое впечатление. Публикация первой части «Протестантской этики и духа капитализма» и очерка «"Объективность" социально-научного и социально-политического познания».

**1005 г.** Русская революция привлекает внимание Вебера, и, чтобы читать в оригинале, он изучает русский язык. Публикация второй части «Протестантской этики и духа капитализма».

**1906 г.** Публикация статей «К положению буржуазной демократии в России», «Переход России к мнимому конституционализму», «Критические исследования в области логики наук о культуре», «Протестантские секты и дух капитализма».

**1907 г.** Получение наследства позволяет Веберу полностью посвятить себя науке.

**1908 г.** Интерес к «индустриальной психологии» приводит к публикации двух исследований на эту тему. Гейдельбергский салон Вебера посещает большинство немецких ученых того времени: Виндельбанд, Ел-



линек, Трёлч, Науман, Зомбарт, Зиммель, Михельс, Теннис. Он помогает советом молодым университетским ученым, таким, как Дьёрдь Лукач, Карл Лёвенштейн. Организует Немецкую ассоциацию социологов и издает серию работ по социальным наукам.

**1909 г.** Публикация статьи «Производственные отношения в сельском хозяйстве античного мира». Начало работы над «Хозяйством и обществом».

**1910 г.** Участвует в конгрессе Немецкой ассоциации социологов, где занимает четкую позицию против расистской идеологии.

**1912 г.** Покидает руководящий комитет Немецкой ассоциации социологов из-за расхождения во взглядах по вопросу о «свободе от оценки».

**1913 г.** Публикует «О некоторых категориях понимающей социологии».

**1914 г.** С началом войны Вебер поступает на службу и до конца 1915 г. руководит группой госпиталей Гейдельбергского района.

**1915 г.** Публикация «Хозяйственной этики мировых религий» («Введение», «Конфуцианство и даосизм»).

**1916 — 1917 гг.** Выполняет различные официальные миссии в Брюсселе, Вене, Будапеште; не жалеет усилий, чтобы убедить германских руководителей избегать расширения войны, но в то же время настаивает на ведущей роли Германии в мировой политике и видит главную опасность для нее в России. Публикация в 1916 г. глав работы «Социология религий» под названием «Индуизм и буддизм» и, в 1917 г., «Античный иудаизм».

**1918 г., апрель.** Поездка в Вену для чтения лекций на летних курсах университета, в которых он раскрывает свое понимание социологии политики и религии в виде «Позитивной критики материалистической концепции истории». Зимой читает два доклада в Мюнхенском университете: «Наука как призвание и профессия» и «Политика как призвание « профессия». После капитуляции становится экспертом германской делегации в Версале. Публикует очерк «Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науках».

**1919 г.** Принимает кафедру в Мюнхенском университете, где работает после ухода Брентано. В 1919 — 1920 гг. читает курс лекций под названием «История хозяйства», который будет опубликован в 1924 г. Без особого энтузиазма признает Республику, становится свидетелем революционной диктатуры Курта Эйснера в Мюнхене, входит в состав комиссии по подготовке проекта Веймарской конституции. Продолжает работу над книгой «Хозяйство и общество», первые части которой отпечатаны к осени 1919 г. Книга останется незавершенной.

**1920 г., 14 июня.** Макс Вебер скончался в Мюнхене.

**1922 г.** Публикация его вдовой, Марианной Вебер, книги «Хозяйство и общество». Новые издания этого труда, с сопровождающими текстами, появятся в 1925 и 1956 гг.

## Примечания

Сборник содержит четыре главных очерка мировоззренческого характера: «"Объективность" социально-научного и социально-политического познания», (1904); «Критические исследования в области логики наук о культуре» (1906); «О некоторых категориях понимающей

социологии» (1913); «О смысле «свободы от оценки» в социологической и экономической науках» (1917 — 1918), а также знаменитый доклад, прочитанный в 1919 г. в Мюнхене под названием «Наука как призвание и профессия». Сборник содержит еще четыре очерка, менее значительных, которые, кстати, не были переведены на какие-либо языки.

2

Исследования Вебера, посвященные античной эпохе, весьма многочисленны. Напомним, что одним из его первых учителей был крупный историк Моммзен, которому он обязан своим образованием в области права в период, когда в Германии, как и во Франции, изучение римского права на факультете занимало одно из ведущих мест. Помимо работы «Производственные отношения в сельском хозяйстве античного мира», окончательно завершённой и изданной в 1909 г., Вебер написал книгу «Социальные причины падения античной цивилизации» (1896), а темой диссертации его была «Римская аграрная история» (1891). «История хозяйства» — это курс лекций, прочитанных в Мюнхене в 1919 г., незадолго до смерти, и опубликованный в 1923 г.

Труды Вебера о политических, экономических и социальных проблемах Германии и современной Европы многочисленны и разносторонни. Они объединены в три сборника: «Собрание политических сочинений», «Собрание сочинений по социальной и хозяйственной истории», «Собрание сочинений по социологии и социальной политике».

Работа о тенденциях к изменению положения сельскохозяйственных рабочих в восточной части Германии была опубликована во втором сборнике. Вебер написал ее в 1890 — 1892 гг. на основе обследования этого региона, порученного ему Союзом социальной политики, и показал, что крупные землевладельцы к востоку от Эльбы ради сокращения расходов на заработную плату не стеснялись ввозить людей славянского происхождения (русских и поляков) в свои поместья, вынуждая таким образом к миграции в индустриальные города Запада тружеников немецкой национальности и культуры. Он разоблачал эту капиталистическую позицию юнкеров, дегерманизирующих таким путем восточную часть Германии. 3

Социологические исследования религий объединены в трехтомник «Социология религий». В 1-й том включены две работы о протестантской этике и духе капитализма и первая часть «Хозяйственной этики мировых религий» («Введение», «Конфуцианство и даосизм» и «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира»); том 2-й включает вторую часть «Хозяйственной этики мировых религий» («Индуизм и буддизм»); в 3-м томе опубликована третья часть «Хозяйственной этики» («Античный иудаизм»). Перед самой смертью Вебер планировал выпустить 4-й том, посвященный исламу. Чтобы иметь полное представление о религиозной социологии Вебера, к текстам этого сборника следует добавить главы о религии из книги «Хозяйство и общество», в частности 5-ю главу второй части.

См. библиографию.

«Целерациональным мы называем поведение, ориентированное только на средства (субъективно), представляющиеся адекватными для достижения (субъективно) однозначно воспринятой цели» (*М. Вебер*, цит. соч., с. 495).

c

Два доклада, прочитанных в Мюнхене в 1919 г.

«Высокоразвитая китайская историография лишена прагматизма, укореившегося на Западе со времен Фукидида. У Макиавелли есть

<sup>v</sup> предшественники в Индии. Однако ни в одном учении о государстве, возникшем в странах Азии, нет ни систематики, подобной Аристотелевой, ни рациональных понятий вообще. Несмотря на все то, что сделано в области права в Индии (школа Мимансы), несмотря на ряд обширных кодификаций, созданных преимущественно в Передней Азии, и на появившиеся в Индии и других странах сборники обычного права, здесь нет того, что позволило бы говорить о рациональной теории права, нет строго юридических схем и форм юридического мышления, присущих римскому и сложившемуся на его основе западному праву. Феномен, подобный каноническому праву, также порождение Запада» [М. Вебер, цит. соч., с. 45].

«Правилен и всегда останется таковым тот факт, что методически корректная научная аргументация в области социальных наук, если она хочет достигнуть своей цели, должна быть признана правильной и китайцем, точнее, должна к этому, во всяком случае, *стремиться*, пусть даже она из-за недостатка материала полностью не может достигнуть указанной цели. Далее, *логический* анализ идеала, его содержания и последних аксиом, выявление следующих из него логических и практических выводов должны быть, если аргументация убедительна, значимыми и для китайца, хотя он может быть «глух» к нашим этическим императивам, может и, конечно, будет отвергать самый идеал и проистекающие из него конкретные *оценки*, не опровергая при этом ценность научного анализа» (М. Вебер, цит. соч., с. 354).

9 с

«Есть науки, которым дарована вечная молодость, и к ним относятся все *исторические* дисциплины, перед ними в вечном движении культуры все время возникают новые проблемы. Для них главную задачу составляют преходящий характер *всех* идеально-типических конструкций и *вместе с тем* постоянная неизбежность создания *новых*... Ведь ни одна из таких мысленных систем, без которых мы не можем обойтись, постигая какую-либо важную составную часть действительности, не может исчерпать ее бесконечного богатства. Все они являют собой не что иное, как попытку внести порядок на данном уровне нашего знания и имеющихся в нашем распоряжении понятийных образований в хаос тех фактов, которые мы включили в круг наших *интересов*. Мыслительный аппарат, который разработало прошлое посредством мысленной обработки, а в действительности путем мысленного *преобразования* непосредственно данной действительности и включения ее в понятия, соответствующие познанию и направлению интереса того времени, всегда противостоит тому, что мы можем и хотим извлечь из действительности с помощью нового познания. В этой борьбе совершается прогресс исследования в науках о культуре. Его результат — постоянно идущий процесс преобразования тех понятий, посредством которых мы пытаемся постигнуть действительность. Вот почему история наук о социальной жизни — это постоянное чередование попыток мысленно упорядочить факты посредством разработки понятий, разложить полученные в результате такого упорядочения образы посредством расширения и сдвига научного горизонта и попытки образовать новые понятия на такой измененной основе. В этом проявляется не несостоятельность попытки *вообще* создавать системы понятий — каждая наука, в том числе и только описательная история, работает с помощью комплекса понятий своего времени, — в этом находит свое выражение то обстоятельство, что в науках о человеческой культуре образование понятий зависит от места, которое занимает в данной культуре рассматриваемая проблема, а оно может меняться вместе с содержанием самой культуры. В науках о культуре отношение между понятием и понятием таково, что синтез всегда носит пре-

ходящий характер. Значение попыток создать крупные понятийные конструкции в, нашей науке заключается, как правило, именно в том, что они демонстрируют границы значения той точки зрения, которая лежит в их основе. Самые далеко идущие успехи в области социальных наук связаны в своей *сущности* со сдвигом практических культурных проблем и облечены в форму критики образования понятий» (М. Вебер, цит. соч., с. 406 — 407).

См., например: «Общая психопатология» («Allgemeine Psychopathologie», 1913).

Г. Риккерт (1865 — 1936) был профессором философии в Гейдельберге. Главные его труды: «Границы естественно-научного образования понятий» (1904), «Науки о природе и науки о культуре» (1911). Критический анализ трудов Г. Риккерта см. в: R. Aron. La Philosophie critique de l'histoire. Paris, Wrin, 3-е éd., 1964, p. 113 — 157).

12

«Оно [«городское хозяйство»] создается посредством одностороннего усиления одной или нескольких точек зрения и соединения множества диффузно и дискретно существующих *единичных* явлений (в одном случае их может быть больше, в другом — меньше, а кое-где они вообще отсутствуют), которые соответствуют тем односторонне вычлененным точкам зрения и складываются в единый *мысленный* образ. В реальной действительности такой мысленный образ в его понятийной чистоте нигде эмпирически не обнаруживается; это — *утопия*. Задача исторического исследования состоит в том, чтобы в каждом отдельном случае установить, насколько действительность близка такому мысленному образу или далека от него, в какой мере можно, следовательно, считать, что характер экономических отношений определенного города соответствует понятию «городское хозяйство». При осторожном применении этого понятия оно специфическим образом способствует достижению цели и наглядности исследования» (М. Вебер, цит. соч., с. 390).

«Это — мысленный образ, не являющийся ни исторической, ни тем более «подлинной» реальностью. Еще менее он пригоден для того, чтобы служить схемой, в которую явление действительности может быть введено в качестве частного *случая*. По своему значению это — чисто идеальное *пограничное* понятие, с которым действительность *сопоставляется, сравнивается* для того, чтобы сделать отчетливыми определенные значимые компоненты ее эмпирического содержания. Подобные понятия являют собой конструкции, в них мы строим, используя категорию объективной возможности, связи, которые наша ориентированная на действительность научно дисциплинированная *фантазия* рассматривает в своем *суждении* как адекватные. Идеальный тип в данной его функции — прежде всего попытка охватить «исторические индивидуумы» или их отдельные компоненты *генетическими* понятиями. Возьмем, например, понятия «церковь» и «секта». Их можно, классифицируя, разъединить на комплексы признаков; тогда не только граница между ними, но и содержание обоих понятий окажутся размытыми. Если же мы хотим постигнуть понятие «секта» генетически, например в его соотношении с известными важными культурными значениями, которые «сектантский дух» имел для современной культуры, то *существенными* станут определенные признаки обоих понятий, так как они находятся в адекватной причинной связи с тем воздействием, о котором шла речь» (там же, с. 393).

13

Конструкция идеальных типов по отношению к ценностям в абстрактном представлении отличается от оценочных суждений. Но в конкретной работе ученого эта грань часто размывается.

«Все изображения *сущности* христианства, например, являют собой идеальные типы, всегда и неизбежно весьма относительной и проблематичной значимости, если рассматривать их как историческое воспроизведение эмпирической реальности; напротив, они обладают большой эвристической ценностью для исследования и большой систематической ценностью для изображения, если пользоваться ими как понятийными средствами для *сравнения* и сопоставления с ними действительности. В этой их функции они совершенно необходимы. Подобным идеально-типическим изображениям обычно присущ еще более усложняющий их значение момент. Они хотят быть или неосознанно являются идеальными типами не только в *логическом*, но и в *практическом* смысле, а именно стремятся быть «образцами», которые, если вернуться к нашему примеру, указывают на то, каким христианство, по мнению исследователя, *должно* быть, что исследователь считает в нем «существенным», *сохраняющим постоянную ценность*. Если это происходит осознанно или, что случается чаще, неосознанно, то в идеальные типы вводятся идеалы, с которыми исследователь соотносит христианство как с *ценностью*. Задачи и цели, на которые данный исследователь ориентирует свою «идею» христианства, могут — и всегда будут — очень отличаться от тех ценностей, с которыми соотносили христианство ранние христиане, люди того времени, когда данное учение возникло. В этом своем значении «идеи», конечно, уже не чисто *логические* вспомогательные средства, не понятия, в сравнении с которыми сопоставляется и *измеряется* действительность, а идеалы, с высоты которых о ней выносятся оценочные *суждения*. Речь идет уже не о чисто теоретической операции *отнесения* эмпирических явлений к ценностям, а об оценочных *суждениях*, введенных в «понятие» христианства. Именно *потому*, что идеальный тип претендует здесь на эмпирическую *значимость*, он вторгается в область оценочного *толкования* христианства — это уже не эмпирическая наука; перед нами личное признание человека, а не образование идеально-типического понятия. Несмотря на такое принципиальное различие, смешение двух в корне различных значений «идеи» очень часто встречается в историческом исследовании. Такое смешение уже вполне близко, как только историк начинает развивать свои «взгляды» на какое-либо историческое лицо или какую-либо эпоху. Если Шлоссер, следуя принципам рационализма, применял не знающие изменения этические масштабы, то современный, воспитанный в духе релятивизма историк, стремясь, с одной стороны, понять изучаемую им эпоху «изнутри», с другой — вынести свое «суждение» о ней, испытывает потребность в том, чтобы вывести масштабы своего суждения из «материала», то есть в том, чтобы «идея» в значении *идеала* выросла из «идеи» в значении «идеального типа». Эстетическая притягательность подобного способа приводит к тому, что граница между двумя этими сферами постоянно стирается, в результате чего возникает половинчатое решение, при котором историк не может отказаться от оценочного суждения и одновременно пытается уклониться от ответственности за него. В такой ситуации *элементарным долгом самоконтроля ученого* и единственным средством предотвращения подобных недоразумений является резкое разделение между *сопоставительным* соотношением действительности с идеальными *типами* в логическом смысле слова и оценочным *суждением* о действительности, которое отправляется от идеалов. «Идеальный тип» в нашем понимании (мы вынуждены повторить это) есть нечто, в отличие от *оценивающего* суждения, совершенно индифферентное и не имеет ничего общего с каким-либо иным, не чисто *логическим* «совершенством». Есть идеальные типы борделей и идеальные типы религий, а

что касается первых, то могут быть идеальные типы таких, которые с точки зрения современной полицейской этики технически «целесообразны», и таких, которые прямо противоположны этому» (*М. Вебер*, цит. соч., с. 397 — 399).

«В абстрактной экономической теории мы находим пример тех синтезов, которые обычно именуют идеями исторических явлений. Названная теория дает нам идеальную картину процессов, происходящих на рынке в товарно-денежном хозяйстве при свободной конкуренции и строго рациональном поведении. Этот мысленный образ сочетает определенные связи и процессы исторической жизни в некий лишенный внутренних противоречий космос *мысленных* связей. По своему содержанию данная конструкция носит характер *утопии*, полученной посредством *мысленного* усиления определенных элементов действительности. Ее отношение к эмпирически данным фактам действительной жизни состоит в следующем: в тех случаях, когда абстрактно представленные в названной конструкции связи, то есть процессы, связанные с «рынком», в какой-то степени выявляются или предполагаются в действительности как значимые, мы можем, сопоставляя их с *идеальным типом*, показать и пояснить с прагматической целью своеобразие *этих* связей. Такой метод может быть эвристическим, а для определения ценности явления даже необходимым. В *исследовании* идеально-типическое понятие — средство для вынесения правильного суждения о каузальном сведении элементов действительности. Идеальный тип — не «гипотеза», он лишь указывает, в каком направлении должно идти образование гипотез. Не дает он и *изображения* действительности, но представляет для этого однозначные средства выражения. Таким образом, перед нами «идея» исторически данной хозяйственной организации современного общества, образованная по совершенно таким же логическим принципам, с помощью которых была сконструирована в качестве «генетического» принципа, например, идея «городского хозяйства» в средние века. В такой конструкции понятие «городское хозяйство» строится не как среднее выражение совокупности всех действительных хозяйственных принципов, обнаруженных во всех изученных городах, но также в виде *идеального фнйр*» (*М. Вебер*, цит. соч., с. 389 — 390).

«Судьба культурной эпохи, «вкусившей» плода от древа познания, состоит в необходимости понимания, что смысл мироздания не раскрывается исследованием, каким бы совершенным оно ни было, что мы сами призваны создать этот смысл, что «мировоззрения» никогда не могут быть продуктом развивающегося опытного знания и, следовательно, высшие идеалы, наиболее нас волнующие, во все времена находят свое выражение лишь в борьбе с другими идеалами, столь же священными для других, как наши для нас» (*М. Вебер*, цит. соч., с. 393).

<sup>1</sup> *С*1) Макс Вебер вновь вернулся к проблеме определения капитализма в конце своей жизни в мюнхенском курсе лекций по общей истории экономики.

«Мы находим капитализм там, где производительное хозяйство обеспечивает потребности группы людей, независимо от характера этих потребностей, через предприятие, в частности предприятие рационального капиталистического характера там, где производится учет капиталов, т.е. где имеется производственное предприятие, которое контролирует рентабельность путем расчета, производимого через современную бухгалтерию, путем подведения итогов (впервые такую форму предложил в 1608 г. голландский теоретик Симон Стевин). Конечно, хозяйственное объединение может ориентироваться

на капиталистическую форму чрезвычайно разнообразными способами. Обеспечение потребностей общности может быть организовано по капиталистическому принципу, а может не по-капиталистически, основываясь на ремесле или на земледелии» (цит. по: *J. Freund. Sociologie de Max Weber*, p. 150).

17

В 6-й главе III части работы «Хозяйство и общество» Вебер дал определение бюрократии. Резюмируя этот текст и некоторые другие отрывки, Жюльен Френд так излагает определение Вебера:

«Бюрократия — это типичный пример легального господства. Она основывается на следующих принципах:

- 1) существование определенных служб, а стало быть, компетенций, строго определенных законами и правилами таким образом, что их функции четко разграничены, как и власть принимать решения в целях выполнения соответствующих задач;
- 2) защита служащих в выполнении их функций в соответствии с тем или иным положением (несменяемость судей, например). Как правило, служащим становятся на всю жизнь, и государственная служба становится основной профессией, а не второстепенным занятием, дополняющим другую работу;
- 3) иерархия в выполнении функций, что подразумевает четкую административную структуру, разграничивающую управленческие посты и подчиненные подразделения с возможностью обращения высших руководящих инстанций к низшим; обычно в такой структуре соблюдается единоначалие, а не коллегиальное руководство и налицо тенденция к максимальной централизации власти;
- 4) подбор кадров производится на конкурсной основе по прохождении экзаменов или по предпочтению дипломов, что требует от кандидатов наличия соответствующего специализированного образования. Как правило, функционер назначается (реже избирается) на основе свободного отбора на контрактной основе;
- 5) регулярная оплата труда служащего в виде фиксированной заработной платы и выплаты пенсии при уходе с государственной службы; размеры оплаты устанавливаются в соответствии со штатным расписанием, учитывающим внутреннюю административную иерархию и уровень ответственности служащего;
- 6) право контроля со стороны администрации за работой подчиненных (скажем, путем создания контрольно-дисциплинарной комиссии);
- 7) возможность продвижения по службе на основе оценки по объективным критериям, а не по усмотрению администрации;
- 8) полное отделение выполняемой функции от личности служащего, поскольку никакой служащий не может быть собственником своего поста или средств управления.

Такая трактовка имеет, разумеется, отношение к структуре современного государства, учитывая, что у бюрократии как явления глубокие корни, поскольку она встречается в Древнем Египте, в эпоху римского принципата, в период правления Диоклетиана, в римской церкви XIII в. Современная бюрократия начала свое развитие в эпоху королевского абсолютизма. Старые бюрократические системы в основном носили родовой, наследственный характер, когда служащие не имели современных, установленных соответствующими положениями гарантий и регулярной оплаты труда. Бюрократия, которую мы видим сегодня, росла с развитием современного финансового порядка, хотя однозначную причинную связь здесь вряд ли можно установить, поскольку в действие вступает целый ряд факторов: рационализация права, важность феномена массовости, возрастающая централизация, связанная с большими возможностями средств связи и

концентрации предприятий, усиление проникновения государства в самые различные области человеческой деятельности и, наконец, развитие технической рационализации» (*Freund*, op. cit., p. 205 — 206). 19

«Протестантская этика и дух капитализма» — труд, который был и остается, несомненно, до сих пор самым известным произведением Макса Вебера. Благодаря исторической важности поставленных проблем, благодаря характеру их постановки, опровергающему бытующую их трактовку в историческом материализме, этот труд был предметом многочисленных комментариев и вызвал мощный поток литературы.

й з

«Теория харизматического господства давала иногда повод для недоразумений, поскольку в ней виделся прообраз нацистского режима. Некоторые даже попытались сделать из Вебера предвестника Гитлера в то время, как он строго ограничился социологическим анализом «идеального типа» одной из форм господства, которая существовала во все времена. Харизматические режимы правления существовали и до Гитлера и существуют после него, например режим Фиделя Кастро. Предложение, что анализ Вебера мог помочь нацистам дойти до более четкого осознания своей роли, — это упрек не менее смехотворный, чем предыдущий, поскольку его можно сравнить с обвинением врача в болезни, диагноз которой он поставил. В таком случае политическая социология должна превратиться в дело, основанное на добродетельных чувствах, отказаться от объективного рассмотрения некоторых явлений, в конечном счете отречься от науки и сыпать осуждениями, которые доставляли бы удовольствие всем, кто хотел бы превратить научную мысль в сугубо идеологические оценки. Такая позиция была чужда Веберу, поскольку она противоречила тому различию, которое он всегда делал между эмпирической констатацией и оценочным суждением, его принципу «свободы от оценки» в социологии и, наконец, его долгу, требующему от ученого никогда не уходить от анализа реальной действительности только из-за того, что лично ему она кажется неприятной. Более того, цензоры Вебера пренебрегли самым главным в его концепции харизматического типа правления. Вместо того чтобы искать в ней теоретическое обоснование частного исторического события, о котором он не мог ничего знать, им следовало бы лучше прочитать страницы, посвященные этому типу господства; они недвусмысленно выражают его мысль о революционном феномене, ибо, когда он писал их, он в особенности думал о Ленине и Курте Эйслере (последнего он назвал по имени)» (*Freund*, op. cit., p. 211 — 212).

20

О Максе Вебере и германской политике см. библиографию.

21

Марианна Вебер вспоминает беседу своего мужа в 1919 г. с Людендорфом, кого он считал одним из виновников германской катастрофы. После диалога «глухих», в ходе которого Вебер пытался убедить Людендорфа пожертвовать собой, сдавшись в качестве военнопленного союзникам, разговор перешел на политическую ситуацию в Германии. Людендорф упрекнул Вебера и «Франкфуртер цайтунг» (Макс Вебер был одним из ее ведущих авторов) в том, что они защищают демократию.

*Вебер:* Вы думаете, что то свинство, которое мы имеем сегодня, я принимаю за демократию?

*Людендорф:* Если Вы так говорите, мы с Вами, может быть, найдем общий язык.

*В.:* Но свинство, которое было раньше, тоже не было монархией.

*Л.:* Что Вы считаете демократией?



В.: В демократии народ выбирает вождя (фюрера), в которого верит. Затем избранник говорит: «А теперь заткнитесь и подчиняйтесь!» Народ и партии не смеют и пикнуть.

Л.: Мне такая демократия подходит.

В.: Потом народ может судить. Если вождь совершил ошибки, то пусть лезет в петлю (*Marianne Weber. Max Weber ein Lebensbild. Tübingen, J.C.B., Mohr, 1926, S. 664 — 665*).

22

См. библиографию.

Archives européennes de sociologie, t. V, 1964, 2, p. 190 — 238.

“ ” Эти выдержки взяты из лекции, прочитанной 13 июня 1918 г. в Вене перед офицерами австро-венгерской монархии и опубликованной в: *Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tüb., 1924*).

## Библиография

### Произведения Макса Вебера

«Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie». Bd. 1 — 3. Tüb., 1920 — 1921.

«Grundriss der Sozialökonomik». Tüb., 1921.

«Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik». Tüb., 1924.

«Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre». Tüb., 1951. «Wirtschaft und Gesellschaft». Tüb., 1956.

Цитаты из произведений М. Вебера на русском языке приводятся по изданию: *М. Вебер. Избранные произведения. М., 1990*.

### Работы о Максе Вебере

R. Aron. La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire. Paris, Vrin, 1964.

R. Aron. La Sociologie allemande contemporaine. Paris, P.U.F., 1950.

R. Aron. Предисловие к работе: *Max Weber. Le Savant et le politique*. Paris, Pion, 1959.

R. Bendix. Max Weber, an Intellectual Portrait. New York, Anchor Books Doubleday & Co., 1962.

E. Fleischmann. De Weber à Nietzsche. Archives européennes de Sociologie, t. V, 1964, no 2, p. 190 — 238.

J. Freund. Sociologie de Max Weber. Paris, P.U.F., 1966 (bibliographie).

J. Freund. Introduction à la traduction de la Wissenschaftslehre (Max Weber. Essais sur la théorie de la science. Paris, Pion, 1965, p.9 — 116).

H.H. Gerth et C. Wright Mills. Introduction aux extraits de l'œuvre de Max Weber, publiés sous le titre «From Max Weber: Essays in sociology», New York, Oxford University Press, A Galaxy book, 1958, p. 3-74.

H.H. Gerth et H.I. Gerth. Bibliography on Max Weber. «Social Research», vol. XVI, 1949.

- M. Halbwachs.* Économistes et historiens: Max Weber, un homme, une œuvre. «Annales d'histoire économique et sociale», № 1, janvier 1929.
- H. Stuart Hughes.* Consciousness and Society. New York, Alfred A. Knopf, 1961, 2nd ed.
- J.P. Mayer.* Max Weber in German Politics. London, Faber, 1956, 2nd ed.
- M. Merleau-Ponty.* Les Aventures de la dialectique. Paris, Gallimard, 1955, p. 15-42.
- W.J. Mommsen.* Max Weber und die deutsche Politik, 1890 — 1920. Tübingen, Mohr, 1959.
- T. Parsons.* The Structure of Social Action. Glencoe, The Free Press, 1949, 2nd ed.
- T. Parsons et al.* Theories of Society. London, Collier — MacMillan, 1965. *L. Strauss.* Droit naturel et histoire. Paris, Pion, 1954.
- Marianne Weber.* Max Weber, ein Lebensbild. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1926 (bibliographie de l'œuvre de Max Weber).
- M. Weinreich.* Max Weber, l'homme et le savant. Paris, 1938.
- «Revue internationale des sciences sociales» (publiée par l'Unesco), vol. XVII, 1965, № 1: quatre articles sur la présence de Max Weber:
- R. Bendix.* Max Weber et la sociologie contemporaine;
- W. Mommsen.* La sociologie politique de Max Weber et sa philosophie de l'histoire universelle;
- T. Parsons.* évaluation et objectivité dans le domaine des sciences sociales; une interprétation des travaux de Max Weber;
- P. Rossi.* Objectivité scientifique et présuppositions axiologiques.

На немецком языке см. следующие работы:

- Eduard Baumgarten.* Max Weber. Werk und Person. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1964.
- Johannes Winckelmann.* Max Weber, Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik. Kröner Taschenausgabe, № 229.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эмиль Дюркгейм, Вильфредо Парето и Макс Вебер, люди различных национальностей, принадлежат одному историческому периоду. Их интеллектуальное формирование проходило по-разному, но они попытались дать толчок одной и той же научной дисциплине.

Эти несколько замечаний заставляют нас поставить ряд вопросов, позволяющих провести параллель между их научными мыслями и трудами. Какие черты личного и национального характера оставили след в каждой из их социологических доктрин? В каких исторических условиях творили эти три автора? Как, аналогично или по-разному, истолковывали они ту обстановку, в которой жили? Каков был вклад их поколения в развитие социологии?

Эти три автора различны по общему тону. Дюркгейм догматичен, Парето — ироничен, Вебер — патетичен. Дюркгейм доказывает истину и стремится, чтобы она была научна и этична. Парето разрабатывает научную систему, которую он задумал как частную и предварительную, но которая, независимо от его стремления к объективности, высмеивает иллюзии гуманистов и надежды революционеров, уличает пройдох и простаков, неистовых и власть имущих. Вебер стремится понять смысл существования индивидов и общества, будь то навязанных или избранных, не закрывая глаза на давление социальных обязанностей и неизбежную необходимость принимать решения, правомерность которых никогда не может быть научно доказана. Тон каждого из этих трех авторов объясняется и личным темпераментом, и национальными условиями.

Дюркгейм — французский ученый-философ; стиль его работы складывался, по крайней мере внешне, под влиянием диссертаций, которые он готовил, последовательно преодолев

вая барьеры, поставленные Французским университетом перед амбициями интеллектуалов. Этот университетский ученый Третьей республики верит в науку, в ее этические ценности со страстью пророка. Он является или хотел бы быть одновременно ученым и реформатором; наблюдателем, констатирующим факты, и создателем системы морали. Такое сочетание может сегодня показаться нам странным, но оно не выглядело таким в начале века, в эпоху, когда вера в науку была почти религией. Самым ярким выражением этого сочетания веры и науки оказывается понятие «общество». В социологии Дюркгейма это понятие служит экспликативным принципом, источником высших ценностей и своего рода объектом поклонения. Для Дюркгейма, француза еврейского происхождения, университетского ученого, занятого поисками решения традиционных проблем Франции, проблемой конфликтов между церковью и государством, между моралью религиозной и светской, социология была основой этики. Общество, истолкованное социологией, считает высшей ценностью современной эпохи уважение человеческой личности и автономии индивидуального суждения. Такая социологическая и рационалистская попытка найти в новой науке обоснование мирской морали характерна для того исторического момента.

Переходя от Дюркгейма к Парето, мы оставляем выпускника высшей школы и профессора философии, чтобы познакомиться с итальянским патрицием без иллюзий, инженером, враждебно относящимся ко всякой метафизике, исследователем без предрассудков. Его стиль — это уже стиль не профессора-моралиста, а просвещенного и утонченного аристократа, склонного испытывать некоторые симпатии к варварам. Этот ученый далек от того, чтобы все философские проблемы решать с помощью науки. Он с иронией наблюдает за усилиями профессоров, таких, как Дюркгейм, пытающихся обосновать мораль с помощью науки. «Если бы вы знали, что такое наука, — позволил он себе заметить, — то знали бы, что прийти через нее к морали невозможно. Если бы вы знали, что представляют собой люди, то знали бы также, что для восприятия какой-то морали они совершенно не нуждаются в научных обоснованиях. Человек обладает достаточным здравым смыслом и изобретательностью, чтобы представить себе вполне убедительными мотивы для принятия определенных ценностей, которые, по правде говоря, ничего общего не имеют ни с наукой, ни с логикой».

Парето принадлежит к итальянской культуре, так же как Дюркгейм — к французской. Он стоит в том же ряду политических мыслителей, в котором первым и самым великим был Макиавелли. Упор на двойственность правителей и управляемых, стороннее, иначе говоря, циничное, восприятие роли элиты и слепоты толпы формируют вид социологии, концентрирующийся вокруг политической темы, характерной для итальянской традиции, которую помимо Макиавелли демонстрировали Гишардэн и Моска. При этом не следует преувеличивать воздействие национальной среды. Одним из тех, кто оказал влияние на Парето, был француз Жорж Сорель. Во Франции немало ученых принадлежали к так называемой школе Макиавелли, а в Италии во времена Парето были известны рационалисты и сторонники научной школы, которые оставались в плену иллюзии, будто социология может быть одновременно наукой и основой морали. Парето как макиавеллист был, мне кажется, в высшей степени итальянцем; но не исключено, что во мне говорит француз. Фактически два разных течения интеллектуальной мысли, представленные Дюркгеймом и Парето, проявились как во Франции, так и в Италии. Некоторые французские мыслители подвергали иллюзии гуманистов и чаяния революционеров такой же социологической критике, какой виртуозно владел Парето.

Макс Вебер, вне всякого сомнения, в высшей степени немец. Чтобы до конца понять его научную мысль, ее нужно рассматривать в контексте немецкой интеллектуальной истории. Сформированный на воззрениях немецкой исторической школы, он исходил из позиций исторического идеализма при разработке своей концептуальной системы объективной социальной науки, которая была бы способна научно продемонстрировать, привести доказательства, осмыслить социальную действительность, будучи полностью свободной от метафизики в сознании и в подходе к истории.

В противоположность Дюркгейму он был по образованию не философом, а юристом и экономистом. Поэтому некоторые аспекты его научной мысли в основе своей содержат начала такого двустороннего образования. Когда, например, Вебер делает акцент на понятии субъективного смысла и утверждает, что социолог стремится в основном выявить тот смысл, который субъект придает своему поступку, решению или отказу от поступка, то в нем говорит юрист. Действительно, легко отличить тот объективный смысл, который профессор может придать правовым положениям, от субъективного смысла этих положений, т. е. от интерпретации их теми, кто подвергается

их воздействию, и это отличие позволяет сделать понятным воздействие, которое правовое установление оказывает на поведение» индивидов. Во многих своих эпистемологических исследованиях Вебер стремился четко разделить различные формы интерпретации права с тем, чтобы еще и еще раз напомнить, что объект исследования социолога — субъективный смысл, т. е. пережитая реальность права, как оно осмыслено индивидами и как оно частично обуславливает их поступки. Таким же образом опыт экономиста наводит Вебера на размышления о связи между экономической теорией как умственной реконструкцией поступка с конкретной, часто непоследовательной хозяйственной деятельностью, т.е. такой, какой реально живут люди.

Однако научная мысль Вебера, вытекающая из его опыта юриста и экономиста, носила в себе еще большую внутреннюю двойственность, связанную с разрывом между религиозной ностальгией и требованиями науки. Во вступлении к Части II я уже отмечал, что основная тема исследований этих трех авторов — взаимосвязь между наукой и религией. С точки зрения Дюркгейма, наука позволяет одновременно понять религию и предвидеть возникновение новых, верований. Для Парето влечение к религии вечно. Основные факторы неизменны, и, как бы ни были разнообразны их отклонения, они приведут к расцвету новых верований. Что касается Вебера, то он смотрит на противоречие между рационализацией общества и потребностями веры патетически. «Мир разволшебствовлен», в научно объясненной и технически освоенной природе нет больше места для магии религий прошлого. Вера вынуждена прятаться в глубине сознания, а человек — раздваиваться между профессиональной деятельностью, которая становится все более индивидуализированной и рациональной, и стремлением к глобальному видению мира и к последним надеждам на спасение души.

Вебера раздирает противоречие между наукой и активной деятельностью, между профессиями ученого и политического деятеля. Он принадлежит к школе социологов, политическая неудовлетворенность которых привела — и низвела — их в науку и университет. Кроме того, в самой политике он соединял такие взгляды, которые довольно плохо сочетаются. Он страстно отстаивал личные свободы и считал, что без минимума прав человека невозможно жить. Но он был одержим национальным величием и в период первой мировой войны мечтал о приобщении своей родины к мировой политике. Переходя иногда в ряды неистовой оппозиции импера-

Дюркгейма в том, что принцип и объект моральных и религиозных обязательств и верований заложен в обществе, то Дюркгейм присоединяется к ряду таких мыслителей, как Бональд, которые фактически и юридически выступают за примат коллектива по отношению к индивиду. Если же исходить из того, что в наше время высшие ценности — это индивидуализм и рационализм, то Дюркгейм выступает как последователь философии Просвещения.

Подлинный Дюркгейм определяется, естественно, не той или другой из этих интерпретаций, а их сочетанием. Центральной проблемой Дюркгеймовой мысли является, по сути, проблема, поставленная О. Контом и связанная с мыслителями рационалистских воззрений, которые стремятся обосновать ценности рационализма на социальных императивах.

Парето и Вебер легче вписываются в свое собственное и в наше время, чем Дюркгейм. Достаточно сравнить их с Марксом, ученым, который, возможно, не оказал на них прямого влияния, но которого они много читали и критиковали.

Парето многократно обращался к трудам Маркса, и развитие его научной мысли может быть изложено как критика марксизма. В своей работе «Социалистические системы» Парето подверг углубленной экономической критике «Капитал», и в частности теорию стоимости и труда и теорию эксплуатации. Короче, Парето, который относился к Лозаннской школе, где он продолжал дело Вальра, разработал теорию баланса на основе индивидуального выбора и считал концепцию стоимости метафизической и совершенно устаревшей. Все марксистские доказательства теории прибавочной стоимости и эксплуатации лишены, с его точки зрения, научной ценности. Более того, он считает, что во всех обществах сохраняется более или менее постоянное неравенство доходов. Самые различные эмпирические данные показывают, по его мнению, что кривая распределения имеет постоянно одно и то же математическое выражение. Таким образом, шансы на изменение распределения доходов путем социалистической революции весьма слабы. Кроме того, Парето, как хороший экономист, утверждает, что, каков бы ни был политический строй, ему необходим экономический расчет. Следовательно, многие характеристики капиталистической экономики сохраняются и после революции социалистического типа. Не может быть в наше время эффективной экономики без рациональной организации производства, т.е. без подчинения требованиям экономического расчета<sup>2</sup>.

На основе изложенного Парето защищает режим частной собственности и конкуренции, приводя в качестве довода его эффективность. Конкуренция в определенной степени является формой отбора. Парето проводит аналогию борьбы за выживание животного мира с социальным дарвинизмом экономической конкуренции и социальной борьбы. Экономическая конкуренция, которую марксисты называют капиталистической анархией, — это в действительности одна из форм естественного отбора, относительно благоприятная для экономического прогресса. Парето — не либеральный догматик. Многие из мер, которые можно осудить с сугубо экономической точки зрения, могут косвенно, с помощью социологических механизмов, дать благоприятный результат. Например, сделка, которая приносит значительную прибыль спекулянтам, по-человечески несправедлива и экономически заслуживает осуждения, но может быть благотворна, если доходы будут вложены в предприятия, приносящие пользу коллективу.

В конечном счете, отвечая на марксистскую критику, Парето приводит некоторые из элементов капитализма, которые могут встретиться при любой экономической системе, и указывает на то, что экономический расчет во внешнем проявлении связан с современной рациональной экономикой, что нет всеобщей эксплуатации рабочих, поскольку заработная плата устанавливается на уровне предельной производительности и понятие прибавочной стоимости не имеет смысла.

Вебер критикует марксистскую теорию приблизительно в том же духе, но делает акцент не столько на важности экономического расчета для всех режимов, сколько на постоянстве таких факторов, как бюрократия, организационные структуры и власть. Парето, исходя из того, что конкуренция и частная собственность являются, как правило, наиболее благоприятными институтами, способствующими развитию и преумножению богатств, считал, что разрастание бюрократии, развитие государственного социализма и изъятие доходов администрацией в свою пользу или в пользу несостоятельной части населения, вероятно, повлекли бы за собой общий экономический спад. Вебер доказывал, что рациональная организация и бюрократия представляют собой реально существующие структуры современных обществ. В случае перехода к социализму действие этих факторов не только не ослабнет, но даже усилится. При социалистической экономике, где собственность на средства производства будет общественной, усугубятся явле-



ния, которые Вебер считал наиболее опасными для сохранения человеческих ценностей<sup>3</sup>.

Парето и Вебер отмечают марксистскую критику капиталистической экономики как научно не обоснованную. Ни тот, ни другой не отрицают, что в капиталистическом обществе есть привилегированный класс, сохраняющий значительную часть доходов и богатств. Они не утверждают, будто капиталистический строй совершенно справедлив и единственно эозможен. Более того, и тот и другой склонны считать, что этот строй будет развиваться в социалистическом направлении. Но оба они отказываются признать теорию прибавочной стоимости и капиталистической эксплуатации, отрицают, что социалистическая экономика фундаментально отличается от капиталистической в плане организации производства и распределения доходов. '

Критика Парето и Вебера марксистской теории на этом не останавливается. Она нацелена на подразумеваемый или явный рационализм психологии интерпретации марксизмом истории.

Когда Парето высмеивает надежды революционеров, и в частности марксистов, то в основе его иронической критики лежит чисто экономический подход. Он доказывает, что экономика социалистического типа всеми своими пороками будет похожа на капиталистическую, но только к ней прибавятся еще и некоторые дополнительные недостатки. Экономика, основанная на принципе общественной собственности на средства производства, лишенная рыночного механизма и конкуренции, будет неизбежно бюрократической; трудящиеся будут подчинены авторитарной дисциплине, по меньшей мере такой же насильственной, как и на капиталистических предприятиях, но значительно менее эффективной с точки зрения приумножения богатства.

Он критикует и революционные надежды, представляя их\* не как рациональную реакцию на реально ощущаемый и переживаемый социальный кризис, а как выражение постоянно действующих эмоциональных факторов или вечной метафизической мечты. Марксизм утверждает, что противоречия капитализма вызывают формирование пролетариата как класса, а пролетариат выполняет задачу, которая является его исторической миссией. Марксистское видение перспективы с точки зрения всеобщей истории рационально. Оно предполагает, помимо прочего, своего рода рациональную психологию, согласно которой люди или группы людей действуют в соответствии со своими интересами. Нечего сказать, поистине весьма опти-

мистична психология, предполагающая, **будто люди** могут быть одновременно и эгоистами, и ясновидящими! Обычно такого рода толкование человеческого поведения называют или материалистическим, или циничным. Какая иллюзия! Если бы все группы людей знали свои интересы и поступали сообразно им, то жизнь обществ была бы действительно куда проще... Как говорил большой психолог по имени Гитлер, между различными интересами всегда возможны компромиссы, между мировоззрениями — никогда.

Парето и некоторым образом Вебер отвечают на это рационалистическое видение Маркса замечанием, что такого рода социальные процессы, как социалистическое движение, ни в коей мере не вызваны осознанием групповых интересов и являются не выполнением исторической миссии, а всего лишь отражением аффективных или религиозных потребностей, таких же древних, как само человечество.

Макс Вебер свою социологию религий порой называл «эмпирическим опровержением исторического материализма». Действительно, в ней иногда приводятся доказательства того, что отношение некоторых групп людей к экономической жизни могло быть обусловлено религиозными воззрениями. Но обусловленности религиозных воззрений экономическими позициями не существует, при том что обратное вполне допустимо.

С точки зрения Парето, если бы поступки людей были логическими, то они определялись бы стремлением к наживе или власти, а борьба групп могла быть истолкована сугубо рациональной терминологией. Но по сути дела, людьми движут относительно постоянные категории аффективных факторов. История развивается не по пути, ведущему к завершению, коим стало бы примирение человечества, а подчиняясь взаимозависимым циклам. Воздействие той или иной группы факторов образует исторические фазы, и невозможно предвидеть ни конечного результата, ни момента их завершения.

Вместе с тем и Парето и Вебер признают вклад Маркса в науку. С точки зрения Парето, «социологическая часть труда Маркса с научной точки зрения значительно выше экономической» (*Pareto. Les Systèmes socialistes*, t. II, p. 386). Классовая борьба наполняет большую часть вековой исторической хроники и представляет собой одно из крупнейших явлений всех известных общественных систем. «Борьба за жизнь или благополучие есть общее для живых существ явление, и все, что мы об этом знаем, говорит нам о том, что

она является одним из самых мощных факторов сохранения ^улучшения расы» (ibid., p. 455). Парето допускает, таким образом, наличие классовой борьбы, но дает ей иную, отличную от Марксовой интерпретацию. С одной стороны, в обществе нет тенденции к разделению на два, и только на два, класса: на владельцев средств производства и эксплуатируемую массу. «Классовая борьба осложняется и приобретает многообразные формы. Мы далеки от простой борьбы двух классов; раскол усиливается в среде как буржуазии, так и пролетариата» (ibid., p. 420). Он подчеркивает, что социальные и экономические группы многочисленны. С другой стороны, поскольку Парето исходит из двойственного характера общества, он считает, что последнее основано на противоречии-

\*

ях между правителями и управляемыми, между элитой и массой; при этом принадлежность к элите необязательно оп-

j  
ределяется владением средствами производства. Поскольку j  
основным противоречием является противоречие между пра i  
вящими и управляемыми, то классовая борьба вечна и не  
может быть преодолена в обществе с политическим строем  
без эксплуатации. Если, как полагал Маркс, источник клас  
совой борьбы — частная собственность на средства произ  
водства, то можно представить себе общество без частной  
собственности, а стало быть, и без эксплуатации. Но если  
первопричина социальных конфликтов — власть меньшинст  
ва над большинством, то социальная неоднородность неиз  
бежна и надежда на бесклассовое общество — это всеголишь  
псевдорелигиозный миф. Парето склонен характеризо  
вать различные классы по их психологии. Элита жестока или  
хитра, ее составляют или бойцы, или плутократы; в нее вхо  
дят спекулянты и ростовщики; она похожа то на льва, то на  
лисицу. Все эти формулировки выделяют скорее психологи  
ческую особенность, чем чисто социологическую характери  
стику классов, и в частности правящего класса.

Вебер, социальная мысль которого драматична, но не име  
ет при этом отношения к миротворчеству, тоже допускал  
реальность и остроту классовой борьбы и, таким образом, в  
определенном смысле принимал марксистское наследие и »  
значение социологических наблюдений, которые служат от  
правным моментом «Коммунистического манифеста». «Тот,  
кто берет на себя смелость сунуть пальцы в колеса полити  
ческого развития своей родины, должен иметь крепкие нер  
вы и не быть слишком сентиментальным, чтобы заниматься  
современной политикой. И тот, кто берется заниматься по  
литикой, прежде всего не должен питать иллюзий и при-

знать... наличие неперменного фактора неизбежного существования на этой земле вечной борьбы людей против людей» (цит. по: *J.Freund. Essais sur la théorie de la science. Introduction*, p. 15). Если бы Вебер не воспользовался с такой нарочитой резкостью аргументами Парето, то отметил бы, что при режиме, основанном на коллективной собственности и плановом хозяйстве, меньшинство обладало бы огромной как политической, так и экономической властью и только непомерное, свойственное человеческой природе доверие позволило бы надеяться, что это меньшинство не злоупотребит обстоятельствами. Неравенство в распределении доходов и привилегий переживет исчезновение частной собственности и капиталистической конкуренции. Более того, в социалистическом обществе на самом верху окажется тот, кто будет наиболее ловким в мрачной, малоизвестной бюрократической борьбе, несомненно не менее неприглядной, чем экономическая конкуренция. Бюрократический естественный отбор был бы даже по-человечески значительно хуже, чем подобный полуиндивидуалистский отбор, который в какой-то степени существует в лоне соответствующих организаций капиталистических обществ.

Для того чтобы стабилизировать современные общества и сделать их высокоморальными, Дюркгейм ратовал за воссоздание корпораций. Парето не считал себя вправе предлагать какие-либо реформы, но заявлял, несколько сомневаясь в сроках, о кристаллизации бюрократической системы и предвидел приход к власти в обществах жесткой элиты, которая сменит власть «лисиц плутократии». Что касается Вебера, то его пессимистические пророчества говорят о поступательном разрастании бюрократии в организационных структурах.

Из предсказаний трех авторов менее всего, КÖХ мне кажется, оправдались предсказания Дюркгейма. Профессиональные корпорации, в том виде, как их себе представлял Дюркгейм, т.е. как промежуточное образование, наделенное авторитетом, не получили развития ни в одной стране с современной экономикой, ни в СССР, ни на Западе. В СССР — потому что принцип всякой власти и всякой моральности есть Партия и Государство, слитые воедино; на Западе — поскольку для того, чтобы в профессиональных организациях рабочих или предпринимателей обнаружить малейший след признанного или принятого морального авторитета, требовалась исключительная пронизательность. Парето же не ошибся, предсказав приход к власти сильной элиты, а Вебер — предвидев бюрократизацию. Возможно, эти два явления не определяют исчерпыва-

юще всей социальной действительности современного общества, но сочетание их, несомненно, представляет собой характерные черты нашего времени.

Наконец, можно отметить, что вклад каждого из этих трех авторов в развитие научной социологии разносторонен и одновременно направлен к одной цели. Все трое в одном историческом контексте осмыслили тему взаимосвязи науки и религии, стремились дать объяснение религии с социальной точки зрения, а социальных процессов — с точки зрения религии. Социальное существо есть существо религиозное, а верующий — всегда член того или иного общества. Эта первостепенной важности мысль высвечивает их вклад в научное развитие социологии. Парето и Вебер наглядно, а Дюркгейм косвенным путем вывели концепцию социологии как науки социального действия. Социальное и религиозное существо, человек является создателем ценностей и общественных систем, а социология стремится осмыслить структуру этих ценностей и систем, т.е. структуру социального поведения. Для Вебера социология есть понимающая наука человеческого поведения. Если это определение и не представлено слово в слово в «Трактате по общей социологии» Парето, то сама мысль в его творчестве присутствует. Определение Дюркгейма также мало чем отличается от этого.

Представленная таким образом социология исключает натуралистическое объяснение социального поведения, т.е. что социальное действие можно понять и объяснить, исходя из наследственности и среды проживания. Человек ставит перед собой цели, выбирает средства для их достижения, приспосабливается к обстоятельствам, находит вдохновение в системах ценностей. Каждая из этих формулировок касается одного из аспектов понимания поведения и отправляет нас к одному из элементов структуры социального поведения.

Самым простым из понятийных сочетаний является связь «средства — цели». Именно этот аспект социального поведения находится в центре определения логического поведения у Парето, а Вебер сохранил его в понятии целерационального поведения. Анализ связей между целью и средством ее достижения заставляет поставить главные социологические вопросы: как определяются цели? каковы мотивации поступков? Этот анализ позволяет углубиться в казуистику понимания человеческих поступков, основными элементами которых являются: связь «средства — цели», мотивации поведения, система ценностей, заставляющая людей совершать поступки, а также,

вероятно, ситуация, в которой субъект адаптируется и в зависимости от которой он определяет свои цели.<sup>1</sup>, Т. Парсонс свою первую значительную книгу «Структура социального поведения» посвятил исследованию трудов Парето, Дюркгейма и Вебера, которые расценивает как вклад в теорию социального поведения, служащую основой социологии. Социология, наука о человеческом поведении, является одновременно и понимающей и объясняющей. Понимающей — поскольку она выявляет логику или подразумеваемую рациональность индивидуальных или коллективных поступков. Объясняющей — потому что она выстраивает закономерности и частные, единичные поступки включает в целостности, которые придают им смысл. С точки зрения Парсонса, Парето, Дюркгейм и Вебер с помощью различных концепций вносят свой вклад в строительство общей теории структуры социального поведения. «Понимающая» теория, которая включила в себя все ценное, что могли внести в нее эти три автора, является, естественно, теорией и самого Парсонса.

Дюркгейм, Парето и Вебер — последние крупные социологи, которые разработали доктрины социологии истории, т.е. дали глобальный синтез, содержащий одновременно микроанализ человеческого поведения, интерпретацию современной эпохи и картину долговременного исторического развития. Эти различные элементы исторической социологии, собранные в доктринах первого поколения социологов (1830—1870 гг.) — Конта, Маркса, Токвиля — и сохранившие более или менее единую связь в концепциях второго поколения (1890—1920 гг.), полностью распались в наши дни. Для изучения современной социологии необходимо сегодня анализировать абстрактную теорию социального поведения, находить основные концептуальные понятия, которые используют социологи, и рассматривать ход развития эмпирических исследований в различных секторах науки.

Я с удовольствием объявил бы о том, что за этой книгой последует продолжение, если бы в моем возрасте не было неосторожно бросать вызов богам.

## Примечания

Дюркгейм написал две работы о войне 1914 г.: «Германия превыше всего», немецкий менталитет и война» и «Кто хотел войны? Об истоках войны по дипломатическим документам». Обе работы опубликованы в 1915 г. В том же году он потерял своего единственного сына, погибшего на фронте в Салониках. Некоторое время спустя после

смерти его сына один из сенаторов с высокой трибуны потребовал от комиссии по контролю за пребыванием в стране иностранцев, чтобы она пересмотрела дело «этого француза иностранного происхождения, профессора нашей Сорбонны и, без сомнения, представителя, так по меньшей мере считается, германского Kriegsministerium» (факт приведен Ж. Дювиньо; см.: *J. Duvignaud. Durkheim. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p.11*).

Работы Вебера о войне 1914—1918 гг. см. в: «*Gesammelte politische Schriften*». Tübingen, Mohr, 1958; см., в частности, две статьи 1919 г.: «*Zum Thema der Kriegsschuld*» и «*Die Untersuchung der Schuldfrage*».

Парето в своем «Трактате по общей социологии», итальянское издание которого появилось в 1916 г., не затронул тему войны. Но тут, же после ее окончания он проанализировал ее; см.: «*Fatti e teorie*». Florence, Vallecchi, 1920. До войны он был склонен считать, что Германия в случае конфликта выиграет войну. Кстати, инстинктивно он предпочитал монархическую Германию плутократической Франции и Италии и в отличие от большинства своих друзей и соотечественников, например Панталеони, всегда воздерживался от проявления патриотического энтузиазма. Однако он радовался победе союзников. В своей любви к Италии он испытал немало разочарований. В работе «факты и теория» он объясняет ошибки германской дипломатии. Начиная с 1915 г. он заявлял, что эта война будет не последней и есть опасность, что она породит еще одну войну.

С точки зрения Парето, «если социалистическая организация, какой бы она ни была, стремится, чтобы общество достигло предельной потребительной стоимости, то она оперирует только характером распределения и видоизменяет его непосредственно, передавая одним то, что отнимает у других. Что касается производства, то оно должно быть организовано точно так же, как при режиме свободной конкуренции и частном владении капиталом» («*Cours d'économie politique*», § 1022). Для доказательства этого утверждения Парето условно представляет себе экономическую систему с коллективной собственностью, где «правительство регулирует как распределение, так и производство» (*ibid.*, § 1013—1023), и показывает, что если социалистический строй может воздействовать на выбор обладателей прибыли, то выбор может осуществляться «с целью повышения полезности этой категории»; организация производства («если правительство хочет создать предельную потребительную стоимость для своих подопечных») предполагает проведение экономического расчета на основе механизма обменов, т.е. системы цен, и это касается как предметов потребления, так и средств производства, формирование цен на ^ предметы потребления предполагает наличие рынка этих предметов. «Каков бы ни был установленный правительством порядок распределения имеющихся у него товаров, совершенно очевидно, что если оно намерено обеспечить предельную потребительную стоимость для удовлетворения потребностей членов общества, то должно позаботиться о том, чтобы каждый имел именно тот товар, в котором он больше всего нуждается. Нельзя дать очки для близорукости дальновзоркому и наоборот. Позволяет ли оно своим подопечным совершать обмен между собой предметами, которые распределяет между ними, осуществляет ли оно само это новое распределение — результат будет тот же... Если допускается обмен предметами потребления, то тут же снова возникают цены; если же это новое распределение осуществляет само государство, то цены только меняют свое наименование, поскольку вместо них выступают те механизмы, с помощью которых будет осуществляться новая система распределения» (*ibid.*, § 1014). Что

же касается процесса ценообразования в сфере средств производства, и в частности, капиталов, то этот процесс предполагает наличие обмена между производственными подразделениями и административными структурами. Этот обмен может производиться на основе простого бухгалтерского расчета, поскольку в основе своей экономическая реальность системы остается такой же, как и при капитализме. «Капиталы необходимо распределять в производстве таким образом, чтобы количество товаров соответствовало имеющимся потребностям. Когда производится такого рода расчет, выявляются некоторые добавочные суммы, представляющие собой не что иное, как стоимость функций этого капитала в условиях строя с частным владением капиталом и со свободной конкуренцией. Чтобы придать такому расчету ощутимую форму, можно условно предположить, что министерство, связанное с производством, разделено на два управления. Одно имеет в своем ведении капиталы и продает выполняемые ими функции второму управлению по таким ценам, что это второе управление вынуждено весьма бережно относиться к самым ценным, самым редким функциям капиталов и заменить их наиболее распространенными и менее ценными функциями. Прибегнув к математическим расчетам, можно доказать, что цены, отвечающие этому условию, точно соответствуют ценам, которые были бы сформированы в условиях частного владения капиталом и свободной конкуренции. Впрочем, в такой форме цены служат только для внутренних расчетов министерства. Второе из двух названных управлений призвано играть роль предпринимателя и превращать функции капитала в продукт» (ibid., § 1017). Таким образом, с точки зрения Парето, хорошо отлаженная социалистическая экономика, эффективно обеспечивающая предельную полезность для индивидов, существенно не отличается от капиталистической. Социалистическая экономика, как и капиталистическая, может базироваться только на обмене и экономическом расчете. Но чтобы доказать такого рода идентичность основополагающих экономических проблем независимо от характера общественного строя и глубокое сходство экономических институтов, Парето должен был показать (и он был первым экономистом, который сделал это), что социалистический строй в принципе мог бы функционировать, т. е. что частная собственность не является априори необходимостью для экономического расчета, если сохраняются рыночные отношения или заменяющий их механизм. Опираясь на эти наблюдения Парето, углубленные позже Э. Байроном, такие экономисты, как О. Ланге, Ф. Тэйлор, Г. Дикинсон, А. Лернер, попытались опровергнуть утверждения Ф. Хайека, Л. Роббинса, Л. фон Мизеса и Г. Пирсона о невозможности применения экономического расчета при социализме. С точки зрения школы Ланге—Тэйлора, социалистическая экономика — если она сохраняет принцип свободы выбора потребителя и свободу выбора рода занятий, т. е. если она сохраняет рынок предметов потребления и договорную систему заработной платы, — даже более рациональна, чем капиталистическая и приближается к идеальному типу, который могла бы дать чистая и безупречная конкуренция. Парето в каком-то смысле первым выступает в качестве сторонника рыночной социалистической экономики.

Однако до настоящего времени рыночная социалистическая экономика остается всего лишь ученической гипотезой. Не предвосхищая проводимого в Югославии, Чехословакии и даже СССР опыта, следует отметить, как это делает П. Кенде, что «от Ланге до Марчевского многие известные экономисты стремились опровергнуть аргумент Мизеса о неосуществимости рационального расчета в коллективистской экономике. Но нам кажется, что большинство из них не-



сколько упростили задачу, доказывая возможность организации социалистической экономики, которая или при помощи рыночного механизма (Тэйлор, Ланге), или с помощью математических расчетов на основе маргинальных принципов (Добб, Марчевский), или, наконец, с помощью создания моделей электронной эры (Коопманс) могла бы решить проблему образования цен факторов производства. Дело в том, однако, что Мизес предлагал свою экономическую модель, которая не знала этих цен. Но вместе с тем если жизненность тех моделей, которые предлагались в противовес модели Мизеса, еще требует доказательства, то его модель пугающе похожа на ту модель плановой экономики, которая уже реально существует» [*Peter Kende. Logique de l'économie centralisée; un exemple de Hongrie. Paris, S.E.D.E.S., 1964, p.491*).

По этому вопросу см. также: *FA. von Hayek et al. L'Economie dirigée en régime collectiviste. Paris, Médicis, 1939* (эта работа содержит помимо исследований Хайека перевод статьи Л. фон Мизеса «Экономический расчет при коллективистском строе», 1920, и очерка Э. Байрона «Министерство сферы производства в коллективистском государстве», 1908); *O.Lange and F.M. Taylor. On the Economic Theory of Socialism. New York, Mac Graw Hill, 1964*; *L. von Mises. Le Socialisme, étude économique et sociologique. Paris, Médicis, 1938*; *P. Wiles. The Political Economy of Communism. Oxford, Blackwell, 1962*.

Соображения относительно экономического расчета далеко не чужды научной мысли Вебера. Хайек в своей работе о природе и истории проблемы возможностей социализма даже цитирует Вебера среди первых авторов, которые детально осветили проблему экономического расчета в социалистической экономике. «В своем большом труде «Хозяйство и общество», опубликованном в 1921 г., Вебер в четкой форме освещал условия, в которых возможны рациональные решения в целостной экономической системе. Как и Л. фон Мизес, статью которого от 1920 г. об экономическом расчете в социалистическом обществе он упоминает, отмечая при этом, что узнал о ней, когда его собственная статья была уже в печати, Макс Вебер подчеркивает, что расчеты *in natura*, предлагаемые сторонниками плановой экономики, могли бы предложить рациональное решение проблем только в том случае, если бы перед властями этой системы стояли такого рода проблемы. Он подчеркнул, в частности, что рациональное использование и сохранение капитала возможны только в системе, основанной на товарно-денежном обращении, и что непроизводительные расходования средств, связанные с невозможностью осуществить рациональный экономический расчет в полностью социализированной системе, могут оказаться настолько серьезными, что поставят под угрозу существование населения наиболее густонаселенных в настоящее время стран. «Невозможно привести ни одного сколько-нибудь весомого аргумента, чтобы предположить возможность своевременного нахождения какой-либо системы расчета для серьезного подхода к решению проблемы экономики без системы денежного обращения; эта проблема является фундаментальной проблемой всякой полной социализации, и, конечно, в таком случае речь не может идти о какой-либо рационально планируемой экономике, ибо это касается основополагающего элемента, поскольку никакой способ создания «плана» нам неизвестен» («Хозяйство и общество»)» [*L.von Mises. L'Economie dirigée en régime collectiviste. Paris, Médicis, 1939, p.42—43*).

## Указатель имен

- Адлер М. 186  
Адорно Т. 22  
Акселос К. 148  
Алеви (Галеви) Э. 30, 295, 302  
Ален (Шартье) 6, 99, 136  
Алле М. 97, 135, 470  
Альбер (Мартен Александр) 297  
Альтюссер Л. 29, 69, 71, 72, 79, 81, 82, 183  
Амелен (Гамелен) О. 392, 397  
Ампер 281, 282 Араго Э. 297  
Арбетнот Дж. 55 Аристотель 25, 37, 40, 102, 119, 143, 243, 244, 397, 398, 558, 573  
Арон Р. 5 — 16, 219  
Аспасия 452
- Байрон Э. 597 Бакунин М.А. 212, 213 Бакунина А. 479 Барбер Б. 21  
Барбес А. 297, 298 Барро О. 280, 285 Беккариа Ч. 7  
9 Бёкль 482 Бенингсен 570 Бергсон А. 353, 399, 587 Берже Г. 30 Бёрк Э. 246 Бернанос Ж. 251
- Бёрнхем Дж. 96 Бернштейн Э. 208, 209, 211 Биго П. 162  
Бисмарк О.Э.Л. фон Шёнхаузен 560  
Биша М.Ф.К. 107  
Блан Луи 297  
Бланки О. 297, 298  
Бленвиль А. 131  
Бомон Гюстав де 266 — 268  
Бональд Л.Г.А. 588  
Бонинзеньи П. 480  
Боссюэ Ж.Б. 102 — 104  
Боттаи 485  
Брежнев Л.И. 199  
Брентано Ф. 572  
Брюнинг Г. 485  
Брюнсвик Л. 6, 26, 73, 74, 411  
Бугре С. 29  
Буленвилье А. 82  
Бурбонский герцог 76  
Буске 482, 484, 485  
Бугру Э. де 396  
Бэкон Ф. 127  
Бютор М. 498
- Валленштайн-Вебер Э. 570 Вальра (Вальрас) Л.М.Э. 479, 482, 588  
Вебер Макс 6, 7, 11, 13 — 16, 24, 30, 34, 45, 305, 307, 309 —

- 311, 313, 374, 386 488 — 580, ' 582, 584 — 596, 598 Вебер  
 Марианна 571, 572, 579  
 Вейдемейер И. 215, 221 Вейль Э. 83, 377  
 Вестфален Ж. фон, см. Маркс Ж.  
 Вильгельм II 560, 564, 586  
 Виндельбанд В. 571 Вштфогель К. 214 Во К. де 91, 130, 132 Вольпе Дж. 485 Вольтер 79 Вундт В. 397
- Галеви Э., см. Алеви Э.  
 Гамелен О., см. Амелен О.  
 Гегель Г.В.Ф. 151, 172, 177 — 179, 186, 187, 212, 215 — 218  
 Гед Ж. 213  
 Гейне Г. 212  
 Генрих У 291  
 Гизо Ф.П.Г. 10, 83, 132, 281, 297  
 Гиллен 352  
 Гитлер А. 275, 481, 554, 566, 579  
 Гишардэн 584  
 Гоббс Т. 40, 69, 70, 99, 119, 143, 380, 385, -519  
 Гобино Ж. Артюр де 83, 208, 273  
 Голль Ш. де 79, 302, 554, 555, 566  
 Гольдман Л. 22, 186, 213 Горький А.М. 220 Гош Л.Л. 141 Гравье Ж.-Ф. 246 Гранье-Пажес Л.А. 297  
 Гуйе А. 131 Гумбольдт В. 131  
 Гурвич Г.(Ж.)Д. 178, 214, 216, 223, 485  
 Гуссерль Э. 6
- Д'Аламбер Ж.Л. 77, 398  
 Даниельсон Н.Ф. 214  
 Дарвин Ч.Р. 325, 485  
 Деде Ж. 80 Дельма А. 340 Денуайе Ш. 131
- Депретис А. 485  
 Джентиле Дж. 484  
 Джолитти Дж. 485  
 Дидро Д. 77, 79, 398  
 Дикинсон Г. 597  
 Дильтей В. 570  
 Диоклетиан «Гай Аврелий Валерий» 578  
 Добб 598  
 Доде Л. 465  
 Дрейфус А. 397  
 Дуглас Дж. 399  
 Дюбо Ж.Б. 82  
 Дювиньо Ж. 596  
 Дюги Л. 397  
 Дюркгейм Э. 7, 11 — 13, 24, 26, 27, 29, 30, 41, 227, 246, 279, 295, 305, 307 — 309, 311 — 313, 315 — 402, 407, 409, 440, 461, 465, 467, 488, 492, 495, 516, 530, 541, 548, 560, 562, 582 — 588, 592 — 595
- Еллинек Г. 571
- Жид Ш. 326  
 Жорес Ж. 370, 372, 396
- Засулич В.И. 213  
 Зибель Г. фон 570  
 Зиммель Г. 572  
 Зомбарт В. 572
- Ипполит Ж. 215, 217, 218  
 Кабанис П.Ж.Ж. 238  
 Кавеньяк Л.Э. 267, 289, 298  
 Кавур К.Б. 485 Каллас 79 Кальвез И. 213 Кальвин Ж. 532, 533  
 Кант Э. 61, 99, 127, 186, 187, 380, 385, 391, 518

- Капп В. 570  
 Каркассон Э. 82 ■  
 Карл Великий 82, 141  
 Карл X 281  
 Карл XII 34  
 Карно И. 131  
 Кастро Рус Ф. 579  
 Каутилья 544  
 Каутский К. 208, 209  
 Кейнс Дж.м. 77  
 Кенде П. 597  
 Кенэ Ф. 169  
 Кетле Л.А.Ж. 25  
 Кине Э. 10  
 Кларк К. 9  
 КнисК.Г.А. 571  
 Кодрингтон 350  
 Кожев А. 178  
 Кондорсе М.Ж.А.Н. 102, 103, 139  
 Констан Б. 7, 142, 230  
 КонтО. 5, 8– 10, 13, 17, 18, 24 – 29, 33, 71, 75, 76, 86 – 146, 148, 149, 152, 156, 216, 226, 227, 231, 232, 251, 252, 255, 257, 266, 276, – 280, 282, 285, 295, 296, 299, 305 – 308, 311, 312, 315, 344, 366, 370, 371, 373, 379 – 381, 397, 440, 492, 548, 551, 586, 588, 595  
 КонтШ. 131  
 Коопманс 598  
 Косыгин А.Н. 199  
 Кремье А. 297  
 Криспи Ф. 485  
 Кроче Б. 485  
 Куланж Ф. дв 396  
 Курно А.О. 479  
 Кювийер А. 401
- Ла Барр 79  
 Лабрусс Э. 270  
 Лаваль П. 485  
 Лагранж Ж.Л. 107  
 Лазарсфельд П.Ф. 25, 399  
 Лало Ш. 397  
 Ламартин А.М.Л. де 297, 298, 301  
 Ламбер 76
- Ланге О. 597, 598  
 Ландшут С. 217 Лартиг  
 Ж. де 76 Лассаль Ф. 212  
 Ла Ферла Дж. 481  
 Лёвенштейн К. 572 Леви-БрюльЛ. 64, 370 Леви-Строс К. 24, 399  
 Ледрю-Роллен Александр Огюст 297, 298  
 Лезюёр 266  
 Ле Лабурер 82  
 Ленин В.И. 189, 199, 209, 219, 220, 554, 579 Ле Пле  
 Ф.П.Г. 25 Лернер А. 597  
 Лефевр А. 213, 216  
 Литтре Э. 125, 132, 299  
 Локк Дж. 48, 78 Лоуи Р.Г. 399  
 Луи Наполеон Бонапарт, см. Наполеон III  
 Луи Филипп 266, 273, 282, 283, 297, 507  
 Лукач Д. 185, 207, 215, 572 Л'Эр  
 Дюпон де 297 Людендорф Э. 579  
 Людовик XIV 82, 270, 330, 452  
 Людовик XV 452 Людовик XVI 266, 273 Лютер М. 518, 534, 545  
 Лютчи Г. 563
- Мабли Г. Бонно де 83  
 Мадзини Дж. 479  
 Майер И. П. 217, 270, 273  
 Майер Э. 507  
 Макиавелли Н. 77, 78, 312, 313, 453, 485, 518, 544, 565, 573, 584  
 Малиновский Б.К. 399  
 Малле С. 302  
 Мальзерб 263, 266  
 Маньян Б.П. 298  
 МаоЦзэдун 148, 211  
 Мари А. 297 Маркс Ж. 212, 213

- Маркс К. 9, 10, 12 — 14, 18, 19, 24, 26, 27, 29, 30, 75, 76, 88, 93, 96, 123, 124, 148 — 224, 226, 227, 231, 232, 245, 266, 269, 276, 277, 283 — 295, 305 — 307, 366, 456, 457, 474, 475, 484, 485, 528, 529, 536, 539, 565, 567, 588, 591, 592, 595
- Маркузе Г. 22, 565, 567, 568
- Марраст А. 297 Марчевский Я. 597, 598 Массэн К. 131
- Матье А. 270 Мейнеке Ф. 71
- Ментенон 452 Мерedit Дж. 392, 400 Меринг Ф. 186
- Мерло-Понти М. 7, 185
- Метенъе М. 479 Мизес Л. фон 597, 598 Миллс Ч.Р. 22
- Милль Дж.Ст. 125, 132, 214, 215, 399, 538
- Минье Ф.О.М. 1j
- Михельс Р. 572
- Мишле Ж. 10
- Моле М.Л. 267
- Моммзен В. 565
- Моммзен Т. 570, 571, 573
- Монлозье Ж. 82, 83
- Монро Ж. 360, 456, 482
- Монтескье Ш.Л. де Секонда 8, 16, 25 — 28, 30, 33 — 82, 84, 86, 88, 90, 92, 93, 102, 103, 107, 108, 122 — 124, 148, 149, 226, 227, 229 — 231, 233, 234, 236, 238 — 241, 244, 247, 253, 254, 260, 266, 278, 279, 282, 283, 285, 295, 397
- Морелли 79
- Морне Д. 271
- Морра Ш. 99, 136, 469, 485
- Моска Г. 455, 470, 482, 584
- Мосс М. 24, 370, 372, 381, 396, 541 Могтлей М. 266, 267
- Муссолини Б. 275, 469, 480, 484, 485 Мюссе А. де 452
- Наполеон I 83, 109, 141, 299, 479
- Наполеон III 132, 150, 196, 212, 275, 277, 280, 282, 285 — 290, 292, 293, 295, 298, 299, 301
- Науман 572
- Низан П. 6
- Николай II 503
- Ницше Ф. 14, 94, 474, 475, 485, 565, 566
- Ньютон И. 484, 498
- Октавиан 484 Орлеанская герцогиня 297 Орлеанский герцог Фердинан Филипп 507 Оруэлл Дж. 481
- Панталеони М. 479, 596,
- Папаиоанну К. 218
- Парето В. 11, 13, 14, 29, 30, 305, 307 — 309, 311 — 313, 322, 402 — 486, 488 — 490, 501, 517, 535, 536, 540, 541, 546, 562, 582 — 597
- Парето Дж.Б. 479
- Парижский граф Луи Филипп Альбер 291, 297
- Парсонс Т. 22 — 24, 26, 311, 541, 564, 595
- Перикл 452
- Пий IX (папа рим.) 298
- Пирсон Г. 269, 597
- Пифагор Самосский 107
- Платон 113, 142, 183, 217
- Полибий 78 Помпадур Ж.А. 452 Прево-Парадоль Л. 330 При де 76 Приуре Р. 302
- Прудон П.Ж. 26, 28, 150, 212, 216
- Пуанкаре Р. 503
- Пуансо Л. 131
- Радклифф-Браун А.Р. 399
- Распайль Франсуа Венсен 297, 298

- Режи Ж. 480  
 Ренан Ж.Э. 460  
 Рикардо Д. 214, 215  
 Риккерт Г. 497 — 499, 575  
 Родбертус 526  
 Роббинс Л. 597  
 Родье 397  
 Розамбо Ле Пелетье де 266  
 Розенберг Н. 398  
 Рокко 485  
 Руа Ж. 213  
 Руге А. 217  
 Руссо Ж.Ж. 70, 390  
 Рюефф Ж. 97  
 Рязанов Д. Б. 217
- Сартр Ж.П. 6, 7, 61, 115, 185, 330, 495  
 Сен-Симон К.А. де Р. 26, 28, 82, 131, 132, 134, 216, 222, 223, 370, 373, 375  
 Симиан Ф. 400  
 Сирвен 79  
 Смит Адам 77, 134, 215, 269, 398, 479  
 Сови А. 97, 135  
 Сократ 322  
 Сорель Ж. 443, 471, 481, 485, 584  
 Спенсер Г. 26, 28, 323, 346, 352  
 Спиноза Б. 238, 311  
 Споллер 397  
 Сталин И.В. 165, 187, 199, 214, 219  
 Стевин С. 577  
 Сьейес Э.Ж. 82
- Тайлор Э.Б. 346  
 Тард Г. 330, 399  
 Тери Э. 271  
 Теннис 572  
 Токвиль А. де 5, 7, 10 — 12, 26 — 28, 30, 83, 88, 93, 226 — 276, 279 — 288, 294, 295, 305 — 309, 314, 510, 595  
 Токвиль Э. де 266  
 Трейчке Г. 570
- Трельч Э. 572  
 Тулуз де 132  
 Тьер Л.А. 298  
 Тьерри О. 10, 82, 373  
 Тэйлор Ф. 597, 598  
 Тэн И.А. 10, 250, 271, 482  
 Тюрго А.Р.Ж. 139
- Уильяме Н. 267
- ,Фалес из Милета 107  
 Фаллу А.П. 298  
 Федосеев П.Н. 21  
 Фейербах Л.А. 178, 216  
 Филипп II 109  
 Филмер Р. 78  
 Флейшман Э. 565  
 Флокон Фердинанд 297  
 Фонтенель Б. ле Бовье де 107  
 Фрейд З. 14, 474, 475  
 Френд Ж. 578  
 Фукидид 6, 313, 373  
 Фурастье Ж. 9
- Хайдеггер М. 6  
 Хайек Ф. 597, 598  
 Х'альбвакс М. 341  
 Хрушев Н.С. 199
- Цезарь Гай Юлий 484  
 Цицерон 78
- Чандрагупта 544  
 Черчилль У.Л.С. 236, 486  
 Честерфилд Ф.Д.С. 77
- Шаргарнье Н.Э. 298  
 Шевалье Ж.-Ж. 83  
 Шмоллер Г. 571  
 Шнитгер М. см. Вебер Марианна  
 Шпенглер О. 14, 108, 140

Эрве Г. 435  
Эрр Л. 372

Юлиан Отступник 109  
Юм Д. 412

# СОДЕРЖАНИЕ

Философ в социологии, социолог в философии .....	5
Введение .....	17

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ОСНОВОПОЛОЖНИКИ

### Шарль Луи Монтескье <

1. Политическая теория .....	36
2. От политической теории к социологии .....	51
3. Исторические факты и моральные ценности.....	61
4. Возможные научные толкования философии Монтескье .....	71
Биографические данные .....	76
Примечания.....	77
Библиография .....	84

### Огюст Конт

1. Три этапа развития научной мысли Конта .....	86
2. Индустриальное общество .....	94
3. Социология как наука о человечестве.....	102
4. Человеческая природа и социальный порядок .....	112
5. От философии к религии .....	121
Биографические данные .....	130
Примечания.....	132
Библиография .....	145

### Карл Маркс

1. Социально-экономический анализ капитализма .....	152
2. «Капитал».....	162
3. Двусмысленности марксистской философии .....	176
4. Двусмысленности марксистской социологии.....	189
5. Социология и экономика.....	199
6. Заключение.....	208
Биографические данные .....	211



Примечания.....	213
Библиография .....	223

#### Алексис де Токвиль

1. Демократия и свобода .....	227
2. Американский опыт .....	232
3. Политическая драма Франции .....	244
4. Идеальный тип демократического общества .....	255
Биографические данные .....	266
Примечания.....	268'
Библиография .....	273

#### Социологи и революция 1848 года

Г. Огюст Конт и революция 1848 года.....	276
2. Алексис де Токвиль и революция 1848 года .....	279
3. Маркс и революция 1848 года .....	285
Хронология событий революции 1848 года и Второй республики	297
Примечания.....	299
Библиография .....	302

### ЧАСТЬ ВТОРАЯ

#### ПОКОЛЕНИЕ НА СТЫКЕ ВЕКОВ

Введение ко второй части .....	305
--------------------------------	-----

#### Эмиль Дюркгейм

1. «О разделении общественного труда» (1893) .....	315
2. «Самоубийство» (1897) .....	326
3. «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) .....	343
4. «Правила социологического метода» (1895) .....	359
5. Социология и социализм .....	370
6. Социология и философия.....	386
Биографические данные .....	396
Примечания .....	398*
Библиография .....	400

#### Вильфредо Парето

1. Нелогический поступок и наука .....	403
2. От экспрессивности к ее истокам . . . ..	416
3. Остатки и производные .....	424
4. Социологический синтез .....	444
5. Наука и политика.....	463
6. Спорное сочинение.....	472
Биографические данные .....	479
Примечания .....	480
Библиография .....	486

## Макс Вебер

1. Теория науки ' .....	489
2. История и социология .....	502
3. Антиномии человеческого существования .....	514
4. Социология религии.....	522
5. Хозяйство и общество.....	546
6. Вебер — наш современник.....	562
Биографические данные .....	570
Примечания.....	572
Библиография .....	580
Заключение .....	582
Примечания.....	595
Указатель имен.....	599

Раймон Арон  
ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ  
СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Редактор *М.Ф.Носова*  
Младший редактор *М.А.Котенко*  
Художник *В.К.Кузнецов*  
Художественный редактор *Г.А.Семенова*  
Технический редактор *Е.В.Левина*  
Корректор *И.В.Леонтьева*

ИБ № 19328.

Сдано в набор 04.1 1.92 Подписано в печать 24.1 1.9 2.  
Формат 60 ч 90 1/16. Бумага офсетная № 2. Гарнитура Балтика.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 38,0. Усл. кр.-отт. 38,0.  
Уч.-изд.л. 40,59. Тираж 20 000 экз. Заказ 4 С-024.  
Изд. № 48504.

А/О Издательская группа «Прогресс».  
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17.

Отпечатано с оригинал-макета  
в Тульской типографии,  
300600 г. Тула, проспект  
Ленина, 109