

ЕЖИ
ШАЦКИЙ
ИСТОРИЯ
СОЦИОЛО-
ГИЧЕСКОЙ
МЫСЛИ

Т О М



• ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ •

Jerzy Szacki

**HISTORIA
MYŚLI
SOCJOLOGICZNEJ**

Ежи Шацкий

ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

ТОМ I

Перевод с польского



Новое
Литературное
Обозрение

2018

УДК 316(091)

ББК 60.51

Ш32

Редакторы серии
И. Калинин, Т. Вайзер

Издание осуществлено при поддержке
Польского культурного центра в Москве, www.kulturapolshi.ru
и Программы поддержки переводов ©POLAND



Шацкий, Е.

Ш32 История социологической мысли. Том I / Ежи Шацкий; пер. с польского; общая редакция А. Васильева. — М.: Новое литературное обозрение, 2018. — 720 с. (Серия «Интеллектуальная история»).

ISBN 978-5-4448-0750-7 (т. 1)

ISBN 978-5-4448-0749-1

Книга выдающегося польского ученого, одного из ведущих представителей Варшавской школы истории идей Ежи Шацкого (1929–2016) представляет собой фундаментальный систематический курс истории социологической мысли от Античности до современности. Книга будет полезна студентам, а также всем интересующимся интеллектуальной историей.

УДК 316(091)

ББК 60.51

Jerzy Szacki

Historia myśli socjologicznej

Copyright © by Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2006

Опубликовано по соглашению с Polish Scientific Publishers PWN

© Е. Барзова, А. Васильев, Н. Вертячих, Г. Мурадян, А. Уразбекова,

В. Федорова, О. Чехова, перевод с польского, 2018

© ООО «Новое литературное обозрение», 2018

Содержание

Предисловие	9
<i>Раздел 1. История социологии: проблемы и польза</i>	12
1. Нужна ли история науки ученым?	12
2. Аспекты истории социологии	17
3. Зачем заниматься историей социологии?	20
4. Три подхода к содержанию истории социологии	24
<i>Раздел 2. От полиса до гражданского общества</i>	31
1. В поисках источников теории общества	32
2. Платон	36
3. Аристотель	41
4. Социальный горизонт полиса	50
5. Открытие мирового сообщества: стоицизм	52
6. Общество как общность ценностей: христианство	58
7. Средневековый органицизм и св. Фома Аквинский	64
8. Новые горизонты социальной мысли эпохи Возрождения	69
9. Естественное право и человеческие общества (XVII век)	86
10. Вико: рождение истории культуры	101
Заключительные замечания: социологические вопросы до социологии	105
<i>Раздел 3. На пороге Нового времени: социальная философия Просвещения</i>	107
1. Чем было Просвещение?	108
2. Французское Просвещение	118
3. Британское или шотландское Просвещение	139
4. Немецкое Просвещение	163
5. Польское Просвещение	176
Заключительные замечания	180

Раздел 4. Постреволюционные идеологии как социальные теории	182
1. Консерватизм	183
2. Либерализм	193
3. Утопический социализм и коммунизм	204
4. Социальная теория Сен-Симона	216
5. Национализм	227
Заключительные замечания	234
Раздел 5. Историография как исследование «общественного состояния»	236
1. Французские историки периода Реставрации	238
2. «История культуры» Лелевеля	245
3. Историческая социология де Токвиля	246
4. «Социология» консервативных историков	253
Заключительные замечания	255
Раздел 6. Философия как теория общества: Гегель	257
1. Философия как теория общества	257
2. Гегель среди идейных течений эпохи	260
3. Гражданское общество и государство	262
4. Философия истории	270
Заключительные замечания	273
Раздел 7. Исторический материализм Маркса и Энгельса	275
1. Марксизм исторический и марксизм современный	276
2. От антропологии до теории общества	279
3. Теория общественно-экономических формаций	286
4. Социальные классы и классовая структура	291
5. Социологическая теория государства	297
6. Общественное сознание	300
7. Общественное развитие	304
8. Марксистский метод	310
Заключительные замечания	317
Раздел 8. Ранний позитивизм и начало социологии	318
1. Понятие позитивизма	319
2. Социология Конта	328
3. Логика социальных наук Милля	345
4. Социальная физика Кетле	356
5. Позитивизм и дальнейшее развитие социологии	363

<i>Раздел 9. Эволюционистская социология</i>	366
1. Понятие эволюционизма в социальных науках	366
2. Теоретические основания эволюционизма	371
3. Эволюционистский сравнительный метод	376
4. Социологическая система Спенсера	379
5. Эволюционистская социальная антропология	399
6. Причины дезинтеграции эволюционизма в социологии	408
Заключительные замечания	416
<i>Раздел 10. Психологизм и психосоциология</i>	420
1. Понятие психологизма	421
2. Психология народов	426
3. Психология толп и публики	428
4. Теория подражания Тарда	432
5. Инстинктивизм Мак-Дугалла	437
6. Психоанализ Фрейда и социология	440
7. Психологическая социология Парето	452
Заключительные замечания	470
<i>Раздел 11. Социологизм: социология как основная социальная наука</i>	475
1. Понятие социологизма	476
2. Социология Гумпловича	482
3. Социология Дюркгейма	492
4. Школа Дюркгейма	525
Заключительные замечания	540
<i>Раздел 12. Историзм и формализм: предпосылки антипозитивистского поворота в социологии</i>	544
1. Понятие историзма	546
2. Философия исторического разума Дильтея	553
3. От истории к науке о культуре: Риккерт	567
4. От наук о культуре к социологии	575
<i>Раздел 13. Немецкие проекты гуманистической социологии</i>	577
1. Понятие гуманистической социологии	578
2. «Эклектический синтез» Тённиса	581
3. «Социологический импрессионизм» Зиммеля	593
4. Понимающая социология Макса Вебера	607
5. Феноменологическая социология	639
Заключительные замечания	654
Библиография	657

ПРЕДИСЛОВИЕ

Нынешнее издание «Истории социологической мысли» я назвал «новым», а не «третьим», поскольку оно довольно существенно отличается от первого и второго изданий (1981 и 1983), которые различались лишь незначительными техническими деталями. В сущности, второе издание было простой допечаткой первого. По прошествии двадцати лет подобное механическое повторение уже не имело бы смысла.

Не потому, что мои взгляды на социологию претерпели за это время какие-то принципиальные изменения. И не потому также, что я нашел какой-то лучший способ упорядочения материала. План всей работы остался таким же, основополагающие тезисы книги также не претерпели изменений. Однако в определенном смысле книгу необходимо было написать заново, потому что в течение этих двадцати или более лет я что-то прочитал и лучше осмыслил. Кроме того, было издано много новых работ и переводов, а также, и это, возможно, самое важное, появились новые идеи, которые следовало учесть. Учесть в двойном смысле. Прежде всего, их необходимо было описать как таковые (ведь предыдущие издания заканчивались на «функционализме и его критиках»), а также хотя бы кратко остановиться на том, что действительно важного было сделано в социологической мысли за последнее время и как изменилось само прочтение социологической традиции. Кроме того, книга имела некоторые пробелы и в разделах, посвященных более ранним периодам, также требовавшие заполнения. Поэтому книга стала толще.

Чем еще это новое издание отличается от предыдущих, не считая, конечно, того, что я сделал некоторые стилистические поправки, заменил «наш век» на «прошлый век» и «прошлый

век» на «XIX век», сверил цитаты с новыми переводами, а также существенно дополнил библиографию, внося в нее многочисленные новые публикации, а также те старые публикации, о существовании которых я тогда не знал или к которым не имел в те времена доступа? Конечно, и эта библиография тем не менее неполна. В ней отсутствуют не только некогда очень важные статьи, от внесения которых я принципиально отказался, хотя и ссылаюсь на них в тексте, но и некоторые, быть может, важные книги. Это касается в особенности библиографии к тем разделам, темы которых далеки от моих собственных систематических научных занятий, но которые не могли быть пропущены в такой обобщающей работе. Авторы учебников обречены на никогда до конца недостижимую всеохватность.

Важнейшими изменениями в книге стали, конечно, два ее новых, написанных заново, обширных раздела (18 и 22), первый из которых восполняет мою прошлую недоработку, второй же посвящен тем концепциям, которые двадцать лет назад или еще не вполне сформировались, или же относительно которых еще не было уверенности в их значимости для социологии. Я не утверждаю, что таким способом мне удалось восполнить все пробелы и что я не пропустил ничего заслуживающего внимания в новейшей социологической мысли. Если бы эту книгу написал кто-то другой, а я был бы ее рецензентом, то можно быть уверенным в том, что я указал бы авторам не на один пробел. Поскольку же ее написал я, то мне остается лишь повторить Козьму Пруткову: «Нельзя объять необъятное».

Дополнения, сделанные в книге, не сводятся лишь к этим двум полностью новым разделам. В разных местах текста я добавлял то одно, то другое. Некоторые из этих дополнений, конечно, не являются особенно существенными (например, несколько страниц о взглядах Монтеня во 2-м разделе и несколько больший фрагмент о национализме в 4-м разделе), однако иногда эти дополнения казались мне важными. К их числу я отношу, например, подраздел о феноменологии в разделе 13, подраздел о структурализме в разделе 17, а также подразделы о *Гофмане* и *неофункционализме* в 21-м разделе. Следует также вспомнить, что некоторые подразделы, присутствовавшие в более ранних изданиях, оказались здесь очень существенно переработанными, и они, надеюсь, стали лучше (например, подраздел о критической теории в 14-м разделе).

Я не стремлюсь в этом предисловии дать читателям полный список тех изменений, которые были сделаны мною по сравнению с первой версией этой книги. С точки зрения концепции всего замысла эти изменения не являются принципиальными, в деталях же изменилось много, если не сказать, что очень много. В определенном смысле книга оказалась написана заново, поскольку в нынешнем издании нет ни одного предложения, которого я бы не переосмыслил заново.

Чтобы я ни менял, готовя новое издание, актуальность сохраняют те благодарности, которые я принес тогда. Мои благодарности были адресованы Американскому совету научных обществ (American Council of Learned Societies), который в 1972/73 академическом году предоставил мне возможность пребывания в Университете штата Миннесота в Миннеаполисе, покойному профессору Дону Мартиндейлу, который был там моим гидом и советчиком, All Souls College в Оксфорде, где в 1976 году я продолжал готовить первую версию этой книги, госпоже Дороте Лаховской, которая была внимательным и критичным редактором той версии текста, а также неизменно мне помогающей моей жене, профессору Барбаре Шацкой.

Работа над новым изданием «Истории социологической мысли» продолжила этот список, к которому теперь следует добавить прежде всего венский Institut für Wissenschaften vom Menschen (Институт наук о человеке), где, будучи свободным от варшавских забот, я дописывал то, чего не хватало раньше, и перерабатывал то, что меня не удовлетворяло. Я благодарю также и госпожу редактора Эльжбету Сташкевич за помощь в заключительной работе над книгой, а также за ее святое терпение, с которым она ждала ее окончания. Когда несколько лет назад я подписывал договор, я и понятия не имел о том, какая работа меня ждет.

Раздел I

История социологии: проблемы и польза

Н и в одной области науки нет единого мнения о том, необходимо ли знание ее ранних этапов развития для занятия ею должным образом. Как писал Йозеф Шумпетер: «Почему мы изучаем историю любой науки? Как считают некоторые, для того чтобы сохранить все полезное, что содержится в трудах предшествующих поколений. Предполагается, что концепции, методы и выводы, не представляющие интереса для современной науки, вообще недостойны внимания. Тогда зачем обращаться к авторам прежних лет и их устаревшим взглядам? Может быть, предоставить все это старье заботам немногих специалистов, находящих вкус в таком занятии?»¹

I. Нужна ли история науки ученым?

Вопрос отнюдь не риторический. Занятие историей любой науки требует на него четкого ответа, тем более что в доминирующей в нашей культуре концепции науки распространено убеждение в бесполезности или весьма малой пользе истории для того, кто не является профессиональным историком или любителем истории, а занимается только исследованием современности.

Даже в философии, которая, кажется, в немалой степени базируется на диалоге с предшественниками, которые столетиями пытались ответить на те же самые вопросы, нередко звучали голоса, утверждающие, что изучение истории — бесполезная трата времени. «Люди, которые создают научную

1. *Шумпетер Й. А.* История экономического анализа / Пер. А. Горшкова, А. Феофанов. СПб.: Экономическая школа, 2004. Т. I. С. 4.

философию, — писал, например, Ганс Райхенбах, — не оглядываются на прошлое: их труд не выиграет от исторических рассуждений. Они столь же антиисторичны, как Платон или Кант, поскольку также интересуются только предметом своих исследований, а не его связями с прошлым»¹. Чьи-то «мнения» только отвлекают внимание от важнейшего, то есть от самого предмета.

Такая позиция, естественно, ярче всего проявляется в тех отраслях науки, «научный» характер которых (в значении, соответствующем английскому *science*) теперь уже не вызывает сомнений. Гуманитарные науки имеют своих классиков, к которым неустанно возвращаются, у точных же наук их нет. Распространено мнение, что в «точных» науках имеет место накопление знаний, в ходе которого все ценные достижения незамедлительно поглощаются современной наукой, а все остальное быстро забывается. В лучшем случае иногда становится темой специализированных исторических изысканий, которые ученому вовсе не обязательно читать для достижения максимальной компетентности в своей области исследований.

Такое понимание *science* лучше всего, пожалуй, передает известная формулировка Альфреда Норта Уайтхеда: «Наука, которая не решается забыть своих основателей, погибла»². Конечно, речь совсем необязательно идет об их забвении в дословном смысле, а о забвении их как мастеров, авторитетов, все еще достойных партнеров дискуссии, какими остались, скорее всего, навсегда великие философы прошлого или классики отдельных областей гуманитарной культуры, особенно литературы и искусства.

Ситуация социологии, как и вообще социальных наук («третьей культуры», по определению Вольфа Лепениеса)³, была и остается в высшей степени двусмысленной. С одной стороны, мы имеем здесь дело с излишним рвением как можно скорее и как можно полнее уподобить их естествоведению как науке в точном значении этого слова. С другой стороны, давление традиции и особенности исследуемого материала приводят к тому, что такие стремления встречают сильное

1. *Reichenbach H.* The Rise of Scientific Philosophy. Berkeley; Los Angeles, 1951.

2. Цит. по: *Кун Томас.* Структура научных революций. М.: АСТ; Ермак, 2003. С. 25–26.

3. *Lepenies W.* Trzy kultury: Socjologia między literaturą a nauką. Poznań, 1997.

сопротивление и заканчиваются, в лучшем случае, половинчатым успехом.

О колебании социологии между естествознанием и гуманитарной наукой мы еще не раз будем говорить в этой книге. Пока что речь идет только о том, что ее отношение к собственному прошлому в огромной мере зависит от того, в какую из двух сторон она склоняется¹. В этом вопросе важнее всего тип принятой философии науки; именно он влияет на то, трактуется ли предыстория данной науки как нечто бесполезное или даже постыдное или же, напротив, в ней видят сокровищницу идей, в которой современный ученый сможет найти для себя что-то ценное.

Философией науки, сыгравшей самую значительную роль в формировании теоретического мышления социологов, был позитивизм. Оставляя его подробное обсуждение на более поздние разделы книги (главным образом разделы 8 и 20), здесь обратим внимание лишь на одну его особенность, а именно на тезис «гносеологической независимости фактов от теории»², иначе говоря, на веру в существование «чистых» или «сырых» фактов, наблюдение которых дается исследователю тем лучше, чем более он свободен от уже существующих мнений или «предубеждений» и в состоянии начинать работу — как говаривал Дюркгейм — *par le commencement*³. Отсюда враждебность первых поколений социологов-позитивистов к более ранней социальной философии и недоверие их следующих поколений к собственным предшественникам, которые, как обычно выяснялось, не умели полностью реализовать программу «эмпирической социологии», то есть социологии единственно научной. Такой позитивистский «гиперфактуализм»⁴, исходящий из утопической идеи возможности исследования действительности, свободного от концептуализации, и сводящий научные теории к простому суммированию его результатов, неизбежно

1. Alexander J. C. Structure and Meaning. Relinking Classical Sociology. New York, 1968. P. 8–67. См. также: Szacki J. Socjologia współczesna a klasycy socjologii // Szacki J. Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991. S. 38–75.
2. Habermas J. Zur Logik der Socialwissenschaften. Frankfurt am Main, 1985. S. 50–51.
3. С начала (*фр.*). — *Примеч. ред.*
4. См.: Bernstein Richard J. The Restructuring of Social and Political Theory. Philadelphia, 1978. P. 3–4.

должен приводить к падению интереса к более ранним теориям, или знакомству с ними только ради выявления ошибок, или, наконец, для подтверждения возможности создания научной социологии, поскольку кое-какое накопление знаний все же имеет место. И все-таки история как таковая не нужна. Ее изучение приносит, возможно, какую-то пользу, но не способствует развитию знаний о предмете, которым занимается данная наука.

Для ориентированных подобным образом социологов теория имеет тем меньшее значение, что поскольку они стоят на почве теоретического монизма, в соответствии с которым наличие в какой-то области принципиальных теоретических разногласий лучше всего свидетельствует о том, что она находится на донаучной, или — как стали говорить после публикации «Структуры научных революций» Томаса Куна — «препарадигматической» фазе. А ведь предыстория и история социологии — это истинная Вавилонская башня, где смешиваются самые разные языки и всякое взаимопонимание становится трудным, если вообще возможным, поскольку теории прошлого возникали не столько в результате методичного исследования фактов, сколько из повседневных наблюдений и разного рода «предрассудков». Будучи производными от «мировоззрений», «философий», «идеологий» и т.д., они не были и не могли быть научными теориями. Если в них случайно обнаруживаются какие-то удачные наблюдения или мысли, то наука или уже успела ими воспользоваться, или сможет это сделать, не заботясь о контексте, в котором эти наблюдения или мысли изначально возникли. Внимания заслуживает не разнообразие подходов и концепций, а в лучшем случае их конвергенция, предвещающая то, что теперь считается наукой.

Представляется, что правильная оценка значения истории социологии для самой социологии, то есть признание ею наличия собственных классиков, требует по меньшей мере двух вещей: во-первых, изменения точки зрения на роль неэмпирических факторов в развитии науки, а во-вторых, примирения с тем фактом, что социология — «наука полипарадигмальная», то есть территория постоянного сосуществования разных точек зрения, разных теорий, разных методологий. Отказ от «гиперфактуализма» — обязательное условие для понимания того, что теоретические конструкции, лишённые эмпирического

фундамента, не лишены *eo ipso* какой-либо ценности, а движение от фактов к теории отнюдь не должно быть односторонним. Сомнение в возможности теоретического монизма в социальных науках в свою очередь открывает нам глаза на то, что идеи, абсолютно утратившие актуальность в рамках одной «парадигмы», могут оставаться актуальными в рамках других, в связи с чем их нельзя исключать из общей картины данной науки. Более того, нельзя исключать возвращений или ренессансов, в результате которых идеи, казавшиеся «устаревшими», «поверженными» и «забытыми», неожиданно обретают актуальность, по крайней мере частичную.

Позитивист скажет, что такого рода явления происходят за границами настоящей «общественной науки», однако истина в том, что, к счастью или несчастью, они имеют место в границах сегодняшней социологии, где ведется неустанный спор не только о фактах, но и о базовых гносеологических и онтологических принципах, предшествующих их изучению. «В общественной науке, — говорит Александер, — ...аргументы, касающиеся научной истины, относятся не только к эмпирическому уровню»¹. Если это так, то социология не может обойтись без своих классиков, обеспечивающих систему, с которой могут соотносить себя современные теории и исследовательские стратегии, так, как это происходит во всех областях, в которых нет общепризнанной «парадигмы» и где приходится спорить о совсем уже фундаментальных вещах, о которых споры велись веками.

Это, естественно, не означает отрицания идеала социологии как эмпирической науки. Как писал Карл Мангейм, один из главных оппонентов позитивистской концепции общественной науки: «Мы не отрицаем ни значения эмпирических исследований, ни существования фактов (мы менее всего склонны к иллюзионизму). Мы также обосновываем свои утверждения фактами, однако наше понимание этих фактов носит особый характер. „Факты“ всегда конституируются для познания в определенном мыслительном и социальном контексте. Само их постижение и формулирование уже имплицитно определяют определенный понятийный аппарат»². То-то и оно, что

1. Alexander J. C. Structure and Meaning. P. 19.

2. Мангейм К. Идеология и утопия // Мангейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 89.

невозможно до конца осознать эту «понятийную аппаратуру» без знания социологической традиции и многообразных контекстов, в которых формировались различные концепции общественной жизни, продолжением или аналогами которых являются в той или иной степени современные социологические теории, конкурирующие друг с другом в рамках «полипарадигматической науки»¹.

2. Аспекты истории социологии

Естественно, одно только признание социологами потребности заниматься классиками, или в более широком смысле прошлым своей дисциплины, ничего не решает, ибо существует множество способов занятия историей науки, так же как и историей вообще. То, как занимаются историей социологи, зависит от многих аспектов, особенно от того, как понимаются, с одной стороны, характер, диапазон и задачи самой социологии, а с другой стороны — возможная польза от истории². Ведь иногда мы имеем дело с исследованиями, только кажущимися историческими, озабоченными не столько фиксированием того, как действительно все происходило и что из этого следует, сколько желанием найти в прошлом достаточно уважаемых предшественников. Многие труды, относимые к истории социологии, имели и имеют именно такой генеалогический характер, поэтому сложно удивляться раздражению авторов, которым случалось писать о «почти невротической жажде социологов узаконивать нынешние исследовательские начинания, относя их к долгой и славной традиции и, что еще хуже, стремясь скрыть сегодняшнее убожество под видимостью богатства прошлых достижений»³.

1. Это понятие в отношении социологии популяризировал Джордж Ритцер, автор книги «Sociology. A Multiple Paradigm Science» (Boston, 1975).
2. См.: Szacki J. Refleksje nad historią socjologii, а также: Socjologia współczesna a klasycy socjologii. Оба текста републикованы в книге: Szacki J. Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991. S. 20–75. См. также: Käsler D. Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus: Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung. Opladen, 1984. S. 105–197, а также: Levine D.N. Visions of the Sociological Tradition. Chicago, 1995.
3. Payne G. et al. Sociology and Social Research. London; Boston, 1981. P. 41.

История социологии представляет собой неоднородную область знаний, прежде всего, потому, что в ней наличествует, как и в истории других социальных наук, два разных направления интересов, разница между которыми, впрочем, замечается крайне редко. Как отметил Р. Мертон, социологи, занимающиеся историей своей дисциплины, обычно склонны путать толкование и критику взглядов своих предшественников с собственно исторической работой, которая заключается в чем-то ином, нежели в систематизации мнений под углом тех или иных актуальных теоретических потребностей¹. А это разные истории — в одном случае исследователя интересуют взгляды мыслителя прошлого, независимо от того, каково их первоначальное значение и в каком историческом контексте они были сформулированы, тогда как во втором случае именно это имеет решающее значение. В первом случае классики становятся старшими «коллегами», с которыми ведется вне-временная теоретическая дискуссия, а во втором — они «факты», которые надлежит пояснить в контексте определенных исторических условий², напоминающих сегодняшние условия разве что в общих чертах.

Первый из этих подходов я называю *мифологическим*, а второй *историческим*. Используя определение «мифологический», я отнюдь не намерен обесценивать его. Я имею здесь в виду исключительно ту особенность мифа, которая делает время неважным: описываются события, которые хотя и имели место в прошлом, однако являются чем-то постоянным и независимым от течения времени. Именно таков в социальных науках (как и в философии) статус значимых теоретических высказываний родом из прошлого. Каждое из них, конечно же, имеет какой-то исторический источник, однако продолжает вызывать интерес в основном благодаря некоему внеисторическому измерению и оценивается по принятым сегодня критериям как правдивое или ложное, «научное» или «ненаучное».

Таким почти всегда бывает статус классика, которого характеризует, можно сказать, двойная хронологическая при-

1. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ: АСТ М.: Хранитель, 2006. Гл. 1. См.: Rhea B. Introduction // The Future of Sociological Classics / Ed. by Buford Rhea. L., 1981. P. X.
2. Противопоставление «классики как коллеги» и «классики как факты» сформулировали Neil J. Smelser и R. Stephen Warner в: Sociological Theory. Historical and Formal. Morris-town, N.J., 1976. P. XII, 5–11.

надлежность: по своей метрике он относится к прошлому, но одновременно принадлежит настоящему, поскольку у него ищут и находят ответы на современные вопросы, без колебаний опуская все то, что сегодня неактуально, то есть обычно то, что связывает классика с его собственной эпохой. Осознание исторического контекста такого произведения служит максимум для того, чтобы выказать снисхождение к его «ограничениям» и «ошибкам». Впрочем, нередко классиков преподают на том или ином современном языке, как бы исходя из предпосылки, что это язык универсальный. Таким образом, предполагаемая история превращается в аннотированный каталог тезисов, так или иначе современных. То, как они соотносятся со своим оригинальным или первоначальным видом, становится, в сущности, второстепенным делом, которое оставляют на откуп педантам — профессиональным историкам, интересующимся «древностями» как таковыми.

Критика такой «истории» науки, несомненно, оправдана так же, как любая критика исторического презентизма, для которого прошлое важно лишь настолько, насколько оно является префигурацией современности. Мало что можно добавить к критике презентизма в историографии, содержащейся, например, в идее Квентина Скиннера¹. Не стоит, однако, заблуждаться относительно возможности полной элиминации презентизма. Особенно маловероятно избежать его в такой области, как история социологии. То, каким автором мы занимаемся, в немалой степени зависит от его сегодняшнего ранга. Нередко это означает переворот в давних иерархиях, а то и отказ от некогда популярных авторов, которые заслуженно или незаслуженно попали в абсолютное забвение. Занимаясь же отдельными авторами, мы чаще всего понимаем их иначе, чем их современники, и, возможно, иначе, чем они сами хотели бы быть понятыми. Абсолютная точность — так милая сердцу настоящего историка — означала бы их заключение в нерушимых границах их эпох и интеллектуальной среды. То, что социальные теории в какой-то мере продолжают жить, несмотря на изменение условий, в которых они возникли, становится

1. См.: *Skinner Q. Meaning and Understanding of the History of Ideas // Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics / Ed. by James Tully. Cambridge, 1988. P. 29–67.*

возможным благодаря тому, что их постоянно по-новому прочитывают и интерпретируют, можно сказать — «искажают» и мифологизируют.

Таким образом, социологическая традиция, как и любая другая традиция, не является собранием идей и доктрин, содержание которого можно определенно установить благодаря труду историков *tout court* (лишь, только). Она пребывает в неустанном движении, которое то и дело аннулирует более ранние определения, причем происходит это не столько благодаря открытию каких-то новых исторических источников, сколько благодаря происходящим в современном научном сознании переменам.

Избежать этого практически невозможно, поэтому стоит примириться с тем фактом, что в своем отношении к истории мы все в какой-то степени презентисты. Если бы было иначе, мы, скорее всего, вообще бы ею не занимались. Но важно не забывать, что история складывается не только из того, что мы в нее вносим, исходя из представлений нашего времени, если мы все-таки хотим быть историками, а не мифотворцами. Историк должен отдавать себе отчет в том, что характеристика автора, ныне считающегося «классиком», не сводится только к возможно точной реконструкции мыслей автора, но и к прослеживанию его «жизни после смерти» — того, что происходило и происходит с его наследием. Вопреки распространенному представлению об истории идеи, она не может и не должна сводиться к «пересказу», который, если честно, все равно невозможен.

3. Зачем заниматься историей социологии?

Историк социологии удовлетворяет свой естественный и, можно сказать, бескорыстный интерес к прошлому, ставя, однако, перед собой более или менее осознанно определенные дидактические цели, связанные с тем, что он обычно не только историк, но и социолог. Подавляющее большинство трудов в этой области принадлежит социологам, да и трудно представить, что могло быть иначе — для кого-то, кто не является социологом, история социологии представляет собой лишь незначительный фрагмент истории культуры, который сам по себе не заслуживает серьезного интереса.

Так зачем же социологи занимаются историей своей дисциплины? Почему они не забывают и не должны забывать о своих родителях?¹

Во-первых, обладание общей историей является в какой-то мере решающим для идентичности дисциплины, тем более столь «несовершенно консолидированной», как социология. Как писал Эдвард А. Шилз, «сегодня социология — это гетерогенное собрание предметов, связанных между собой общим названием, более или менее общими технологиями, общностью основных понятий и концепций, более или менее общепризнанными собраниями идей и способов интерпретации фактов. Единным целым делает ее, однако, и более или менее общая традиция... касающаяся общих памятников, то есть классических личностей и трудов <...>. Традиция, более или менее общепринятая, живет в образе самих себя, объединяющем тех, кто сегодня называет себя социологами, с целым рядом известных авторов, уходящим в XIX век»². Ответ на вопрос, что такое социология, — это отчасти ответ на вопрос, чем обычно занимаются социологи. На эти вопросы отвечает, в частности, историк социологии. И в этом он заслуживает большего доверия, чем авторы учебников систематической социологии или создатели социологических теорий, поскольку его ответ включает в себя все разнообразие взглядов, с которыми мы имеем дело в социологии, а не только его собственную точку зрения.

Во-вторых, история социологии облегчает связь между социологами, снабжая их нюансами используемого в их дисциплине языка, его основных понятий и категорий, популярных метафор и моделей, типичных ассоциаций и противопоставлений, первоисточники которых обычно коренятся в глубинах традиций. Если даже нам кажется, что мы имеем дело с абсолютно новыми открытиями, как любят думать некоторые новаторы, то обычно речь идет об идеях, которые были уже ранее известны в иной версии или связаны с предшествующими через отрицание. Абсолютное новаторство, возможно, и случается в области исследовательских социологических технологий,

1. Этот вопрос отсылает к названию следующей статьи: *Stinchcombe A. L. Should Sociologists Forget Their Mothers and Fathers? // The American Sociologist. 1982. Vol. 17. № 1. S. 2–11*, тезисы которой я использую ниже.
2. *Shils E. Tradition, Ecology and Institution in the History of Sociology in The Calling of Sociology and Other Essays on the Pursuit of Learning. Chicago, 1980. P. 165.*

но не в сфере теории общества. Я отнюдь не утверждаю, что нет под солнцем ничего нового, однако даже поверхностное наблюдение показывает постоянство и повторяемость принципиальных мотивов. Поэтому их знание представляется составной частью элементарной профессиональной подготовки, которая позволяет избежать попыток ломиться в открытую дверь и открывать что-то давно открытое.

Знание социологического наследия облегчает взаимопонимание между социологами еще и тем, что позволяет формулировать многие вещи более кратко и сконденсированно. Когда мы говорим, что наше высказывание соответствует таким-то идеям Маркса, де Токвиля, Дюркгейма или Макса Вебера, мы упрощаем наше заключение, делая его более понятным для каждого, кто действует на пространстве социологической традиции. Таким же образом представители отдельных «школ» не начинают докладывать о своих взглядах с нуля, а обычно указывают, какими образцами пользуются, или, по крайней мере, дают понять, что они принимают в своей теории за данность.

В-третьих, история социологии помогает социологам ориентировать и оценивать свою собственную работу, напоминая им об определенном количестве образцовых или «классических» достижений. И хотя эти образцы редко годятся для прямого подражания на чисто профессиональном уровне (чаще всего это отнюдь не *exemplars* (образцы) Куна), они, как нам представляется, играют немалую роль в пробуждении «социологического воображения», определении круга исследуемых явлений, ассоциации фактов, формулировании гипотез и т. д.

Речь идет о «моделях», о которых писал Райт Миллс: «Большинство идей классиков социологии не принадлежат к тому типу, который легко поддается точному тестированию. Это идеи, служащие интерпретации, наводящие нас на тот или иной способ видения социальной действительности. Это попытки определения общей тенденции истории, главного направления восприятия современного общества <...> Это попытки понимания того, что происходит в мире, а также определения, чего стоит ожидать <...> Короче говоря, классики социологии создают модели общества и используют их для создания ряда теорий. Важно то, что ни правильность, ни неправильность отдельных теорий не решают вопрос ни о применимости, ни об адекватности моделей. Они могут быть

использованы для построения множества разных теорий. Они могут быть использованы для исправления ошибок теорий, построенных с их помощью. Они открыты: сами могут подвергаться изменениям для лучшей применимости в качестве инструмента анализа или приближения к подтвержденным эмпирически фактам»¹.

Таким функциям социологической классики мы обязаны ее все новым прочтениям и интерпретациям, приближающим классику к современной социологии настолько значительно, что иногда даже забывается, что речь идет об авторах, удаленных от нас по времени и тем самым неспособных ответить на все современные вопросы.

В-четвертых, история социологии может быть для социолога полезным тренингом для понимания точек зрения отличных от его собственного мнения. Сошлюсь здесь на Станислава Оссовского: «Труды прошлого сохраняют для нас способы восприятия социальной реальности глазами общества того времени, что расширяет горизонты исследователя социальных явлений; горизонты не только исторические (точка зрения социумов *того времени*), но и социологические (точка зрения *иных* социумов)»². Представляется, что с этой точки зрения история социологии может сыграть роль, подобную той, которую играют контакты с представителями других современных направлений, обучая просвещенному скептицизму и опровергая укоренившееся как в обиходном мышлении, так и в науке убеждение, что собственная позиция — это нечто естественное, а принятие иной позиции свидетельствует об умственной аберрации. Можно, конечно, считать, что социолог, будучи исследователем разных общественных групп, должен избегать таких убеждений. Это не значит, что ему не следует иметь собственных твердых убеждений, однако они должны быть результатом столкновения разных возможностей и полностью сознательного выбора. История социологии создает возможность такого столкновения.

В-пятых, следует помнить, что «идеи, касающиеся общественного процесса, сами являются частью этого процесса

1. *Mills Ch.W. Images of Man. The classic Tradition in Sociological Thinking. New York, 1960. P. 2–3.*
2. *Ossowski St. O osobliwościach nauk społecznych // Ossowski St. Dzieła. Warszawa, 1967. T. IV. S. 299.*

и, пока их не трактуют социологически, важный фрагмент человеческой культуры остается за границами социологического анализа»¹.

С этой точки зрения история социологии граничит с социологией знаний, социологией науки и всеми другими областями, в которых социальные идеи рассматриваются, прежде всего, с точки зрения их генезиса и функций. Одной из таких областей, конечно же, является социология социологии, правда, пока еще не слишком продвинувшаяся в своих исследованиях, но тем не менее открывающая широкие исследовательские перспективы. Исследования истории социологии под таким углом могут дать поучительные результаты относительно закономерности развития социальных наук и их общественной роли. И тут историк социологии более всего приближается к возможности избавиться от своей роли мифотворца и сконцентрироваться на собственно историческом исследовании, которое одновременно является исследованием социологическим.

4. Три подхода к содержанию истории социологии

До сих пор мы говорили об истории социологии так, как будто предмет нашей субдисциплины был чем-то само собой разумеющимся, не создающим вообще никаких проблем. Мы спрашивали — *разве? как? зачем?* — и пренебрегли вопросом *что?*, хотя само слово «социология» и не дает достаточного объяснения. Обзор соответствующей литературы показывает, что история социологии имеет самые разные границы, причем главная причина этих различий заключается отнюдь не в большей или меньшей тщательности отдельных работ. Мы имеем здесь дело с разными способами видения предмета истории социологии, которые, как представляется, отражают более глубокие различия во взглядах на саму социологию.

Во-первых, история социологии часто заключается в отслеживании познавательной активности, ведущейся под именем социологии. Поэтому рассказ начинается с Огюста Конта, который изобрел это название, а названную так науку весьма тщательно спроектировал; затем рассказ продолжается

1. *Jensen H.E.* Developments of Analysis of Social Thought // *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*. New York, 1957. P. 45–46.

рассмотрением все большей группы авторов, которые либо сами называли себя «социологами», либо были названы «социологами» постфактум за содержание их взглядов и несомненное влияние на первых (так произошло, например, с Марксом или де Токвилем). Принимая эту точку зрения, мы не слишком заботимся о том, что интересы выбранных таким образом авторов нередко выходили далеко за границы проблем сегодняшней социологии, и о том, что многие мыслители, которые не были в принятом нами смысле «социологами», обращались (как до Конта, так и после него) к проблематике, без которой социология давно немыслима.

Такая точка зрения, кажется, не может быть особенно практичной, ибо ведет, с одной стороны, к излишнему выпячиванию многих менее важных авторов, которым случалось быть «социологами» по названию, а с другой стороны — игнорированию других, которые, правда, социологами не были, зато внесли решающий вклад в социологию. Ее развитие слишком тесно связано как с практической общественной деятельностью, так и с различными «несоциологическими» дисциплинами (философией, историей, политической экономией, психологией, антропологией, географией и даже биологией или математикой), чтобы мы могли последовательно ограничить историю социологии «социологами», хотя крайне важны, конечно же, и такие факты, как появление названия дисциплины, изменение предмета, попытки уточнения сферы деятельности, процессы институционализации, рост популярности и т.д. Речь, однако, идет о том, чтобы не попасть в зависимость от самого слова «социология», которое даже сегодня не имеет единого и точно определенного значения.

Кроме того, история так понимаемой социологии дословно потребовала бы одновременно принимать во внимание массу вещей, которые невозможно соединить ни в одной общей работе. Ведь история социологии — это не только развитие теоретических систем (всемирного, так сказать, значения), которым занимается большинство авторов, это также развитие исследований и исследовательских техник, научных институтов, специализации и профессионализации и т.д. История социологии — это, конечно же, сумма историй «национальных» социологий, которые развивались крайне неравномерно и были подвержены сильному влиянию локальных условий и традиций.

Во-вторых, можно настроиться на исследование развития *социологических проблем* (то есть таких, которые являются средоточием интересов современной социологии), не заботясь особенно о том, кем предпринимались исследования. В такой перспективе социологи, известные как «социологи», не имели бы никакой привилегированной позиции. Можно, например, представить лекцию по истории социологии, в которой даже Конт трактовался бы весьма поверхностно, ибо вполне доказуемо, что он не был ученым особенно оригинальным и выдающимся, хотя невозможно лишить его авторства варварского неологизма, которым в сороковых годах XIX века было привычное сегодня слово «социология».

Поэтому история социология может заниматься всеми мыслителями, которые поднимали социологические проблемы, даже если сами они и не считали себя социологами, вообще не слышали о социологии, или даже были о ней самого худшего мнения, представляя себе «социальную науку» совершенно иначе, чем Конт».

Однако эти подмены формальных критериев критериями существа дела еще не решают проблемы, а все из-за закоренелого разброса мнений относительно того, в чем, собственно, заключается социологическая проблематика в точном значении этого слова. Разные социологические школы по-разному видят это, и эти мнения являются решающими в определении, чем является социологическая традиция. Если кто-то включает в историю социологии Аристотеля, Гоббса или Монтескьё, а кто-то другой начинает свое повествование с Дюркгейма, Макса Вебера или других ученых этого поколения, то значение здесь имеет не столько разница в историческом образовании, сколько разница мнений, чем является и чем не является социология. Современная социология недостаточно монолитная дисциплина, чтобы в ней не нашлось места даже принципиальным различиям по этому вопросу. Похоже, до сих пор актуально мнение Флориана Знанецкого, что «...социология еще не сумела навязать своим работникам единого общего определения своего предмета, она либо строит общие системы *a priori* (до опыта, независимо от него), каждая из которых иначе определяет ее предмет, либо пассивно принимает все, что ей кто-то приносит на любую тему»¹.

1. *Żnaniński F. Wstęp do socjologii* (1 wyd. 1922). Warszawa, 1988. S. 165.

Историк социологии не может поступать так, как, скажем, историк математики, принимая за исходный пункт актуальный корпус науки, чтобы затем совершить регрессию в те времена, когда он начинал формироваться. Если такая регрессия в социологии вообще возможна, то ее можно совершить только в рамках отдельных «школ», а не дисциплины в целом. Социология, правда, располагает рядом классиков, которых признают все ее представители, но множество других пользуются признанием только некоторых из них. Отсюда, кстати, огромная разница между канонами социологической традиции для приверженцев разных социологических ориентаций. Историк социологии должен считаться с тем, что существуют «разные видения социологической традиции»¹. Это один из аспектов теоретического плюрализма, характерного для социологии. Нет никаких причин считаться только с некоторыми из этих «видений», поэтому нам придется понимать «социологизм» довольно широко.

В-третьих, историк социологии может выделить предмет своих интересов, сосредоточив все внимание на развитии *научного метода* исследования общественных явлений. Тогда его будут интересовать не все важнейшие социологи и не все важнейшие высказывания на тему социологических проблем, а только некие особенные исследовательские достижения, отвечающие принятым им стандартам научности (или, по крайней мере, превосходящие их). Это влечет за собой необходимость проведения демаркационной линии между собственно общественной *наукой* и социологией, которая наукой еще не была, и, понятное дело, более ранней «общественной мыслью», которая наукой была еще меньше, чем ранняя социология. Как писал Йенсен: «Блистательные интуиции, важные идеи, способность к рассуждениям действительно столь же вездесущи, как человечество, и старше самой истории. Им недостает точной формулировки, которая позволяла бы подвергнуть их испытанию эмпирическими фактами. Они не поддерживаются техниками привлечения доказательств, контролируемые наблюдениями и экспериментами, которые позволяют точно предвидеть и контролировать явления, а именно в этом заключается как „истинность“ чистой науки, так и „полезность“

1. *Levine D.N. Visions of the Sociological Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1995.*

ее применения на практике. Необходима трезвая оценка пути, на котором отбирались эти первоначальные интуиции, разрабатывались и уточнялись благодаря труду сменяющих друг друга поколений, которые превосходили своих предшественников в применении объективных методов верификации, так что самые выдающиеся современные ученые радикально отличаются даже от ученых того периода, когда социальная наука уже вышла из лона общественной мысли»¹.

Приступая к написанию истории социологии таким методом, нам, естественно, придется преодолеть трудности, связанные с определением этой границы между наукой и не наукой, а также примириться с тем фактом, что история социологии подвергнется радикальному сокращению — тем большему, чем более четкое определение науки мы захотим дать. Впрочем, это не моя забота, ибо я не собираюсь заниматься так понимаемой историей социологии.

Таким образом, я обозначил три возможных диапазона истории социологии, с которыми можно столкнуться в довольно уже богатой литературе предмета. Достаточно свободно перефразируя Йозефа Шумпетера, можно назвать их так: история *социологии*, история *социологической мысли* и история *социологического анализа*².

Нужно отдавать себе отчет в различии между этими тремя сферами, иначе можно легко втянуться в бесплодную дискуссию о том, с какого, собственно, момента начинается история социологии. Право на существование имеют самые разные мнения по этому вопросу. Можно утверждать, что социология существовала практически везде и всегда, ибо, как писал Эмиль Дюркгейм: «Люди не дожидались утверждения социальной науки, для того чтобы создать себе понятие о праве, нравственности, семье, государстве, обществе, потому что они не могли жить без них»³.

1. *Jensen H. E.* Developments of Analysis of Social Thought. P. 46.

2. *Шумпетер Й.* История экономического анализа. Т. 1. С. 42 и сл. На Шумпетера ссылались также, хотя и иным образом, Том Боттомор (Tom Bottomor) и Роберт Нисбет (Robert Nisbet) как редакторы коллективной работы «A History of Sociological Analysis» (N. Y., 1978), которая вышла почти одновременно с американским изданием моей «Истории социологической мысли».

3. *Дюркгейм Э.* Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 424.

Но можно также утверждать, что она до сих пор не существует, поскольку не располагает такими же безотказными научными методами, как, скажем, физика. Между этими крайностями есть место множеству разных мнений, однако каждое из них — это не столько результат исторических исследований, сколько принятие такого, а не иного взгляда на то, чем является социология и что в ней важнее всего.

Темой этой книги я выбрал развитие *социологической мысли*, поскольку, как мне кажется, так можно наиболее полно представить исторический фон современной социологии и проследить последовательные революции, через которые прошло мышление о жизни общества.

Первой революцией было *выделение человеческого порядка*, рассматривавшегося изначально в качестве части единого естественного порядка — это объясняет мой интерес к древнегреческим мыслителям. Второй революцией было *разделение понятий общество и государство*, или, если угодно — открытие общества как внеполитической и своеобразной реальности; отсюда необходимость обратить внимание на общественную мысль Нового времени, прежде всего XVII и XVIII веков. Третьей революцией было превращение общества в предмет *систематической рефлексии*, а также создание понятия науки об обществе, что в конце концов свершилось в XIX веке. И наконец, четвертая революция — далекая, как нам представляется, от завершения — *придание научного характера этой рефлексии об обществе*, хотя скептицизм по отношению к позитивистскому проекту «общественной науки» и вполне оправдан, трудно, однако, не признать, что в социологии наблюдается определенный прогресс и она прошла долгий путь от своих истоков до нынешнего состояния.

В самых общих словах, темой этой книги является *формирование проблематики, считающейся сегодня социологической; ее наиболее типичные и до сих пор жизнеспособные решения; последовательно возникавшие постулаты ее научной трактовки и постепенная реализация этих постулатов*, хотя по этой, последней теме читатель наверняка узнает меньше всего, поскольку социологическая исследовательская деятельность слишком разнообразна и разрознена, чтобы ее можно было охватить в одной работе.

Цель этой книги весьма скромна. Она была задумана как популярный учебник предмета, который преподается

в университетах студентам социологии, а, кроме того, на волне растущего интереса к этому предмету она может заинтересовать и не только университетскую аудиторию. Хотя работа вышла за рамки первоначального проекта, очевидно, что она не только опирается на результаты собственных исследований автора, но и широко включает отсылки к трудам других ученых. Это не полная история социологии. Не упомянуты многие мыслители, о многих других говорится вскользь или только в связи с какими-то отдельными фрагментами их работ. Если мы занимаемся, скажем, Аристотелем, Смитом, Гегелем, Фрейдом или Хабермасом, то не следует ожидать здесь полной информации об этих авторах. Они прочтены с определенной точки зрения, которая, конечно же, не может удовлетворить ни знатоков их творчества, ни представителей дисциплин, частично считающих своими тех же самых предшественников, что и социология. Короче говоря, это книга для социологов, а не всеобщая история идеи, история социальных наук или, тем более, энциклопедия истории мысли.

Прилагая довольно обширную, хотя и далеко не полную библиографию, хотелось бы вдохновить читателя на дальнейшие занятия.

Раздел 2

От полиса до гражданского общества

Размышления об общественной жизни почти столь же стары, как и она сама. Все древние цивилизации, духовный облик которых мы в состоянии реконструировать, оставили после себя более или менее явные следы своеобразных «социологических»¹ представлений. Одним из показателей нашей европейской ограниченности является крайне скудное знание о цивилизациях иных, чем те, из которых мы сами исходим. Мы, как правило, имеем какое-то понятие о мире Ветхого Завета, особенно о древних греках и римлянах, но, если не считать специалистов, наши познания о Китае или Индии обычно равняются нулю. Не слишком богаты и наши познания о дописьменных обществах, вначале открытых путешественниками и миссионерами, а затем достаточно подробно описанных антропологами.

Историки общественной мысли тоже редко исследовали эти отдаленные от нашей культуры пространства, сосредотачивая внимание в основном на той мыслительной традиции, колыбелью которой был греческий *полис*. Ничего удивительного. На пути исследователя других цивилизаций и культур громоздятся многочисленные трудности. Если у него нет специальной подготовки, то есть опасность недооценить идеи, выраженные непривычным для него языком, или попасть под наивное очарование поверхностного сходства, единственным источником которого бывает слабость перевода. История, которая охватывала бы действительно все человечество, все еще остается прекрасной утопией. Прав был, вероятно,

1. См.: *Becker Howard Paul, Barnes Harry Elmer* (соавт. Émile Benoît-Smullyan et al.). *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii: historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi* / Tłum. Jerzy Szacki et al. Сх. 1. Warszawa, 1964. Rozdz. 1–3.

Вернер Йегер, когда писал: «Если мы понимаем историю в... более глубоком смысле генетического родства, то она не может распространяться над всей нашей планетой, и никакое расширение нашего географического горизонта не сможет сделать так, чтобы границы „нашей“ истории в будущем отодвинулись дальше, чем определила его тысячи лет назад наша историческая судьба»¹.

1. В поисках источников теории общества

Если историки общественной мысли редко поддаются соблазну утопии действительно всеобщей истории, ими движет не только понимание отсутствия «генетического родства» и трудностей, которые придется преодолевать. Здесь немалую роль играет убежденность, что именно в нашем культурном окружении сформировался способ мышления о жизни общества, который со временем будет назван «научным». Представительным с этой точки зрения можно считать мнение Гарри Элмера Барнса, который писал: «...Что-то вроде систематической дискуссии об общественных явлениях родилось вместе с греками. Общие условия социальной среды Древнего Востока помешали ему создать какие-то достаточно оригинальные обобщения на тему общественных институтов. Сельское хозяйство, кастовость, предрассудки, жесткая религиозная система и направленное против любых экстравагантностей законодательство, порожденное свойственной мышлению древности любовью к однородности, придавали общественным институтам стабильность и святость, затруднявшие любые размышления об их происхождении или возможном совершенствовании. Когда общественные институты были „заморожены“ неким тираническим нравственным кодексом и поддерживались неким таинственным Провидением, не могло быть никакой „науки“ об обществе. В результате на Древнем Востоке размышления о проблемах общества заключались преимущественно в формулировании оправданий существующего общественного строя, отсылающих,

1. *Йегер В.* Пайдейя / Пер. А.И. Любжина, М.Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. Т. 1. С. 15.

прежде всего, к санкциям единственной принятой религии или, в лучшем случае, к мудрости предков»¹.

Такое мнение — как и все подобные обобщения — может, естественно, вызывать далеко идущие возражения. Знатоки Древнего Востока могут привести примеры, в той или иной мере противоречащие ему. Ибо в любой области: «трудно провести временную границу, где начинается прорыв рационального мышления»², поэтому мы не собираемся предлагать здесь от своего имени какие-то категорические суждения. Достаточно будет, если мы постараемся ответить на вопрос, почему именно за древними греками признается привилегированное место в истории общественной мысли, а также в чем причина того, что многие социологи видят в Платоне и Аристотеле предшественников или даже создателей социологической теории³. Опуская подробности, речь идет в основном о двух вещах:

(а) Глубокая систематичность греческой общественной мысли и четкое выделение в ней вопросов, относящихся к особой организации мира человека. В античной греческой мысли осуществляется, по словам Карла Поппера, переход от наивного монизма к критическому дуализму. По мнению автора «Открытого общества»: «Начало общественных наук восходит к поколению Протагора <...> Это начало было связано с осознанием потребности разделить две разные составляющие среды обитания человека — природное и общественное окружение». Для более ранних взглядов на жизнь характерной была вера (наивный монизм), что общества «существуют... в заколдованном круге неизменных табу, законов и обычаев, которые считались столь же неизбежными, как восход солнца, времена года и тому подобные совершенно очевидные закономерности природы. И только после падения магического „закрытого“ общества стало возможным теоретическое осмысление отличия „природы“ и „общества“»⁴. Суть критического дуализма

1. *Barnes H. E.* Ancient and Medieval Social Philosophy // An Introduction to the History of Sociology. Chicago, 1948. P. 4.
2. *Йегер В.* Пайдейя. Т. 1. С. 194.
3. См., например: *Rybicki P.* Arystoteles: początki i podstawy nauki o społeczeństwie. Wrocław, 1963; *Gouldner A. W.* Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory. New York, 1966.
4. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. М.: Международный фонд «Культурная инициатива». Soros Foundation (USA), 1992. С. 33.

заклучалась в том, что он выявил принципиальную разницу между законами, устанавливаемыми людьми, и закономерностями природы, на которые люди не имеют никакого влияния.

(б) Открытие феномена автономии индивидуума и формулировка проблемы его принадлежности к обществу, а также его позиции в нем. Как пишет Зеведей Барбу: «...греки первыми создали тип цивилизации, которая сделала человека способным осознать себя как личность. В Греции история древнего мира перешла от стадии доиндивидуалистической к индивидуалистической»¹. Хотя тот «индивидуализм» был далек от того, что стало называться так в Новое время, этот переход имел фундаментальное значение, ибо был знаком разложения общества, каждый член которого занимал заранее предназначенное ему место и неизбежно играл уготованную ему роль².

Если мы согласимся с тем, что греки совершили перелом в этих двух моментах, то не вызовет сомнений и тезис о том, что именно они положили начало науке об обществе, которая должна была сменить прошлую бесспорность традиции и обычая. Можно здесь, впрочем, сформулировать общее утверждение, которое в этой книге придется повторить не раз: социальная наука — дочь кризиса. Как писал Андре Акун: «Социология рождается и может родиться только в обществе, которое ставит перед собой вопросы о самом себе, подвергает сомнению свои нормы, делает проблему из своего существования и своих действий; в обществе, которое уже не считает себя привязанным к внешнему порядку и не считает свои институты естественными фактами»³.

Классическая Греция, несомненно, была таким обществом. Обществом в состоянии перманентного кризиса, в результате которого распадался существовавший с незапамятных времен

1. *Barbu Z. Problems of Historical Psychology. London, 1960. P. 72.*
2. О переменах в греческой культуре с этой точки зрения интересно пишет Аласдер Макинтайр, см.: *Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали* / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. Гл. 10–12.
3. *Akoun A. La sociologie. Цит. по: Kłosowska A. Szkic obrazu rozwoju myśli społecznej // Studia Socjologiczne. 1975. № 3. S. 17.* Юрген Хабермас называет социологию «в полном смысле слова наукой о кризисе» (*Habermas J. Teoria działania komunikacyjnego. T. I: Racjonalność działania a racjonalność społeczna* / Тł. Andrzej Maciej Kaniowski. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, 1999. S. 22).

уклад жизни, формировались новые институты, усиливались общественные беспокойства и антагонизмы. Одни говорят о переходе от племенного общества к рабовладельческому, другие о переходе от закрытого общества к открытому, а еще кто-то — от общества сакрального к светскому. Какую бы из этих точек зрения мы ни приняли, нам придется учитывать факты индивидуализации, культурного контакта, общественной подвижности, социальной неоднородности, нестабильности верований и политических систем. Люди, которые подвергались этим процессам и наблюдали их, должны были создать совершенно новое мировоззрение, частью которого был новый взгляд на общественную жизнь.

Греческое общество было слишком изменчиво и многообразно (достаточно вспомнить о бесчисленных политических переворотах и многообразии строя греческих городов-государств), чтобы оно могло выглядеть в глазах наблюдателей фрагментом стабильного и монолитного естественного порядка. *Природу* отделяют от *конвенции*. В сохранившемся фрагменте трактата «О правде» софиста Антифона (софисты наиболее точно выразили эту новую точку зрения) мы читаем, в частности: «Справедливость [заключается в том, чтобы] не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином <...> И [сверх того], предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой [порождения природы]; веления же природы суть самовозникшие (врожденные начала), а не продукт соглашения [людей между собой]»¹. В некоторых случаях эти различия между природой и конвенцией принимают форму жесткого противостояния, как у Калликла из диалога Платона «Горгий». Этому софисту Платон предписывает следующее мнение: «Роскошь, своеволие, свобода — в них и добродетель, и счастье (разумеется, если обстоятельства благоприятствуют), а все прочее, ваши красивые слова и противные природе условности — никчемный вздор»².

В данном контексте не особенно важно, были ли такие взгляды широко распространены среди греков. Известно, что во

1. Антифон / Пер. А.О. Маковельского // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1, ч. 1: Философия древности и средневековья. М.: Мысль, 1969. С. 320–321.
2. Платон. Горгий / Пер. С. Маркиша // Собрание сочинений Платона: В 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 533.

многих кругах они встречались с неприятием и порицанием. Критически к ним относились Платон и Аристотель, представляющие собой вершину греческой мысли. Важно, однако, что даже для мыслителей, желавших, чтобы эти «человеческие условности» были в согласии с природой, не было возврата к наивному монизму. Общественный порядок стал проблемой, решение которой требовало обращения к человеческому разуму и искусству, а не только к богам и предкам, которые тысячелетиями были навязанными сверху авторитетами. Даже «консерваторы» того времени, к которым, несомненно, относился Платон, вынуждены были пользоваться языком своей эпохи, то есть языком рациональной дискуссии.

2. Платон

Платон (ок. 427–347 годов до н.э.) был мыслителем, которому многие историки приписывают особенно широкие социологические горизонты. Поппер пишет: «Пытаясь понять и интерпретировать переживаемую им переменчивость социального мира, Платон сумел развить чрезвычайно подробную систематическую историцистскую социологию»¹. Анализируя Платонову «описательную социологию», тот же автор утверждает, что «Платон был одним из первых социологов, причем, несомненно, одним из самых влиятельных. Был социологом в том значении, которое этому слову придают Конт, Милль и Спенсер, ибо эффективно применял свой идеалистический метод для анализа жизни общества, законов его развития, а также законов и условий его стабильности»².

С позиции историка политических наук подобное мнение высказывает и Уолин, особенно подчеркивая, что у Платона философы научились рассматривать «политическое общество» как действующую систему (*a functioning system*). «Хотя Платон наверняка переоценивал возможности достижения обществом системного единства, важность его идеи заключается в демонстрации того, что предпосылкой истинно политического мышления должно быть рассмотрение общества

1. Поппер К. Открытое общество. Т. 1. С. 31.

2. Там же. С. 79.

как системы-целостности»¹. Уже эти формулировки позволяют осознать, что социальная философия Платона принципиально отличалась от упомянутых ранее интересов софистов. Автора «Государства», «Политики» и «Законов» занимала не освобожденная от старых связей человеческая личность, а устойчивая общность, возникшая на более солидных основаниях, чем воля отдельных индивидов и договоренности между ними, имеющее более высокую цель, чем благополучие индивидов. «...закон, — читаем в „Государстве“, — ставит своей целью не благоденствие какого-нибудь слоя населения, но благо государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они были друг другу полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества. Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться, куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства»².

Государство — это не «народное гуляние», где каждый сам по себе чувствовал бы себя хорошо, это постоянная организация, имеющая как единое целое определенные потребности и определенное внутреннее строение. Идеальным надо считать такое государство, «которое ближе всего по своему состоянию к отдельному человеку: например, когда кто-нибудь из нас ушибет палец и все совокупное телесное начало напрягается в направлении души как единый строй, подчиненный началу в ней правящему, она вся целиком ощущает это и страдает части, которой больно; тогда мы говорим, что у этого человека болит палец»³.

Стоит отметить, что мы имеем здесь дело с одним из первых случаев использования метафоры общества как *организма*, которая сыграла огромную роль в истории социологической мысли и стала префигурацией всех системных трактовок общества. Она представляет общество (государство) как целостность, состоящую из большего или меньшего количества разнящихся

1. Wollin Sh.S. Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought. London, 1961. P. 33.
2. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 301.
3. Там же. С. 238.

между собой частей, исполняющих в ее пределах различные функции, а потому одинаково необходимых для ее исправного функционирования; ни одна из них не может быть удалена или принципиально изменена без вреда для целостности, и ни одна из них не может стать самостоятельной, не нанося вреда всему организму, а тем самым и всем остальным его частям.

Организму подобно, во всяком случае, «здоровое» государство, подробное описание которого предоставляет нам «Государство» Платона. Крайне критичный по отношению к афинской демократии и убежденный, что ее эпоха — это время испорченности и упадка, Платон отнюдь не утверждает, что такой органический характер имеют все существующие государства. Государство, «подобное одному человеку», — это, конечно, его *утопия*. Сложно предполагать, что речь может идти о конкретном проекте реорганизации государства, скорее, об определенной идеальной модели, по которой оценивается существующее государство с указанием на его разительную удаленность от идеала: мир вещей не похож на мир идей. Только в этом, последнем возможно совершенство. Реальные же государства всегда менее или более «больны».

Хотя созданная Платоном модель «здорового» государства и была далека от действительности, его труды изобиловали вполне реалистическими наблюдениями и достойными внимания теоретическими интуициями. Правда, способ их изложения не соответствует нынешним привычкам. Труды Платона, привлекательные с чисто литературной точки зрения, требуют от социолога значительной интерпретационной работы, поскольку в них смешаны разнородные высказывания — как относящиеся напрямую к реальному обществу (государству) или обществу (государству) вообще, так и такие, в которых «социологические» утверждения содержатся только *implicite* (неявно). Однако внимательное прочтение Платона показывает, что он обладал намного более развитым теоретическим мышлением, чем многие из современных социологов. Не ставя перед собой задачи реконструкции всей «социологии» автора «Государства», остановимся, по крайней мере, на ее главных темах. Даже беглое их обсуждение позволяет оценить социологическую проницательность этого философа.

Первой важнейшей темой является имущественная *разнородность* общества. Платон уделял огромное внимание соци-

альному неравенству, видя в этом один из источников распада государства. «...Каждое из них представляет собою множество государств, а вовсе не „город“, как выражаются игроки. Как бы там ни было, в них заключены два враждебных между собой: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним, как к чему-то единому»¹.

В раздробленных таким образом государствах интерес части берет верх над интересом целого, а значит, по мнению разумного правителя, следует ликвидировать такое деление. Отсюда знаменитый платоновский «коммунизм», предполагающий частичную ликвидацию частной собственности, а также семьи как еще одной причины дробления общего интереса на мелкие частные интересы. К этой утопии Платона обратятся многие будущие утописты.

Второй важной темой «социологии» автора «Государства» была индивидуализация общества. Его беспокоило, что прогрессирующая индивидуализация угрожает общественному порядку, и в своем проекте идеального государства он предусмотрел многочисленные средства униформизации его граждан как в сфере их общественного поведения, так и их мыслей, и чувств. Размышления Платона на эту тему особенно интересны, ибо позволяют осознать, что в его социальной философии отразилась вера в то (по крайней мере, *implicite*), что каждая сфера социальной жизни, пусть на первый взгляд самая пустячная, функциональна по отношению к целому организму. Это очевидно на примере предложения регламентировать музыку. Так вот, Платон считал, что «надо остерегаться вводить новый вид мусического искусства — здесь рискуют всем: ведь нигде не бывает перемены приемов мусического искусства без изменений в самых важных государственных установлениях... мало-помалу внедряясь, потихоньку проникает в нравы и навыки, а оттуда уже в более крупных размерах распространяется на деловые взаимоотношения граждан и посягает даже на сами законы и государственное устройство... с величайшей распущенностью... в конце концов, переворачивая все вверх дном, как в частной, так и в общественной жизни»².

1. Платон. Государство. С. 192.

2. Там же. С. 194.

Поэтому Платон предусмотрел в своем идеальном государстве тщательный контроль над всеми сферами жизни индивидуума, лишая его права на любую экстравагантность, поскольку она всегда является потенциальной угрозой для установленных принципов общественного порядка. Это склонило Пoppers считать автора «Государства» одним из главных врагов открытого общества и пророком тоталитаризма.

Третья, заслуживающая внимания, тема «социологии» Платона — *разделение труда*. Важной составляющей его теории было убеждение в том, что «каждого из остальных граждан надо ставить на то одно дело, к которому у него есть способности, чтобы, занимаясь лишь тем делом, которое ему подходит, каждый представлял бы собою единство, а не множество: так и все государство в целом станет единым, а не множественным»¹.

Это склонило Платона к выделению в идеальном государстве своего рода сословий или каст (правда, принадлежность к ним не должна была быть наследственной): мудрецов, воинов и народа. Такое решение, однозначно оппозиционное по отношению к демократии, где правлением занимались (по крайней мере, теоретически) все граждане, было Платоном пространно обосновано тем, что ни один человек не является самодостаточным, а потому сосуществование людей в обществе предполагает специализацию и обмен услугами².

Четвертая «социологическая» тема Платона — это *размер государства*. Он придавал большое значение тому, что «государство можно увеличивать лишь до тех пор, пока оно не перестает быть единым, но не более этого <...>»³. Он даже определил на базе какого-то загадочного принципа оптимальное количество людей (5040), что, с одной стороны, было свидетельством ограниченности представлений Платона рамками греческого *полиса*, а с другой стороны, положило начало долгой череде размышлений социальных мыслителей о связи между размерами государства и его организацией. Особенно опасным для государства Платону казалось его излишнее разрастание.

И наконец, пятая тема — *географическое положение государства*, оказывающее, как считал Платон, сильное влияние

1. Платон. Государство. С. 193.

2. Там же. С. 130–136, 369–374.

3. Там же. С. 192.

на его состояние и нравственность. Итак, «близость моря хотя и дарует каждый день усладу, но на деле это горчайшее соседство. Море наполняет страну стремлением нажиться с помощью крупной и мелкой торговли, вселяет в души лицемерные и лживые привычки, и граждане становятся недоверчивыми и враждебными как друг по отношению к другу, так и к остальным людям»¹.

Кратко представленные выше взгляды Платона слагаются в стройную схему и подтверждают процитированное ранее мнение Уолина о том, что философ трактовал общество (государство) как действующую *систему*. Речь идет об обществе, «подобном одному человеку», то есть своего рода организме, который Платон анализирует с точки зрения того, что обеспечивает ему внутреннее единство, а что этому единству угрожает. Отдельные социальные явления, как представляется, интересуют Платона как факторы интеграции или дезинтеграции общества, причем более всего он стремится показать условия максимального единения общества и обеспечения в нем стабильного равновесия².

3. Аристотель

Другим великим теоретиком общества классической Греции был *Аристотель* из Стагиры (384–322 годы до н.э.) — философ столь же прославленный, как и Платон, и справедливо считающийся наиболее энциклопедическим умом Античности. Он создал объемную философскую систему, влияние которой оказалось чрезвычайно широким и долговечным. Столетиями слово «философ» означало, прежде всего, Аристотель. Здесь нас, естественно, интересует не его философия как таковая, изложение которой, так же как философии Платона, есть в каждом учебнике истории философии, а философия социальная, особенно полно отраженная в его «Политике».

1. *Платон. Законы* // Платон. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 4. С. 156.
2. См. сравнение Платона с Толкоттом Парсонсом у Элвина Гоулднера в: *Гоулднер А. У. Наступающий кризис западной социологии*. СПб.: Наука, 2003. Гл. 11.

Аристотель был учеником Платона и в одном был, несомненно, близок ему — он занимал решительно антииндивидуалистическую и полемическую по отношению к софистам позицию, всегда ставя в центр внимания общественную целостность. Поэтому он и сегодня часто считается патроном критиков индивидуализма¹.

Аристотель писал так: «...что имеет общий интерес, этим следует и заниматься совместно. Не следует, кроме того, думать, что каждый гражданин сам по себе; нет, все граждане принадлежат государству, потому что каждый из них является частицей государства. И забота о каждой частице должна иметь в виду попечение о целом»².

Как и Платон, он искал способы обеспечить *полису* равновесие, не менее точно подмечая процессы общественной дезинтеграции. Предлагаемая им терапия «больного» города-государства отличалась, однако, от метода Платона. Иными были и его исследовательская методология, и теория общественной целостности.

В отличие от Платона, Аристотель считал, что «наилучшим государственным строем должно признать такой, организация которого дает возможность всякому человеку благоденствовать и жить счастливо...»³. Наперекор Платону он утверждал также, что «государство при постоянно усиливающемся единстве перестает быть государством. Ведь по своей природе государство представляется неким множеством. Если же оно стремится к единству, то в таком случае из государства образуется семья, а из семьи отдельный человек»⁴.

В «Политике» мы находим критику Платоновой утопии именно с такой, можно сказать, плюралистической точки зрения. Не менее важна разница *методов*. Платон был, прежде всего, визионером, а Аристотель — исследователем-эмпириком, отношение которого к социальным явлениям напоминает его отношение к явлениям природы, которую он изучал с непревзойденной скрупулезностью. Свидетельством тому его огромный труд над монографиями о строе отдельных

1. См.: *Макинтайф А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.

2. *Аристотель.* Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 628.

3. *Аристотель.* Политика. С. 591.

4. Там же. С. 404.

греческих городов-государств, из которых до нас дошла «Афинская полития».

Не вызывает сомнений, что Аристотель, так же как Платон, искал рецепт идеального строя. Наука о политике, как и этика, в отличие от науки о природе, была для него наукой *par excellence* практической, которой занимаются с мыслью о добродетели и благоденствии. Однако Аристотель считал, что «хороший законодатель и истинный государственный муж не должны упускать из виду как подлинно наилучший вид государственного устройства, так и относительно наилучший при соответствующих обстоятельствах»¹. А потому следует обязательно изучать эти обстоятельства, не удовлетворяясь размышлениями на тему идеала.

Наследие Аристотеля как исследователя и теоретика общества неизмеримо богато, поэтому мы вынуждены ограничиться обсуждением только нескольких важнейших проблем.

Самым знаменитым «социологическим» тезисом Аристотеля является фраза из первой книги «Политики» о том, что «человек по природе своей есть существо политическое...»². Похожие формулировки есть в «Никомаховой этике»: «действительно, человек — общественное существо и жизнь сообща прирождена ему»³, «...человек — по природе [существо] общественное»⁴.

В польских переводах Аристотеля, а также других античных авторов мы видим чередующееся использование прилагательных «политический», «общественный» и «государственный». Следует, однако, помнить, что речь здесь идет об одном и том же греческом слове *politicon*, не имеющем точного синонима ни в одном из современных языков по той простой причине, что греки не знали очевидного сегодня различия между государством и обществом. *Polis*, и об этом пойдет речь позже, был в известной степени и тем и другим; хотя с таким же успехом можно сказать, что не был ни тем ни другим. Точнее говоря, утверждение, что человек «есть животное политическое», означало всего-навсего то, что родился он в *полисе*,

1. Там же. С. 486.

2. Там же. С. 378.

3. Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 259.

4. Там же. С. 63.

чем, как говорит Аристотель, он отличается как от животных, так и от богов.

На первый взгляд тезис этот может показаться банальным, заслуживающим внимания только как опровержение появляющегося у некоторых софистов вымысла о человеке, вызволенном из всяческих «искусственных» пут общественных конвенций. Более того, отдельно взятые утверждения Аристотеля, что «государство принадлежит к тому, что существует по природе» или что «государство существует по природе...» и «первичным по природе является государство...»¹, могут показаться отголоском наивного монизма, преодолением которого, как мы говорили, была греческая мысль. Так вот, несмотря на такое впечатление, у Аристотеля мы имеем дело с изысканной теоретической концепцией, которая в результате его своеобразного понимания природы отнюдь не перечеркивала поставленной софистами проблемы создания государства, хотя и была отрицанием предложенного ими решения этой проблемы.

Дело в том, что Аристотель ввел телеологическое понимание природы, в соответствии с которым «возникновение и сущность в известных случаях противостоят друг другу в том отношении, что позднейшее по происхождению бывает более ранним по природе... ведь не дом существует ради кирпичей и камней, а кирпичи и камни ради дома»².

Отсюда, если говорится, что государство «относится к творениям природы», из этого отнюдь не следует, что существует оно изначально, подобно явлениям природы, это утверждение лишь отражает неизбежное стремление человека к его созданию и совершенствованию, ибо человек неспособен жить в одиночку. Мужчина не может жить без женщины, а женщина без мужчины, отдающий приказы не может существовать без того, кто эти приказы слушает; господин без раба, раб без господина, ибо каждый имеет свойственное ему предназначение, осуществление которого обеспечивает только связь с другими. Благодаря такому соединению «попарно тех, кто не может существовать друг без друга» сначала возникает (трудно сказать, в какой мере соответствующие выводы Аристотеля

1. *Аристотель*. Политика. С. 378–379.

2. *Аристотель*. О частях животных / Пер. В.П. Карпов. М.: Биомедиздат, 1937. С. 53.

имеют исторический характер) «дом, то есть семья», «общение, естественным путем возникшее для удовлетворения повседневных надобностей <...>»¹. И далее: «Общение, состоящее из нескольких семей, имеющее целью обслуживание не кратковременных только потребностей, — селение. Вполне естественно, что селение можно рассматривать как колонию семьи <...> Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни. Отсюда следует, что всякое государство — продукт естественного возникновения, как и первичные общения: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа. Ведь мы называем природой каждого объекта... то его состояние, какое получается при завершении его развития»².

Это ни в коем случае не означает, что «естественной» является существующая организация общества: «естественность» может быть отнесена максимум к самой организации общества как таковой, а то, какой она в «существующих обстоятельствах» будет, — дело человеческого разума и человеческого искусства.

Как видим, антропология Аристотеля должна была быть одновременно наукой о государстве или своего рода «социологией», поскольку общественный характер человека является его видовой характеристикой, о чем свидетельствует, в частности, то, что «один только человек из всех живых существ одарен речью»³.

Чем же, по Аристотелю, является государство? Однозначно ответить на этот вопрос непросто, ибо в «Политике», труде не до конца цельном, говорится о государстве в нескольких разных значениях. Иногда речь идет об организованном коллективе нуждающихся друг в друге индивидуумов и групп людей (включая тех, кто не обладает никакими политическими правами), иногда только о «значительных лицах» так понимаемого государства, или о сообществе граждан, иногда, наконец, просто о политическом строе. В некоторых случаях Аристотель говорит об изменениях государственного строя, в других утверждает, что в момент смены строя мы начинаем иметь дело

1. *Аристотель. Политика.* С. 377.

2. Там же. С. 378.

3. Там же. С. 379.

с другим государством. Трудности интерпретации возникают отчасти из-за не всегда четкого различия между постулатами и тезисами о реальной действительности.

Не сосредотачиваясь на этих сложностях, которые все-таки стоит иметь в виду как свидетельство зачаточного характера даже ключевых понятий социальной теории, можно сделать вывод, что Аристотель сосредоточился на следующих аспектах государства (общества):

(а) Самодостаточность. По мнению Аристотеля, «осуществляется государство в том случае, когда множество, объединенное государством в одно целое, будет самодовлеющим»¹. Это состояние свойственно только государству, и этим, как уже говорилось, обосновывается его «естественность» и необходимость. Самодостаточность государства не следует понимать в значении экономической автаркии, то есть способности обеспечить без помощи извне материальные потребности жителей страны. Аристотель имел в виду комплекс потребностей, удовлетворение которых является необходимым условием счастливой жизни и полного развития человеческих способностей. Кстати, рассуждения о правильной «мере величины» (Аристотель подхватил Платонову тему размера государства) ясно указывают на то, что автор «Политики» вел речь о самодостаточности как экономической, так и нравственной².

(б) Нравственная общность. Аристотель утверждал, что «государственное общение... существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительства»³. Он говорил, что группы людей, проживающие на одной территории и объединенные материальными интересами (торговым обменом и военным союзом), еще не были бы государством, если бы их не объединяло общее стремление к добродетели⁴.

(в) Разнородность и комплементарность частей. Мы уже упоминали, что Аристотель уделял большое внимание тому, чтобы однообразие государства не было слишком большим, иначе оно перестало бы быть государством. Он считал, что «в состав государства не только входят отдельные многочисленные люди, но они еще и различаются между собой по своим

1. *Аристотель*. Политика. С. 405.

2. Там же. С. 590.

3. Там же. С. 462.

4. Там же. С. 461.

качествам (eidei), ведь элементы, образующие государство, не могут быть одинаковы»¹. В другом месте Аристотель писал: «...государство заключает в себе не одинаковые элементы; подобно тому, как всякий человек состоит из души и тела, а душа в свою очередь заключает в себе разум и страсти, или подобно тому, как семья состоит из мужчины и женщины, а собственность заключает в себе господина и раба, точно так же и государство включает в себя все это, да еще, сверх того, и другие, неодинаковые элементы»².

Как видим, Аристотель — как и Платон — рассматривал государство как своего рода организм. Однако если автор «Государства» акцентировал, прежде всего, единство этого организма и подчиненность всех его частей потребностям целого, то Аристотель скорее подчеркивал сотрудничество разнородных частей, которые — действуя в соответствии со своей природой — тем самым создают гармоничное целое; они не только не теряют своей относительной независимости, но именно благодаря ей достойно исполняют свои функции.

Эта антиплатоновская концепция единства в разнородности, несомненно, представляет наиболее интересный и наиболее оригинальный фрагмент теории общества Аристотеля и содержит далеко идущие выводы. Дело в том, что Аристотель оставил удивительно богатые размышления на тему структуры общества, содержащие как минимум зачаточные все интерпретационные схемы, какие на основании обширной литературы предмета, выделил, например, Станислав Оссовский³.

Образ социальной структуры по Аристотелю многоплановый. Она представляется то как конгломерат семей (и, естественно, «колоний семей», или как сказали бы сегодня, локальных сообществ), то как система экономических классов (богатые — бедные — «среднее сословие»), то как система статусных групп (народ — «значительные люди»), то, наконец, как объединение своего рода «сословий». «Политика» Аристотеля — это настоящая антология идей интерпретации социальной структуры⁴. Потрясает, впрочем, то, как мало места

1. Там же. С. 404.

2. Там же. С. 450.

3. См.: *Ossowski St.* Struktura klasowa w społecznej świadomości // *Ossowski St. Dzieła*. Warszawa, 1968. T. 5. S. 98–142.

4. См.: *Rybicki P.* Op. cit. S. 80 et pass.

занимает в его труде такое ключевое с сегодняшней точки зрения деление общества, как деление на свободных и невольников. Причина этой диспропорции заключается, скорее всего, в том, что Стагирит видел в невольнике «говорящий инструмент», который, будучи, правда, одним из важных элементов семьи, ни в коем случае не является частью государства, совершенно очевидно, бывшего в те времена сообществом людей свободных.

Не будем задерживаться на делении государства на семьи и «колонии семей», мы уже об этом говорили. Стоит только мимоходом отметить, что Аристотель обычно оперировал образом государства как конгломерата групп, а не индивидуумов.

Второй аспект социальной структуры в «Политике» — это деление общества с точки зрения функций, выполняемых разными группами граждан. Читаем, в частности: «И государство... имеет не одну, а многие составные части. Одна из них — народная масса, производящая продукты питания; это так называемые земледельцы. Вторая — так называемые ремесленники, занимающиеся искусствами. <...> Третья часть — торговцы. <...> Четвертая часть — поденщики, пятая — военные¹. <...> Седьмую часть составляют те, кто служит государству своим имуществом и кого мы вообще называем состоятельными. Восьмую часть образуют те, кто служит народу, то есть занимает государственные должности <...> Остаются еще те части, о которых мы только что говорили, именно облеченные законосовещательными функциями и творящие суд между тяжущимися»². Перечисленные «сословия» Аристотель был склонен делить дихотомически на «людскую массу» и «людей знатных».

Третий аспект социальной структуры у Аристотеля — это деление общества на группы, отличающиеся степенью зажиточности. Как пишет Павел Рыбицкий, «от мультисословной структуры „Политика“ переходит к двухсословному классовому

1. Далее в польском переводе «Политики» идет «шестая часть» — жрецы. Русский же перевод С.А. Жебелева «шестую часть» опускает и дает следующее примечание: «Далее в тексте, по-видимому, небольшой пропуск, который может быть восполнен приблизительно так: „Это будет шестая составная часть государства; шестой частью являются жрецы“» (*Аристотель. Сочинения*: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 767). — *Примеч. пер.*

2. *Аристотель. Политика*. С. 493–495.

делению»¹. Представляется, что Аристотель придавал особое значение такому делению по двум причинам. Во-первых, это самое резкое разграничение, поскольку невозможно быть одновременно бедным и богатым, тогда как можно быть одновременно земледельцем и воином, ремесленником и судьей². Во-вторых, распределение сил между богатыми и бедными имеет самое решительное влияние на стабильность государства и его политический строй. Между этими двумя крайностями Аристотель выделял «средний слой», которому сам симпатизировал, видя в нем опору порядка и социальную базу правильного строя, способного избежать крайностей — как олигархии, так и демократии³.

Много места Аристотель уделил классификации видов устройства, чему сложно удивляться, учитывая разнородность и изменчивость этих видов в те времена. Данную проблему, впрочем, поднимал и Платон, пытаясь даже открыть определенные закономерности изменения строя. Аристотель выделял «три вида правильные: царская власть, аристократия, полития — и три отклоняющиеся от них: тирания — от царской власти, олигархия — от аристократии, демократия — от политии»⁴. Эту проблему — важную с точки зрения историка политической мысли — здесь можно было бы опустить, если бы не то, что по способу ее постановки Аристотель был большим социологом, чем кто-либо другой из мыслителей вплоть до Монтескье. Говоря современным языком, можно было бы сказать, что автор «Политики» заметил связь между политическим строем и общественной структурой. Он утверждает: «Наличие нескольких видов государственного строя объясняется множественностью частей, из которых складывается всякое государство»⁵. Части эти выступают в разных комбинациях и пропорциях, в зависимости от этого создавая и разные политические устройства. «Таким образом, ясна неизбежность существования нескольких видов государственного строя, по характеру своему отличающихся один от другого, так как и указанные нами составные части государства различаются

1. *Rybicki P.* Op. cit. S. 88.

2. *Аристотель.* Политика. С. 495.

3. Там же. С. 508.

4. Там же. С. 488.

5. Там же. С. 490.

между собой»¹. При этом он сравнивал составные части государства с частями тела животных, что подтверждает тезис об органицизме его социальной теории.

Принимая все это во внимание, можно согласиться с часто встречающимся мнением, что именно труды Аристотеля «заложили фундамент под то, что мы называем социальными науками»², или, во всяком случае, стали надежной системой, с которой могли соотноситься социальные теории. Особенно привыкли на них ссылаться все те, кто акцентирует социальную природу человека.

4. Социальный горизонт полиса

«Греческий разум... — пишет Жан-Пьер Вернан, — во всех своих достоинствах и недостатках... — дитя полиса»³. Платон писал в период кризиса полиса, Аристотель — в годину его упадка, однако ни они, ни другие мыслители классической Греции не могли себе представить общественный порядок, отличный от общественного порядка полиса. Поэтому стоит остановиться на том, каковы же были особенности греческого города-государства. Джордж Сабин справедлив в своем утверждении, что он «столь отличен от политических сообществ, в которых живет современный человек, что представление о его общественной и политической жизни требует от нас немалой работы воображения. Греческие философы размышляли о политических практиках, серьезно отличающихся от всего того, что имело вес в современном мире; иным был весь климат мнений, в котором они трудились. Их проблемы, хотя и не лишены аналогии с современностью, никогда не были идентичны нашим»⁴.

Прежде всего, следует иметь в виду, что *полис* был «государством, которое государством не было»⁵, — «государством», которое, пожалуй, лучше было бы назвать политически организованным обществом, тем более что государство ассоциируется у нас в основном не с сообществом граждан, а с системой

1. *Аристотель*. Политика. С. 490.

2. *Levine D. N.* Visions of the Sociological Traditions. P. 106.

3. *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. С. 159.

4. *Sabine G. H.* A History of Political Theory. London, 1963. P. 3.

5. См.: *Wiśniewska E.* O starożytności polémicznie. Warszawa, 1994. S. 16 et pass.

бюрократических институтов, более или менее отчужденных от общества, которое они якобы представляют. «Сущность полиса, — пишет Эва Випшицка, — определяет специфический способ отправления власти. *Полис* — это суверенное сообщество граждан, которые сами собой управляют, не создавая государственных структур, отдельных от гражданского общества и претендующих на представление его интересов»¹.

По этой причине употребление взаимозаменяемых слов «государство» и «общество» в предыдущих разделах представляется абсолютно справедливым. По той же причине понятно, что в более поздние времена классический *полис* не раз будет предметом ностальгии для многих критиков современного государства, которое перестало быть содружеством граждан в античном или вообще в каком бы то ни было смысле.

В поисках своеобразия *полиса* как «государства», а тем самым и ответа на вопрос о границах социологического воображения мыслителей того времени следует обратить внимание еще на несколько вещей. Во-первых, на размер города-государства, которое должно быть настолько небольшим, чтобы оно было, как писал Аристотель, «легко обозримое»². В *полисе* граждане могли хотя бы зрительно знать друг друга, что в «нормальном» государстве возможно только в масштабе локального сообщества. Во-вторых, в это сообщество граждан могли входить не все жители данного города-государства, а лишь та их часть, которая происходила из семей граждан; из него исключались не только рабы, но и метеки, то есть люди, прибывшие из-за границ полиса (играющие огромную роль в экономической и интеллектуальной жизни, но лишённые политических прав). В-третьих, это сообщество было не только общественно-политическим, оно было также нравственным и религиозным, или просто сообществом совместной жизни.

Поэтому, — как пишет Сабин, — «<...> для грека теория *полиса* была одновременно этикой, социологией и политической экономией, так же как и политикой в более узком современном значении этого слова»³. Поэтому стоит помнить, что слово «политика», ставшее названием труда Аристотеля, имело весьма широкое значение, которое давно уже утрачено.

1. Ibid.

2. Аристотель. Политика. С. 598.

3. Sabin G. H. A History of Political Theory. P. 13.

Именно это делает классическую греческую мысль, особенно Платона и Аристотеля, трактовавших человека как «существо политическое», несравненно более «социологической», чем большинство более поздних концепций. Ибо когда государство стали понимать не столько как объединение граждан, сколько как верховенство правителя или правительства над подданными, социологическая проблематика стала неизбежно уходить на задний план, хотя ни один теоретик политики, естественно, не мог ее игнорировать полностью. Эта сила греческих мыслителей была одновременно и их слабостью, поскольку затрудняла формулировку проблематики власти, а также видения человеческого индивида не только как гражданина *полиса*.

5. Открытие мирового сообщества: стоицизм

«В истории политической философии, — пишет Сабин, — смерть Аристотеля в 322 году означает завершение эпохи, так же как жизнь его великого ученика [Александра Великого. — *Е. III.*], который умер годом раньше, означает начало новой эры в политике и истории европейской цивилизации. Упадок города-государства как бы отчерчивает четкой линией историю политической мысли; с того времени ее преемственность остается нерушимой до наших дней»¹.

В этом утверждении, пожалуй, есть немалое преувеличение, поскольку ни возникновение империи Александра не означало окончательного падения города-государства, ни последующая преемственность европейской науки не была столь совершенной. Перемены, однако, были глубокими, и, как их следствие, в общественной мысли появился новый горизонт — *космополис*, отвечающий эпохе, в которой «людские массы, разбросанные на огромных территориях, отличающиеся с точки зрения расы и культуры, были собраны в одно сообщество и подчинены власти единого правительства»². Это привело в частности к тому, что философские школы того времени «перестали, — как писал

1. *Sabin G. H. A History of Political Theory. P. 141.*

2. *Wolin Sh. S. Politics and Vision. P. 71.*

Берлин, — рассматривать личность, понимаемую только в контексте общественной жизни»¹.

Хотя империя Александра Великого оказалась недолговечной, самым своим появлением она изменила мир того времени, став префигурацией политической организации, которая должна была появиться в результате развития и экспансии Рима. Не случайно самой влиятельной среди римлян философией был стоицизм, зародившийся в Греции в эпоху эллинизма. Стоицизм не был единственной новой философией периода падения классического города-государства, но здесь мы будем говорить только о нем. Стоит все же отметить, что все эти новые философии отличала тенденция поиска не столько благой жизни в государстве, сколько благой жизни, несмотря на государство.

Могло бы показаться, что эти философии не имеют особого значения в истории социальной мысли. Действительно, они не произвели на свет — если судить на основании сохранившихся источников — ни одного труда, который можно было бы поставить рядом с «Государством» или «Политикой». Однако стоицизм оказал серьезное влияние на развитие социологического воображения, внося свой вклад в формирование ресурса понятий, без которых будущая социальная мысль была бы невозможной. В чем же тогда заключалось значение стоицизма с точки зрения проблематики, которой мы тут занимаемся?

Прежде всего, в создании *универалистской антропологии*. Греческая мысль классического периода трактовала человека, прежде всего, как существо, созданное для жизни в государстве, как гражданина. В греческой же мысли эллинистического периода появляется понятие человека как члена *человеческого рода* — существа, правда, от природы наделенного «социальным инстинктом», но отнюдь не «политического животного» от рождения. Поставлена была под сомнение одна из догм классической мысли — безусловное деление людей на свободных и рабов, а также граждан и неграждан. «Разве поиск человечности где-то вне государственного права, — задавал риторический вопрос Поль Жане, — не был низвержением

1. *Berlin I. Romantyczna rewolucja. Kryzys w historii myśli nowożytnej*, tłum. Magda Pietrzak-Merta // Res Publica Nowa. 1998. № 7–8. S. 5.

античного образа мира?»¹ Одновременно с изменением философии человека появилось понятие *мирового сообщества, космополиса*, в который включались все люди, независимо от своего происхождения и культуры, а также своей актуальной позиции в структурах власти и своего состояния. Перед лицом Природы нет хозяев и рабов, греков и варваров, есть только люди — равные, хотя и отличающиеся обычаями и условиями.

Все люди подчинены *естественному праву*, которое не является правом ни для одного определенного государства (хотя у некоторых стоиков как будто бы и появлялись утопии мирового государства, живущего по принципам этого права). Это право не учреждено и не кодифицировано людьми. Оно может быть даже прямым отрицанием последнего. Это право вечного Разума, которое человек открывает в своей душе вопреки существующим конвенциям, обычаям и законам, которым подчиняется в силу своей принадлежности к определенному сообществу. Стоики открыли — в оппозиции к классическим доктринам — *двойную принадлежность* человеческой личности: с одной стороны, она принадлежит к человеческому роду и в силу этого подчиняется универсальным нормам естественного права; с другой же стороны, она принадлежит к определенной общности, права и обычаи которой вынуждена соблюдать, хотя они не обязательно согласуются с принципами всеобщего Разума. Иначе говоря, человеческая личность является фрагментом двух разных порядков: нравственного (и разумного), а также политического (не всегда разумного).

Стоицизм перенес свое внимание с политико-этической проблематики, которая интересовала Платона и Аристотеля, на проблематику, прежде всего, *этическую*. Он не был пробой определения новых политических и общественных реалий в традиционных политических категориях, но создал, как пишет Уолин, «вид моральной философии, обращенной не к гражданам того или иного государства, а ко всему человечеству»². Стоики обучали добродетелям, а не политике. В основе такой ориентации лежало чувство отчуждения от существующих политических структур и абсолютного бес-

1. Janet P. Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. Paris, 1872. Т. 1. P. 94.

2. Wollin Sh.S. Politics and Visions. P. 94.

силія перед мощью безликой судьбы. Государство перестало быть чем-то, что можно было покорить, чем-то знакомым и своим¹.

Основные мотивы греческого стоицизма нашли свое продолжение в общественной мысли римлян, которым она обязана своим обликом, сохранившимся в веках. Здесь не стоит много говорить, однако, об исторических трансформациях стоицизма и огромном разнообразии его форм. Достаточно, если мы обратим внимание на две важнейшие линии развития, которые наблюдаются в римской философии.

Первая — это формирование *юридических* концепций, вторая — возникновение предшествующей христианству *моральной* философии. Первую из этих линий воплощает Цицерон (и, естественно, кодификаторы римского права), вторую — Сенека². В первом случае стоицизм дополнили инспирации классических концепций, ибо речь шла об обновлении теории государства и новом обращении к проблеме места личности в государстве, для чего чистый стоицизм, как философия политического индифферентизма и бегства от общественной жизни, не годился. Во втором случае стоицизм сохранился в чистом виде, хотя и был определенным образом дополнен. Но в обоих случаях ключевую роль сыграла стоическая концепция человека и естественного права.

(а) В социальной философии *Марка Тулия Цицерона* (106–43 годы до н.э.) центральное место занимает идея естественного права, «разумного положения». «Предполагать полную или частичную отмену такого закона — кощунство; сколько-нибудь ограничивать его действие не дозволено; отменить его полностью не возможно, и мы ни постановлением сената, ни постановлением народа освободиться от этого закона не можем... И не будет одного закона в Риме, другого в Афинах, одного ныне, другого в будущем; нет, на все народы в любое время будет распространяться один извечный и неизменный закон...»³ И все-таки наиболее интересным кажется то, что Цицерон — человек, ангажированный в политику, широко

1. *Ранович А. Б.* Эллинизм и его историческая роль. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1950. С. 35, 312.

2. *Sabin G. H.* A History of Political Theory. P. 161 et pass.

3. *Цицерон.* О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. М.: Научно-издательский центр «Ладомир»-«Наука», 1994. С. 64.

обращается к проигнорированной греческими стоиками проблематике позитивного права. Впрочем, это вообще первый мыслитель, которого без каких-либо оговорок можно назвать *юристом*.

Такая направленность его интересов связана, как пишет Сабин, «с отправной мыслью о том, что государство является продуктом права и его следует рассматривать не в категориях социологического факта и морального блага, а в категориях юридической компетентности и полномочий»¹. Цитируемый автор верно замечает, что такой легитимистский взгляд на государство — столь влиятельный в европейской традиции — не имел аналога в греческой мысли. У истоков новаторства Цицерона лежало, естественно, глубокое изменение характера государства: римский *космополис* принципиально отличался от греческого *полиса*. Эти перемены сделали возможным практическое использование понятия естественного права в законодательной деятельности, поскольку римское государство — в отличие от греческих городов-государств — по определению, имело характер универсальный.

Цицерон обратился к Аристотелевой проблеме генезиса государства. Он приписывал человеку «врожденную потребность жить вместе»², но считал необходимым наличие права и власти, чтобы можно было говорить о государстве. Он писал: «...государство есть достояние народа, а народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов»³. Государство — это «общий правопорядок»⁴. Хотя Цицерон не считал государство единственной формой объединения (он даже расширил Аристотелеву триаду: семья, община, государство, заменив ее целой иерархией объединений от *coniugum*⁵ до *societas humana*⁶; *полису* соответствовала *civitas*, над которой стояли еще *gens*⁷ и *societas humana*)⁸, он в любом случае важнейшим считал

1. Sabin G. H. Op. cit. P. 160.

2. Цицерон. О государстве. С. 20.

3. Там же.

4. Цицерон. О государстве. С. 24.

5. Союз, супружество (лат.). — Примеч. ред.

6. Человеческое общество (лат.). — Примеч. ред.

7. Племя (лат.). — Примеч. ред.

8. Kornatowski W. Zarys dziejów myśli politycznej starożytności. Warszawa, 1968. S. 225.

право и опирающуюся на него власть, обнаруживая меньшее понимание других регуляторов межчеловеческих отношений. Похоже, это связано с общими принципами его философии, согласно которой вся вселенная находится под властью бога, а все существа на низших ступенях мироздания так или иначе участвуют в этом едином порядке. Проблема единства данного богом естественного права и множества систем позитивного права будет иметь принципиальное значение как для кодификаторов римского права, так и для будущих теоретиков естественного права.

(б) Социальная философия *Сенеки* (ок. 4 года до н.э. — 65 год н.э.) принципиально отличалась от философии Цицерона особенно тем, что этот мыслитель — как и греческие стоики — не интересовался проблематикой политических институтов, в естественном праве он видел скорее собрание нравов, чем норму, полезную создателям и реформаторам систем позитивного права. Сообщество людей, которое искал Сенека, не было ни в одном из значений этого слова политическим союзом. Это было, как пишет Сабин, «...скорее общество, чем государство; связи в нем были скорее нравственные и религиозные, чем правовые и политические»¹. Государство было для Сенеки скорее неизбежным злом, а не чем-то, что могло бы считаться благом само по себе. Возрождая утопию золотого века, философ допускал мысль о сообществе людей, не нуждающемся ни в каком государстве, ни в каких законах, ибо в него еще не проникла порча, свойственная современным людям. Естественной потребностью является сотрудничество людей, а не государство².

Представляется, что по сравнению с философией классической Греции, философия эллинизма и римская мысль (считающаяся обычно мало оригинальной) серьезно расширили границы социального воображения, потому что на первый план в них вышло представление о человеке как участнике сообществ, отличных от *полиса*: человеческого рода и по-новому понимаемого государства. Таким образом, проблемой стало взаимоотношение этих двух видов солидарности, что нашло свое отражение в разделении этики и политики как двух

1. *Sabin G. H.* Op. cit. P. 176.

2. См.: *Луций Сенека*. Нравственные письма к Луцилию / Пер. С.А. Ошерова. М.: Наука, 1977. Письмо XC. С. 201–208.

до определенной степени автономных областей рефлексии о месте человека среди других людей. Несомненно, пострадала от этого глубина социологического анализа, поскольку ни одно из сообществ, которые стали теперь центром интереса исследователя, не было столь сложным целым, как город-государство классического периода.

6. Общество как общность ценностей: христианство

Отдельную фазу развития европейской социологической мысли являли собой раннехристианские идеи. Сосредоточенные на эсхатологической проблематике и на первый взгляд полностью отрешенные от проблем этого мира, они тем не менее содержали достойные внимания социологические предчувствия. Историк социологии мог бы перефразировать то, что по их поводу написал историк политической мысли: «Попытки христиан понять собственное коллективное существование создали новый и крайне необходимый источник идей для западной политической мысли. Христианству повезло там, где потерпели поражение философы позднего античного мира, поскольку оно выдвинуло новый, мощный идеал сообщества, призывающий людей к осознанному соучастию. Хотя характер этого содружества противоречил классическим идеалам, хотя его конечная цель находилась за границами исторического времени и исторического пространства, идеалы солидарности и принадлежности должны были оставить глубокий след... в западной традиции политической мысли»¹. Равно как и в традиции социальной мысли.

Раннехристианская мысль отталкивалась от стоицизма, но черпала и из других, особенно из еврейских, источников. Что еще важнее, она была не эзотерической философией, а идеологией быстро развивавшегося массового движения, его самосознанием перед лицом враждебного окружения, в котором приходилось жить адептам новой религии, но с которыми они не хотели отождествлять себя, создавая по контрасту своеобразную контркультуру. Эта ситуация стала источником принципиально новой проблематики, которую стоики

1. *Wolin Sh. S. Politics and Vision. P. 97.*

всего лишь предчувствовали — общественной проблематики, базирующейся исключительно на основе *общности исповедуемых ценностей*.

В глазах христианина факт принадлежности индивида к обществу перестал определяться условиями, независимыми от его веры и воли: рождением, социальным положением, богатством, властью, этническим происхождением, а стал делом осознанного выбора цели и образа жизни.

Эта общность ценностей представлялась раннехристианским мыслителям идеальным объединением, перед лицом которого все другие союзы теряют всякое значение, ибо сосредоточены на мирских проблемах, тогда как единение во Христе открывает путь к вечному спасению. Только к такой общности ценностей применима была теперь органическая метафора, применявшаяся ранее к обществу (государству) как единому целому. Святой Павел писал: «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно Тело: Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих»¹. Этот идеал совершенного единства иногда даже предполагал отказ христиан от рознящих их материальных благ: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа, — читаем мы в Деяниях апостолов, — и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее»².

И все-таки наиболее интересная раннехристианская социологическая идея, полнее всего разработанная в труде св. Августина «О граде Божьем против язычников» (*De civitate Dei. Contra paganos libri XXII*, 413–426 годы н.э.), — связана с попыткой определить место этого идеального союза людей одной веры в реальном социальном мире поздней Античности. На эту проблематику ясно указывает уже «Письмо к Диогнету» (ок. 190–200 года н.э.): «Христиане не различаются от прочих людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особенных городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия, и ведут жизнь ни в чем не отличную от других. <...>

1. Кор.12.12–14.

2. Деян. 4.32.

Обитая в эллинских и варварских городах, где кому досталось, и следуя обычаям тех жителей в одежде, пище и во всем прочем, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни»¹.

Христианин, другими словами, неизбежно принадлежал к двум разным порядкам: небесному и земному. Как бы ни стремился он к единению со своими братьями во Христе, он тем самым не избавлялся от всех связей с земным общественным порядком. Уже св. Павел учил: «Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх, кому честь, честь»². Эта проблема становилась тем более актуальной, чем менее христиане представляли собой небольшую секту, среди гонений ждущую скорого наступления Царства Божия. Некоторые из них выбирали жизнь в монастырях, продолжая поддерживать евангелическую утопию союза во Христе, целиком отрешенного от мирских проблем; другие были вынуждены искать такой *modus vivendi* (образ жизни) и такую идеологическую формулу, которая сохраняла бы идеал духовного союза, одновременно учитывая присутствие членов этого союза среди других людей. Такая формула должна была, впрочем, учитывать и вопрос институционализации веры в виде более организованной Церкви.

Сформулировал ее св. Августин (354–430), поэтому именно у него следует искать то, что наиболее оригинально в раннехристианской общественной мысли. Впрочем, он один создал тогда широкую систему социальной философии, сравнимую с величайшими достижениями языческой Античности. Фундаментом августиновской «социологии» была вера в то, что общностью ценностей является, в сущности, любое общество. «Согласно текстам св. Августина, — пишет Этьен Жильсон, — любовь к одному предмету спонтанно порождает общество, состоящее из всех, любовь которых сливается в нем, и исключаящее всех тех, чья любовь от него отворачивается»³. Таким был исходный посыл знаменитой концепции *двух градов*, изложенный в обширном труде «О граде Божьем»: «Два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе,

1. Письмо к Диогнету // Иустин Философ и мученик. Творения. М.: Паломник, 1995. С. 371–384.

2. Рим. 13,7.

3. Gilson E. Wprowadzenie do nauki św. Augustyna. Warszawa, 1953. S. 228.

доведенною до презрения к Богу, а небесный — любовью к Богу, доведенной до презрения к самому себе»¹.

Мышление св. Августина теоцентрично, поэтому он выделяет только два града, хотя может существовать множество различных предметов любви, объединяющих людей, а значит — такое же множество «градов» или, лучше сказать, «обществ», ибо, заметим, речь идет о «градах», лишенных политической власти. Для св. Августина важно деление человечества только с точки зрения отношения к Богу; он прекрасно знает о существовании других делений, но намеренно опускает их как малозначимые. «Хотя, — как он пишет, — такое множество и таких многочисленных народов, живущих по лицу земному каждый по особым уставам и обычаям, и различается между собой многочисленным разнообразием языков, оружия, утвари, одежд, тем не менее существовало всегда не более как два рода человеческого общения... которые мы справедливо можем назвать двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире своего рода *по плоти*; другой — из желающих жить также *по духу*. Когда каждый из них достигает своего желания, каждый в мире своего рода и живет»².

Разделение этих двух градов носит характер исключительно нравственный, а не физический (их граждане живут и будут жить, перемешавшись между собой до Судного Дня, когда будут окончательно разделены уже физически), а потому их характеристика не соответствует никакой созерцаемой социальной реальности. Она служит лишь для демонстрации в чистом виде двух противоположных систем ценностей и двух разных — соответствующих им — типов общественного порядка. В одном случае речь идет об абстрактном представлении общества, организованного вокруг светских ценностей, в другом — о таком же представлении общества, организованного вокруг ценностей духовных и тем самым возвышающегося над любыми партикулярными интересами индивидуума, семьи, города или империи.

Отсюда и внутренний порядок в каждом из этих обществ («градов») совершенно иной. Земное государство по природе своей несовершенно. «Вследствие того, что каждый, — пишет

1. Св. Августин. О граде Божьем // Антология мировой философии. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 703.
2. Св. Августин. О граде Божьем. С. 653.

св. Августин, — ищет своей пользы и удовлетворения своих желаний, а того, к чему он стремится, или не хватает никому, или хватает, но не всем, не будучи тождественно, — по большей части разделяется само против себя, и часть, которая пересиливает, угнетает другую. Победившая подчиняется победившей, предпочитая, конечно, не только господству, но и самой свободе хоть какой-нибудь мир и спасение»¹. Св. Августин сравнивает такое государство с морем, в котором рыба пожирает рыбу. С его точки зрения, как отмечает Кохран, «конфликт является неизбежной функцией светского общества»².

Совершенно иначе обстоит дело в граде Божьем, о котором св. Августин пишет: «Там будет истинный мир, где никто не будет терпеть никакой неприятности ни от себя самого, ни от других <...> Но блаженный град тот будет видеть в себе столь великое благо, что низший не будет так завидовать высшему, как не завидуют теперь архангелам прочие ангелы; каждый тогда не захочет быть тем, чего не получил, хотя и соединен был с получившими самыми тесными узами согласия, подобно тому как в теле глаз не желает быть пальцем, хотя тот и другой заключаются в одном неразрывном составе тела. Таким образом, один будет иметь дар меньше, чем другой, но иметь его будет, не желая большего»³.

Двум системам ценностей, на которые опираются два находящихся в антагонизме града, соответствуют, таким образом, два типа общественного порядка: в основе одного лежит *конфликт*, в основе другого — *консенсус*⁴. Естественно, не следует слишком далеко заходить с «социологизацией» концепции св. Августина, памятуя о принципиально религиозном характере его философии: но если даже эта концепция содержит *in nuce*⁵ элементы социологической теории, а также — в части, касающейся земного града, — элементы реалистичного описания общества эпохи упадка Римской империи, то совершенно очевидно, что для св. Августина не это было важнейшим делом. Очевидно также, что, хотя образ града небесного содержит определенный общественный идеал, это отнюдь не проект,

1. Св. Августин. О граде Божьем. С. 903.

2. Cochranе Ch. N. Chrzęścijaństwo i kultura antyczna. Warszawa, 1960. S. 483.

3. Св. Августин. О граде Божьем. С. 1290.

4. См.: Stark W. Social Theory and Christian Thought. A Study of Some Points of Contact. London, 1959. P. 22 et pass.

5. В зародыше (лат.) — Примеч. ред.

который мог бы быть реализован на этом свете в масштабе более широком, чем сообщество адептов веры.

Острота противопоставления св. Августином двух градов не означает, однако, призыва избегать любого участия в светской жизни. Человеку нужно удовлетворять свои материальные потребности, у него есть семья, родина, и, более того, «благость Божия, наполнила даже это бедственное состояние человеческого рода»¹. Град земной неизбежен до конца наших дней; то есть злом является не само существование в нем, а такое отношение к присущим ему ценностям, которое ведет к отказу от высших ценностей и вечного спасения. Как уже было сказано, принадлежность человека к тому, а не иному сообществу определяет то, во что этот человек верит и как поступает, а не то, в каких условиях он оказался.

Оригинальность св. Августина, с точки зрения историка социологии, заключается, впрочем, не только в развитии концепции общества как общности ценностей, но и в том, что конфликт двух градов он представил в историософской перспективе, в перспективе времени, имеющего свое начало и свой конец. Он выступил против античного представления о цикличности перемен, вечном круговороте людских дел, насмехаясь над Платоном за то, что, в соответствии с его учением, все будет повторяться бесконечно: «...тот же Платон, тот же город, та же школа и те же ученики»².

Историей правит Провидение, а потому у нее должен быть смысл и цель, она должна быть процессом управляемым и развивающимся по прямой линии³. Это, безусловно, была концепция, предвосхищавшая современные концепции исторического развития и прогресса, хотя, как и все другие концепции той эпохи, она была сформулирована своеобразным религиозным языком, из-за чего светские историки мысли не всегда обращают на нее достаточно внимания. Но новаторство св. Августина заметил, например, Огюст Конт, поместив его в свой календарь, призванный прославить величайшие достижения человечества.

1. Св. Августин. О граде Божьем. С. 1268.

2. Там же. С. 587.

3. См.: *Cochrane Ch.N.* Chrześcijaństwo i kultura antyczna. S. 470–471; Жильсон Э. Дух средневековой философии. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. Гл. 19.

7. Средневековый органицизм и св. Фома Аквинский

Здесь нет места для рассмотрения эволюции христианской мысли в связи с глубокими политическими и общественно-экономическими переменами, которые привели к возникновению и стабилизации феодального строя в Западной Европе. Как и в предыдущих подразделах, а до некоторой степени и во всей этой работе, мы ограничимся схематичным представлением готового результата, того, каким был тип общественной мысли, лучше всего представленный здесь *св. Фомой Аквинским* (ок. 1225–1274), автором таких текстов, как сочинения «О правлении» (*De regno*, ок. 1266–1267) и «Сумма теологии» (*Summa theologiae*, 1266–1273). Теория общества, созданная «ангельским доктором», явилась наилучшим выражением нового общественного порядка, который возник в Западной Европе после падения Западной Римской империи. Это отнюдь не значит, что ее можно свести только к этому, оставляя без внимания «вневременные» идеи, благодаря которым она до сих пор оказывает заметное влияние на социальную мысль (хотя и не на академическую социологию), или изысканность формы, бывшую, в частности, результатом использования наследия Аристотеля.

Краткую характеристику этого нового общественного порядка и связанного с ним видения мира дает Роберт А. Нисбет: «Сущностью средневекового порядка была иерархия, в рамках которой каждый человек давал и получал то, чего от него требовало его функциональное место в обществе. Центром средневековой схемы были общность и принадлежность. Общественный порядок как целое понимался как некое *communitas communitatum*¹, сообщество сообществ, и независимо от того, шла ли речь о монастыре, гильдии, университете, рыцарстве, дворе, *feudum* или патриархальной семье, обязанностью принадлежащего к ней индивида было служение ему. Средневековые философы представляли себе общество огромной цепочкой существ, начинающейся в самом низу с простейших организмов и заканчивающейся Богом на самой вершине. Каждое звено этой цепи, даже самое скромное, считалось важной

1. Сообщество сообществ (лат.). — *Примеч. ред.*

частью этого божественного целого»¹. Именно таким показал общество св. Фома.

Когда сравниваешь общественную мысль Средневековья с философией раннего христианства, прежде всего, поражает смягчение противостояния земли и неба, царства Божьего и царства земного. Нисбет верно отмечает, что «функционалистско-органицистический идеал межчеловеческих отношений, помещенный св. Августином в будущую жизнь, в вечный союз избранных, должен был стать, особенно в работах Фомы Аквинского... идеалом для общества в этом мире»². Органицистское видение общества, ранее касавшееся сообщества верующих в Христа, начинает теперь применяться к обществу как таковому, к любому постоянному объединению индивидов.

Не переставая быть мистическим телом, общество оказывается одновременно и физическим бытием. Теология начинает смешиваться с политикой, идеал с действительностью. Как пишет Арон Гуревич: «Иерархии Божьих тварей и чинов ангельских изоморфна земная феодальная система; взаимная зависимость этих двух систем нашла отражение и в языке: если словарь отношений сеньор — вассал нашпигован религиозной терминологией, то словарный запас теологических трактатов нередко прямо-таки «замусорен» терминами, позаимствованными из феодальной и монархической практики»³.

Характерной представляется также эволюция идеи естественного права, которая в своих более ранних (и тем более в более поздних) версиях предполагала более или менее принципиальное противоречие между идеалом и реальностью, правом идеально разумным и правом позитивным. В средневековой социальной мысли такая оппозиция явно ослабевает или вообще исчезает.

«Средневековье, — утверждает Гуревич, — не видело отчетливой разницы между идеальным и позитивным государством, то есть между таким правом, каким его представляли, абсолютно справедливым, и действующим правом, выраженным в практике или записанным в виде собраний, кодексов и т.д.»⁴

1. *Nisbet R.A. The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought.* New York, 1973. P. 192.

2. *Ibid.*

3. *Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры // Гуревич А.Я. Избранные труды.* М.; СПб., 2013. С. 72; ср.: *Wolin Sh.S. Politics and Vision.* P. 135.

4. *Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры.* С. 185.

Прекрасным примером отмирания такого противопоставления является томистическая доктрина трех видов права, согласно которой все законы являются проявлением единого закона Божьего и неизбежно с ним согласуются, ибо в противном случае они просто не были бы законами.

Святой Фома Аквинский в своей философии представил идею монолитной системы законов, правящих миром. На вершине иерархически выстроенной системы находится существующее *per se* (само по себе) вечное право; ниже — естественное право, являющееся отражением вечного права в человеческом мире и разуме; ниже всего — человеческое право (позитивное), представляющее собой соответствующую условиям конкретизацию естественного права и обязательное только в случае полной с ним согласованности¹.

Весь мировой порядок выведен здесь из одной первопричины и стремится к единственной цели, которая есть Бог. Закон — это вечный наказ Наивысшего Властителя, которому подчинено все сущее: от ангельских тронов до неодушевленной природы. «Конститутивный принцип вселенной, — писал фон Гирке, — единство. Бог, будучи абсолютным единством, опережает проявляющуюся в мире разнородность и возносится над ней: Бог есть источник и цель всякой сущности»². Поскольку разные виды существ более или менее удалены от Бога, структура мира должна быть иерархической: «Чем больше [параметров], по которым нечто подобно Богу, тем совершеннее его с Богом сходство. Но Бог благ и изливает всю благодать на других. Следовательно, тварная вещь совершенно уподобится Богу, если будет не только сама по себе хороша, но и сможет действовать ради блага других <...> Но тварь не могла бы действовать во благо другой твари, если бы в тварных вещах не было множества и неравенства. Следовательно, чтобы в тварях было совершенное подражание Богу, в них должны быть различные градации»³.

1. Жильсон Э. Избранное. Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. Ч. 3. Гл. 1. IV: Законы.
2. Gierke O. Political Theories of the Middle Age. Boston, 1958. P. 9.
3. Св. Фома Аквинский. Сумма против язычников / Пер. Т.Ю. Бородай. Институт философии, теологии и истории Св. Фомы Аквинского. М., 2004. С. 207 (Кн. 2, гл. 45).

То, что касается Вселенной, относится в такой же степени и к миру людей, являющемуся ее частью, в которой — как и во всех остальных частях — отражается порядок целого. Каждое сообщество имеет своего правителя, так же как есть он у Вселенной, и в каждом сообществе существует иерархия. Впрочем, иерархия для св. Фомы Аквинского — это синоним порядка.

Принимая от отцов церкви и Аристотеля представление об обществе как организме (*corpus naturale et organicum* — естественное и органическое тело), автор «Суммы» тем не менее придает ему свои особые черты. Он не только указывает на взаимозависимость разных частей социального тела и вытекающее из этой зависимости единство, но и особенно настойчиво подчеркивает неравенство этих частей и необходимость подчинения частей «низших» частям высшим. Голова — это источник «чувствования и движения» всего тела, а значит, общество без правителя было бы телом мертвым. Отдельные части тела общества имеют для жизни целого не одинаковое значение, поэтому разные группы членов общества находятся на разных ступенях иерархии. Каждая из них имеет определенные задания в планах целого и может достойно их исполнять только при условии подчинения вышестоящим. И хотя общество продолжает пониматься как «тело мистическое», отдельные лица участвуют в нем не только как единовверцы, но и как люди, принадлежащие к разным социальным группам, которым поручено исполнять определенные земные задания.

По мнению раннехристианских мыслителей, люди присоединялись к религиозному сообществу независимо от места, которое они занимали в существующих социальных структурах, и даже оставляя его во имя спасения души. Средневековые же мыслители считали, что спасение можно заслужить в том месте общества, в котором человек оказался: служение Богу — это не уход от мира, а его принятие. Короче говоря, средневековые авторы, и особенно св. Фома Аквинский, приспособливают традиционную идею общества как организма к потребностям *сословного* общества, в котором каждому индивиду предписано свое место, раз и навсегда определены права и обязанности. Согласно наиболее популярной схеме, детализируемой различными способами, общество состоит из тех, кто молится, тех, кто воюет, и тех, кто работает.

Утверждение, что человек существо общественное (*animal sociale*), в средневековой мысли значило нечто большее, чем у Аристотеля, хотя св. Фома Аквинский достаточно верно придерживался его аргументации по этому вопросу. Личность — по природе своей не самодостаточная — помещена не только в семью, локальное сообщество и государство, но и в корпорации. Не учитывая этого аспекта, невозможно понять средневековое общество, которое независимо от достигнутой политической централизации было обществом *плюралистическим*. Как пишет Гуревич, «правильно понимать социальное устройство средневековой Европы можно только с учетом как „вертикальных“ связей правления и зависимости, так и „горизонтальных“ корпоративных связей. Вассал лично подчинен сеньору, но свой статус получает от группы, от общественно-правовой категории, корпорации, и с этим статусом вынужден считаться и его господин»¹.

Мы довольно сильно акцентировали *религиозный* характер средневековой социальной мысли. В пользу этого говорит не только аргументация, используемая официальными идеологами Церкви, ибо религиозной была и аргументация их противников. Так, например, идеологи народных ересей, выступая против самих основ феодального строя, обычно не выходили за границы религиозного сознания. Однако это не значит, что вся средневековая социальная мысль была чем-то вроде прикладной теологии и в ней не было места светской аргументации. У того же св. Фомы Аквинского мы нередко находим решения, отсылающие исключительно к утилитарным аргументам, к потребностям личности, которые не могут быть удовлетворены без общественной организации, разделения труда и т.д.² В частности, именно таким образом показывает он потребность существования частной собственности. Такого рода размышления, правда, почти всегда погружены в контекст теоцентрической доктрины, нацеленной, прежде всего, на узаконивание существующего общественного порядка. Этот контекст обуславливает и то, что томистический Аристотель лишь отчасти напоминает аутентичного Аристотеля — вдумчивого исследователя социальной реальности.

1. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С. 195.

2. См.: Шумпетер Й. История экономического анализа. Т. 1. С. 115.

8. Новые горизонты социальной мысли эпохи Возрождения

Понятие «Возрождение» (Ренессанс), которое, кстати, полностью сложилось только в XIX веке, имеет исключительно оценочный характер и первоначально было связано с крайне критической оценкой Средневековья. На фоне тех «мрачных» веков должны были сиять достижения ренессансного искусства, науки, философии. Для многих авторов слово «возрождение» ассоциировалось с возвращением к жизни, пробуждением, принципиальным изменением отношения к миру. Слово «гуманизм», обычно сопутствующее слову «возрождение», многими авторами понималось как символ перенесения интереса от дел божественных, на которых было сосредоточено внимание Средневековья, на дела людские.

Другие авторы (особенно те, которые в XX веке взяли на себя труд реабилитации Средневековья) подвергли сомнению переломный характер Возрождения, не без основания доказывая, что некоторые идеи, считавшиеся типично ренессансными, присутствовали в культуре позднего Средневековья¹, а средневековый теоцентризм нашел свое продолжение в Реформации. Кроме того, эпоха Возрождения имела и свои мрачные стороны: ведь именно она дала жизнь пресловутому «Молоту ведьм» (1486).

Думается, что обе стороны великого спора о той эпохе были во многом правы: Возрождение было переломом, но не столь глубоким, как раньше казалось его энтузиастам. Эрнст Кассирер верно писал, что «Возрождение и Средневековье вовсе не являются историческими названиями периодов, это концепции идеальных типов в духе Макса Вебера. А значит, мы не можем пользоваться ими в качестве инструментов какой-то точной периодизации; не можем спрашивать, когда окончилось Средневековье и наступило Возрождение. Реальные социальные факты сложнейшим образом сцепляются и наступают друг на друга»².

1. *Gilson É.* Hełōiza i Abelard: Średniowieczne początki humanizmu / Tłum. Antoni Podsiad. Warszawa, 1956.
2. *Cassirer E.* Some Remarks on the Originality of Renaissance. Цит. по: *Kłoskowska A.* Machiavelli jako humanista na tle włoskiego Odrodzenia. Łódź, 1954. S. 26.

Однако такое взаимоналожение периодов не должно заслонять от нас факта, что в XV и XVI веках в Италии и других странах Западной Европы (включая Польшу) произошло значительное ускорение центробежных процессов, которые со временем привели к полному распаду средневековой культуры и социальной структуры. В тот же период закладываются фундаменты новой культуры и начинается все более быстрый переход от «цивилизации, в основном феодальной и церковной в своих общественных, политических и культурных характеристиках и аграрной в своих экономических основаниях, к цивилизации, в основном национальной, городской, гражданской и светской, в которой экономический центр тяжести переместился с земледелия на торговлю и производство и при которой зачаточная монетарная экономика развилась в капитализм»¹.

Ни одна новая цивилизация, однако, не возникает со дня на день; ее предвещает долгая цепь менее радикальных перемен, нередко скрытых под покровом доминирующей культуры и в разной степени охватывающих разные страны, общества и сферы жизни. Даже тогда, когда новая цивилизация уже полностью одерживает верх, это обычно триумф, ограниченный теми центрами, которые по каким-то причинам были сочтены нами ведущими.

В связи с этим взгляды на глубину ренессансного перелома в значительной степени зависят от того, на чем мы сосредоточили свое внимание: на том, что больше всего выделяется на средневековом фоне и предвещает нечто принципиально новое, или на том, что все еще укладывается в границах традиции, являясь только некой ее модификацией. Эпоху Возрождения формируют факты обоих видов: изыскивая в ней что-то радикально новое, не следует забывать, что речь идет о явлениях, довольно элитарных и пространственно ограниченных. Во всяком случае, это не было великой революцией, которая разрушила существовавшие основы общественного порядка. Парадоксально, но скорее религиозной Реформации можно было бы приписать такую роль.

Иначе говоря, не стоит трактовать Возрождение как вполне сформировавшуюся культурную формацию, неожиданно

1. *Ferguson W.K. The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation.* Цит. по: *Ibid.* S. 25.

появившуюся вместо формации средневековой, создавая ей противовес во всех областях жизни. Когда мы говорим о средневековом обществе, мы имеем в виду замкнутое и гармонизированное целое. Занимаясь обществом ренессансным, мы, в сущности, имеем дело с тем же самым обществом — только в состоянии углубляющегося кризиса. Мы называем его ренессансным не затем, чтобы дать себе отчет в его абсолютном отличии, а потому, что хотим обратить внимание на появление определенных новых тенденций, которые, однако, не везде были тенденциями доминирующими. Более глубокие социальные изменения происходили вначале на относительно небольшом клочке тогдашней Европы и охватывали немногочисленные группы людей. В связи с этим ренессансные идеи скорее были предвестником, чем итогом перемен в социальной действительности¹. Тем большую роль для них играет античное наследие с его схемами, облегчающими упорядочение нового опыта.

Общественные рамки ренессансной социальной мысли

Когда мы оглядываемся в поисках социальных условий ренессансной мысли, внимание привлекают, прежде всего, симптомы распада средневекового порядка, а не какие-то сформировавшиеся новые структуры. Психологическим аналогом кризиса традиционного общественного порядка было распространяющееся ощущение отсутствия стабильности, слабости межчеловеческих связей, изменчивости всего, кроме людских страстей².

Этот кризис — острее всего проявившийся в Италии — имел несколько основных измерений.

В экономике он означал ограничение натурального хозяйства и переход на товарное производство и торговлю (мир той эпохи быстро расширялся благодаря географическим открытиям и развитию мореплавания), что принесло с собой безудержное стремление к обогащению и уход, где только это было возможным, от средневекового регламентирования хозяйственной деятельности, которое охватывало как производство (система цехов), так и рынок (доктрина «справедливой

1. См.: Schilling K. Geschichte der sozialen ideen. Stuttgart, 1966. S. 245–246.

2. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990. Раздел 3.

цены»). Уже позднее Средневековье стало в Италии временем возникновения огромных состояний, обладатели которых оказывали растущее влияние на общественную жизнь, независимо от того места, которое они занимали в традиционной иерархии.

В области общественной организации кризис заключался в разрушении жесткого общественного порядка, при котором каждый имел от рождения предназначенное место, статус, предписанный независимо от индивидуальных заслуг или способностей. Социальная иерархия, естественно, не исчезает, а контрасты в обществе даже обостряются, однако происходит все более быстрое движение вверх и вниз по социальной лестнице. Продвигаются вперед наиболее талантливые, энергичные и лишенные угрызений совести. Общество становится платформой соревнования, участники которого не выбирают средств, руководствуясь скорее эффективностью предпринимаемых действий, чем твердыми моральными принципами¹.

В политической области власти все больше освобождаются от религиозных задач, становясь, прежде всего, орудием защиты групповых, династических или — все чаще — национальных светских интересов (тогда-то и зарождается понятие государственного интереса), чему сопутствовало растущее сопротивление Церкви, которая и сама, впрочем, подверглась некоторой секуляризации.

В области психологии мы наблюдаем нарастание индивидуализма, вызванное тем, что позиция личности все больше зависит от нее самой, а не от унаследованной групповой принадлежности. Как пишет Дэвид Рисмен, появляются «люди, которые могут жить сообща без помощи точных и очевидных предписаний традиции. Назовем их самоуправляемыми»². Такое освобождение, однако, сопровождалось ощущением недостатка безопасности, которую ценой ограничения независимости давала средневековая социальная структура. Впрочем, в каждой из областей культуру Возрождения отличают глубокие противоречия, обусловленные тем, что, как пишет Зеведей Барбу, «люди покинули монолитный мир, не будучи

1. *Tönnies F. Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka* / Tłum. Ludwika Karpińska. Warszawa, 1903. S. 112.

2. *Riesman D., Glazer N., Denney R. Samotny tłum.* Warszawa, 1971. S. 19.

готовыми к жизни в мире плюралистическом»¹. Тот же автор говорит о *split-culture* (расколота культура), в которой раздираемый противоречиями человек то отдается без остатка во власть собственного *id* (оно), то отчаянно ищет некое *superego* (сверх-я). Можно также сказать, что люди Возрождения, с одной стороны, склонны безоговорочно принять тезис об абсолютной независимости личности, а с другой стороны — похоже, что они верят в силу Судьбы, перед которой личность эта бессильна.

Как мы уже говорили, перечисленные здесь процессы не охватили в равной мере всей Европы того времени. Скорее всего, выгода от происходящих перемен досталась относительно немногочисленным избранникам судьбы, а расплатились за них слабейшие, утратившие прошлые гарантии и получившие взамен одно только право участия в неравной конкурентной борьбе. Среди этих последних, выброшенных из средневекового седла, но не участвующих в успехах ренессансных приключений, будут рекрутироваться сторонники религиозных реформаторов, которым в странах Западной Европы предстояло совершить более глубокий и устойчивый перелом, чем Возрождению, хотя представляли они, как правило, мрачный религиозный фанатизм и невысокий уровень мышления.

Несмотря на свой ограниченный охват, обсуждаемые экономические, социальные, политические и психологические тенденции были достаточно сильными, чтобы пробудить обобщающую рефлексию, которая нередко выходила далеко за границы теоцентричного мировоззрения Средних веков. В ее свете за общественным порядком не кроется никакая божественная тайна, ему не требуются никакие сверхъестественные санкции. Он — произведение человеческого искусства. С точки зрения ренессансных государственных мужей, «политика, — как писал Лешек Колаковский, — это не оценка моральных целей, к которым стремятся политики, это только техническое знание, регистрация и кодификация средств, служащих наиболее эффективному завоеванию, укреплению и расширению власти в разных ситуациях»².

1. Barbu Z. Problems of Historical Psychology. London: Routledge & Kegan Paul, 1960. P. 161.

2. Kołakowski L. Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958. S. 513.

Макиавелли

Никколо Макиавелли (1469–1527) — автор работ «Государь» (*Il Principe*, 1532), «Размышления на первую декаду Тита Ливия» (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1531) и «История Флоренции» (*Istorie fiorentine*, 1532), пожалуй, полнее всего олицетворяет обсуждавшиеся выше черты ренессансной культуры. При этом он относится к тем классическим мыслителям, которые известны не только небольшим группкам специалистов. Производное от его фамилии слово «макиавеллизм» вошло в обиходный язык, став эпитетом для описания позиции людей безжалостных и коварных, руководствующихся в жизни аморальным принципом «цель оправдывает средства».

Такой стереотип Макиавелли представляется оправданным настолько, насколько его творчество опирается на перечеркивающие всю средневековую (и античную) традицию различия между соображениями политики и морали. Во многих контекстах Макиавелли действительно не задавался вопросом, какой поступок хорош, спрашивая лишь, что нужно сделать для достижения поставленной цели. Однако это не значит, что Макиавелли вообще не морализировал. Рассматриваемое в целом, его творчество характеризуется удивительной двойственностью: оно складывается из «аморального», почти естественно-научного анализа человеческого поведения, ведущего к формулированию «аморальных» социотехнических директив, и крайне резкой критики современности во имя образцов античной добродетели¹.

Макиавелли имел свой моральный идеал, но дело в том, что, ставя диагноз своему времени, он чувствовал себя обязанным утверждать, что «разница между тем, как люди живут и как им следовало бы жить, столь значительна, что отвергающий действительность ради того, что должно быть, более вредит себе, чем приносит пользу, так как, желая следовать добру во всех жизненных ситуациях, он неотвратимо погибнет, встречаясь с людьми далекими от добра»². Макиавелли не был философом, который довольствовался бы констатацией определенного положения вещей, стоически отказываясь от любого

1. Szacki J. Użytki historii w doctrynie politycznej Machiavellego // Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. Warszawa, 1991. S. 285–293.

2. Макиавелли Н. Государь / Пер. К.А. Тананушко. Минск: Современная литература, 1999. С. 72.

вмешательства в ход событий. Он был убежден, что «судьба управляет только одной половиной всех наших дел, представляя другую половину или около того самому человеку»¹. Однако, чтобы действия человека привели к намеченному результату, они должны согласовываться с условиями, в которых совершаются, а также с чертами тех людей, на которых они направлены.

Сформулировать правила эффективной деятельности возможно, ибо условия повторяются, а черты людей постоянны: поведение людей можно предвидеть, если только мы располагаем определенными познаниями. Знания эти — прежде всего, история, которую Макиавелли трактовал как великую лабораторию, где можно наблюдать человеческую деятельность и открывать управляющие ею закономерности. За такую позицию автора «Государя» не без оснований называли индукционистом². Открытия Макиавелли редко имели социологический характер, поскольку они касались либо вопросов политического строя (например, условия деятельности, определенные типом политического строя), либо вопросов психологических (устойчивые особенности человеческой природы, приводящие к похожему поведению людей в похожих условиях). Можно сказать, что для Макиавелли общество не существует даже в том, ограниченном с точки зрения социологии, виде, в котором оно существовало для Платона, Аристотеля или Фомы Аквинского. Как отметил Уолин, «политические субъекты принимают решения, возникают конфликты между группами, принцы дерутся друг с другом на поединках, но отсутствует какая бы то ни было рефлексия о сети общественных отношений в рамках групп, понимание уз лояльности, чувства существования общества во времени»³.

У автора «Государя» мы имеем дело с видением общества настолько индивидуализированного, что единственной связью между людьми оказывается их подчиненность одной и той же государственной власти. Более того, действия власти рассматриваются им с точки зрения сиюминутной эффективности, а не с точки зрения стабильных результатов в виде

1. Там же. С. 144.

2. *Butterfield H. Rodowód współczesnej nauki 1300–1800* / Tłum. Halina Krahelska. Warszawa, 1963. S. 41.

3. *Wollin Sh.S. Politics and Vision*. P. 240.

установления определенного политического порядка, что будет позднее так интересоваться, например, Гоббс. В поле зрения Макиавелли почти исключительно находятся правитель и подверженные воздействиям с его стороны подданные. Нетрудно заметить, что он не считал государство — в отличие от большинства более ранних мыслителей — естественным объединением; оно было для него творением государя, который оказался достаточно сильным и разумным, чтобы навязать другим свою волю. Согласно определению Буркхардта, государство в данном случае — «произведение искусства».

А потому, как нам кажется, можно признать Макиавелли изобретателем своеобразной *абсолютистской* социологии, которую (ссылаясь, правда, на Боссюэ) так охарактеризовал Бернард Гротуйзен (Groethuysen): «Для абсолютиста государство — это насилие. Оно не могло бы удержаться своими внутренними силами; сохраняется благодаря постоянной воле, которая воспроизводит его — можно сказать — извне. Государство без правителя — тело без головы. Народ — не что иное, как скопление людей, которые разбежались бы, если бы всемогущая правительственная власть не следила, чтобы вовремя помешать распаду. Чем сильнее будет такая власть, тем лучше <...> Люди, предоставленные своим склонностям, всегда оставались бы толпой без принципов и порядка»¹. «Толпа» эта интересовала Макиавелли только настолько, насколько была помощью или препятствием в действиях правителя.

Боден

С многих точек зрения иной представляется социальная теория французского мыслителя Жана Бодена (1530–1598), автора «Метода легкого познания истории» (*Methodus ad facile historiarum cognitionem*, 1566) и «Шести книг о государстве» (*Le six livres de la République*, 1576). Сказывается не только разница поколений, но и исторические условия, в которых творили оба писателя. Франция, в которой жил Боден, не находилась в состоянии социальной дезорганизации, как Италия Макиавелли. Несмотря на религиозные войны, она была страной централизованной, с сильной властью, реформирующейся

1. Groethuysen B. Philosophie de Révolution française. précédé de Montesquieu. Paris, 1956. P. 68.

постепенно из монархии средневековой в современную национальную монархию.

Работа Бодена была попыткой укрепления и узаконивания конкретных политических институтов. Как и Макиавелли, он апеллировал к истории, также считая ее лучшим учителем политики. Однако он обратился к большему количеству фактов (впрочем, трактуемых некритически) и, что не менее важно, рассматривал историю не только как собрание фактов, позволяющих делать обобщающие выводы о человеческой природе, но и как процесс, который сам по себе заслуживает научного исследования и разъяснения. Объяснения, предложенные самим Боденом, могут казаться наивными (например, он верил в астрологию, а также был радикальным географическим детерминистом), но сама постановка проблемы истории как процесса заслуживает внимания.

Боден известен, прежде всего, как теоретик, который ввел в политическую мысль понятие *суверенитета*, ясно сформулировал его и включил в определение государства. Согласно этому определению, о государстве нельзя говорить до тех пор, пока не существует непрерывная и абсолютная верховная власть, вооруженная правом законодательства и наказания каждого, кто установленные законы нарушает. Концепция Бодена сыграла огромную роль в истории современной Европы, но нас по многим причинам она интересует постольку, поскольку представляла собой шаг вперед к современному пониманию государства.

Для социолога значительно интереснее то, что можно было бы счесть непоследовательностью Бодена как глашатая абсолютизма. Так вот — в отличие от Макиавелли — он ввел плюралистическую концепцию общества и занимался не только вопросом отношений между правителем и подданными, но и проблемой общественных отношений как таковых. Возможно, это было пережитком Средневековья¹ и (или) осознанной отсылкой к Аристотелю. Прежде всего, Боден посвятил много внимания семье как естественному сообществу, являющемуся основой государства, а также другим объединениям, а именно «корпорациям и коллегиям». Общество, подчиненное абсолютной власти, не является совокупностью индивидов, а обладает сложной внутренней структурой, которая

1. Nisbet R. The Social Philisophers. P. 133.

в некотором, не определенном точнее смысле, имеет своей основой государство. С семьей связан, в частности, институт частной собственности, что как бы указывает на то, что суверенная власть, вопреки своему определению, все же некоторым образом ограничена. Боден берет за исходную точку схему Аристотеля — семья — селение — государство, но считает нужным модифицировать ее последнее звено, ибо не считает государство простым продолжением семьи.

Как и Макиавелли, Боден предпринял попытку создания научных основ политики как искусства получения и удержания власти. Если первый искал их, прежде всего, в знаниях о неизменности человеческой природы, то второй обратил внимание на «антропогеографию», указывая на то, что человеческие черты разнятся в зависимости от среды. Новаторским было также употребление Боденом понятия *национального* государства¹. Но в то же время он находился под влиянием традиции в несравненно большей степени, чем Макиавелли.

Ренессансные утопии

К противоположному по отношению к Макиавелли и Бодену полюсу следует отнести ренессансные утопии, среди которых наиболее известна (от ее заглавия и происходит название всего жанра) «Утопия» (*Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo republicae statu, deque nova Insula Utopia*, 1516) *Томаса Мора* (1478–1535). Другие утопии такого типа, возникшие в эпоху Ренессанса, — это, в частности, «Новая Атлантида» (*New Atlantis*, посмертное издание 1627) *Фрэнсиса Бэкона* (1561–1626) и «Город Солнца. Поэтическая идея философской республики» (*Civitas Solis poetica. Idea reipublicae philosophiae*, 1602, лат. изд. 1623, оконч. изд. 1637) *Томмазо Кампанелла* (1568–1639). На первый взгляд у них немного общего с реалистическим анализом политических деятелей тех времен. Они рисуют затерянные в океанах счастливые острова, не давая своим современникам никаких указаний, как туда доплыть. Утопии могут казаться оторванными от реальности интеллектуальными игрушками. Более того, открытому и мобильному нарождающемуся миру они, кажется, представляются миром закрытым

1. *Nisbet R. The Social Philisophers. P. 131 et pass.*

и застывшим, в результате чего некоторые комментаторы усматривали в них результат ностальгии по прошлому и даже идеализацию средневековой монастырской жизни. Действительно, такие элементы присутствуют во многих (и не только ренессансных) утопиях.

Тем не менее утопии тесно связаны с главным направлением социальной мысли своего времени, хотя на его вопросы они отвечают иначе, чем теоретики политики и государства. И от утопистов мы узнаем немало о том, какие это были времена. Вся первая часть «Утопии» Томаса Мора — это довольно реалистическое описание ренессансной Англии, подводящее к выводу о том, что политические средства не обеспечивают решения ее важнейших проблем. Это трактат о том, что суровый закон и его строгое исполнение не в состоянии ликвидировать существующее зло, если социальные условия, это зло порождающие, остаются неизменными. Как и утописты XIX века, Мор переносит центр тяжести в социальной мысли с политики и права на социально-экономическую организацию.

Там, где Макиавелли или Боден ищут спасения в изменении государственной власти, он видит его в перестройке социальной и экономической системы, особенно в ликвидации частной собственности, рост которой привел к поляризации общества и порождающей преступность нищете. «Повсюду, где есть частная собственность, где все измеряется деньгами, там едва ли когда-нибудь будет возможно, чтобы государство управлялось справедливо или счастливо <...> Становлюсь справедливее к Платону и менее удивляюсь, что он счел для себя недостойным вводить какие-то законы для людей, которые отвергли уложения, распределяющие все блага поровну на всех»¹. По мнению английского утописта, проблема общественного порядка — это не политико-правовая проблема. У жителей описанного им острова «законов весьма мало. Ведь людям с такими установлениями достаточно самых малочисленных законов. Они особенно не одобряют другие народы за то, что тем не хватает бесконечных томов законов и их толкований»².

Так же как другие мыслители Ренессанса, Мор руководствовался в своей социальной концепции комплексом предпосылок, касающихся человеческой природы. Но он не соглашался

1. *Мор Томас. Утопия* / Пер. Ю.М. Каган. М.: Наука, 1978. С. 162.

2. *Мор Томас. Утопия*. С. 237.

с тем, чтобы представление об этой природе основывалось на наблюдении за людьми в условиях, которые их неизбежно — как он считал — портят. Как утверждает Богдан Суходольский: «Мор считал, что эмпирический анализ жизни людей, который должен был привести к созданию реального образа человека, ведет к ложным выводам, если не принимает во внимание всего, что в поведении людей и их поступках навязано им общественными условиями. Реальный общественный человек в существующих условиях не является человеком истинным, человек истинный и человек общественный могут стать одним и тем же только в условиях строя, который царит на острове Утопии»¹.

По Макиавелли, знание человеческой природы мы получаем, изучая людей в истории; по Мору — мы добываем их путем осознания того, что является ее постоянной субстанцией, а что — плодом плохого общественного устройства. Кажется, что вторая точка зрения превалировала в современной социальной мысли, однако не стоит приписывать это непосредственному влиянию автора «Утопии».

Безотносительно к тому, что, как мы видели, отделяло Мора (а также других утопистов) от современных им теоретиков политики, можно все-таки говорить об их некотором родстве. Состоит оно в том, что все упомянутые ренессансные писатели глубоко верили, что общественный порядок является делом человеческого искусства и как таковой может быть рационально перестроен в соответствии с условиями и — так или иначе понимаемых — постоянных черт человеческой природы. Типичной для той эпохи представляется и вера в то, что существующий порядок не является единственно возможным; его не освящает ни Провидение, ни время: проблема, как организовать общественную жизнь, все еще остается открытой.

Монтень

Говоря о важнейших представителях ренессансной социальной мысли, стоит еще остановиться на взглядах *Мишеля Экема де Монтеня* (1533–1592), ибо он, пожалуй, лучше всех выразил зарождавшееся под влиянием расширения географических

1. *Suchodolski B. Narodziny nowożytnej filozofii człowieka. Warszawa, 1968. S. 321.*

горизонтов убеждение в том, что ни один образ жизни нельзя признать безусловно хорошим и тем самым образцовым. Автор «Опытов» (*Essais*, 1580, кн. 1, 2; 1588, кн. 3) в связи с этим справедливо считается скептиком и отцом современного *релятивизма*.

От других ренессансных мыслителей, на которых мы обратили здесь внимание, он, в частности, отличался тем, что казался абсолютно свободным от амбиций влиять непосредственно на что бы то ни было: он наблюдатель, а не участник. Напрасно искали бы мы в «Опытах» поучения правителям или проект идеального общества. При этом сдержанность Монтеня, кажется, связана не только с ситуацией человека, сознательно удалившегося из большого мира, чтобы погрузиться в размышления, но также, а возможно, и прежде всего с его философией, которая *a priori* исключала обретение уверенности в любом деле и скорее склоняла множить вопросы и сомнения, чем провозглашать какую-то — в сущности, непостижимую — истину.

Его труд был, правда, страстной похвалой человеческому разуму, однако одновременно и полон аргументов в пользу тезиса, что он, в сущности, бессилен. Особенно безрассудными были бы ожидания, что разум определит нормы, которые обеспечивали бы совершенство людским институтам. Это отнюдь не значит, что, по мнению Монтеня, мир такой, как есть, может считаться правильно устроенным. Он без конца повторяет — особенно в отношении институтов своей страны, что дело обстоит прямо противоположным образом. Но речь не о том, чтобы знать, какие институты хороши *in abstracto*. В мире их бесконечное множество и они бесконечно разнородны. Институты эти живут или гибнут не благодаря своей большей или меньшей рациональности, а благодаря *обычаю*, благодаря тому, что люди к ним привыкли и не могут себе представить других. У них нет «иной опоры, как только морщины и седина давно укоренившихся представлений... нет ничего, чего бы обычай не творил, ничего, чего он не мог бы сотворить <...>»¹. Эта убежденность в силе привычки вкупе с опасением, чтобы привычное для себя не возвести в универсальную норму, делают для автора «Опытов» невозможным осуждение чего-то, ибо ссылка на авторитет разума неизбежно означала бы не только

1. Монтень М. Опыты / Пер. А. С. Бобровича. М.: Наука, 1979. С. 108.

расхождение с царящими в данной стране мнениями, но и риск подмены предполагаемого разума собственными предрассудками. Монтень был, пожалуй, первым мыслителем, который сделал радикальные философские выводы из факта культурных различий человечества, которое стало бросаться в глаза в эпоху выхода за горизонты средневековой Европы. Он чрезвычайно внимательно следил за все более многочисленными, хотя нередко довольно фантастическими сообщениями о новых, обнаруженных путешественниками народах. Накопленные им огромные доэтнологические познания склоняли его к предположению, что в человеческой жизни все, в сущности, возможно, и неоправданное чванство — считать свое чем-то единственно естественным или разумным и тем самым достойным рекомендации всем.

«Я полагаю, — писал Монтень, — что нет такой зародившейся в нашем человеческом воображении выдумки, сколь бы сумасбродна она ни была, которая не встретилась бы где-нибудь как общераспространенный обычай и, следовательно, не получила бы одобрения со стороны нашего разума <...> Привычка притупляет остроту наших суждений. Дикари для нас ничем ни большее чудо, нежели мы сами для них, да и нет к тому никаких оснований; это признал бы каждый, если бы только сумел, познакомившись с чужими для нас учреждениями, остановиться затем на привычных и здраво сравнить их между собой. Ведь все наши воззрения и нравы, каков бы ни был их внешний облик, а он бесконечен в своих проявлениях, бесконечен в разнообразии — примерно в одинаковой мере находят обоснование со стороны нашего разума»¹. Мы не располагаем никакими средствами, чтобы установить для этого разнообразия какую-то универсальную иерархию ценностей, в которой мы оказались бы выше «варваров» и «дикарей»: «...нет другого мерила истинного и разумного, как служащие нам примером и образцами мнения и обычаи нашей страны. Тут всегда и самая совершенная религия, и самый совершенный строй, и самые совершенные и цивилизованные обычаи»². Другие для нас «варвары» только потому, что они другие. Вот, пожалуй, первое в истории радикальное отрицание евроцентризма. И трудно отказать в справедливости комментарию

1. Монтень М. Опыты. С. 104.

2. Там же. С. 10.

Питера Бёрка, который, цитируя знаменитую главу «Опытов» о каннибалах, утверждает ни больше ни меньше следующее: «Монтень напоминает здесь современного функционалиста-социолога или антрополога»¹.

Хотя радикализм культурного релятивизма Монтеня имел существенные ограничения, поскольку он старался не допускать выводов, небезопасных для доминирующей во Франции религии, «Опыты» представляются прекрасным свидетельством нового климата мнений, появление которого обычно ассоциируется с понятием Возрождения. Они также, несомненно, являются предвестием революции в мышлении, когда сомнению подвергнется «естественность» образа жизни, к которому за столетия привыкли европейские общества.

Отступление о Реформации

Эпоха Возрождения одновременно была и эпохой религиозной Реформации, которая — как мы уже говорили — значительно глубже преобразовала способ мышления обычных людей, чем могли это сделать эзотерические в большинстве своем ренессансные доктрины. Поскольку мы занимаемся здесь в основном типами теоретического мышления, а не изменениями в обыденном сознании, Реформация, отцами которой были *Мартин Лютер* (1483–1546), *Жан Кальвин* (1509–1564) и другие религиозные мыслители и теологи, интересует нас только в ограниченном диапазоне, а именно — насколько в новом религиозном сознании заключались *implicite* определенные схемы интерпретации общества. Не вызывает сомнений, что Реформация — как движение прежде всего религиозное — оказала заметное, хотя обычно опосредованное, влияние на способ рассмотрения многих светских проблем. Она добилась этого как своей критикой средневекового принципа иерархии как синонима порядка, так и определением идеала Церкви, прежде всего, как сообщества верующих. Влияние Реформации на общественную мысль с определенной точки зрения прекрасно соответствовало влиянию Возрождения: если второе — как замечает Уолин — освободило политику от теологии, то первая эмансипировала теологию от политики².

1. *Burke P. Montaigne. Oxford, 1981. P. 48.*

2. *Wollin Sh. S. Politics and Vision. P. 142–143.*

Лютер, воюя с *Romana tyrannis* (Римская тирания), освободил веру от ее институциональных рамок, в которые ее заключило Средневековье, сделав веру делом совести личности, равной перед Богом всем другим верующим. Он писал: «Так нам Христос даровал возможность веровать в Него, чтобы мы могли быть не только Его братьями, сонаследниками и царями, подобными ему священникам, которым можно смело войти в присутствие Божье в духе веры и с восклицанием „Авва, Отче!“ молиться друг за друга и делать все, что существует во внешних и видимых делах священников»¹. Личность в своих отношениях с Богом не нуждается в Учреждении. Церковь — это союз верных, а не иерархия компетенции и постов.

Как пишет Уолин: «Лютеранская теория Церкви-общества полна далеко идущих импликаций. Лютер выдвигал радикальный тезис о том, что общество может сохранить свою идентичность, не подчиняясь власти некой видимой „головы“, им руководящей, и даже не должно такую „голову“ иметь, чтобы сохранить совершенство. Утверждение, что общество может быть тесно связанным и единым, если и будет лишено „головы“, было обращено против одного из наиболее распространенных убеждений античной и средневековой мысли, а именно против убеждения, что любое общество и любой порядок требуют какого-то руководства, какого-то центра, являющегося источником движения. Столь же тревожным было мнение Лютера о том, что общество якобы могло расцветать и выражать свою идентичность, не опираясь на принципы иерархии. Со времен Платона и Аристотеля мыслители утверждали, что не может быть справедливого порядка до тех пор, пока „низшие“ части общества не подчинены „высшим“. Противопоставляя себя этому древнему верованию, Лютер возродил радикальное представление о христианской принадлежности: быть христианином значило занимать более высокое положение, чем другие люди, но равное положению всех других христиан»².

Естественно, такое эгалитарное видение общества (как и в раннехристианской мысли) охватывало исключительно сферу веры: Лютер не был радикалом в политическом или

1. Лютер М. Трактат о свободе христианства / Пер. К. Комарова. М.: Просветительский фонд «Лютеранское наследие», 2014. С. 23.

2. Wollin Sh. S. Politics and Vision. P. 153.

социальном смысле этого слова и прямо сопротивлялся применению принципа равенства в светской жизни, что нашло наиболее яркое отражение в его явно враждебном отношении к народной реформации Томаса Мюнцера. Можно даже сказать, что религиозный эгалитаризм в его случае способствовал признанию необходимости сильной власти и неравенства в делах земных, ибо религия указывала личности путь к спасению, но — в отличие от Средних веков — не предлагала образца политической организации светского общества. А последнему необходима была — по мнению Лютера — абсолютная власть, сильная «голова», чтобы не погрязнуть в хаосе¹.

Тем не менее правы были, несомненно, те писатели, которые — как, например, Гегель — находили связь между религиозными принципами Реформации и политическими принципами революции 1789 года. Новое представление о религиозном сообществе являлось префигурацией представления об обществе как союзе личностей свободных и равных, руководствующихся в своих поступках собственной совестью, а не ссылкой на те или иные авторитеты. Иначе говоря, Реформация — это важный раздел в истории европейского *индивидуализма*.

Более сложную проблематику предлагает история учения Кальвина и его последователей, которые занялись проблемой институционализации веры, власти и участия Церкви в политической жизни². Кальвинизм, однако, стал темой социологических исследований, прежде всего, потому, что Макс Вебер увидел в нем мощный фактор распространения «духа капитализма». Некоторые особенности протестантской теологии в ее кальвинистской версии (доктрина предопределения), которую мы не станем здесь обсуждать, способствовали иному виду аскетизма, чем аскетизм средневековый. Он состоял, прежде всего, в том, чтобы работать и копить, ибо накопительство считалось знаком милости Божьей, которую он дает только своим избранникам, а не всем, кто жаждет спасения. Тезис Вебера стал предметом многочисленных дискуссий и в упрощенном виде его, вероятно, невозможно придерживаться, хотя трудно отрицать, что именно там, где распространялась «протестантская этика», неизбежно проявлялся «дух капитализма». Мы вернемся к этому, обсуждая взгляды Вебера.

1. См.: Wollin Sh. S. Politics and Vision. P. 163; Фромм Э. Бегство от свободы.

2. См.: Wollin Sh. S. Politics and Vision. P. 167–168.

9. Естественное право и человеческие общества (XVII век)

Несмотря на то, насколько глубоким было влияние ренессансных и реформаторских концепций на изменение горизонтов европейской социальной мысли, важнейшая, кажется, социальная теория Нового времени сформировалась только в XVII веке. Это была доктрина естественного права, развитая в работах *Альтузиуса* (1557–1638), *Гуго Гроция* (1583–1645), *Томаса Гоббса* (1588–1679), *Баруха Спинозы* (1583–1645), *Самуэля Пффендорфа* (1632–1694), *Джона Локка* (1632–1704), а также многих других авторов. Ее влияние прервалось лишь в период триумфа историзма и позитивизма в XIX веке. В XX веке, впрочем, мы наблюдаем ее несомненный ренессанс, причем не только в некоторых академических кругах. Лучшее свидетельство тому необычайная карьера берущей начало в этой доктрине идеи прав человека. Разрабатывая теорию права, современные теоретики естественного права создали теорию *общества*, которая должна была ответить на вопрос, «каким образом, предполагая наличие определенных, неизменных черт человеческой природы, можно организовать общественную жизнь так, чтобы она считалась с этими чертами и одновременно гарантировала отдельным индивидам максимум безопасности и свободы»¹.

Эта теория (или, скорее, теории) сохранила в общих чертах светскую ориентацию ренессансной мысли, ее индивидуализм и увлечение проблемами власти и суверенитета и в то же время противостояла этому наследию, обуславливая общественный порядок не столько силой, сколько принципами *естественного права*, более давнего, чем любая власть или чья-то воля. Если, по Макиавелли, право создает только власть (то есть существует только позитивное право), то, согласно теоретикам естественного права, определенный вид права предваряет возникновение власти и является обязательным независимо от нее. Таким образом, теоретики естественного права открывают определенную сферу отношений между людьми, которая конституируется независимо от деятельности правительства. Это открытие оправдывает мнение Шумпетера о том, что «общественные науки открыли себя через концепцию естественного права»².

1. *Kołakowski L.* Jednostka i nieskończoność. S. 515.

2. *Шумпетер Й.* История экономического анализа. Т. 1. С. 138; См. также: *Tönnies F.* Tomasz Hobbes.

*Доктрина естественного права Нового времени
перед лицом традиции*

Краткое изложение естественно-правовой доктрины Нового времени сталкивается с трудностями, ибо она, во-первых, была внутренне весьма разнородна, а во-вторых, пребывала в сложных отношениях с прежней естественно-правовой мыслью, по отношению к которой она была одновременно и продолжением, и отрицанием. Внутренняя разнородность доктрины охватывает содержание составляющих ее концепций, заложенных в них базовых понятий (в том числе понятия естественного права), способ видения важнейших явлений эпохи, а также тип выводимых из теории практических рекомендаций. Эти последние бывали диаметрально противоположными. В одних случаях предписывали безусловное подчинение власти, в других являлись или могли являться обоснованием сопротивления власти, если бы она стала действовать, нарушая Естественное Право.

Не преуменьшая значения такого рода различий, стоит, прежде всего, отдать себе отчет в общности стиля мышления, заключавшегося в более или менее решительном нежелании руководствоваться в политике чем бы то ни было, кроме разумно установленных *принципов*. Какими бы ни были эти принципы в понимании отдельных мыслителей и какие бы из них ни делались практические выводы, они не позволяли смириться с принятием какого-либо общественно-политического порядка только потому, что его поддерживает авторитет традиции. Средоточием внимания теоретиков естественного права был существующий независимо от людей мировой порядок, включающий как природу, так и нравственную жизнь. Они считали, что такой порядок можно открыть силами человеческого разума. Считали, что знание принципов такого порядка позволит несравненно лучше организовать межчеловеческие отношения, которые теперь редко ему соответствуют.

Все виды современной естественно-правовой доктрины отличались неким радикализмом, являвшимся неизбежным последствием характерного для нее разделения того, что есть, и того, что должно быть в свете принципов естественного права. Как писал фон Гирке, «в отличие от позитивного

правоведения, которое все еще проявляло консервативные тенденции, естественно-правовая теория государства была радикальной в своей основе. Опирающаяся на неисторические положения, во всех своих поисках и достижениях она была ориентирована не на научное изучение прошлого, а на представление и оправдание нового будущего, которое должно было воплотиться в жизнь»¹. Несмотря на такой — как минимум потенциальный — радикализм, естественно-правовая доктрина Нового времени была, несомненно, продолжением средневековых естественно-правовых теорий, от которых мыслители XVII века взяли как основную тематику и понятийный аппарат (рожденный, впрочем, в Античности), так и немалую часть доказательной техники. С этой точки зрения, их творчество может казаться шагом назад по отношению к автору «Государя». Особенно связанной со Средневековьем была концепция безусловного подчинения людей — как индивидуумов, так и сообществ — определенным принципам поведения, которые не были ими установлены, а даны им их человеческой природой². «Естественное право — есть предписание здравого разума, коим то или иное действие в зависимости от его соответствия или противоречия самой разумной природе, — утверждал Гроций, — признается либо морально позорным, либо морально необходимым, а следовательно, такое действие или воспрещено, или же предписано самим Богом, создателем природы»³. Не вызывает сомнений, что доктрина естественного права в такой наиболее общей формулировке была важной составляющей европейской мысли в течение многих столетий. Понимание социальной мысли Нового времени требует, впрочем, не только осознания этой преемственности, но и учета тех изменений, которым эта доктрина подвергалась, — изменений, которые под конец XVIII века привели ее к глубокому кризису. В XVII веке эти изменения уже прекрасно видны. В чем же они состоят?

(а) Понятие естественного права подвергалось постепенной секуляризации и переставало быть неотделимым от права

1. *Gierke O. Natural Law and The Theory of Society, 1500 to 1800. With a Lecture on the Ideas of Natural Law and Humanity. Boston, 1957. P. 35–36.*
2. См.: *Maritain J. Les droits de l'homme et la loi naturelle. Paris, 1945. P. 64.*
3. *Гроций Гуго. Три книги о праве войны и мира / Пер. А.Л. Сакетти. М.: Ладомир, 1994. С. 71.*

божественного, с которым его связывали средневековые мыслители. Содержание естественного права становится все более независимым от воли Бога (Гроций утверждает, что Бог не может его изменять так же, как и законы математики), а их познание не нуждается в помощи Провидения, становясь доменом философии, освобожденной от связей с теологией. Как пишет Колаковский, это был «перенос принципов деизма на размышления о государственном праве. Если человеческая природа — дело Бога, то это не имеет значения для анализа ее качества; естественное право может быть выведено из качества человеческой природы и *только* из нее, а не при помощи дедукции из закона божьего»¹. Естественному праву был придан такой же статус, что и законам математики или физики, и даже если его все еще продолжали излагать в несколько схоластической форме, то само содержание становилось все более светским. Тем самым — как не без оснований утверждает Штраус — дело доходит до «разрушения основы традиционного естественного права»².

(б) Естественнo-правовая доктрина Нового времени — в отличие от средневековой — была *номиналистической* или, если хотите, *индивидуалистической*³. Независимо от того, приписывались ли личности врожденные *appetitus societatis*⁴ или, наоборот, она считается асоциальной от природы, в естественном праве усматривались принципы, относящиеся именно к личностям, а не к обществу как целостности. Эти принципы должны были регулировать отношения между членами общества и только опосредованно — функционирование общественного организма⁵. Поскольку естественное право относится к личностям как таковым (а если к сообществам, то только рассматриваемым в их отношениях с другими сообществами), его принципы могут быть лучше всего продемонстрированы тогда, когда будет отвергнуто существование любых межчеловеческих связей, которые не вытекают из свойств человеческой природы, присущих в одинаковой степени каждой личности.

1. Kotakowski L. Jednostka i nieskończoność. S. 520.

2. Штраус Л. Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 158.

3. Macpherson C.B. The Political Theory of Possesive Individualism. Oxford, 1962. P. 154.

4. Социальное влечение (лат.) — Примеч. ред.

5. См.: Salomon A. In Praise of Enlightenment. Cleveland, 1963. P. 51–63.

Отсюда растущая популярность концепции *естественного состояния*, которая должна была помочь выявить те свойства, которые в условиях развитой общественной жизни оказывались в какой-то степени приглушенными. Другое дело, что представления о естественном состоянии обычно отражали в определенной мере черты существующего общественного состояния. Теоретики естественного права Нового времени обычно использовали явное отличие *status naturalis* от *status socialis*, *status civilis* или (совсем уж спорадично) *status culturae*¹. Номинализм естественно-правовой доктрины Нового времени нашел свое выражение в концепциях *общественного договора*, который должен был объяснить, каким образом из независимых от природы, хотя, по мнению многих авторов, обладающих врожденным социальным влечением индивидов создается единое социальное тело, *persona moralis composita*², а также то, как среди индивидов от природы равных, ибо наделенных одинаковыми свойствами, появляются правящие и управляемые. Гражданское общество может быть более или менее согласованным с предписаниями и запретами естественного права, но само по себе оно не является творением природы. «Государства — пишет фон Гирке, — уже не рассматривают как результат установленной Богом гармонии вселенной как целого; объясняют его из него самого, без ссылок на существование более общего целого, от которого государство якобы должно было быть производным и которому оно должно быть обязанным своим существованием»³.

(в) Новой была и выдвигаемая теоретиками естественного права Нового времени концепция человека, или, как говорит Шумпетер, «метасоциология». Дело не только в том, что из антропологических рассуждений исчезают понятия первородного греха и сверхъестественного создания человека, но и в том, что теперь считается возможным и желательным применение в исследовании природы человека методов естествознания. Недаром Гоббса и Локка считают предтечами научной психологии. Эта новая точка зрения имеет в некоторых случаях (у Гоббса особенно) революционизирующее влияние

1. Естественное состояние, общественное состояние, гражданское состояние, культурное состояние (лат.). — *Примеч. ред.*

2. Составное нравственное лицо (лат.). — *Примеч. ред.*

3. *Gierke O. Natural Law*. P. 40.

на способ понимания естественного права, которое все менее напоминает моральный кодекс и становится, как пишет Станлис, «описанием физического порядка природы, гедонистическим или утилитаристским рецептом выживания человека как биологического создания в джунглях природы»¹. За этим следовал характерный для концепций естественного права Нового времени перенос интереса с обязанностей на права, с того, что человек должен Богу, на то, что нужно ему самому и что ему, как человеку, положено.

(г) Естественнo-правовая доктрина Нового времени вообще проявляла склонность к присвоению себе научных моделей того времени, прежде всего математики и физики². Проявлялось это как в методе изложения, часто подражающего математическим трактатам, так и в предпочтении метода дедукции и в убежденности в том, что значение имеет не столько описание отдельных явлений, сколько поиск общих законов, позволяющих их объяснить. Гроций, например, признается: «...я отвлекаюсь мыслью от всякого отдельного факта, подобно математикам, которые рассматривают фигуры, отвлекаясь от тел, так и я, рассуждая о праве, отвлек свой разум от отдельных фактов»³. Обширный описательный материал, собранный в трудах теоретиков того времени, имел поэтому в основном иллюстративное применение. Правда, в то же время начинается ускоренное развитие статистики, необходимой развивающемуся государству⁴.

(д) И наконец, стоит обратить внимание на то, что естественнo-правовая доктрина того времени имела — как убедительно показал Макферсон в своем анализе «собственнического индивидуализма» — довольно явный *классовый характер*⁵, давая теоретическое оправдание чаяниям быстро развивающейся буржуазии. Принципы естественного права в таком аспекте оказываются, прежде всего, гарантиями защиты собственности и добросовестности в соблюдении договоренностей. Мы видим это в способе трактовки собственности: если для средневековых мыслителей (св. Фома Аквинский) ее существование

1. *Stanlis P. J. Edmund Burke and Natural Law*. Ann Arbor, 1958. P. 23.

2. См.: *Volsé W. Myśl społeczna siedemnastego wieku*. Warszawa, 1970. S. 91 et pass.

3. *Гроций Гуго*. Три книги о праве войны и мира. С. 59.

4. См.: *Volsé W. Myśl społeczna siedemnastego wieku*. S. 91 et pass.

5. *Macpherson C. B. The Political Theory*. P. 48, 263 et pass.

не противоречило естественному праву и было прагматически обосновано, то для теоретиков Нового времени она становится одним из фундаментов общества; владение относится теперь к важнейшим правам человеческой личности. Как писал Локк: «...великой и *главной целью* объединения людей в государства и передачи ими себя под власть правительства является *сохранение их собственности*»¹.

Дифференциация доктрины естественного права

Перечисленные выше особенности естественно-правовой доктрины Нового времени не у всех ее представителей проявлялись одинаково отчетливо. Наиболее полную деструкцию средневековой доктрины, несомненно, совершил Гоббс, который принципы естественного права превратил, в сущности, в собрание рассудочных условий выживания индивидов, — условий, которые они сами осознают и соблюдают настолько, насколько испытывают страх угрозы, возникающей в результате их собственной «естественной» (свободной от любых регламентов) деятельности. В работах других авторов — особенно у Альгузиуса и Гроция, а также у весьма современного Локка — значительно более заметны следы традиционных взглядов: естественное право у них не было так явно независимым от божественного права, и его принципы не следовали так непосредственно из почти естественно-научного анализа человеческих инстинктов. Более того, у большинства авторов мы имеем дело с приверженностью традиционным (аристотелевским и томистским) взглядам, согласно которым «к числу свойств, присущих человеку, относится стремление к общению, а именно к спокойному и руководимому разумом общению человека с себе подобными»².

В соответствии с этим взглядом по меньшей мере некоторые объединения людей носят *естественный* характер, а значит, существуют безотносительно к выгоде, которую их участники могли бы от объединения ожидать. Можно сказать, что в естественно-правовой доктрине Нового времени сосуществовали две разные «социологии». Одна из них предполагала необходимость

1. Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 334.
2. Гроций Гуго. Три книги о праве войны и мира. С. 45.

создания человеческого сообщества от самых основ, ибо по природе индивиды являются независимыми атомами, другая же исходила из предпосылки, что какое-то объединение существует от природы и проблема состоит в том, чтобы его защитить и закрепить путем создания *гражданского общества* или государства. В первом случае момент рождения государства, по существу, совпадает с моментом рождения общества, поскольку без власти не может быть никакого сотрудничества между индивидами, во втором — сначала существует некое сообщество, к которому добавляется затем политическая власть. Естественно, с точки зрения обсуждаемых теоретиков это «общество» имеет всего лишь зачаточный характер. Речь идет, прежде всего, о *семье*, зарождение и развитие которой представлялось абсолютно независимым от государства, но не только о ней. Например, Альтузиус выделял также такие горизонтальные «симбиозы», как братство (*Genossenschaft*) и локальное сообщество (*Gemeinde*)¹.

Несмотря на принципиальные различия, обе естественно-правовые «социологии» придавали огромное значение политической власти и не различались в своем мнении о том, что полностью развитая общественная жизнь возможна только в *государстве*. Мы не найдем в те времена мыслителя, использующего современное понятие общества, которое аналитически бы отличалось от понятия государства. А потому нам не кажется, что теоретики врожденного социального влечения и «естественных» человеческих сообществ, обходящихся без политической власти, обязательно представляли развитое социологическое сознание. Это скорее Гоббс — денатурализуя все отношения между людьми кроме соперничества и борьбы — открывал путь к более глубокой рефлексии над истоками общественного порядка².

Концепции естественного состояния: Гоббс и Локк

Упомянутая разница во взглядах на человеческую природу и изначальные условия социальной жизни проявилась, пожалуй, полнее всего в концепциях естественного состояния,

1. *Gierke O. Natural Law. P. 71.*

2. Вклад теоретиков естественного права в рефлексии на эту тему обсуждает среди прочего Толкотт Парсонс в работе: *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers. New York, 1968. P. 89 et pass.*

которые являлись интегральной частью естественно-правовой доктрины. Занимаясь этой важнейшей категорией, нужно, прежде всего, осознать, что она не имела исторического характера. Размышления о естественном состоянии не должны были стать ответом на вопрос о самом раннем состоянии человечества. Локк даже говорит: «...история лишь очень мало сообщает нам о людях, которые жили вместе в естественном состоянии»¹. В связи с этим Эрнест Баркер писал, что «теоретики естественного права не занимались, в сущности, историческими предшественниками государства: их интересовали его логические предпосылки»². Если во внимание принималось фактическое существование естественного состояния, то его рассматривали как состояние, которое могло возникать как в древности, так и в современности в ситуациях, когда люди не имеют между собой ничего общего, кроме принадлежности к одному виду. Естественное состояние было в глазах этих теоретиков постоянно существующей возможностью, которая реализуется всегда в отсутствие правления. По Гоббсу, любое ограничение суверенитета государственной власти означает шаг в сторону естественного состояния. Локк, в сущности, рассуждал так же, хотя, по его мнению, именно гражданское общество удерживает людей от возвращения в естественное состояние, а не абсолютная власть, которая некоторым образом это состояние воспроизводит³.

Нетрудно заметить, что размышления о естественном состоянии были, прежде всего, *мыслительным экспериментом*, который должен был объяснить то, чем, по мнению данного автора, является государство, путем описания ситуации, которая, вероятно, существовала бы, если бы его не было. Такие размышления были направлены на представление человеческой природы в экспериментальных условиях политического (а иногда и социального) вакуума. Используемый при этом эмпирический материал имел в основном иллюстративный характер, причем добывался он из различных источников: зачаточных знаний о первобытных народах (Америка у Гоббса и Локка), наблюдений за международными отношениями и отношениями между гражданами разных государств, анализов политических

1. Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 319.

2. Barker E. Introduction // Gierke O. Natural Law. P. XLIX.

3. Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 312–313.

кризисов того времени и т.д. Категория естественного состояния имела, конечно же, явно дидактический смысл.

В самых общих словах, мы можем выделить два основных типа концепции естественного состояния, соответствующих двум разным концепциям человеческой природы и двум разным «социологиям», о которых мы упоминали выше. Тип первый — представленный в XVII веке Гоббсом — отличался признанием естественного состояния, состоянием без каких бы то ни было связей между индивидами; тип второй — представленный, например, Локком — не исключал наличия в этом гипотетическом состоянии довольно развитых общественных отношений, сдвигая границы между ним и состоянием полностью социальным (то есть гражданским обществом) к точке возникновения политических гарантий общественных отношений, спонтанно сформировавшихся значительно ранее на основе принципов естественного права.

Первому типу концепций соответствовало — что нетрудно заметить — восприятие человека как существа от природы асоциального, а интересов отдельных личностей — как в основном противоречащих друг другу. А поскольку личности одновременно равны, то есть имеют одинаковые естественные права, то между ними возникают соперничество и борьба, участников которых сдерживает самое большее — страх гибели от руки сильнейшего. Борьба за выживание здесь всегда борьба с другими людьми. А значит, естественное состояние неизбежно является состоянием войны всех против всех, конец которой может положить только сильная верховная власть, добивающаяся послушания благодаря тому, что взамен безусловного подчинения она в состоянии обеспечить жизнь и свободу. Только она в состоянии гарантировать обязательность предписаний и запретов естественного права, открываемых человеческим разумом, но на практике лишенных обязательной силы до тех пор, пока за ними не стоит сила власти. Только она делает возможным существование социальных отношений и общества как своего рода коллективной личности¹.

В основе концепции второго типа лежала также индивидуалистическая антропология, однако такая, которая полагала,

1. См.: *Гоббс Томас. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского* // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 6.

что человек — существо *социальное*, а интересы индивидов в некоторой степени сходны. Человек в естественном состоянии интересуется другим человеком не столько как потенциальным объектом или субъектом агрессии, сколько как подобным себе существом, с которым можно вступить в полезное для обеих сторон сотрудничество. Человек борется за существование не столько с другими людьми, сколько с природой, которую покоряет благодаря труду. В результате естественное состояние не обязательно должно быть состоянием войны, как думал Гоббс, а может быть «состоянием мира, доброй воли, взаимной помощи и безопасности», как утверждал Локк¹. Это не значит, что он был склонен идеализировать это состояние, как многие представители следующего столетия: он считал его состоянием, полным опасностей, особенно связанных с тем, что каждый человек сам себе определял меру справедливости; для него это было состояние беззакония.

Тем не менее естественное состояние не было, по Локку, состоянием полной обособленности индивидов. Это было состояние *социальное* — менее совершенное, чем состояние гражданского общества, но обеспечивающее как сотрудничество между людьми, так и, по крайней мере, определенную защиту их «жизни, свободы и собственности».

Впрочем, эта защита была достаточной лишь до тех пор, пока люди были равными, то есть пока каждый обрабатывал свой кусок земли и ни у кого не было ни потребности, ни желания отбирать что-то у соседа. Ситуация изменяется с появлением денег, позволяющих накопление большего богатства, чем это необходимо для удовлетворения собственных потребностей: спонтанные отношения, основанные на равенстве и взаимности, стали невозможными, появилась необходимость в институтах правосудия, которым подчинялись бы все без исключения и которые исключали бы возможность проявления агрессии с чьей-то стороны.

Таким образом, описанные Гоббсом угрозы, по мнению Локка, абсолютно реальны, с тем только отличием, что их возникновение связано не с особенностями человеческой натуры, а скорее с созданным людьми укладом взаимоотношений, приводящим к тому, что их естественная свобода подвергается опасности. Именно из-за этого возникает

1. Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 272.

необходимость создания гражданского общества (*civil society*), в котором отдельные индивиды уже не заботятся сами о защите своих естественных прав, а передают эту функцию специализированным институтам, действующим на основе позитивного права, которое в естественном состоянии не существовало. «...Люди объединяются в общество, дабы иметь объединенную силу всего общества для сохранения и защиты своей собственности и иметь *постоянные законы*, определяющие ее, благодаря которым каждый может знать, что ему принадлежит»¹.

Отметим, однако, что формирование гражданского общества отнюдь не является здесь первым актом объединения людей, а только созданием гарантий, которые потребовались уже существующему объединению перед лицом угрожающих ему центробежных сил. Правда, Локк говорит в этом контексте о вступлении в состояние «общества» (*society*)², однако его описание естественного состояния не оставляет сомнений в том, что — не в пример Гоббсу — с его точки зрения, это не было состояние по своей сущности асоциальное. Просто речь идет о том, что у автора «Двух трактатов о правлении» слово «общество» ассоциировалось с обязательным существованием институтов, которые сегодня ассоциируются скорее с государством, чем с обществом как таковым.

Упомянутые выше различия между Гоббсом и Локком повлекли за собой и различия иного рода. В доктрине Гоббса акт создания политической власти оказывается безапелляционным, так как любой протест против нее был бы разрывом всех общественных отношений и возвращением к состоянию войны всех против всех. Автор «Левиафана» допускает, правда, согласие индивидов на избрание суверена, однако он имеет в виду разовое согласие, которое не требует возобновления, несмотря на действия суверена. Его власть неограниченна, и именно благодаря этому становится возможным существование общества. По Локку, власть должна быть создана уже существующим обществом для выполнения определенных задач, с которыми оно само перестало справляться. Если власть не справляется с доверенными ей заданиями или узурпирует права, не соответствующие им, угрожая тем самым жизни

1. Там же. С. 342.

2. Там же.

и имуществу граждан, она становится не только ненужной, но и вредной. В такой ситуации сообщество имеет право взбунтоваться и создать новое правительство. Короче говоря, Гоббс дает теоретическое обоснование абсолютизма, тогда как Локк делает первый шаг в сторону легализации демократии. Как видим, это был спор не только о форме политического устройства, но и о том, имеет ли общественное целое независимую от политической власти сущность.

Идея общественного договора

Для всех теоретиков естественного права — особенно в Новое время — ключевое значение имело понятие *общественного договора*, благодаря которому можно перейти от естественного состояния к так или иначе понимаемому общественному состоянию.

Безотносительно к тому, с чем связывалось начало межчеловеческих связей, никто не мог представить, чтобы общество в полном смысле этого слова могло существовать без согласия входящих в его состав индивидов. А поскольку они от природы свободны и равны, только какое-то соглашение между ними может объяснять характерные для общественного состояния ограничения и зависимости. Соглашение возможно благодаря осознанию заинтересованными лицами того, что, объединяясь в общество, они от чего-то отказываются, но одновременно приобретают нечто более важное: безопасность и возможность пользоваться естественными правами. Общество здесь — это *товарищество*, создаваемое осознанно индивидами в целях удовлетворения определенных потребностей и достижения определенных целей, а не «творение природы», как считал, скажем, Аристотель.

Понятие общественного договора имеет долгую историю, в которой следует дифференцировать — как подчеркивал Баркер — две вещи: идею правительственного контракта и идею собственно общественного договора. Обе были известны с древности, но в Средневековье доминировала первая. В естественно-правовой доктрине Нового времени на первый план вышла проблема *общественного договора* (что было связано с ростом индивидуализма), — договора между будущими членами общества относительно принципов его организации, а не договора между правящими и подданными относительно их

взаимных обязательств¹. Наиболее четко это прослеживается у Гоббса, который трактует договор как акт создания общества изолированными до этого индивидами. У Локка же проблема более сложна, ибо, во-первых, уже до договора существуют, с его точки зрения, какие-то связи между людьми, а во-вторых, он означает одновременно объединение индивидов и соглашение между ними как общностью граждан и правительством, прерогативы которого таким образом ограничиваются. Однако и там и там основной вопрос касается того, каким образом достигается стабильный общественный порядок.

Непоследовательности теории естественного права

Естественно-правовая доктрина Нового времени была — как мы видели — мостом между общественной мыслью Античности и Средневековья и концепциями, типичными для Нового времени и нового общества. Ничего удивительного, что взгляды многих представителей этой доктрины содержали противоречия, возникающие из-за попытки сочетать элементы разных мировоззрений. Такие противоречия встречаются в творчестве Локка, и они тем более бросаются в глаза, что он как философ развивает теорию познания, убийственную для предпосылок, которые как теоретик естественного права он должен был принимать. В результате перед ним возникает неразрешимая проблема: существует общее для всех естественное право, но человек, получающий свои знания опытным путем, в сущности, не имеет никаких источников информации о его принципах, поскольку *ex definitione* (по определению) оно не тождественно ни позитивному государственному праву, ни праву обычному, которым руководствуются эмпирические люди. Такая проблема не существовала для ранних теоретиков естественного права, которые верили или в участие человеческого разума в божественном *lex aeterna*², или в данные от природы идеи, или, наконец, в несомненность принципов этого права. Переход на позицию эмпиризма сделал невозможным любое из этих решений, в связи с чем нужно было признать естественное право либо произвольным творением человека, либо результатом некоего озарения, для которого не было места

1. Barker E. Essays on Government. Oxford, 1951. P. 89–90.

2. Вечный закон (лат.). — Примеч. ред.

в эпистемологической системе, согласно которой все знания базировались на чувственном восприятии. С этой проблемой Локк не справлялся¹. Выбор первой возможности означал бы отказ от объективного обоснования моральности и политики, выбор второй — погрузил бы в непреодолимые философские сложности, и даже привел бы к возвращению на позиции традиционного религиозного мировоззрения, на что решились многие приверженцы естественного права. Другая антиномия доктрины естественного права Нового времени заключалась в том, что принципы естественного права были, по определению, доступны любому нормальному индивиду, тогда как в действительности отмечался разрыв между ними и жизненной практикой, склонявший к размышлению о том, насколько можно говорить об их универсальном характере.

В результате, творчество Локка для исследователей — исключительно крепкий орешек², содержащий, в сущности, несколько разных концепций общественной жизни. Особенно следует обратить внимание на «Опыт о человеческом разумении» (*Essay Concerning Human Understanding*, 1690), где человеческая деятельность интерпретируется в основном в категориях обычного права, которым руководствуется большинство людей³. В этой работе Локк говорит: «...мерилом того, что везде называется и считается *добродетелью* и *пороком*, являются те одобрение или нерасположение, восхваление или порицание, которые по скрытому и молчаливому согласию устанавливаются в различных человеческих обществах, племенах и компаниях и благодаря которым различные действия приобретают хорошую или дурную славу сообразно суждениям, принципам или обычаям данной местности. Хотя люди, соединяясь в политические общества, отказываются в пользу государства от права распоряжаться всею своею силой, однако они все же сохраняют право быть хорошего или плохого мнения о действиях людей, среди которых живут и с которыми общаются»⁴.

Оказывается (и Локк в этом однозначен), что, когда мы занимаемся исследованием реального поведения людей, мы должны сосредоточиться не столько на естественном праве,

1. См.: *Ogonowski* Z. Locke. Warszawa, 1972. S. 180.

2. Ibid.

3. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. С. 409.

4. Там же. С. 407.

сколько «на праве мнения или репутации», которое является отрицанием всякого универсализма, будучи иным в каждом месте, времени и общественной группе. «...едва ли можно назвать нравственный принцип или придумать *правило добродетели*... которым так или иначе не *пренебрегали бы* и которое не осуждалось бы обычаем *целых обществ*, руководствующихся практическими взглядами и правилами жизни, совершенно противоположными взглядам и правилам других»¹.

Из убежденности в существовании естественного права отнюдь не следует — как в средневековой мысли — ощущение гармонии общественного мира. Как раз наоборот, оно является темой конфликта между разумом и предрассудками, принципами, на которые опирается общество, и принципами, которыми в повседневной жизни руководствуются его члены, конфликта между универсализмом и партикуляризмом. В социальной мысли Локка эти противоречия не разрешены, а скорее всего, и не осознаны. Локк — теоретик естественного права и Локк — исследователь эмпирических индивидов — это как бы два разных философа.

Но именно эти противоречия делают Локка мыслителем, столь интересным для исследователя социальной мысли Нового времени, который в творчестве одного автора может проследить начало дезинтеграции всей доктрины. Эта дезинтеграция завершилась окончательно в XVIII веке, приведя, с одной стороны, к появлению идеи природы как *нормы*, а с другой стороны — к формированию представления об *эмпирически данной* человеческой природе, познание которой должно помочь в общественной практике, но не дает никаких однозначных и общеобязательных указаний на то, каким должно быть общество. Другими словами, от Локка дорога вела как к Руссо, так и к Юму (см. раздел 3).

10. Вико: рождение истории культуры

В завершение этого беглого обзора концепций и идей, предваряющих просвещенческие начала науки об обществе, стоит остановиться на творчестве *Джамбаттиста Вико* (1668–1744) — автора «Новой науки» (*La scienza nuova*, 1725, оконч. изд.

1. Там же. С. 121–122.

1744). Неаполитанский профессор риторики, почти современник французского Просвещения, трудившийся, однако, на периферии современной интеллектуальной жизни и мало знакомый с актуальными дискуссиями, суеверный и католический, он открыл свою собственную систему, которая, правда, не сыграла значительной роли и признания дождалась только в эпоху романтизма, но содержала множество идей действительно оригинальных и новаторских. Система эта тем более заслуживает нашего внимания, что никто до времен Монтескьё и Гердера не проявил такого понимания своеобразия *социальной* тематики — отличающейся как от проблематики природной, так и от политической или правовой.

На первый взгляд Вико может показаться апологетом католицизма, сделавшим своей главной задачей опровержение принципов формирующейся со времен Возрождения светской социальной философии, напоминающим современникам об ограниченности человеческого разума и господстве Божественного Провидения над миром. Многочисленные размышления Вико о социальной природе человека могут сойти за простое подтверждение ортодоксальных католических взглядов, которые в те времена подвергались прогрессирующей маргинализации. Но в то же время есть у Вико идеи совершенно неординарные, которые позднейшим интерпретаторам позволяли видеть в нем творца философии истории Нового времени, историзма, «исторической теории познания», философии языка и культуры и даже концепции качественного различия *Naturwissenschaft* и *Geisteswissenschaft*^{1,2}.

Понимание социальной философии автора «Новой науки» требует, прежде всего, понимания его крайне критического отношения к естественно-правовому мышлению, которое — как мы видели — стало доминирующим в его эпоху. Это отношение точно характеризует Берлин: «Там, где теоретики естественного права абстрактны, Вико конкретен, где они находят фикцию, человека естественного и естественное состояние, он остается до конца преданным тому, что называет историей. История эта могла быть не слишком точной, но глубоко коренилась во времени. Там, где теоретики естественного права

1. «Наука о природе» и «наука о духе» (нем.). — *Примеч. ред.*

2. См.: *Berlin I. Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas.* London, 1976. P. 88.

отделяли нравственность от политики, Вико рассматривал их как единый органичный эволюционный процесс, связанный со всеми другими проявлениями общественной жизни людей. Там, где эти теоретики были индивидуалистами, он улавливал общественную природу человека <...> По мнению Вико, люди поступают так, а не иначе по причине их участия в общественных группах, и чувство принадлежности в их жизни столь же важное и решающее, как жажда еды, укрытия или продолжения рода, как вожделение и чувство стыда, поиск авторитета и правды, а также все остальное, что делает людей тем, что они есть. Там, где законники были точными, понятными, формальными, рационалистами и утилитаристами, Вико остался религиозным, туманным, отсылающим к интуиции, неупорядоченным и ужасно темным»¹.

Ключевым вопросом представляется антирационализм Вико, соединенный с критикой — столь модного в те времена — применения к проблемам человеческого мира методов, сложившихся при рассмотрении абстрактных геометрических проблем. Он писал: «...более реальны законы человеческой деятельности, чем точки, линии, поверхности и фигуры»². Когда мы занимаемся этими вопросами, то имеем дело не с рассудочным миром, а с таким, который реально существует и в котором мы сами принимаем участие. В эпоху растущего увлечения математикой и естествознанием Вико, кажется, ставит выше гуманитарное знание, открывающее человеку *самопознание*, а не только познание механизмов внешнего мира, который, впрочем, и так невозможно понять до конца. Вико удивляет, что «философы совершенно серьезно пытались изучать Науку о Мире Природы, который был создан Богом и который поэтому он один может познать, и пренебрегали размышлениями о Мире Наций, который был создан людьми и Наука о котором поэтому может быть доступна людям»³.

Автор «Новой науки» интересуется не тем, что делает течение дел людских похожим на природную цепь причин и следствий, а тем, что их различает. Он считает, что участие человека в историческом процессе дает ему особую познавательную

1. Ibid. P. 87.

2. Вико Джамбаттиста. Новая наука / Пер. А.А. Губера. Л.: Худож. лит., 1940. С. 117.

3. Там же. С. 106.

возможность как соавтору процесса. Историческое знание оказывается здесь «знанием о коллективном становлении, знанием человека, который сам себя создает и одновременно осознает это создание»¹.

Вико утверждает, что человек — существо общественное и, что еще важнее, *историческое*. Нет человеческой природы, как раз навсегда данной субстанции. Как пишет Берлин: «В концепции Вико человек неотделим от реального процесса своего развития, одновременно физического, морального, интеллектуального, духовного и — в такой же мере — социального, политического, художественного. Человеческая природа понятна для него исключительно в категориях отношений людей с внешним миром и другими людьми»². Понимаемая таким образом природа человека находится в процессе постоянного роста, под чутким оком Провидения переходя от состояния животного к состоянию полностью человеческому. Поэтому она открывается в истории, а не абстрагируясь от нее, как представляли себе теоретики естественного права.

Этот процесс формирования человеческой природы проходит определенные фазы, каждая из которых подготовлена предшествующей и подготавливает следующую. Им управляют определенные закономерности, которые Вико представляет себе в виде движения по спирали, поэтому его никак нельзя считать ранним поборником идеи прогресса. От просветительских историографических идей его, впрочем, отличает нечто большее: автор «Новой науки» сосредотачивает внимание не на развитии человеческого познания, а на развитии человека как интегрального целого в его отношениях с другими людьми. Его интересует развитие знаний, языка, религии, обычаев, искусства, права, политических институтов и т.д. как единый органичный процесс, имеющий некую общую формулу. В этом смысле его можно считать теоретиком развития культуры *avant la lettre*³. Еще одной важной особенностью его концепции является соединение универсалистского видения истории людей, ведомых Провидением, с верой в то, что история каждого народа имеет особые черты и отдельные народы

1. Hazard P. Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715 / Tłum. Janusz Latewicz, Andrzej Siemek. Warszawa, 1974. S. 363.

2. Berlin I. Vico and Herder. P. 65.

3. Ранним, предтечей (*фр.*). — Примеч. ред.

движутся в одном и том же направлении с разной скоростью и разными путями. В этом он напоминает Гердера и романтических историографов. В его время такая точка зрения была исключением.

Заключительные замечания: социологические вопросы до социологии

Этот раздел не был и не мог быть историей социальной мысли от Античности до начала XVIII века. В нем опущено множество важных концепций, а те, что упомянуты, представлены весьма кратко и односторонне. Времена, о которых шла речь в этом разделе, сами по себе не являются предметом нашего интереса, поэтому раздел задуман как своего рода историческое *вступление*. Выбор и иерархия проблем определены основной проблематикой всей книги, которая является историей *социологической* мысли, а не историей общественной мысли в целом.

С этой точки зрения представлялось правильным поставить перед собой в этом разделе четыре основные задачи: **(а)** изложение в сжатом виде информации о некоторых взглядах тех мыслителей, которые привлекали внимание социологов как их более или менее давние предшественники; **(б)** выявление определенных схем мышления, которые в том или ином виде сохранили свою жизнеспособность в социологии, хотя их источники нередко уже забыты; **(в)** показ многочисленности этих источников, а также условий, способствующих оживлению социологической рефлексии; **(г)** представление определенных обязательных условий, которые необходимо было соблюсти, для того чтобы произошли появление и постепенная реализация постулата о создании специальной науки об обществе.

Эта, последняя задача кажется нам наиболее важной, ибо если давние мыслители подготовили позднейшее развитие социологии, то не тем, что создали концепции, на которые она могла бы непосредственно опираться, а тем, что поставили *вопросы*, сделавшие эту науку необходимой. Аналогичность концепций обычно обнаруживалась *ex post*¹, а вот вопросы намного раньше внедрились в сознание исследователей человеческого

1. Зд. «исходя из последующего» (лат.). — *Примеч. ред.*

мира, поэтому именно на них, прежде всего, мы старались обратить внимание, памятуя о том, что ни один из них до сих пор не утратил актуальности, хотя задаются они теперь несравненно более изощренно.

Важнейший из этих вопросов, несомненно, касался проблем *общественного порядка*, то есть того, благодаря чему возможны стабильные межчеловеческие отношения. Хотя обсуждаемые в этом разделе мыслители еще не пользовались абстрактным понятием общества как чего-то отличного от государства, во многих случаях им удалось проницательно описать многообразные *общественные* отношения и дать их теоретическое объяснение. В ранней социальной мысли при этом появились разнородные теоретические позиции, в основном совпадающие с позициями, которые мы позднее находим в социологии. Особенно четко вырисовывался конфликт между ориентацией, которую можно назвать *социологическим реализмом*, и ориентацией, которую можно назвать *социологическим номинализмом*, или, скажем, используя другую терминологию, конфликт между коллективизмом и индивидуализмом¹. Это, пожалуй, старейшая из социологических дилемм: нужно ли, изучая общественную жизнь, принимать за исходную точку представление об обществе как целостности, своего рода «организме», или наоборот, следует начинать с индивидов, от которых эта целостность, так или иначе, является производной. Классические решения этой дилеммы, несомненно, были предтечей взглядов, которые сталкиваются между собой до сегодняшнего дня. То же можно повторить и в отношении множества других дилемм, которые были сформулированы задолго до появления социологии.

1. См.: *Sztompka P. Society as Social Becoming. Beyond Individualism and Collectivism // Agency and Structure. Reorienting Social Theory. Amsterdam, 1994. P. 251–282.*

На пороге Нового времени: социальная философия Просвещения

Просвещение является необычайно важной эпохой в истории социальной мысли потому, что, во-первых, доводит до конца начатый ранее процесс секуляризации размышлений об обществе, во-вторых, открывает новые перспективы, представляя собой во многих аспектах отправной пункт для интересов и концепций будущей социологии. По мнению Ирвинга Цейтлина, и в этом он не одинок, «Просвещение представляется наименее произвольным и самым подходящим исходным пунктом для исследования начал социологической теории. Мыслители XVIII века более последовательно и методично, чем кто-либо из их предшественников, стали изучать человеческие состояния, сознательно используя для анализа человека, человеческой природы и общества то, что считали научным принципом»¹.

Хотя в последнее время этих мыслителей охотно упрекают в наивности и прогрессистском мифотворчестве, не вызывает сомнения, что они невероятно много сделали для укоренения идей *общественной науки*, и не случайно многие социологи, например Дюркгейм, видели в них своих предшественников. Возможно, еще важнее то, что просвещенческая мысль была для них часто точкой соотнесения и осталась таковой даже тогда, когда уже даже само Просвещение стало подвергаться радикальной критике².

1. *Zeitlin I. M. Ideology and the Development of Sociological Theory.* Englewood Cliffs, N.J., 1968. P. VII.
2. См.: *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. СПб.: Медиум, 1997; *Bauman Z. Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna / Tłum. Janina Bauman.* Warszawa, 1995. S. 32. См. также: *Gray J. Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close*

Стремление мыслителей Просвещения к созданию науки об обществе, впрочем, не привело ни к чему, что можно было бы назвать просвещенческой социологией. Невозможно говорить о такой социологии и потому, что научные рефлексии об обществе еще полностью не выделились из философии, историографии, правоведения, политической экономии, литературы и политики, и потому, что это охватившее всех стремление приводило к весьма разнородным и нередко довольно фрагментарным результатам. Кроме того, мысль Века Просвещения отличалась внутренними противоречиями, делавшими невозможным ее безусловную трактовку как единого целого. Противоречия эти концентрируются в основном в понятии *природы* — вездесущем, но столь, как мы увидим позже, многозначном, что оно могло служить любым целям.

1. Чем было Просвещение?

Наличие противоречий в просвещенческой мысли не означает, однако, что Просвещение — мнимая целостность, вымышленная историками, облегчившими себе труд, заменяя описание многочисленных различных вещей описанием якобы единого вида, к которому все эти вещи, как предполагается, принадлежали. В защиту такой точки зрения можно было бы сказать, что само понятие «Просвещение» было, правда, кое-где известно уже в XVIII веке (особенно немецкое *Aufklärung*), но только значительно позднее обрело свою обобщающую силу. Трудно, впрочем, не согласиться, что эти столь разные мыслители XVIII века осознавали некую солидарность и считали себя членами единого лагеря «философов». Именно так и воспринимали их современники и особенно многочисленные будущие критики, приписывавшие им всем одни и те же грехи и ту же самую общую ориентацию.

Мы не можем здесь вдаваться в сложную проблематику возникновения такого рода общих понятий, которые для

on the Modern Age. London; New York, 1995. P. 144 et pass.; What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions / Ed. by James Schmidt. Berkeley, 1996; см. также: *Postman N. W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość* / Tłum. Rafał Frąc. Warszawa, 2001.

историка идеи столь же необходимы, сколь и затруднительны. Однако стоит обратить внимание на то, что — отслеживая судьбы развития социальной мысли — слишком часто мы склонны подходить к этому анализу так, будто единственно возможные связи между взглядами заключались в совпадении *убеждений*. Дело в том, что вопрос подобия и разницы между концепциями мог и должен был решаться не только на уровне предлагаемых мыслителями ответов, но и на уровне поставленных ими *вопросов*, а также *понятий* и *терминов*, которыми они при этом пользовались¹. Нередко менее важным оказывается то, что разные авторы высказывают явно противоречащие друг другу мнения, чем то, что они имеют общую платформу дискуссии, которая для авторов, не входящих в этот круг, неприемлема, даже если они соглашались со многими прозвучавшими в этой дискуссии тезисами.

Кажется, именно это имел в виду Эрнст Кассирер, который писал: «Своеобразная устроенность и определенность просветительского мышления в наиболее ясном виде выступают не там, где оно выражает себя в тех или иных доктринах, аксиомах и теоретических утверждениях <...> Подлинная „философия“ Просвещения была и остается чем-то совсем иным, что думали и чему учили его ведущие представители: Вольтер и Монтескьё, Юм и Кондильяк, д'Аламбер и Дидро, Вольф и Ламберт. Философию эту невозможно увидеть и оценить ни путем простого сложения доктринальных убеждений отдельных ее представителей, ни путем упорядочения идей и воззрений во временной последовательности; она заключается вообще не столько в чьих-то концепциях самих по себе, сколько в форме и характере самой мыслительной деятельности — обсуждения...»²

Поэтому понимание просвещенческой мысли требует, прежде всего, понимания особенностей *стиля мышления*, который весьма принципиально отличался как от стиля мышления философов XVII века (за исключением Локка, которого по многим причинам можно считать предвестником Просвещения),

1. См.: Baczkowski B. Rozważanie zagadki metafizyki, czyli Dom Deschamps // Dom Léger Marie Deschamps. Prawdziwy system, czyli Rozważanie zagadki metafizyki i moralności / Tłum. Bronisław Baczkowski, Eligia Bąkowska. Warszawa, 1967. S. 98–99.
2. Кассирер Э. Философия Просвещения. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 12.

так и от того стиля, который будет доминировать в XIX веке. В границах этого стиля нашли свое место — как позднее окажется — чрезвычайно разные взгляды и концепции, однако каждая из них несла на себе яркую печать эпохи.

Характеристику этого стиля мышления лучше всего начать известной цитатой из работы «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» Канта: *«Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Supere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом — таков, следовательно, девиз Просвещения»*¹.

Формула Канта, которую не подверг бы сомнению, пожалуй, ни один из ведущих мыслителей Века Разума, позволяет полнее понять характерное для просвещенческой мысли чувство перелома эпохи, убежденность в важности собственной миссии и, наконец, веру в то, что целью является воспитание принципиально нового отношения к миру. Хотя XVIII век был периодом достойных внимания научных изысканий, обращает на себя внимание, прежде всего то, что результаты этих исследований немедленно находят *мировоззренческое* применение: знание должно преобразить человека, делая его наконец «совершеннолетним», что в свою очередь приведет к знаменательным последствиям во всех областях жизни. Отсюда огромная роль философии, которая перестает быть специализированной и эзотерической интеллектуальной деятельностью, беря на себя беспрецедентные социально-воспитательные задачи. Философ является посредником между ученым и человеком с улицы (что, кстати, приводит, особенно во Франции, к достойным внимания изменениям форм философского диспута), посредничает он и между учеными, наводя мосты между философией и естествознанием, экономикой и нравственностью, антропологией, историей и геологией. Философ выявляет общий

1. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения: В 6 т. / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1966. Т. 6.

смысл всех человеческих достижений и объясняет своим современникам, что благодаря тому, что они уже знают и что могут узнать, у них есть шанс стать совершенно другими: лучше, богаче, счастливее, свободнее. Во многих случаях философия перестает ограничиваться каким-то определенным предметом: «философа» отличает скорее некая особая позиция, своего рода общественная миссия, определенный комплекс взглядов на возможности человеческого разума. С этой точки зрения самой блестящей манифестацией «духа Просвещения», несомненно, была изданная во Франции «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел».

В поисках общего содержания просвещенческой мысли легче всего, пожалуй, идентифицировать предметы ее *критики*. Не без причин, хотя и с некоторым преувеличением, во многих исследованиях подчеркивается чисто критический и даже деструктивный характер Просвещения. Не соглашаясь с такой оценкой, можно, однако, утверждать, что его единство больше всего проявлялось именно в критике, хотя критика эта бывала более или менее радикальна, более или менее глубока, более или менее непосредственна. Метила она во все, что, казалось, мешало достижению «совершеннолетия» человека, лишая его мужества пользоваться «собственным разумом».

Во-первых, она была нацелена на традиционные религиозные системы: ставила под сомнение познавательную ценность священных писаний, выявляла негативное общественное влияние бездумной веры, указывала на вред церковных институтов и т.д. Это не значит, что предметом критики была религия как таковая. Напротив, атеисты были исключением. Резче, чем саму религию, критиковали религиозную непереносимость, преграждавшую людям путь к самостоятельному поиску истины о Боге. Наиболее распространенной была концепция естественной религии, подчиняющая идею Бога логике человеческого разума и превращающая ее в гипотезу, выведенную из размышлений на тему мирового порядка, познание которого не требует, в сущности, помощи Откровения.

Во-вторых, просвещенческая критика была направлена на любые авторитеты, отказывающие человеку в праве самостоятельно проверять правильность любых взглядов, как только он сочтет это нужным. В моде была даже проверка экспериментов, на которые ссылались самые уважаемые ученые.

В общественной жизни это ставило под сомнение авторитет традиции, то есть принятия чего бы то ни было на том лишь основании, что оно существует давно и бесспорно. От всего теперь требовалось удостоверение разумности, пользы или соответствия имеющемуся опыту.

В-третьих, просвещенческой критике подвергались философские умозаключения, метафизика и «философия систем» прошлого столетия. Плохой считалась не только догматическая теология, но и рационалистическая философия, которая не пытается или не может доказать, что ее утверждения соответствуют фактам. Это ставило, в частности, под сомнение ценность дедукции и математики, которой противопоставлялась физика Ньютона как наука индуктивная. Стоит отметить, что именно в лоне Просвещения созревали первые формулировки философии, которую Конт назовет позитивной.

В-четвертых, просвещенческая критика с той или иной силой направлялась на современные политические и общественные институты, особенно на деспотизм и произвол властей. Особенно важной, однако, представляется десакрализация этих институтов: даже их защита все больше отсылает к аргументам рациональности и полезности, а не к их традиционным обоснованиям. По этой причине философов Просвещения часто обвиняли в подготовке революции 1789 года, якобы именно они воспитали будущих революционеров. Эти упреки представляются только отчасти справедливыми. Во всяком случае, среди главных представителей Просвещения радикалов было немного. Они скорее хотели исправить существующую систему, а не уничтожить ее.

Можно сказать, что ни одна область современной жизни и ни один аспект традиционного мировоззрения не избежали нападков философской критики. Просвещенческая мысль была насыщена стремлением к генеральной перестройке человеческого мира. Правда, позитивная программа этой реконструкции была далека от цельности, а потому ее характеристику стоит сосредоточить скорее на *проблемах*, чем на их решениях, поскольку последние весьма разнились в зависимости от страны, момента и среды.

Среди проблем на первое место, похоже, вышли проблемы *порядка*. Кризис традиционного мировоззрения требовал решения этой проблемы по-новому, поскольку уже невозможно

было держаться ни традиционной теодицеи, ни прежней трактовки идеи естественного права. Теперь шел поиск такой концепции порядка, которая позволяла бы объяснять законы наблюдаемых явлений и процессов без отсылок к чему бы то ни было, что не подчинялось контролю разума и данных, полученных естественно-научными наблюдениями. Как мы уже упоминали, прототипом этой концепции являлась физика Ньютона, которая в эпоху Просвещения стала предметом настоящего культа. Ожидалось, что таким образом удастся объяснить все явления, в том числе и такие, перед которыми человеческий разум казался пока что бессильным. Этой надеждой озарялись не только исследования природы, но и исследования моральных и социальных явлений. Да и порядок представлялся обычно как единый *физически-нравственный порядок*, из которого не исключается ничто сущее. Такой порядок охотнее всего называли *естественным*.

Ключевой категорией просвещенческой мысли вообще была категория *природы* вместе с ее многочисленными производными (естественный порядок, законы природы, естественные права, естественное состояние, природа человека и т.д.). Слово «природа» всегда относилось к наиболее многозначным, поэтому многочисленные усилия определить, как его понимали в каждом отдельном случае, весьма затруднены. Сложность состояла не только в том, что таких пониманий было множество, но и в том, что они редко имели четкую вербальную форму. О «природе» писали обычно, как о чем-то очевидном, что не требует определения и обширных комментариев. Можно заподозрить, что определения и комментарии мы находим в основном у тех авторов, использование которыми слова «природа» отличалось от наиболее распространенного. В нынешнем контексте достаточно отдать себе отчет в двух вещах: во-первых, в том, что весьма распространенной была склонность постоянно задаваться вопросом, что в наблюдаемом мире является первичным, обязательным, постоянным, а значит, «натуральным», а что вторичным, случайным, изменчивым, а значит, «искусственным». Во-вторых, в том, что граница между этими двумя сферами пролагалась по-разному в связи с тем, что «натуральное» для одних авторов могло быть «искусственным» для других. Об этом стоит помнить, потому что эти различия проявлялись, пожалуй, наиболее ярко

в размышлениях об общественных институтах, а также о самом факте обобществления.

Можно отметить также, что просветительская мысль принимала определенные общие антропологические концепции. В общих словах это были *сенсуалистические* концепции, в связи с чем внимание было сосредоточено на взаимосвязи между условиями жизни и видом получаемых человеком впечатлений и особенностями человеческих индивидов. Такая направленность интересов была тесно связана с верой в существование единой и неизменной человеческой природы, которая заставляла искать объяснений наблюдаемых между людьми различий вне их самих — во внешних факторах, модифицирующих способы проявления этой устойчивой субстанции. Человеческая личность как таковая относится к естественному порядку, но, живя в разных условиях, «естественность» которых проблематична, она приобретает черты, которые невозможно вписать в указанный порядок. Восприимчивость человека к влиянию среды приводит к тому, что наблюдения за человеческим поведением не обязательно учат нас пониманию того, какова природа человека. Поэтому, чтобы ее познать, нужно вернуться к истокам, то есть к естественному состоянию, в котором жил «дикарь», либо проводить наблюдения в различных условиях, избегая преждевременных обобщений.

Это не означает, что мыслители Просвещения были склонны трактовать человека как *tabula rasa* (чистая доска); кажется, они исходят из предпосылки, что главное в человеке существует независимо от обстоятельств, как врожденный задаток, ожидающий своего времени. Поэтому просвещенческая социальная мысль *индивидуалистична*, в значении, лучше всего сформулированном Георгом Зиммелем, особо подчеркнувшим ее главное убеждение в том, что, «когда человек освободится от всего, что не есть он сам, когда найдет себя самого, истинной субстанцией его существования останется человек как таковой, человечность, которая *живет* в нем, как в каждом другом, всегда неизменная, фундаментальная сущность, замаскированная, уменьшенная и искаженная эмпирически-историческими условиями»¹.

К ведущим мотивам просвещенческой мысли относилось — как нам кажется — и понятие *прогресса*. Оно заложено,

1. *Simmel G. Sociologia* / Тłum. Małgożata Łukaszewicz. Warszawa, 1975. S. 87.

implicite, в самой идее «взросления» человека, то есть в убеждении в том, что, правильно используя свои познавательные возможности, он в состоянии узнавать все больше и жить все лучше. Правда, эта вера в прогресс не всегда приводила к серьезным историографическим выводам, которые скорее были исключением, однако играла серьезную роль в формировании взглядов на историю и современные события. Лучше всего это отразилось в риторике эпохи, ключевое значение в которой имела метафора света, рассеивающего тьму, а также нередко презрительное отношение к прошлому и «предрассудкам» наших предков. Даже те писатели, которые — как, например, Руссо — замечают опасности и внутренние противоречия прогресса, не отрицают в сущности того, что он имеет место. Просвещение смотрит, так сказать, в будущее, оно — эпоха великого оптимизма.

В заключение стоит вспомнить о том, что не без основания называлось утопизмом эпохи Просвещения, то есть о тенденции создания образа мира, альтернативного по отношению к миру, данному опытом. Своего рода философской утопией была упомянутая уже категория естественного порядка, когда ей придавали (а это бывало почти правилом, несмотря на ссылки на физику Ньютона) смысл не только описательный, но и нормативный. Еще более утопический характер имела категория «природы», используемая для анализа нравственных и социальных проблем, поскольку, служа выявлению «искусственности» человеческих организаций, она давала одновременно ответ на вопрос, какими они должны быть. Но утопизм не был просто аспектом просвещенческой философской мысли. Она создала также богатую утопическую литературу, которая кроме традиционных описаний путешествий на счастливые острова, проектов конституций, соответствующих «кодексу природы», и бесчисленных идеализаций образа жизни первобытных народов (мотив так называемого «добротного дикаря») — включала также первые в истории *ухронии*, то есть утопии, помещающие идеально устроенное общество в более или менее отдаленное будущее. Появление ухроний — это действительно заслуживающее внимания свидетельство принятия идеи прогресса.

Мы, естественно, не исчерпали списка фундаментальных черт просвещенческой мысли. Некоторые из них выявятся

только в ходе наших дальнейших рассуждений как о ней самой, так и о ее критиках. Однако здесь представляется необходимым добавить комментарий на тему ее *социального* характера. Эта проблема имеет несколько измерений, ибо, с одной стороны, речь идет о сознании мыслителей того времени, а с другой стороны, о том, как и кем их идеи воспринимались и какую играли роль.

Философ XVIII века, прежде всего, солидарен с другими философами, он считает себя гражданином надгосударственной и наднациональной *republique de letters*¹, в которую можно допустить всех «просвещенных», не впадая ни в какие групповые «предрассудки». Такое понимание могло быть, ясное дело, ошибочным, однако само его появление было важным общественным фактом, ибо свидетельствовало о возникновении социальной группы, отчужденной от традиционных общественных структур и наделенной чувством особой миссии. «Быть писателем, — заявляет один из авторов того времени, — это сегодня подобно тому, как быть военным, садовником, священником или финансистом»².

Можно сказать, что в XVIII веке выделяется социальная роль *интеллектуала*, который трудится на анонимном рынке идей.

Он обращается к каждому, кто только захочет его читать. Он работает не для определенных групп лиц или институтов, а для безличного общественного мнения. Будучи воспитателем, он в то же время сам воспитывается своими читателями. Это отражается на форме его произведений, делая ее более популярной; отражается и на содержании, которое должно отвечать предполагаемым ожиданиям получателей газет и книг. Этот адресат, однако, не имеет никакой групповой идеологии или — тем более — организации. Существующая идеология и организация — прерогатива Церкви и государственного аппарата, с которыми как писатель, так и его читатель перестают себя идентифицировать. В мысли Просвещения, таким образом, происходит как бы постепенная артикуляция настроений и взглядов всех тех, кого не устраивает традиционный способ мышления и жизни. К ним относятся просвещенные *bourgeois*,

1. Республика ученых (*фр.*). — *Примеч. ред.*

2. Цит. по: *Hazard P. Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga* / Tłum. Halina Suwała. Warszawa, 1972. S. 237.

но не только они. Значительные группы буржуазии были прекрасно приспособлены к существующим условиям, тогда как нонконформистские идеи находят многочисленных приверженцев среди дворянства, аристократии и даже священнослужителей. Более подробное исследование среды потребителей идей Просвещения должно, таким образом, привести сторонников простых «классовых» объяснений в глубокое замешательство.

Естественно, это не значит, что можно рассматривать Просвещение в категориях чистого движения идей. Такая беспрецедентная экспансия нового философского сознания была бы невозможной, если бы не условия социального кризиса, который сделал проблематичным традиционный общественный порядок и породил потребность искать что-то новое. Этот новый порядок оставался в огромной степени не определившимся в отношении форм своей политической и общественной реализации. Известно, что он должен быть разумным и не противоречащим природе, что должен обеспечить счастье личности и гармонию индивидуальных и коллективных интересов, что человек в нем должен быть свободен и т.д. Однако то, какой строй был бы наиболее полным воплощением такого порядка и как такой строй можно было бы создать, уже не было предметом всеобщего согласия. У людей эпохи Просвещения имелись весьма разнообразные взгляды на эту тему, но — что интересно — они не считали возможным из-за этого ссориться. Им всем более важным казалось удержание общего фронта критики и защиты общих принципов. Среди них нет политиков и народных трибунов; если встречаются советники королей, то они беседуют с ними о философии, а не об управлении государством. Пик Просвещения — пришедшийся во Франции на середину XVIII века — не был, впрочем, периодом политической борьбы в сегодняшнем значении этого слова. Если действия философов того времени и имели какие-то политические последствия, то никто их еще в то время как следует не замечал — если не считать цензоров, которые иногда конфисковывали их труды как опасные для трона и алтаря.

Формулирование политических выводов из философии было делом уже следующего поколения, — поколения революций французской и американской. Философия XVIII века подготовила их в том смысле, что сделала существующий порядок проблематичным и создала определенный ресурс

понятий, за границу которых идеологии этих революций, в сущности, не смогли выйти. Сложно, однако, говорить о том, что они просто использовали философию, ибо они совершили определенную селекцию идей, приводя в итоге к дезинтеграции просвещенческой философской утопии. Нужно, впрочем, подчеркнуть, что проблема Просвещения как подготовки революции была, прежде всего, проблемой французской; Просвещение британское или немецкое было более далеким от политики и несравненно менее радикальным, что объясняется разными фазами развития каждой из стран: Великобритания уже имела за спиной свою революцию, Германия же еще до нее не созрела. И это — дополнительный фактор, затрудняющий трактовку Просвещения как монолитной целостности.

2. Французское Просвещение

Колыбелью просвещенческой мысли была не Франция, а Нидерланды и Великобритания, где, как мы уже знаем, предвестником Просвещения была философия Локка. Трудно было бы также настаивать на том, что именно во Франции эта мысль достигла своих высот, поскольку данная страна дала миру в XVIII веке всего двух мыслителей, Монтескьё и Руссо, которых с точки зрения теоретического новаторства можно поставить в один ряд с Юмом или Смитом, Кантом или Гердером. Французское Просвещение было скорее сильно популярностью, разнообразием и публицистической смелостью своих идей, чем оригинальностью и глубиной. Однако политическая и культурная роль Франции в те времена привела к тому, что французские идеи оказывали широчайшее влияние, а бывало и так, что взгляды, рожденные где-то еще, распространялись по Европе при посредничестве Парижа. Кроме того, произведения французских авторов были часто более доступными и адресованы более широкому кругу читателей. В результате стереотипный образ Просвещения — это часто образ Просвещения французского и его влияния на другие страны. Против него и направлена в основном критика Просвещения.

Французское Просвещение ни в коем случае не было монолитной формацией, поэтому далее мы постараемся показать различные тенденции в его рамках.

Вольтер и философия истории

Лучшим введением в климат мнений французского просвещения наверняка являются — наряду с издававшейся Дидро и д'Аламбером «Энциклопедией» — работы *Франсуа Мари Аруэ* (1694–1778), известного под псевдонимом *Вольтер*. Он был поэтом, драматургом, философом и, прежде всего, — со слов Гюстава Лансона — «гениальным журналистом», который сделал больше, чем кто бы то ни было для популяризации нового мировоззрения и компрометации его противников. Совершенство Вольтера как представителя просвещенческой ментальности привело к тому, что довольно рано он стал скучным. Сегодня он кажется одним из тех писателей огромного исторического значения, которые мало что могут предложить потомкам, если те не профессиональные историки. В мысли Вольтера нашли начало многие современные и новаторские идеи, но не он их полностью развил и использовал. Он сделал популярной во Франции философию Ньютона, но оставил другим ее применение в соответствующей научной деятельности. Он был великим критиком религии, но сам не умел философствовать без понятия Бога. Учил принципам свободы, но сам не вышел за горизонты просвещенного абсолютизма. Не было бы Просвещения без Вольтера, но не ему оно обязано своей долгой интеллектуальной жизнеспособностью.

То же самое относится к социальной мысли Вольтера. Впрочем, он не был социальным мыслителем в таком смысле, как Монтескье или Руссо. Он не создал ни одной стройной картины общества и в лучшем случае опосредованно повлиял на способ теоретической трактовки общественной проблематики. Это влияние связано в основном с его деятельностью как историка и философа истории (стоит отметить, что именно он создал понятие *философия истории*). С этой точки зрения важнейшим трудом Вольтера является «Опыт о нравах и духе народов и основных принципах истории от Карла Великого до Людовика XIII» (1756).

Историография Вольтера была полемичной, нацеленной скорее на преодоление царящих «предрассудков», чем на реконструкцию истории как таковой. Поэтому Монтескье написал, что Вольтер никогда не создаст хорошую историю, поскольку

пишет «во славу своего ордена»¹. «Орден», к которому принадлежал Вольтер, — это лагерь рационалистов, которые показывают пагубные для человечества последствия невежества, предрассудков и нетерпимости, «глупости, царящей на этой земле». В его историографии отсутствует современное понятие исторического процесса: история представлена, скорее, как игра судьбы и случая, а главное, что в ней неизменно, — это человеческая природа. «Человек вообще был всегда тем, чем есть сейчас. Мы не хотим сказать, что у него всегда были прекрасные города, двадцатичетырехфунтовые пушки, комические оперы и ордена. Однако он всегда обладал тем же инстинктом, который велит ему любить самого себя, приятное общество, своих детей и внуков, творения своих рук»².

Заслуживает внимания и то, что, в отличие от многих современных ему теоретиков вечной человеческой природы, Вольтер считал человека существом, живущим всегда в обществе, и поэтому высмеивал популярное представление о естественном состоянии. Этому неизменному от природы человеку автор «Опыта» объяснял его естественные права и обязанности. Цели этой хорошо служила история, показывающая прошлые ошибки и поучающая, как их избегать. А значит, это была история, в известной степени прагматическая, какой занимались уже древние. Но историография Вольтера содержала и элементы настоящего новаторства. Во-первых, он доказывал, что «нужно уметь сомневаться», развивал критику источников и формулировал критерии их достоверности, стараясь исключить из рассказа историка все, что не опирается на факты и противоречит здравому рассудку. Во-вторых, он перенес внимание с деяний великих людей на «великие эпохи» развития цивилизации, занимаясь, как он писал, «в меру своих возможностей историей обычаев, наук, прав, нравов, суеверий»³. В-третьих, он значительно расширил географические горизонты исторических исследований, обратив свой интерес также на Россию и неевропейские страны. В-четвертых, немало сделал он и для секуляризации исторического объяснения. Хотя предлагаемые им самим объяснения бывали тривиальными и нестройными, они всегда основывались на

1. Цит. по: *Державин К. Н.* Вольтер. М.: Издательство АН СССР, 1946. С. 301.

2. *Voltaire. Essai sur les mœurs et l'esprit des nations.* Paris, 1962. P. 70–71.

3. *Ibid.* P. 22.

демонстрации связей причин и следствий. Такой смысл имел, например, поиск так называемых малых причин, сводивших великие исторические события к случайным физиологическим фактам, лежавшим у их истоков. Величайшее значение в жизни народов Вольтер приписывал человеческим инстинктам, климату, политическому строю и состоянию общественного мнения, исчерпывая тем самым почти все возможности, используемые просвещенческой социальной мыслью.

Многие идеи Вольтера в XVIII веке приобрели широкое распространение, однако нельзя сказать, что он создал одну из теоретических систем того времени.

Монтескьё: начало исторической социологии

Несравненно больший качественный вес имела социальная теория *Шарля Луи де Секонда барона ля Бред и де Монтескьё* (1689–1755) — автора «Персидских писем» (1721), «Размышлений о причинах величия и падения римлян» (1734) и одного из шедевров социальной мысли XVIII века — труда «О духе законов» (1748). Этого автора считают уже не только предшественником социологии, но и социологом *avant la lettre*. Раймон Арон прямо говорит, что «если исходить из того, что предметом своего специального изучения социолог считает научное познание общества как такового, то Монтескьё, с моей точки зрения, в не меньшей степени социолог, чем Конт. Толкование Монтескьё социологических принципов, содержащееся в труде „О духе законов“, представляется в ряде случаев более „современным“, чем у Конта»¹.

В пользу таких мнений говорят многие характеристики мысли Монтескьё и, прежде всего, примененный им *метод*, который состоял в систематическом наблюдении и сопоставлении фактов, далее всего отходя во французском Просвещении от дедукционизма естественно-правовой доктрины XVII века. Альтюссер пишет, что науку Спинозы или Гоббса отделяла от Монтескьё такая же дистанция, какая отделяла спекулятивную физику Картезия от экспериментальной физики Ньютона. «Если Монтескьё и не был первым мыслителем, обратившимся к социальной физике, то, по крайней мере,

1. Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Пер. А. И. Рычагов, В. А. Скиба. М.: Прогресс, 1993. С. 33.

был первым, кто пытался вдохнуть в нее дух новой физики, начать не от сущности вещей, а от фактов, и из этих фактов вывести правящие ими законы»¹.

Значимость такого поворота лучше всего видна на примере понимания Монтескьё *законов*. Конечно же, оно не было еще вполне цельным и последовательным. В некоторых контекстах у него появляется понимание закона природы как устойчивой нормы, которая, будучи однажды познанной, должна была служить неизменной точкой соотнесения при оценке человеческих институтов. Монтескьё был, несомненно, достойным сыном своей эпохи, «философом», как другие, с которыми он делил и проблематику, и терминологию, и способ изложения. Так же как они, он был склонен считать, что люди, на свою беду, отступают от законов, установленных для них природой, — законов, к познанию которых ведет изучение «человека до возникновения общества»². То есть он оперирует не только ньютоновским понятием закона, но и традиционным понятием закона-императива.

Но не эти императивы природы являются главным предметом интереса автора «О духе законов». Если обычаи и устанавливаемые людьми законы не согласуются с законами природы, это вовсе не означает, что они не обладают своим внутренним порядком, что в их развитии не прослеживаются никакие закономерности. Исследователя общественной жизни может интересовать не только согласованность с естественным правом или ее отсутствие, но и то, можно ли отыскать некую модель в нарушении людьми его предписаний. «Я начал с изучения людей, — говорит Монтескьё, — и нашел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии»³. Невзирая на то, сколь отдален от природы общественный мир, он не является доменом случайностей и хаоса. В связи с этим автора более всего интересует не столько несогласованность законов и обычаев с естественным правом, сколько их внутренняя необходимость, определенная конкретными условиями, в которых они возникли и функционируют. Никакой институт не может быть априори признан

1. *Althusser L. Montesquie. La politique et l'histoire.* Paris, 1974. P. 9.

2. *Монтескьё III. О духе законов* / Пер. А.В. Матешук. М.: Мысль, 1999. С. 13.

3. Там же. С. 7.

абсурдным, ни один из них не является просто плодом глупости или злой воли, ибо каждый из них многосторонне обусловлен и связан с другими. Между социальными фактами — как и между фактами физическими — можно выявить определенные постоянные связи, благодаря которым факты эти есть то, что они есть, безотносительно к тому, каковы наши оценки, идеалы и ожидания. Таким образом, место закона, как императива или нормы, занимает закон, как эмпирически подтверждаемая «необходимая связь». Устанавливаемые людьми законы начинают рассматривать не с той точки зрения, какими они должны быть с учетом естественного права, а с точки зрения того, каковы они и какими могут быть в данных условиях¹.

Такое изменение подхода к пониманию закона имело в мыслях Монтескье многообразные последствия. С одной стороны, оно означало ослабление общественного радикализма, который в те времена заключался главным образом в противопоставлении общества и природы и демонстрации того, что существующие институты не находят в ней оправдания. Сосредоточив внимание на конкретных условиях, Монтескье сделал идеал относительным и в какой-то мере открывал путь к принятию всего того, что этим условиям соответствует. С другой стороны, такая смена точки зрения позволяла заметить бесконечное *разнообразие* социальных явлений, поскольку познание «обязательных отношений» должно было начинаться с констатации их многообразия.

Популярные толкования делают иногда из Монтескье географического детерминиста, который особенности исследуемых обществ объяснял свойствами климата и почвы. Действительно, автор «О духе законов» посвятил влиянию географической среды немало внимания (всю четырнадцатую книгу). Однако он считал, что это влияние уменьшается по мере развития цивилизации, а более важное значение приобретают другие факторы — такие, как размер страны, способ получения средств существования (охота, скотоводство или земледелие), религия, обычаи, торговля и т.д. Новаторство Монтескье состоит не в выделении какого-то одного решающего фактора, что обычно никуда не приводит, а в выявлении связей между разными факторами, в стремлении доказать,

1. *Althusser L. Montesquie. P. 26.*

что общество является *системой*, хотя он, естественно, этим термином не пользовался. Если он и придавал чему-то решающее значение в границах системы, то только «общему духу» отдельных народов, который формируется исторически под влиянием множества разных факторов, — «общему духу», которому должно соответствовать законодательство.

Принятие таких взглядов означало, во-первых, фактический отказ от поисков универсального общественного порядка, который был бы одинаково хорош для всех обществ, во-вторых, признание того, что общества не создаются людьми, они максимум ими исправляются после тщательного изучения конкретных условий. Несомненно, это был разрыв с большинством догматов французского Просвещения, в котором — как мы еще увидим — так сильна была вера в универсалистский, по определению, характер общественного идеала, а также в то, что законодательство скорее определяет состояние общества, чем приспосабливается к нему. Концепция Монтескьё была отрицанием всякого конструктивизма.

Новаторство этого автора в трактовке законодательства также ярко проявилось в его типологии государственных устройств. На первый взгляд это была только несколько модернизированная реплика старой типологии Аристотеля, под влиянием которого он писал, по крайней мере, первые восемь книг своего труда. В сущности же, Монтескьё впервые в истории социальной мысли дал типологию *обществ*, обращая внимание не столько на то, кто при данном строе властвует и как власть осуществляется (например, отличия монархии и деспотизма), сколько на то, в каких общественных условиях появляются разные типы власти. Это заметил Дюркгейм: «...Монтескьё выделил настоящие социальные типы <...> Ибо различны не только принципы строения, но и вся целостность бытия. Обычаи, религиозные практики, семья, супружество, воспитание детей, преступления и наказания не будут одинаковыми в республике, демократии или монархии. Монтескьё, кажется, обращает даже больше внимания на различия между обществами, чем на их общие черты»¹.

Такая обусловленность политического строя особенностями уже существующего общественного базиса не завоевала

1. *Durkheim É.* Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie. Paris, 1953. P. 68.

Монтескьё симпатий среди радикалов конца XVIII века и, даже наоборот, сделала его популярным в некоторых консервативных кругах. Хотя он, несомненно, дал аргументы в руки противников революций, сложно назвать Монтескьё консерватором, и не только из-за его очень критического отношения к *status quo*, но и потому, что он разделял те же ценности, что и его более радикальные современники. Рискавя впасть в некоторый анахронизм, можно сказать, что был он либералом, соединяющим хвалу свободе со страхом перед произволом в законотворчестве. Впрочем, Монтескьё непосредственно повлиял на либерализм XVIII века. Однако главной была его роль теоретика — автора научного труда «О духе законов». Шумпетер справедливо писал: «...это был действительно новый подход, означавший методологический разрыв с идеями естественного права; это была социология, основанная на действительных наблюдениях за отдельными видами человеческого поведения, существующими в данное время и в данном месте, а не за общими свойствами человеческой природы»¹.

Руссо: природа и жизнь в обществе

Другим великим социальным мыслителем французского Просвещения — тоже признанный Дюркгеймом предшественником социологии — был *Жан-Жак Руссо* (1712–1778) — автор «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755), «Общественного договора» (1762) и множества других трудов, которые оказывали огромное и разностороннее влияние как при его жизни, так и позднее. Разносторонность влияния, которое испытали на себе люди из самых разных кругов и групп, была результатом неоднозначности его трудов, содержащих, с одной стороны, явно противоречивые суждения, с другой стороны — множество формулировок, сильно воздействующих на чувства читателей, но позволяющих наполнять их разнообразным интеллектуальным содержанием. Руссо задавался вопросом, как жить. Он не был ученым, занятым бесстрастным наблюдением явлений, он был человеком, заброшенным в чуждый ему мир, страдающим от своего одиночества и отчуждения, ищущим общности, с которой мог бы

1. *Шумпетер Й.* История экономического анализа / Пер. под ред. В. С. Антонова. СПб., 2001. Т. 1. С. 173.

идентифицировать себя¹. Он, несомненно, до сих пор остается совершеннейшим примером мыслителя, занимающегося социальной проблематикой с позиции участника, а не наблюдателя.

В общественной мысли Руссо ключевое значение имело противопоставление: «человек природы» — «человек человека», то есть искаженный и развращенный «человек искусственный и фантастический». «Человек природы» — свободный, добрый, независимый, равный всем другим людям, счастливый и т.д. «Человек человека» утратил все эти определения, обретая взамен всего лишь пустую видимость, к которой в конце концов сводится все, что люди современной цивилизации ценят больше всего. Это противостояние чрезвычайно широко разработано Руссо: оно охватывает одновременно теоретические категории, личные примеры, инструменты нравственного суждения и т.д. Оно также сильно эмоционально окрашено, чему способствует то, что «Жан-Жак живет на обочине всех установленных общественных структур своей эпохи, он человек обочины»².

Это постоянно манифестируемое неприятие навязанной «человеку природы» культуры и общества, ограничивающих его автономию, в результате приводит к необычайно острому сознанию реальности «коллективного существования» — того искусственного мира, в котором люди оказались. «Наше существование, — писал Руссо, — относительно и коллективно, а наше настоящее я не до конца заключено в нас самих»³. Ощущение давящей реальности «коллективного существования» заставляет автора «Эмиля» тем более бурно бунтовать против него, протестовать против его признания человеческим существованием как таковым. Человек, правда, живет в общественном мире, но он не просто его часть. Поэтому, в частности, Руссо критикует Монтескье, который довольствовался исследованием непосредственно данного, опуская «принципы»⁴. Позиции автора «О духе законов» он противопоставляет собственную позицию: «Речь в меньшей степени идет об истории и фактах, чем о законе и справедливости, ибо я жажду изучать вещи ради их природы, а не ради наших предрассудков»⁵.

1. *Baczko B.* Rousseau. Samotność i wspólnota. Warszawa, 1964. S. 11–90.

2. *Ibid.* S. 73.

3. Цит. по: *Baczko B.* *Op. cit.* S. 172.

4. *Baczko B.* *Op. cit.* S. 120–121.

5. *Ibid.* Примечание на с. 121.

В человеке нужно разделить *культуру* и *природу*, то, чем он становится в результате своего «коллективного существования», и то, чем он является сам по себе. Изучать нужно не только «людей», но и «человека», не испорченного жизнью среди них. Руссо говорит: «Начнем же с того, что отбросим все факты, ибо они не имеют никакого касательства к данному вопросу»¹. Такого рода формулировки, кажется, предвещают абсолютно спекулятивную концепцию, однако же, концепция Руссо таковой не является. Дело в том, что он ищет другие факты, чем Монтескьё. Того увлекало разнообразие человеческого мира, тогда как Руссо интересовался прежде всего тем, что одинаково свойственно людям как таковым, а значит, и неуловимо для непосредственного наблюдения за членами какого бы то ни было отдельного общества. По этой причине Клод Леви-Стросс видит в авторе «Рассуждений» «отца культурной антропологии»².

Такой вектор интереса мыслителя заставил его обратиться к популярному понятию *естественное состояние* и уделять исключительное внимание его реконструкции. Он, правда, пользуется этнологическими наблюдениями, которые можно было найти в книгах путешественников, но его ни в коем случае не волнует — как и его предшественников — состояние, которое где-то или когда-то можно было бы засвидетельствовать эмпирически. Естественное состояние — это теоретическая модель, используемая автором «Рассуждения» с полным пониманием ее вымышленного или идеализированного характера. Как справедливо пишет Бачко: «Эмпирические данные о „диких“ ставят нас перед лицом не *их общества* как идеального и не *нашего прошлого существования*, но дают возможность сопоставить *нынешнее существование* с неотделимой от каждого человека *его сущностью, природой*, его самыми глубокими устремлениями и ожиданиями вместе с неотделимыми от любого общества принципами и целями. А значит, эти сопоставления отсылают нас к *нам самим, к принципам нашей человечности*»³.

Такой же модельный характер имело осуществленное Руссо описание процесса *денатурализации*, занимающее значительную часть «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства

1. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 46.
2. Леви-Стросс К. Руссо — отец антропологии // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 19–28.
3. Baczko B. Op. cit. S. 136.

между людьми». Речь в нем идет не о реконструкции исторического процесса, а о формулировании множества гипотез, касающихся того, насколько возможно общество в его нынешнем виде, столь сильно удаленном от природы. В XVIII веке слово *origines* (происхождение) не имело, впрочем, еще того однозначно генетического смысла, какой мы придаем ему сегодня¹.

Описание Руссо несравненно богаче более ранних описаний условий гипотетического перехода от естественного состояния к общественному. Можно также сказать, что оно значительно более социологическое, поскольку касается не одноразового акта основания общества как своего рода кампании, а сложного процесса усиления взаимодействия между индивидами, формирования общественных институтов и преобразования людей под их влиянием. Хотя Руссо именно в естественном состоянии искал основные черты человеческой природы, он не считал, однако, что их открытие достаточно для объяснения поведения людей в любых ситуациях, как, казалось, думал Гоббс. В обществе человек приобретает множество новых черт. Познание его предполагаемой природы дает нам знание о том, что он утратил в ходе денатурализации, но оно бесполезно с точки зрения знаний о поведении человека, ибо оно определяется условиями, появляющимися с возникновением культуры.

Рассуждения Руссо о денатурализации человеческого вида охватывают такую разнообразную тематику, как развитие языка и мышления, семьи, труда и средств производства (революционное значение появления металлургии и земледелия), собственности, принуждения, политической власти и т.д. Однако наиболее интересным представляется обращение к проблеме формирования *потребностей* разного рода, в том числе своеобразной потребности в общественной жизни, которая не существовала в естественном состоянии. Другими словами, по Руссо, общество создается не для удовлетворения уже существующих потребностей, оно само порождает все новые потребности, которые только в нем могут быть удовлетворены. Эти «искусственные» потребности — одновременно и растущие материальные запросы, удовлетворение которых ставит личность в зависимость от всего мира, и новые

1. *Baczko B.* Op. cit. S. 95 et pass.

психологические запросы, которые заставляют личность искать поддержки у других. «Дикарь живет в себе самом, а человек, привыкший к жизни в обществе, всегда — вне самого себя; он может жить только в мнении других, и, так сказать, из одного только их мнения он получает ощущение собственного своего существования»¹. В труде Руссо эта проблематика играла огромную роль, именно поэтому он и представляется мыслителем столь новаторским.

Утрата естественной независимости заключается не только в появлении политической власти, но и в глубокой метаморфозе индивидов, которая заставляет их добровольно идти навстречу рабству. Это могло быть рабство у деспота, но это всегда рабство у других людей, если даже они и не собираются никого неволить. Человек перестает быть собой, теряет свое *я*, становится полностью зависимым от *себя* общественного, от требований своей социальной позиции². Общество становится как бы гигантским театром Гофмана, в котором каждый играет свою роль, заботясь, прежде всего, о том, понравится ли он зрителям.

Резкость выпадов Руссо против порабощающего личность общества, соединенная с несомненной идеализацией состояния природы, в котором люди были свободными и счастливыми, склоняла многих его читателей (начиная с Вольтера) к тому, чтобы представлять автора глашатаем бегства от цивилизации и возвращения к природе. Но не все так просто. Во-первых, Руссо идеализировал это состояние только отчасти, ибо не считал его вполне человеческим: счастье естественного состояния было счастьем чисто животным. Это было не столько благое состояние, сколько состояние за пределами добра и зла, поскольку в нем еще не могло быть никакой нравственности. Во-вторых, как бы резко Руссо ни атаковал цивилизацию, он считал невозможным возврат к естественному состоянию, поскольку изменения, произошедшие с человечеством, необратимы. Он сравнивал эти изменения с состоянием дряхлости, а общественные институты — с костылями, которыми вынуждены пользоваться старцы. Предлагаемые им практические решения учитывали существующее положение вещей.

1. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 97.

2. Bacsko B. Op. cit. S. 33.

Образ естественного состояния не содержал актуального образца жизни, разве что предлагал перечень принципов, которых — вопреки предыдущей практике — следовало бы в будущем придерживаться.

К этим принципам отсылает концепция «Общественного договора», который критикуемому обществу противопоставляет не природу как таковую, а правильно организованное общество. Только с одной точки зрения он воссоздает ситуацию естественного состояния: люди перестают зависеть друг от друга, поскольку все подчинены безличному Праву. Таким образом, к упомянутой ранее оппозиции природы и культуры добавляется теперь второе принципиальное противопоставление: общество, опирающееся на право, и общество, опирающееся на своеволие. Критика культуры подготовила утопию Права таким образом, что открыла глаза на права, полагающиеся людям, независимо от каких бы то ни было общественных условностей. Но апологии природы недостаточно для осуществления этой утопии, ибо «Сила человека столь соразмерна с его естественными потребностями и с его изначальным состоянием, что едва только это состояние изменяется и потребности эти возрастают, как он начинает нуждаться в помощи ему подобных...»¹

Дело не в том, чтобы привести к ликвидации общества, а в том, чтобы в обществе привести к воспроизведению естественной независимости и равенства индивидов. Необходимо ввести такое Право, которому все бы одинаково подчинялись, не подчиняясь друг другу. Такое Право не может быть производным от воли индивидов, от воли их большинства или даже воли всех: оно должно быть творением *общей воли*, которая не является суммой отдельных проявлений воли, а представляет идеальное выражение таких потребностей членов общества, которые неотделимы от его потребностей как целого. Это Право — заменяющее естественные «инстинкты» — возникает из общественного договора, но освящающий его общественный идеал отнюдь не индивидуалистический. В результате общественного договора возникает демократический Левиафан, общество-организм, в котором части неотделимы от целого, а воля отдельных личностей растворяется в общей воле.

1. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 304.

Таким образом, можно сказать, что в творчестве Руссо мы как бы имеем дело с двумя разными концепциями общества: с концепцией критической, в которой на первый план выходит выявление разнообразных ограничений, с которыми сопряжена для личности коллективная жизнь, и концепцией апологетической, превозносящей радости жизни в сообществе. Первая из них относится к настоящему и прошлому, вторая — к будущему и тем, скорее исключительным, фрагментам прошлого (например, республиканский Рим), в которых, как казалось автору трактата «Об общественном договоре», этот идеал был реализован. На первую могли ссылаться либералы в борьбе против тирании большинства, и на первую, и на вторую — революционные идеологи народного суверенитета. Несмотря на все различия, обе эти концепции имели общую черту — общество представлялось в них реальностью *надличностной*. В частности, поэтому Руссо был в глазах Дюркгейма «предшественником социологии».

Материалисты и теория общества

Относительно бедным в смысле социологии было во французском Просвещении творчество философов-материалистов *Клода Адриана Гельвеция* (1715–1771) и *Поля Анри Тири д'Гольбаха* (1723–1789). Тем не менее оно заслуживает внимания, поскольку в нем в наиболее чистом виде представлена утилитаристская схема рассуждения, которую социология будет вынуждена отвергнуть. Схема, в соответствии с которой, по словам Гольбаха, «общество представляет собой целое, образованное множеством семейств и индивидов, объединившихся для того, чтобы с большей легкостью удовлетворять свои потребности, доставлять себе желаемые преимущества, обеспечивать друг другу взаимную помощь и особенно пользоваться благами, которые могут доставить природа и человеческий труд»¹. Здесь человек рассматривается как биологический организм, снабженный постоянными потребностями, по отношению к которым общество имеет назначение и только лишь инструментальное.

1. *Гольбах П.-А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного* / Пер. П.С. Юшкевича // *Избранные произведения*: В 2 т. М., 1963. С. 171.

Почти единственным предметом изучения становится то, действительно ли существующее общество облегчает удовлетворение этих потребностей, а также каким оно должно отвечать условиям, чтобы как можно лучше исполнять эту свою функцию. Поскольку человеческие потребности, по определению, универсальны, в сущности, нет причин заниматься общественными институтами с какой-то другой точки зрения. Как писал о нравах Дидро: «...они не бывают ни африканскими, ни азиатскими, ни европейскими; они бывают добрыми или дурными»¹. В итоге философы-материалисты, о которых мы говорим, были скверными социологами. Можно было бы вообще ими не заниматься, если бы не то, что они предложили несколько идей необычайно популярных и влиятельных, а их творчество было одним из образцовых применений идеи естественного порядка в социальной проблематике. Они также наиболее полно использовали сенсуализм Локка, развитый во Франции *Этьеном Бонно де Кондильяком* (1715–1780).

«Рассматривая человека, — писал Гольбах, — под правильным углом зрения... увидим, что явления духовного мира следуют таким же правилам, как и явления мира физического, и что большинство тех грозных событий, которые наши невежество и предрассудки заставляли нас считать необъяснимыми и чудесными, оказываются простыми и естественными»². Человек, так же как все другие организмы, — это механизм, принципы действия которого вполне познаваемы; располагая знаниями о них, мы, правда, не можем предвидеть и контролировать конкретные события, но можем их научно объяснить, выявить их причины и следствия. Окружающая человека система природы — это система всеобщей необходимости.

Материалисты не видят — как Монтескьё — контраста между необходимостью, управляющей явлениями природы, и кажущимся хаосом мира духовного. Антропологическая проблематика для них — проблематика природная. Все зависит от правильного подбора инструментов для решения задач, возникающих в связи с естественным порядком. Если инструменты подобраны хорошо, человек живет счастливо в гармонии с этим порядком; если плохо — гармония нарушена,

1. *Diderot D. Mélanges*. Цит. по: *Лунпол И.К.* Дени Дидро. Очерки жизни и мировоззрения. М.: Издательство АН СССР, 1960. С. 251.

2. *Гольбах П.-А.* Система природы. С. 259.

но усилия разума в состоянии восстановить ее. Материалистическая «социология» является в связи с этим своеобразным объединением детерминизма с индетерминизмом: человек — безвольное колесо в механизме природы и продукт сформированных вопреки природе условий общественной жизни, но в то же время только от его разума и опыта зависит, смирится ли он со своим положением или принципиально изменит его. Теоретическому фатализму здесь соответствует практический волюнтаризм, тогда как Монтескьё был от начала до конца детерминистом.

В случае с материалистами внимания заслуживает, впрочем, только их теория, так как в сфере практики они демонстрировали наивную веру в силу законодательства или законодательства и воспитания¹. Эта вера базировалась на убеждении, что человек — это *tabula rasa*, на которой условия жизни могут записать все. «Природа не создает людей ни добрыми, ни злыми. Она делает из них более или менее активные, подвижные машины; она дает им тела, органы, темпераменты, необходимыми следствиями которых являются более или менее бурные страсти и желания»². Гельвеций даже утверждал, что и страсти не даны нам природой, которая награждает нас только «ощущением наших потребностей»³. «Человек есть машина, которая, будучи приведена в движение физической чувствительностью, должна делать все то, что она выполняет»⁴.

Единственным мотивом деятельности являются страсти или интересы. Это приводит к возникновению общества как «совокупности одаренных чувствами и разумом существ, которые желают счастья и боятся зла»⁵. Конечно, Гольбах и Гельвеций — как и большинство их современников — больше интересуются *principium*⁶, чем *initium*⁷ общества, хотя на первый взгляд рисуют довольно широкую панораму его зарождения, охватывающую развитие социальных связей, экономики, права,

1. Гельвеций К.А. О человеке, его умственных способностях и воспитании // Гельвеций К.А. Сочинения / Под редакцией Х.Н. Момджяна. М.: Мысль, 1974. Т. 2. С. 185; Гольбах П.А. Система природы. С. 242–243.

2. Гольбах П.А. Система природы. С. 177.

3. Гельвеций К.А. О человеке. С. 103.

4. Там же.

5. Гольбах П.А. Система природы. С. 242.

6. Первопричина (лат.). — Примеч. ред.

7. Начало (лат.). — Примеч. ред.

расслоения общества, науку, искусство и т.д. Интересно, что возникновение общества не изменяет человека. Меняются, правда, средства, которыми он располагает в своей борьбе с природой, но мотивы его деятельности остаются такими же: он остается, прежде всего, биологическим организмом, стремящимся к удовольствию и бегущим от страданий.

Появление общества создает, однако, новые и неожиданные проблемы, ибо недостаток сознания приводит к тому, что оно не исполняет своего предназначения и вместо удовлетворения естественных потребностей всех людей служит подавлению одних другими. Вина за такое положение вещей лежит, прежде всего, на ложном понимании собственного интереса и недооценке законов природы. Виновата не природа, а общество, не личности, а условия их жизни. Не следует наказывать людей за склонности, развитые в них обществом, нужно провести его разумную реорганизацию, благодаря которой все получат полную возможность пользоваться естественными правами.

Основываясь на этих предпосылках, философы-материалисты довольно активно осуществляли критику общественных институтов, продолжением которой в XIX веке будут ранние социалистические и коммунистические доктрины, также акцентирующие мощное влияние условий жизни на черты личности. Но общественная мысль материалистов XVIII века была также предшественницей тех многочисленных социологических концепций, которые исходили из того, что важнейшие мотивы деятельности членов общества имеют внеобщественное происхождение¹. Поэтому они интересовали социологов в значительно меньшей степени, чем Монтескье или Руссо.

Тюрго и Кондорсе: теория прогресса

Иногда говорят, что лучшим выражением просвещенческого мировоззрения была теория *прогресса*, изложенная Жаном Антуаном Николя де Кондорсе (1743–1794) в «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» (1794), а почти полвека ранее Анном Робером Жаком Тюрго (1727–1781) — в «Рассуждении о всемирной истории» (1750). Действительно, теории прогресса были лучшей манифестацией просветительского оптимизма,

1. См.: *Parsons T. The Structure of Social Action. New York, 1968. Part 3.*

непоколебимой веры в силу знаний и их благодатных результатов, а также убеждения в том, что род человеческий может вскоре найти способ жизни, соответствующий своей природе.

Это, однако, не означает, что теории прогресса в XVIII веке были широко распространены. Распространено было только убеждение, что мир, несмотря ни на что, изменяется к лучшему, а вовсе не то, что представляло главный интерес для теории прогресса: убежденность в правильном характере общественного развития, в регулярной, последовательной смене определенных его этапов, в кумулятивности развития всех областей человеческой культуры, в возможности прогнозирования общественных перемен и т.д.¹ Многие авторы (как, например, Вольтер), убежденные в существовании прогресса, не давали себе труда создавать теории, объясняющие его направление, закономерности и механизмы. Именно в обращении к этим проблемам заключалось новаторство Тюрго и Кондорсе.

Идея прогресса в XVIII веке была относительно новой (только в предыдущем столетии появилась мысль о том, что современные люди могли все-таки превосходить людей древности). Воспринималась она не без возражений, происхождение которых можно искать как в следах традиционного мышления (христианский миф грехопадения и потерянного рая), так и в определенных чертах нового мировоззрения (идеализация естественного состояния и «доброго дикаря», увлечение античными образцами и т.д.). Идея прогресса была своего рода суммой целого ряда догматов веры мысли Нового времени, которые отнюдь не всегда выступали в единстве. По мнению Джона Б. Бьюри, обязательными предпосылками для этой идеи были: сомнение в античных авторитетах (а также всех других авторитетах прошлого), признание — вопреки христианской традиции — ценности земной жизни и земных достижений людей, а также постулат постоянства законов природы, без которого невозможно кумулятивное развитие знаний². Сэмпсон упоминает также о важной социальной предпосылке — возникновении ситуации, при которой человеческие учреждения перестали считаться раз и навсегда данными и определенными³.

1. *Baczko B.* Op. cit. S. 206–207.

2. *Bury J. B.* The Idea of Progress. New York, 1932. P. 66.

3. *Sampson R. V.* Progress in the Age of Reason. The Seventeenth Century to the Present Day. London, 1956. P. 21.

Барбара Шацка обратила внимание на влияние сенсуалистской философии Локка, который указал на податливость людей к переменам под влиянием среды, доказывая их гибкость и способность к совершенствованию¹. Предпосылки идеи прогресса формировались постепенно. Поначалу эта идея применялась к ограниченному кругу явлений, а именно — к развитию познания. Возникшая в XVII веке, в ходе споров «новых» с «древними», которые сомневались в возможности превзойти древних с любой точки зрения, она только в следующем столетии была распространена на развитие нравственности, общественной жизни и политики².

Прогресс (или, как часто писали тогда во множественном числе, *les progrès*) стали приписывать всем областям жизни, которые в этом процессе взаимозависимы и взаимно влияют друг на друга. Тюрго, правда, явно отдавал себе отчет в неравномерности прогресса, но как он, так и тем более Кондорсе не допускали, что какая-то сфера могла бы не меняться к лучшему, оставаясь неизменной или подвергаясь регрессу.

В теории прогресса, выдвинутой Тюрго и Кондорсе, нашло выражение новое отношение к факту непостоянства общественного мира, которое долгое время считалось нежелательным или желательным лишь тогда, когда оно вело к достижению состояния совершенства, являющегося *ex definitione* состоянием стабильности. Даже в XVIII веке такое отношение к переменам не было исключением. В теории прогресса от него не остается и следа, и это явно прослеживается у Тюрго, не только склонного считать степень мобильности общества одной из его важнейших характеристик (более важной, чем вид политического строя), но и утверждавшего, что мобильность всегда желательна, ибо приносит новый опыт, а тем самым возможность приумножения знаний. Ошибка, совершенная в ходе поиска новых решений, является менее опасной, чем бессмысленная имитация истины, открытой в прошлом³. История с этой точки зрения оказывается историей борьбы новаторства с рутинной, а человеческой природе присущ своеобразный инновационный инстинкт, которое не позволяет удовлетворяться достигнутым.

1. *Szaccka B.* Teoria i utopia Stanisława Staszica. Warszawa, 1965. S. 217.

2. *Ibid.*

3. *Manuel F.E.* The Prophets of Paris. Cambridge, 1962. P. 23.

По мнению Тюрго, способность человека к прогрессу является причиной того, что история человечества принципиально отличается от «революций» природы, поскольку последние подчиняются своим постоянным законам, тогда как история «представляет из века в век всегда меняющееся зрелище. Разум, страсти, свобода беспрестанно порождают новые события»¹. Это бесконечное появление новостей отнюдь не означает, что у истории нет никаких законов. Историей управляет собственный закон *прогресса*, определяющий общее направление перемен и именно такую, а не иную их очередность.

Но источником прогресса было не что иное, как человеческая природа: он, по сути, является актуализацией заключенного в человеке потенциала. Человек наделен способностью познания мира, восприятия впечатлений и связывания их между собой, накопления получаемых знаний и передачи их другим людям, благодаря чему накопление знаний происходит не только в умах отдельных людей, но и в рамках вида. Вооруженный таким образом природой, человек просто не может не совершенствоваться, а общества не могут не прогрессировать. Как написал Вольтер в «Опыте о нравах»: «Бог дал нам закон всеобщего разума, как дал перья птицам и мех медведям»².

Осью теории прогресса была убежденность в постоянстве и единстве человеческой природы, что свидетельствовало, как писал Тюрго, о том, что «во всеобъемлющем развитии человеческого духа все народы начинают движение из того же самого пункта, устремляются к той же цели, идут более или менее тем же путем, хотя и с очень разной скоростью»³. Это убеждение — предвосхищающее эволюционизм XIX века — позволяло сохранять веру в единую человеческую природу в условиях обнаружения все большего количества фактов (благодаря быстро развивающейся протоэтнологической литературе), указывающих на огромное разнообразие человечества. В свете

1. *Turgot A. P.* Рассуждения о всемирной истории // Тюрго А. Р. Избранные философские произведения / Пер. И. А. Шапиро. М.: Госсэцэкономиздат, 1937. С. 51.
2. Цит. по: *Duchet M.* Antropologie et histoire au siècle des lumieres, Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvetius, Diderot. P., 1971. P. 307.
3. *Turgot, Anne Robert Jacques.* Etymologie // Encyclopedie au Dictionnaire raisonne des sciences, des artes et des métiers. T. 6. Цит. по: *Manuel F. E.* The Prophets of Paris. P. 34.

этой теории различия между людьми оказывались различиями фаз прогресса.

Поэтому в определенном смысле теория прогресса была глубоко антиисторической. Она, правда, расширяла круг исторических интересов, поощряла накопление и сравнение фактов, провоцировала вопросы, касающиеся истории как монолитного и закономерного процесса и т.д., но внимание концентрировала на том, что неизменно и постоянно, то есть на человеческой природе. Главный актер драмы находился за кулисами человеческой истории, поэтому интерпретация исторических фактов могла не считаться с контекстами, в которых они имели место. Скажем, по совету Кондорсе, «необходимо последние извлекать из истории различных народов, их подбирать и сочетать и на этом основании строить гипотетическую историю единого народа и рисовать картину его прогресса»¹. С этой точки зрения теоретики прогресса пролагали путь эволюционистам, большинство которых приветствовали подобный методологический принцип.

Величайшее значение в популяризации теории прогресса имел «Эскиз» Кондорсе. Соглашаясь с изначальной идеей Тюрго, Кондорсе во многом отличается от него. Прежде всего, он не признавал намеченной Тюрго границы между циклическими процессами природы и историческими процессами. Наоборот, его усилия были направлены на демонстрацию того, что эти последние также отличаются регулярностью и неизбежностью. Оба вида явлений, писал он, «в равной мере поддаются калькуляции, и необходимо лишь сведение всей целостности природы к законам, подобным тем, которые с помощью вычисления открыл Ньютон, обладание достаточным количеством наблюдений и достаточно развитой математикой»².

Исходя из такой предпосылки, Кондорсе развил мысль о возможности создания *социальной математики*, заключающейся в применении при анализе общественных процессов расчета их вероятности и делающей возможным их предсказание³.

1. Кондорсе А.Н. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Пер. И.А. Шапиро. М.: Соцэкономгиз, 1936. С. 11.

2. Цит. по: Manuel F.E. The Prophets of Paris. P. 65.

3. Condorset Antoine Nicolas. Matematyka społeczna / Tłum. Bohdan Strumiński // Filozofia francuskiego Oświecenia. Warszawa, 1961. S. 311–315.

Такая социальная математика была возможна благодаря принятию крайне номиналистического взгляда на общество и признанию, что всеобщий прогресс человечества — не что иное, как результат индивидуального развития, «наблюдаемого одновременно у большой группы индивидов, соединенных в общество»¹. Поскольку личностное развитие виделось ему, прежде всего, как развитие познания, то и развитие вида заключалось, прежде всего, в прогрессе знаний и просвещения. Хотя в первых частях «Эскиза» немалую роль играло описание изменений способов получения средств существования, напоминающее четырехфазную схему Смита и других авторов (охота, скотоводство, земледелие, промышленность), в следующих частях социальные перемены анализировались все больше как перемены в сознании. В результате получалось, что «все заблуждения в политике и морали покоятся на философских заблуждениях, которые, в свою очередь, связаны с заблуждениями в области физики»².

Теория прогресса Кондорсе сильно повлияла на социологическую концепцию Конта, который ссылаясь на нее в своей социальной динамике.

Кондорсе — последний заслуживающий внимания представитель французского Просвещения, его «Эскиз» был написан в годы Великой революции, которая справедливо считается концом этой эпохи во Франции. Как мы увидим далее, революция сразу же станет исходным пунктом тотальной переоценки завоеваний просветительской мысли.

3. Британское или шотландское Просвещение

Вторым мощным центром просветительской социальной мысли стала в XVIII веке Шотландия, где появилась большая группа представителей (в основном связанных с университетами Глазго и Эдинбурга) так называемой *моральной философии*³, которые исключительно много сделали для формулирования принципиальных проблем теории общества.

1. Кондорсе Ж.-А. Эскиз. С. 4.

2. Там же. С. 208.

3. См.: *Zabieglik S. Wiek doskonalenia. Z filozofii szkockiego Oświecenia.* Gdańsk, 1997.

Термин «моральная философия» не означает, что ее главным предметом была этика; очевидно, что речь шла об общей гуманитарной проблематике, а не только о том, чем сегодня занимаются философы-этики. Как писала Глэдис Брайсон, «открыв любую книгу из области „моральной философии“, мы находим рассуждения о человеческой природе, общественных силах, прогрессе, супружестве и семейных отношениях, экономических процессах, правительстве, религии, международных отношениях, основах законодательства, первобытных обычаях, истории института, этике, эстетике <...> Даже при поверхностном исследовании эта старая моральная философия оказывается формой социальных наук»¹. Следует отметить, что довольно многие авторы, начиная с Гумпловича, убеждены, что мыслители шотландского Просвещения имеют огромные заслуги в истории «предсоциологии».

Разделяющие это мнение авторы указывают, прежде всего, на весьма четкую формулировку тезиса о необходимости создания общественной науки, опирающейся на опыт и следующей примеру естествознания; на развитие концепции человека как существа социального (моральные философы единодушно утверждали, что, как писал Юм, «вряд ли какой-нибудь человеческий поступок представляет собой нечто вполне законченное и не находится в каком-либо отношении к поступкам других людей»²; на открытие так называемого закона непреднамеренных последствий (*law of unintended consequences*), то есть утверждения, что в социальном мире «мы приписываем некоему предварительно составленному плану то, к чему возможно было прийти лишь путем проб и ошибок, то, чего не могла предугадать никакая человеческая мудрость <...>»³; и наконец, на создание теории развития общества, далеко отступающей от рационалистических французских схем, ибо не в развитии знаний и просвещения видит она движущую силу истории. Все эти достижения, перечисленные здесь для примера, были связаны с переходом шотландских философов «от размышлений о моральных ценностях к анализу моральных

1. Bryson G. Man and Society. The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century. New York, 1968. P. 4.
2. Юм Д. Исследования о человеческом познании / Пер. С.И. Церетели. М.: Мысль, 1996. С. 75.
3. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М.: РОССПЭН, 2000. С. 190–191.

поступков»¹, то есть, иначе говоря, с их, несомненно, *эмпирической ориентацией*.

Отличие шотландского Просвещения (как, впрочем, и в целом британского, за пределами Шотландии оставившего не так много достойных внимания трудов) от французского было в немалой степени обусловлено ситуацией страны, которая уже имела за собой свою «великую революцию» и оказалась в связи с этим не столько перед проблемой определения фундаментальных прав человека и обеспечения им эффективных гарантий, сколько перед задачей понимания и совершенствования уже существующего гражданского общества, которое казалось вполне «естественным» и одновременно представляющим наивысшую фазу социального прогресса. Свою роль в этом отличии играла и традиция британского эмпиризма, у которой островитяне заимствовали свой исследовательский метод, а французы только отдельные идеи, затем приспособляемые к целостности рационалистического мировоззрения. Среди французских мыслителей только Монтескьё пользовался у британцев достойным признанием и даже считался мэтром.

Среди плеяды шотландских философов морали XVIII века следует поставить на первое место *Фрэнсиса Хамчесона* (1694–1746), с лекции которого «*De naturali hominum socialitate*»² (1730) берет, пожалуй, начало вся их антропология; затем знаменитого историка и философа *Дэвида Юма* (1711–1776); философа морали и права, а также создателя политической экономии *Адама Смита* (1723–1790); философов *Томаса Рида* (1710–1796) и *Дугалда Стюарта* (1753–1828) и, наконец, четырех авторов, известных главным образом по работам, касающимся проблем теории общества, хотя они занимались и многими другими темами, — *Генри Хоума*, *лорда Кеймса* (1696–1782), *Джеймса Барнетта*, *лорда Монбоддо* (1714–1799), *Адама Фергюсона* (1723–1816) и *Джона Миллара* (1735–1801). Множество родственных идей находим также у историка *Уильяма Робертсона* (1721–1793).

Это не было единой научной школой, тем не менее связи между названными мыслителями были весьма сильны. На некоторые различия между ними обратим внимание позже, однако мы не собираемся здесь рассматривать отдельных представителей этого направления. Нам важно, прежде всего,

1. *Salomon A. In Praise of Enlightenment. Cleveland, 1963. P. 203.*

2. «О социальной природе человека» (лат.). — *Примеч. ред.*

ухватить те общие для многих ученых интересы и взгляды, которые определили оригинальность социальной мысли шотландского Просвещения.

«Экспериментальная» наука о человеческой природе

По крайней мере начиная с Хатчесона, в шотландской философии заметно восхищение ньютоновской моделью науки как универсальным образцом, который полностью пригоден для применения в науке о человеке как о существе нравственном — отличном от остальной вселенной, но являющемся звеном той самой *vast chain of being*^{1,2}. «Трактат о человеческой природе» (*A Treatise of Human Nature*, 1739–1740, 3 т.) Дэвида Юма — выдающийся философский труд британского Просвещения — имел значащий подзаголовок: «*being an Attempt to Introduce the Experimental Method into Moral Subjects*»³. Мы читаем в «Трактате»: «В человеческих поступках сказывается общее течение природы так же, как в действиях солнца и климата. Существуют также характеры, свойственные различным нациям и отдельным лицам, наравне с характерами, свойственными всему человечеству. Знание этих характеров основано на единообразии действий, вытекающих из них»⁴.

Несмотря на огромную неоднородность человеческого поведения, институтов и обычаев, свидетельствующую о силе влияния воспитания и форм правления, которому подчинены общества, «непосредственно и безусловно признаем мы единообразие в мотивах и поступках людей, равно как и в действиях тел»⁵. В «Исследованиях о человеческом разумении» (*An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748) Юм отчетливо изложил свою точку зрения: «...человеческая природа всегда остается одинаковой во всех своих принципах и действиях. Одинаковые мотивы всегда порождают одни и те же поступки, одинаковые явления вытекают из

1. Великая цепь бытия (англ.). — Примеч. ред.

2. Bryson G. Man and Society. P. 60.

3. «или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам» (англ.). — Примеч. пер.

4. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. С.А. Церетели. М.: Мысль, 1996. С. 446.

5. Юм Д. Исследования о человеческом разумении / Пер. С.И. Церетели // Юм Д. Сочинения. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 71.

одинаковых причин <...>. Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового или необычного. Ее главная польза состоит лишь в том, что она открывает постоянные и всеобщие принципы человеческой природы, показывая нам людей в самых разнообразных условиях и положениях, и доставляет нам материал, на основании которого мы можем делать наблюдения и знакомиться с принципами, регулирующими действия и поступки людей. Повествования о войнах, интригах, партиях и революциях не что иное, как собрание опытов, с помощью которых политик или представитель моральной философии устанавливает принципы своей науки, подобно тому, как врач или естествоиспытатель знакомится с природой растений, минералов и других внешних объектов с помощью опытов, которые он производит над ними»¹.

Понятия, которыми оперировал Юм, а также другие мыслители интеллектуального круга, о котором мы сейчас говорим, были, несомненно, типично просвещенческие, так же как и их повышенное внимание к вопросам человеческой природы. Однако выводы, к которым он пришел, метили в важные элементы просветительского мировоззрения, ставя под сомнение, как утверждает Бачко, «...концепцию природы, содержащей в себе смысл, природы, объединяющей порядок фактов с порядком разума и порядком ценностей»².

Природа в трактовке Юма — это многообразие процессов и явлений, познаваемых благодаря наблюдениям и опыту, а не норма, которая могла бы служить оценке, что хорошо, а что плохо. То есть наука объясняет нам, какие мы и в каком мире действуем, но не определяет априори, какими мы должны быть. Изучая человеческую природу, мы занимаемся фактами, а не предписаниями долженствования. В этом пункте (как и во многих других) Юм проявляет себя как предвестник позитивизма.

Созданная им наука о человеческой природе — это, прежде всего, психология. Прав Шумпетер, когда пишет о нем, Кондильяке и других, подобным образом ориентированных

1. Там же. С. 70–71.

2. *Baczko B.* Hume: natura ludzka i nieobecność absolute // *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej.* 1971. T. 17. S. 209.

авторах, что они поверили, что «психологические соображения объясняют не только психологические механизмы индивидуального и группового поведения и отражения общественных явлений в индивидуальном и групповом сознании, но и сами эти общественные явления. Разумеется, они не стали бы отрицать, что для объяснения любого события, института или процесса мы должны принимать во внимание и другие факты, помимо психологических. Но они не разработали никаких общих теорий касательно этих фактов и не включили их в свою метасоциологию: единственное общее знание, нужное всем без исключения наукам о человеческих поступках или мнениях, — это знание психологии. Все эти науки и есть прикладная психология»¹.

Такой психологизм, пожалуй, не всеми общественными мыслителями шотландского Просвещения исповедовался в одинаковой степени. Фергюсон, например, склонялся к объяснению человеческого поведения детерминантами социологического характера. Так или иначе, существовало полное согласие касательно того, что наука о человеческом поведении может и должна быть наукой с такими же законами, как и в сформировавшейся ранее науке о природе. Всеобщей была также тенденция лишить понятие «природа» любых нормативных коннотаций и считать «природным» просто все пространственное, регулярное и постоянное. Так воспринимаемую природу следует просто изучать.

Разум и чувства: генезис общества

Столь же важным, как призыв использовать в исследовании человеческой природы «экспериментальный метод», был — характерный для шотландского Просвещения — перенос внимания с рациональных аспектов этой природы на аспекты *эмоциональные*. Концепция человека, принятая обсуждаемыми здесь мыслителями, исходила из безусловного примата чувств над рассуждением, инстинктов над рефлексией. По этой причине Фергюсон подверг сомнению противопоставление обществ людей — обществ животных, доказывая, что «человеческие изобретения, как и умения животных, подсказаны природой

1. *Шумпетер Й.* История экономического анализа / Пер. В.С. Автономова. СПб., 2001. Т. 1. С. 159.

и являются результатом действия инстинктов, направляемых многообразием ситуаций, в которые попадает человек»¹. Такая точка зрения имела серьезные последствия для подхода к вопросу генезиса общества, ибо — как мы увидим позже — исключала возможность использования гипотезы общественного договора.

«Представляется очевидным, — утверждал Юм, — что конечные цели человеческих поступков ни в коем случае не могут быть объяснены исходя из *разума*, но полностью опираются на чувства и привязанности людей, вне какой-нибудь зависимости от их интеллектуальных способностей»². Это отнюдь не было констатацией заслуживающего сожаления факта, связанного с исторически преходящими недостатками просвещения, это было открытием постоянной — как считалось — закономерности. Роль разума заключалась в поддержке уже принятых решений, а не в принятии решений. Разум, по сути своей пассивный, анализирует то, что уже произошло, сам по себе ничего не создавая. И не разум устанавливает стандарты добра и зла. «Так как разум сам по себе никогда не может вызвать хоть какого-либо поступка, — утверждал Юм, — или же дать начало хотению, то я заключаю отсюда, что эта наша способность столь же бессильна предшествовать хотению или оспаривать господство какого-нибудь аффекта, какой-нибудь эмоции. <...> Ничто не может оказать противодействие импульсу аффекта или ослабить его, кроме противоположного импульса <...> Разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме смирения и послушания им»³.

Мысль эта — впервые использованная Хатчесоном в его теории нравственности — приобрела у Юма, Смита, Фергюсона и других авторов явно *социологический* смысл. Они решили доказать, что явление объединения никоим образом не могло объясняться человеческой способностью к рассуждению, оно должно было опираться на более первичные свойства человеческой природы, к которым только со временем добавляется

1. *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества / Пер. М.А. Мюрберг. М.: РОССПЭН, 2000. С. 265.
2. *Юм Д.* Исследование о принципах морали // Юм Д. Сочинения: В 2 т. / Пер. С.И. Церетели. М.: Мысль, 1996. С. 288.
3. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения: В 2 т. / Пер. С.А. Церетели. М.: Мысль, 1996. С. 457.

осознание выгод общественной жизни¹. Это должно было поставить под сомнение теорию общественного договора, которая во всех своих версиях была исключительно рационалистической конструкцией, ибо она предполагала у договаривающихся индивидов более или менее ясное понимание цели, которая будет достигнута благодаря договору ценой их естественных склонностей. По мнению теоретиков договора, создание общества было сделкой, участники которой платили отказом от того, чего бы им хотелось как существам чувствующим, за то, что как существа разумные считали полезным. Шотландские же мыслители считали, что в таком рассуждении содержится принципиальная ошибка, поскольку общество возможно и неизбежно только настолько, насколько человека толкают к другим людям естественные склонности, независимые от всяческого расчета. А кроме того, пока общество не существует, люди не могут обладать никакими знаниями о его пользе.

Наиболее обширную критику как общественного, так и государственного договора представил Юм в «Трактате о человеческой природе» (книга третья, часть вторая: «О справедливости и несправедливости») и в эссе «О первичном договоре» (1748). Впрочем, он не снял окончательно (как это сделал Фергюсон, утверждая, что человек «по природе своей... член общества»²) проблемы происхождения общества и не подверг сомнению столь характерной для теоретиков общественного договора убежденности в «искусственности» общественных институтов. Не перестал он также считать эти институты инструментом удовлетворения определенных потребностей человеческих индивидов, а потому Гоф (Gough) справедливо заметил, что Юм, отвергая теорию договора, отнюдь не отказывается от индивидуалистических принципов, которые она использует, как это обычно делают многие ее более поздние критики³. Не пытается он и обесценить политические последствия идеи договора. Его критика имеет характер чисто теоретический, отсылает к антирационалистической антропологии, которая — как мы

1. Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 656–657. См.: Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 189.
2. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 99.
3. Gough J. W. A Social Contract. The Critical Study of its Development. Oxford, 1957. P. 189.

видели — учит, что разум не может опережать чувства и волю, а знания — опыт.

Может показаться, что критика Юма адресована только тем немногочисленным теоретикам общественного договора, которые видели в нем исторический акт. Но он также отвергает договор и как «философский вымысел», который мог бы — несмотря на свое абсолютное несоответствие историческим фактам — помочь объяснить *происхождение* общества и правительства. С точки зрения Юма, категория договора как таковая абсолютно непригодна и может иметь максимум метафорический смысл.

В соответствии со всей философией Юма, изучение общественной жизни должно начинаться с таких черт человеческого вида, которые существовали раньше размышлений. По этой причине «первым и первичным принципом человеческого сообщества» оказывается сексуальное влечение, благодаря которому происходит сближение особей разного пола, а затем возникает союз двух поколений — родителей и детей. Появляются навыки совместной жизни, размышления приводят к пониманию ее превосходства над жизнью в одиночку¹. Люди, прежде всего, обретают опыт, показывающий, что важнейшее нарушение равновесия в их взаимных отношениях связано с существованием благ, которые могли бы служить каждому, но слишком скудны, чтобы быть одинаково доступными всем. Доходит до возникновения института частной собственности, которое, однако, является не разовым актом, а процессом, так же как возникновение языка. Защита собственности является для Юма (так же как ранее для Локка) принципиальным условием устойчивости общества, а покушение на нее — величайшей угрозой ему².

Возникает, однако, вопрос, почему люди подчиняются общественным правилам, хотя отнюдь не каждое их применение отвечает их желаниям и не каждому приносит непосредственную выгоду. Желая ответить на этот вопрос, Юм не снабжает человека четким пониманием долгосрочного интереса (впрочем, мы знаем, что это не было бы для него объяснением), а приписывает ему особую психическую способность (свойственную и животным), которую он называет *чувственным*

1. Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 536.

2. Там же. С. 549.

отзвуком (симпатией). Заключается оно в «общении чувств», то есть — другими словами — люди руководствуются в своем поведении не только своими желаниями, или тем, что приносит выгоду, но и тем, как на это поведение реагируют другие. Причем речь идет не о страхе перед ними, а о свойственной человеческой натуре склонности ставить себя в положение другого человека, которое, например, не позволяет наносить ему вред, не испытывая при этом огорчения, иногда не менее интенсивного, чем то огорчение, которое вызвано ущербом, нанесенным ему самому¹.

Важную роль приписывает Юм привычкам и навыкам, благодаря которым люди могут высоко ценить вещи, которые сами по себе для них не особенно дороги, но обладают достоинством хорошо известных и как таковые представляются им более ценными, чем другие. Юм приписывал навыкам и обычаям важные общественные функции, не считая при этом, что они когда-то подвергнутся ограничению, как обычно полагают рационалисты.

Другой аргументацией воспользовался Юм в разговоре об правительственном договоре. Он, в частности, утверждал: «...почти все правительства, которые существуют в настоящее время или о которых осталось какое-либо упоминание в истории, были первоначально основаны в результате или узурпации, или завоевания, или же сочетания того и другого без какой-либо видимости справедливого соглашения или добровольного подчинения народа»². Повиновение правительствам обусловлено неизбежностью и привычкой. Возможность свободного выбора, доступная среднему человеку, всегда сильно ограничена: люди послушны, ибо ничего другого не могут сделать и ничто другое не приходит им в голову.

Этот поиск причин объединения людей в общества или под властью такого, а не иного правительства не в разуме, а в различных чувствах был решительным отходом от доминирующей философии французского Просвещения. Сколь бы большую роль она ни отводила страстям как движущей силе человеческой деятельности, без контроля разума она считала их, прежде всего, источником диссоциации. У Юма, а также — как

1. Юм Д. Тракта́т о человеческой природе. С. 93.

2. Юм Д. О первоначальном договоре // Юм Д. Малые произведения. М.: Канон, 1996. С. 136.

мы увидим далее — у Смита все совершенно иначе: человеческие чувства «остаются... факторами общности, объединения, правды, а не теми беспокойными силами, которых пугался рационализм»¹. В сущности, у философов шотландского Просвещения мы имеем дело с суждением, позднее популяризированным консерватизмом, что основой общественной жизни является *предрассудок*, то есть то, что существует до суждения, до появления рефлексии.

Смит об основах общественной жизни

Осуществленный Юмом анализ человеческой природы имел — как мы видели — важные социологические импликации, тем не менее социология автора «Трактата» была во многом ограничена. Он говорил, правда: «Мы не можем иметь никакого желания, которое не оставалось бы связанным с обществом»², но сделал немного, чтобы эту связь исследовать. Заявил, что «закключения и выводы относительно поступков других людей занимают такое место в человеческой жизни, что ни один человек в бодрствующем состоянии ни минуты не обходится без их использования»³, но не объяснил, в чем состоят эти заключения. Этим подробно занялся друг Юма, Адам Смит, прославившийся как создатель политической экономии (и доктрины экономического либерализма), автор «Исследования о природе и причинах богатств народов» (*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776), но среди современников снискавший славу, пожалуй, прежде всего, как учитель нравственности и автор «Теории нравственных чувств» (*The Theory of Moral Sentiments*, 1759).

Впрочем, между Смитом-экономистом и Смитом-философом нравственности была теснейшая связь, а его теорию общества нужно искать в обеих сферах его деятельности, которые с этой точки зрения прекрасно дополняют друг друга. Анализ разделения труда, проделанный экономистом, и анализ чувственного восприятия (симпатии), проведенный философом, касались

1. Bréhier É. Histoire de la philosophie. T. II: La philosophie moderne. Paris, 1962. P. 433.
2. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1996. С. 93.
3. Там же. С. 76.

двух аспектов — экономического и нравственного — того самого существования человека в обществе без участия рефлексии, расчета и планирования. В обоих случаях целью было показать, что — как излагает эту мысль Смита Саломон — «<...> по нашей природе мы все живем как существа сильные и творческие, нуждающиеся и неполные. Установив взаимность, творим целостность. Но мы не создаем этой целостности путем рассуждения»¹.

Теория сочувствия (симпатии) Смита перекликается по содержанию с соответствующей концепцией Юма. Развитие нравственности возможно потому, что люди являются по отношению друг к другу «зеркалами», благодаря чему неэгоистическое поведение постоянно позитивно укрепляется. Но если Юм не вышел, в сущности, за приписывание человеку природной способности распознавать в других чувственные состояния, подобные тем, которые он сам испытывает, Смит тщательно проанализировал роль сочувствия в формировании нравственной рефлексии. Юма больше всего интересовал генезис нравственности, а Смита — ее функционирование. Первый задавал вопрос, как может существовать общество, второй — как общество функционирует в роли «зеркала», в котором личности моделируют свое поведение. Он развил эту проблематику в концепции Беспристрастного Наблюдателя, которая имеет много общего с концепцией «зеркального Я» Чарльза Кули и «обобщенного Другого» Джорджа Мида.

Эта концепция содержала характеристику сложного эмоционально-интеллектуального процесса влияния общества на индивида. Смит писал, что человеческое существо, растущее в «безлюдном месте, без контактов с представителями своего вида», не может иметь представления о правильности или неправильности своего поведения, так же как без зеркала не может увидеть свое лицо, в вопросах нравственности «зеркалом» человеку служат другие люди².

Мотив других людей как «зеркала» появился также — как мы видели — в философии Жан-Жака Руссо, который, однако, в этом психологическом механизме, прежде всего, видел угрозу суверенности субъекта. По мнению же Смита, как и Юма,

1. *Salomon A.* In Praise of Enlightenment. P. 206.

2. *Смит А.* Теория нравственных чувств / Пер. Б.В. Мееровского. М.: Республика, 1997. С. 145.

субъект конституируется именно благодаря существованию этого «зеркала»: нет человеческого «Я» вне общества. Смит считал, что даже осознание собственного интереса требует принадлежности к обществу. Человек приходит в мир только с некоторыми задатками своей человечности, развитие которых возможно только среди других людей, то есть в обществе. В свете этой концепции «дообщественный» естественный человек, за целостность которого опасался Руссо, является вымыслом. В «Исследованиях» Смита нравственный принцип взаимности приобретает вид экономического принципа *обмена*: индивиду нужны другие люди не только для того, чтобы отличать добро от зла, но и для того, чтобы знать, что делать для удовлетворения своих материальных потребностей. Этому его обучает *рынок*, благодаря ему как Беспристрастному Наблюдателю он проверяет качество своей работы, выясняя, полезна ли она обществу. Рынок — это «зеркало», которым индивид регулирует свою экономическую деятельность, так же как в глазах мнимого зрителя он регулирует свое нравственное поведение.

Как все общественные институты, разделение труда «отнюдь не является результатом чьей-то 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 мене, торговле, к обмену одного предмета на другой»¹. Разделение труда не базируется на сделках между осознающими свои цели людьми, а формируется стихийно, благодаря естественным склонностям, развивающимся благодаря жизни в обществе.

Эта характерная для шотландского Просвещения социологизация взглядов на человека, пожалуй, далее всего продвинулась в творчестве Адама Фергюсона, чей «Опыт истории гражданского общества» (1767) Людвик Гумплович назвал «первой естественной историей общества»². Одной из особенностей этого труда было, по существу, исключение вопроса о генезисе общества и «естественности» или «искусственности» его

1. Смит А. Исследования о природе и причинах богатства народов / Пер. Е.М. Майбурда. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 18.

2. Gumpłowicz L. Die soziologische Staatsidee. Graz, 1892. S. 67.

институтов. Фергюсон прямо утверждает, что «само искусство относится к природе человека»¹ и что термин «<...> „естественный“, будучи употреблен для обозначения поведения, вытекающего из природы человека, не способен внести никаких смысловых разграничений, ибо все вообще действия людей в равной степени вытекают из их натуры»². Для Фергюсона «естественным» является все, что *существует*: естественны природные склонности людей, но естественны и общества, в которых люди живут и жили всегда.

Фергюсон концентрирует внимание именно на обществах. Если Юм был в своей антропологии психологистом, то Фергюсон был *социологистом* — определенно, первым в истории. Он писал: «Людей надо рассматривать в сообществах — так, как они всегда и жили. История индивида есть лишь часть тех чувств и мыслей, которые он испытывал как представитель вида; и любой эксперимент, имеющий отношение к данному предмету, следует проводить с обществами в целом, а не с определенными людьми»³.

Хотя отправной точкой для Фергюсона также была теория нравственного поведения человека, он окончательно сосредоточился на сравнительном исследовании разных типов общества. Он не задавался вопросом о возможности существования обществ, а старался показать, каким изменениям оно подвергается. Для него принципиальной проблемой было «скорее определить характер человеческого общества, чем доказывать его реальность как состояния или условия, в котором человеку суждено действовать»⁴.

Индивидуальная деятельность и социальный порядок

Концепция общества, показывающая роль эмоциональных факторов, ставила своих приверженцев перед трудной проблемой: если люди больше, чем рассудком, в своем поведении руководствуются инстинктами, страстями и эгоистическими,

1. *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества / Пер. И.И. Мюрберг. М.: РОССПЭН, 2000. С. 5.

2. Там же.

3. Там же. С. 3.

4. *Ferguson A.* Principles of Moral and Political Science. 1792. Цит. по: The Scottish moralists on human nature and society / Ed. by Louis Schneider. Chicago, 1967. P. 81.

в конце концов, интересами (ведь даже чувственный отклик симпатии возникает благодаря тому, что индивиды избегают неприятности, которую доставляет им неприятность, испытываемая их ближними), тогда каким образом возможны общественный порядок и защита общего интереса? Поскольку за эмоциональными факторами была признана решающая роль, нельзя было, по примеру естественно-правовых доктрин, объяснять основы общественного порядка, отсылая к разуму, сдерживающему естественные импульсы: именно в них самих следовало искать источник общественного порядка, исключая возможность интеллектуального озарения, предваряющего его. В соответствии с естественно-правовыми доктринами общественный порядок был возможен благодаря существованию осознанной заботы о его установлении; без нее порядок мог бы быть максимум зачаточным или неполноценным. Так вот, философы шотландского Просвещения предположили, что общественный порядок возникает стихийно в результате действия индивидов, поведением которых управляют эмоции и эгоистические интересы. Его возникновение абсолютно независимо от того, подумал ли кто-то о нем заранее.

Схема соответствующего рассуждения имела уже в «Басне о пчелах» (*The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits*, 1705; оконч. изд. 1729) *Бернарда Мандевилля* (1670–1733), который сформулировал парадоксальный тезис о том, что частные пороки на практике оказываются общественными добродетелями и наоборот. Согласно разработанной этим автором «анатомии человеческой природы», человек — существо эгоистическое и с точки зрения традиционных моральных кодексов довольно скверное. Однако Мандевиль считал, что достойная осуждения мотивация не лишила человеческие поступки полезных для общества функций, а нравственные пороки могут принести успех обществу, поскольку в конце концов в счет идут не намерения, а результаты. Работа Мандевилля — снискавшая в Европе XVIII века репутацию скорее скандальную — не получила, правда, признания упомянутых здесь философов, не особенно любивших парадоксы, но, в сущности, рассуждали они схожим образом.

Раз они исключили возникновение общественного порядка в результате осознанного применения объединяющимися индивидами согласованного плана (или в результате

навязывания им такого плана деспотичным правительством), то не оставалось ничего другого, как предположить, что порядок этот формируется самопроизвольно, как результирующая сила индивидуальных действий, отнюдь не освященных целью такого объединения. Как писал Фергюсон: «...даже в так называемый просвещенный век каждый шаг и каждое движение множества людей совершаются с прежней слепотой относительно будущего; целые нации спотыкаются о те установления, которые представляют собой, несомненно, человеческое деяние, хотя и не преднамеренное»¹.

Такой способ рассуждений с многих точек зрения напоминает более поздние взгляды Гегеля и Маркса, которые так же акцентировали — как мы увидим далее — *стихийность* социальных процессов. Однако отличается он, прежде всего, как тем, что ссылается на человеческую природу, так и тем, что несет в себе явные следы деизма. Таким образом, у шотландских философов мы находим в этом контексте понятие целей природы, которые реализуются благодаря действию слепых человеческих страстей², Великого Геометра (Рида), Творца (Стюарта) или — наиболее известной — «невидимой руки» (Смита). Они также пользуются аристотелевским различием между целевой причиной, которой в данном случае является «невидимая рука», и причиной действующей, которой являются человеческие поступки. Во всяком случае, они поднимают ключевую для будущей социологии проблему непредвиденных последствий целевых действий, а также приближаются к дифференциации (совершенной Дюркгеймом) причины и функции. Поэтому иногда их считают предшественниками функционализма³.

Кажется, не вызывает сомнения, что моделью общества послужила в этом случае капиталистическая экономика. Это явно читается у Смита, который пишет, что предприниматель «имеет в виду лишь собственную выгоду, причем в этом случае, как и во многих других, он невидимой рукой направляется к цели, которая совсем и не входила в его намерения»⁴. Фергюсон выражается еще яснее: «Торговые нации оказались состоящими из людей, не знающих ничего, кроме собственного

1. *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. С. 189.

2. *Scheider L.* The Scottish Moralists. P. XXX et pass.

3. *Ibid.*

4. *Смит А.* Исследования о природе и причинах богатства народов. С. 357.

узкого ремесла, и способных вносить свой вклад в сохранение и приумножение общего достояния, не превращая это общее дело в объект собственного внимания, собственной заботы»¹. Как мы увидим далее, такая модель общественного порядка будет признана, например, Спенсером характерной для промышленного общества (см. раздел 9). Стоит заметить, что мы имеем здесь дело с классическим использованием метафоры общества как *рынка*, которая разительно отличается как от — столь до тех пор популярной — органицистической метафоры, так и от метафоры механистической.

В своих практических импликациях идея «невидимой руки» означала классический *либерализм* (см. раздел 4), что, впрочем, не значит, что всех шотландских моральных философов следует считать либералами. Либералом был, конечно же, Адам Смит, справедливо считающийся одним из главных создателей либерализма. Другие авторы этого круга, пожалуй, бóльшую роль в гармонизации эгоистических интересов членов общества отдают правительствам, меньше доверяя благотворному влиянию стихийных процессов, хотя и они — в полном согласии со своей общественной философией — ни в коем случае не трактовали правительства как творцов общественного порядка.

Теория общественного развития

Юм писал: «Верю, что это исторический век и исторический народ»². Исторические интересы шотландского Просвещения были весьма активными, а многие его представители (в частности, сам Юм) были известными историками. Однако не в исторических трудах следует искать их важнейший вклад в досоциологическую теорию развития общества, а в так называемой *гипотетической (conjectural) истории*, которой они занимались нередко на полях историографии, но чаще в философских трудах или специальных работах, лучшим примером чего является многократно процитированный здесь «Опыт истории гражданского общества» Адама Фергюсона. Гипотетическая история — это что-то вроде философии истории, в которой речь идет не столько о реконструкции конкретных

1. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. С. 264.

2. Цит. по: Bryson G. Man and Society. P. 78.

событий, сколько об улавливании общих тенденций или закономерностей исторического процесса.

Эванс-Притчард приводит прекрасный пример типичного для гипотетической истории интереса, взятый из работы лорда Кеймса «*Historical Law-Tracts*» (1758): «Мы должны удовлетвориться показом тех фактов и условий, которые могут быть собраны на основе законов разных стран, и если, собранные вместе, они создают регулярную систему причин и следствий, можем сделать логический вывод, что прогресс одинаков у всех народов — во всяком случае, с точки зрения его важнейших условий, поскольку случайности и особенности народов всегда будут привносить какие-то различия»¹. Здесь мы имеем дело со своего рода эволюционизмом и эволюционистским методом познания *avant la lettre*. Гипотетическая история сохранила союз с историографией настолько, насколько эта последняя проявляла интерес к развитию общественных институтов, а не только к событиям и поступкам индивидов, и поставляла материалы, необходимые для сравнений. Ведь речь шла об иных познавательных целях, которые требовали обращения не только к трудам историков, но и к множеству других источников.

Во-первых, привлекает внимание, хотя это еще и не приняло массового характера, интерес к общественной жизни животных, которая рассматривается скорее с точки зрения подобия общественной жизни людей, чем с точки зрения различий. Так, лорд Кеймс утверждал в «Очерках по истории человека» (1774), что «общественное право, управляющее животными, может открыть нам глаза на общественную природу человека»². Во-вторых, наступает настоящий взрыв интереса к первобытным обществам, а зачаточные этнологические данные стали трактовать наравне с традиционными историческими источниками. Повод к этому объяснил, в частности, Робертсон: «Для создания истории человеческого духа и достижения совершенного знания его природы и действия мы должны оценить человека во всяких меняющихся ситуациях, в каких он когда-нибудь находился. Мы должны сопровождать его развитие через все стадии общества, до состояния его зрелости и упадка <...> Философы и историки Древней Греции и Рима имели только ограниченный взгляд на эту тему, поскольку

1. *Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology*. London, 1972. P. 24–25.

2. *Bryson G. Man and Society*. P. 56–58, 167.

они не имели почти никакой возможности наблюдать человека в его самом примитивном и раннем состоянии <...> Но открытие Нового Света расширило сферу наших исследований <...> В Америке человек является в наиболее примитивной форме, в какой можно его себе представить»¹.

Характерно, что «дикарь» появляется в общественной мысли шотландского Просвещения не как описанный французскими авторами *le bon sauvage*, который своим существованием раскрывает искусственность современной цивилизации, а как *the ignoble savage*² — сам не более естественный, чем эта цивилизация, и не более счастливый, чем современные люди. Французский «добрый дикарь» служил, прежде всего, общественной критике, шотландский «неблагородный дикарь» — это образ из рассказа о прогрессе человечества от дикости к цивилизации — лучшему состоянию, которого может достичь человек. Рассказ этот, как нам известно, имел свои французские аналоги, однако отличался от них тем, что главным мотивом отнюдь не было развитие знаний и просвещения. Если для Кондорсе самым интересным в истории было неукротимое развитие сознания, то шотландских теоретиков увлекали изменения образа жизни, независимые от состояния сознания.

Пожалуй, наиболее популярной теорией общественного развития, созданной шотландскими просветителями, была теория, отводящая главную роль изменениям в способах получения средств к существованию. В соответствии с ней «в каждом исследовании, касающемся деятельности людей, объединенных в общество, первостепенным предметом внимания должен быть способ получения ими средств для жизни. Вместе с изменениями в этой области изменяются также законы и политические институты»³. Начиная с пятидесятих годов XVIII столетия теория эта стала практически общепринятой. Ее создателем, скорее всего, был Адам Смит, который в своих работах представлял четырехфазную схему общественного развития, разделенную на периоды охоты, скотоводства, земледелия и торговли⁴. Чрезвычайно интересным

1. *Robertson W.* History of America. Цит. по: *Meek R. L.* Social Science and the Ignoble Savage. Cambridge; New York, 1976. P. 142.

2. Гнусный, низкий дикарь (англ.). — *Примеч. ред.*

3. *Ibid.* P. 2.

4. *Meek R. L.* Social Science. P. 99–130.

аспектом этой теории была корреляция изменения способов получения средств для жизни с изменениями общественных отношений, форм собственности, политических организаций, а также сознания.

От варварства к цивилизации

Несколько иной характер имела — предшествовавшая Моргану — трехфазная схема Фергюсона, который в «Опыте» выделил периоды дикости, варварства и цивилизации. Эта схема не противоречила схеме Смита, однако акцент был сделан на другом, ибо Фергюсон посвятил больше внимания проблемам социальной структуры и политическому строю. Как пишет Дональд Макрей, его книга была «попыткой представить необходимые структурные составляющие каждого общества, изучить основные виды таких структур и прояснить изменения внутри них»¹. И далее: «Гражданское общество затрагивает солидарность, различия и эволюцию обществ, а не рынков и производства. Экономика Фергюсона скомпонована *ad hoc* на потребу социолога»². По Фергюсону, период дикости соответствовал периоду охоты и собирательства, а период варварства — периоду скотоводства и земледелия. Период цивилизации, конечно же, соответствовал периоду торговли. Однако автор «Опыта» не считал соответствия между типом общества и видом его экономической основы слишком очевидными.

Он сосредоточился на том, что определяет ту или иную форму правительства (здесь видна связь с высоко ценимым им Монтескьё), а также ту или иную степень общественного единства, тот или иной вид общественной связи. Он писал: «...в каждом обществе существуют стихийные зависимости, не связанные с формальными общественными установлениями и зачастую противоречащие конституции <...> Эта стихийная зависимость, способная возникнуть на почве распределения собственности или других обстоятельств, ответственных за неравенство, придает государству его специфический облик, его индивидуальный характер»³.

1. *McRae D. G.* Adam Ferguson // *The Founding Fathers of Social Science*. Harmondsworth, 1969. P. 20.

2. *Ibid.* P. 22–23.

3. *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. С. 202.

Характерно, что Фергюсон связывал понятие цивилизации скорее с определенной общественно-политической организацией, чем с определенным материальным уровнем¹. Значительное влияние на формирование такой организации он приписывал также внешнему конфликту, поскольку считал его сильнейшим фактором интеграции общества.

Наиболее любопытным был, вероятно, анализ общественного разделения труда², в котором полностью проявилась социологическая пытливость автора. Как и Смит, он видел в разделении труда основной механизм современного общества. Но он отметил и такие аспекты разделения труда, которые стали замечать только в XIX веке: «Можно подвергнуть сомнению утверждение о том, что с развитием технических искусств увеличиваются и способности нации. Есть много умений, для обладания которыми не требуется вовсе никаких способностей: лучше всего они удаются при полном подавлении чувств и разума; невежество приходится матерью трудолюбия — так же, как и суеверия»³. У Фергюсона разделение труда становится фактором глубокого расслоения общества: «В каждом коммерческом государстве, несмотря на все претензии на равноправие, возвышение меньшинства должно подавлять большинство»⁴. В современном обществе «члены общества утрачивают все свои связи, кроме родственных и соседских, и не имеют между собой иных дел, кроме торговли»⁵. Занимался Фергюсон и проблемой возникновения внутри такого общества отдельных субкультур, различия между которыми он сравнивал с различиями культур разных стран⁶. Короче говоря, разделение труда было для него фактором как интеграции, так и дезинтеграции общества, неизвестным первобытным обществам, а также основой — важнейшей наряду с врожденным неравенством способностей и частной собственности — деления общества на классы (в отличие от Смита Фергюсон уже использовал термин «класс»). Возможно,

1. *Forbes D.* Introduction // *Ferguson A.* An Essay on the History of Civil Society / Ed. Duncan Forbes. Edinburgh: Edinburgh UP, 1966.

2. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Том первый // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 366 и сл.

3. *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. С. 265.

4. Там же. С. 270.

5. Там же. С. 313.

6. Там же. С. 273–274.

именно поэтому мы редко находим у него либеральную веру в возможность стихийного формирования общественного порядка, зато встречаем сомнения, действительно ли прогресс является процессом обязательным. Во всяком случае, то понятие прогресса, которым пользовался Фергюсон, несравненно более сложное по сравнению с представлениями многих его современников: развитие общества под каким-то одним углом зрения, по его мнению, не обязательно должно быть его развитием под любым другим углом зрения.

Стоит отметить, что Фергюсон, пожалуй, наиболее осознанно среди мыслителей XVIII века применял дозволюционистский сравнительный метод, формулируя относительно ясно его основные принципы, мотивируя использование тех или иных материалов («дикарь» как современный образ того, чем были наши предки), критикуя распространенное в просвещенческой мысли представление о «первобытном состоянии» как о простой противоположности современному состоянию. Он, например, писал: «Наш метод... слишком часто во всем полагается на домыслы, на приписывание всех преимуществ нашей природы тем искусствам, которыми мы владеем, на предположение, что уже само отрицание всех наших добродетелей достаточно для описания человека в его первобытном состоянии»¹. Конечно, этнологический инструментарий Фергюсона оставлял желать лучшего, поэтому практическое применение этих справедливых и новаторских постулатов может вызывать немало сомнений.

Наряду с «Опытом» Фергюсона историки общественной мысли часто упоминают «Происхождение различия рангов» (1771) Джона Миллара, а некоторые даже ставят его выше работы Фергюсона. Зомбарт утверждал, что труд этот «одна из лучших и наиболее полных социологий, какие мы имеем»². Такое мнение кажется некоторым преувеличением, однако с двух точек зрения работа Миллара весьма интересна. Во-первых, помимо рассуждений на титульную тему (рассматриваемую в связи с эволюцией политических систем), работа содержит самый широкий в просвещенческой литературе анализ форм супружества и семьи в их историческом развитии. Во-вторых,

1. *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. С. 130.

2. *Sombart W.* Die Anfänge der Sociologie. Цит. по: *Strasser Germann.* The Normative Structure of Sociology. Conservative and Emancipatory Themes in Social Thought. London, 1976. P. 53.

Миллар еще четче, чем Фергюсон, выделяет в обществе классы с противоположными интересами и рассматривает отношения между ними как отношения власти и зависимости. Общественное развитие он видит в основном как процесс узаконивания социального неравенства, происходящий как в политической, так и в нравственной плоскости.

Утилитаризм Бентама

В стороне от главного течения общественной мысли британского Просвещения развивалось творчество англичанина *Иеремии (Джереми) Бентама* (1748–1832) — известного в свое время автора «Введения в принципы нравственности и законодательства» (1789). Его следует упомянуть здесь как из-за его широкого влияния, так и из-за определенного родства с обсужденной выше шотландской моральной философией. Связующий момент между этой философией и концепциями Бентама — это, прежде всего, *утилитаризм*, то есть воззрение, ставящее нравственную оценку в зависимость не от намерений индивидов (считающихся *a priori* эгоистичными), а от фактических результатов их поступков, которые независимо от мотивов приводят или не приводят к приумножению общего блага, создают или нет *the greatest happiness of the greatest number*¹.

В отличие от шотландских философов, Бентам больше усилий приложил к разработке светской нормативной этики, веря, что прогресс просвещения приведет к своего рода революции в нравственности. Его, пожалуй, больше заботило разумное руководство поведением людей, чем научное объяснение их поступков. Кроме того, он не разделял взгляда шотландцев на общественную природу человека, в своей антропологии он скорее шел по следам французских материалистов (считался учеником Гельвеция), которые в обществе были склонны видеть инструмент удовлетворения человеческих потребностей. Если утилитаризм был одновременно философией жизни, нормативной этической системой и теорией человеческого поведения², то Бентам акцентировал, прежде всего, первые два аспекта, тогда как Юм или Смит — третий.

1. «наибольшее счастье для наибольшего числа <людей>» (англ.) — *Примеч. ред.*

2. *Шумпетер Й.* История экономического анализа. Т. 1. С. 167–169.

Система Бентама была на редкость несоциологической, она концентрировалась, с одной стороны, на этической проблематике, с другой — на проблематике законодательства, которое должно обеспечить максимальное приспособление государства к важным потребностям человеческих личностей, а этим последним — возможность жизни истинно нравственной с утилитаристской точки зрения. Бентама почти совсем не интересовала проблематика обычая. Как писал Сабин (Sabine): «Недоверие к обычаю и его полное подчинение законодательству относились к главным характеристикам юриспруденции Бентама. Этому сопутствовало равнодушие или пренебрежение к истории как к элементу социальных наук. С точки зрения Бентама, история была в большинстве случаев пересказом преступлений и безумств человечества. Такая ориентация мысли была, пожалуй, основной причиной того, что во второй половине XIX века социальная философия Бентама считалась абсолютно устаревшей»¹.

Роль Бентама в истории общественной мысли (а была она, конечно же, значительной) заключалась главным образом в разрушении большинства распространенных категорий просвещенческой мысли², таких как «природа», «естественное право», «естественные права», «общественный договор», а также «нравственное чувство». Бентам выстроил обширную программу борьбы с «фикциями». Любопытно, что фикцией он был склонен считать и общество, которое для большинства философов того времени — как мы видели — стало автономным предметом исследований. Радикальная критика «фикции» была тесно связана с тем, что Бентам разделял крайне примитивную психологию, в соответствии с которой людьми, в сущности, движут только две силы: стремление к удовольствию и страх перед огорчением, и все другие мотивы могут быть к ним сведены. Все значение законов и общественных институтов состоит в конце концов в том, что они могут способствовать большему счастью по возможности большего числа людей, поэтому рассуждения об их «естественности» или «разумности» не имеют никакого смысла, если мы не можем подсчитать, насколько они служат своей основной цели.

1. *Sabine G. H.* A History of Political Theory. London, 1963. P. 680.

2. *Ossowska M.* Myśl moralna Oświecenia angielskiego. Warszawa, 1966. Rozdz. 2.

Стоит, однако, подчеркнуть, что критика Бентамом идей Просвещения (и связанной с ними «Декларации прав человека и гражданина») ни в коем случае не означала отсутствия симпатии к свободолобивым идеалам века. Нельзя также сказать, что Бентам совершенно вышел за границы просвещенческой мысли. Он просто считал, что дает этим идеалам более крепкое теоретическое основание. Бентам внес немалый вклад в формирование либеральной идеологии, хотя — в отличие от Смита — связывал большие надежды с активностью правительства.

4. Немецкое Просвещение

Общественная мысль немецкого Просвещения значительно отличалась от французской или британской мысли того времени. Причины следует искать в иной ситуации в Германии, которая в начале XVIII века по сравнению с Францией и Англией отставала в социально-экономическом развитии, а кроме того, еще не была единым политическим организмом. Немецкие мыслители не имели и не могли иметь опыта общения с гражданским обществом в том смысле, в котором оно трактовалось, например, в «Опыте» Фергюсона. Для них оно было скорее абстрактным постулатом, обращенным в неопределенное будущее, чем данной или как раз формирующейся реальностью. Тогда как Франция или Великобритания интенсивно модернизировались, в Германии, как писал Энгельс, «нация не имела в себе силы даже для того, чтобы убрать разлагающиеся трупы отживших учреждений»¹.

Эта отсталость Германии не означала, однако, интеллектуального застоя. Уже в XVIII веке кто-нибудь в этой стране мог бы высказать следующую мысль Маркса: «Мы — философские современники нынешнего века, не будучи его историческими современниками»². Не исключено, впрочем, что именно эта ситуация аутсайдера европейской современности давала Германии своеобразный познавательный шанс, позволяя философски осмыслить проблемы, которые в других странах уже

1. *Энгельс Ф.* Ситуация в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 2. С. 562.

2. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Т. 1. С. 419.

были давно разменяны на мелкие дискуссии о текущих делах. Не уменьшая значения мыслителей французского Просвещения, можно сказать, что их нередко больше всего заботило то, чтобы не было недостатка в аргументах в пользу так или иначе понимаемого прогресса.

Немецкие мыслители участвовали в спорах о будущем общества политически более бескорыстно. Соблюдение отстраненности от немецких реалий было практически условием их участия в этих спорах. Там, где немецкая мысль приближалась к этим реалиям, она становилась на удивление сдержанной в вопросах социально и политически щекотливых. Главным предметом ее интереса была не политика, а *культура*. Ничего удивительного, если вспомнить, что реальными связующими элементами немецкого общества были тогда язык, литература и традиция, а не политическая организация или идея.

Немецкое Просвещение было золотым веком философии и литературы, но не политики. Политическая мысль развивалась относительно слабо и сохранила довольно тесную связь с наследием естественно-правовых доктрин XVII века. Это было и причиной особого характера немецкой общественной мысли. С точки зрения истории социологической мысли наиболее значимыми были взгляды Канта и Гердера — тем более что их влияние вышло за границы эпохи Просвещения. Как бы глубоко они в ней ни коренились, одновременно они стали и предвестниками ее конца.

Кант: философская антропология и историософия

Иммануила Канта (1724–1804) на самом деле редко рассматривают как «предшественника социологии»¹, известно, однако, что для многих социологов его труды были непосредственным

1. Так, например, Вольф Лепениес (Wolf Lepenies) спрашивает в одной из своих статей, не стоит ли признать его отцом-основателем всей европейской социологии из-за его влияния не только на немецкую социологию, но и на Дюркгейма (см.: «Interesting Questions» in the History of Philosophy // Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy / Ed. by Richard Rorty, Jerome B. Schneewind, Quentin Skinner. Cambridge; New York, 1964. P. 166–167). Сьюзен Стедман Джоунс (Susan Stedman Jones) писала: «Можно считать, что философское наследие Канта проложило путь развитию метода собственно социологического» (Kantian Philosophy and the Sociological Method // Sociology. 1980. Vol. 14. № 1. P. 99).

или опосредованным (благодаря неокантианцам) источником теоретических инспираций. В этой связи упоминают как выдающихся немецких социологов (например, Зиммеля и Макса Вебера), так и Дюркгейма. Кроме того, надо помнить, что кантовский «коперниковский переворот» оказал воздействие на все области европейской мысли, в какой-то мере влияя на способ мышления даже тех авторов, которые на Канта и его продолжателей вообще не ссылались и могли даже кантианству как таковому не симпатизировать. Это касается, естественно, в основном Канта как автора «Критик» и необязательно Канта, который прямо высказывался на политические или общественные темы. Его высказывания, которые можно было бы определить как «досоциологические» в узком значении этого слова, не были ни многочисленны, ни особенно интересны. Например, его концепции естественного права или общественного договора вызывают определенный интерес скорее благодаря личности автора и его наследию, чем из-за собственно теоретического значения. Не они обусловили непреходящую значимость этого автора. В большинстве своем они больше свидетельствуют о принадлежности автора к определенной эпохе, чем о том, что он был исключительно оригинальным мыслителем и великим предвестником мысли будущего.

Метким представляется замечание Жане: «В то время как французские философы использовали разум в своей критике общества и религии, более дерзкий Кант пошел на критику самого разума»¹. И хотя в теории общества эта критика принесла плоды не сразу, уже сейчас уместен вопрос, в чем, собственно, состоял кантовский «коперниковский переворот» в философии и что он внес в социологическую мысль. Не обсуждая вслед за историками философии сложную систему автора «Критики чистого разума» (1781), «Критики практического разума» (1788) и «Критики способности суждения» (1790)², обратим внимание на два, как представляется, важных момента. Их можно вслед за Поппером назвать гуманизацией науки

1. *Janet P. Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*. Paris, 1872. Т. 2. Р. 621.
2. Блестящее обсуждение этой системы читатель найдет в книге Отфрида Хёффе «Иммануил Кант» (*Höffe Otfried. Immanuel Kant / Tłum. Andrzej M. Kaniowski*. Warszawa, 1995).

и гуманизацией этики¹. Это они сделали Канта одним из наиболее влиятельных мыслителей всех времен. «Гуманизация науки» была следствием революционного тезиса в первой из перечисленных «Критик» о том, что в процессе познания субъект играет активную роль, без чего этот процесс вообще был бы невозможен, ибо он не сводится к простому суммированию результатов наблюдения и открытию таким путем правящих миром закономерностей. По Канту, как пишет Поппер, «экспериментатор не может ждать, когда природа раскроет ему свои секреты, а должен ставить перед ней вопросы. Он должен подвергать ее допросу в свете своих сомнений, предположений и теорий, идей и догадок»². Это разум, благодаря своим априорным категориям, вносит порядок в хаос чувственных впечатлений, которые сами по себе еще не информируют ни о чем важном. Это вовсе не означает, что Кант недооценивает опыт; это указывает лишь на то, что традиционный эмпиризм, впрочем, как и традиционный рационализм, не дает удовлетворительного объяснения процесса познания мира. И что еще важнее, Кант тем самым ставит под сомнение распространенную в его время веру в то, что мир является целостностью, по сути своей упорядоченной, и речь идет только о том, чтобы этот таинственный «физически-моральный» порядок обнаружить. Кант сохраняет, правда, идею порядка, так же как идею Природы и естественного права, но ставит ее в зависимость от активности человеческого разума, без которой действительность остается в состоянии хаоса и разрозненности.

Не будем здесь распространяться о последствиях кантовского переворота в самой философии, хотя они действительно были огромными. Зато отметим, что его влияние не обошло и способ мышления об обществе. Правда, только Зиммель перенес всю полноту кантовской гносеологической проблематики на почву рассуждений о социологическом познании, задавшись вопросом «Как возможно общество?» (1908)³. Но упомянутое нами изменение статуса познающего субъекта

1. *Поппер К.* Кантовская критика и космология // Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания / Пер. А.Л. Никифорова и Г.А. Новичковой. М.: Ермак, 2004. С. 306.

2. Там же. С. 305.

3. *Зиммель Г.* Как возможно общество // Зиммель Г. Избранное. Проблемы социологии. М.; СПб.: Университетская книга; Центр гуманитарных инициатив, 2015.

проявилось значительно раньше при участии Гегеля и Маркса, которые, впрочем, позицию Канта серьезно модифицировали, придавая этому активному субъекту характер коллективный и исторический. В свою очередь Дюркгейм и его ученики обратились к изучению социального происхождения категории познания, которое Кант приписывал разуму как таковому¹. В XVIII веке теория познания Канта была, несомненно, чем-то совершенно исключительным, поскольку мысль того времени была глубоко проникнута представлением об априорном порядке, который попросту открывается благодаря применению правильных методов наблюдения и преодолению затрудняющих его предрассудков. Проблема, однако, относится не только к истории социологической мысли: в сущности, она постоянно повторяется в спорах о роли теории, а также о том, дана ли нам социальная реальность как набор готовых «вещей», или она, так или иначе, «конструируется».

Не менее важное значение имела «гуманизация этики», сформулированная Кантом в «Критике практического разума». Заключалась она, можно сказать, в возвращении свободы как основного атрибута человека. Человек не детерминирован полностью внешним миром ни в своем познании мира, ни в своем поведении. Конечно же, человек — часть природы и подчиняется ее законам, но его нельзя свести только к этому, ибо он одновременно является существом свободным, которое за свои действия несет моральную ответственность. Иначе говоря, знание о человеке, которое является знанием чисто естественно-научным, по определению, не полное, поскольку не в состоянии объяснить деятельность человека как морального субъекта, принадлежащего царству свободы, а не естественной необходимости. Более того, когда Кант говорит о человеческой природе, он имеет в виду моральное призвание человека, а не те или иные его физические черты или их производные. Из изучения естественной природы человека не вытекают никакие существенные выводы для познания его поведения.

Человек у Канта разделен на *homo phaenomenon* и *homo noumenon*, только первый из которых может трактоваться как часть природы, подчиненной закону причинности, второй же

1. Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996.

как бы располагается над природой. Мы имеем здесь дело с зачатками мысли о необходимости отличия естественных наук от гуманитарных, мысли, которая — не без влияния со стороны работ Канта и его учеников — сделает блестящую карьеру через сто лет, в частности в социологии¹. В новой этике Канта заложены предпосылки позиции, которую Парсонс называл волюнтаристской теорией действия.

Это была этика крайне индивидуалистическая. Чтобы поступать нравственно, человеческой личности не нужна — по крайней мере, на первый взгляд — никакая общественная база. Каждому человеку дан разум, в частности, как способность доэкспериментального распознавания добра и зла. Нравственные поучения дает нам наш внутренний категорический императив: следует поступать так, чтобы то, что мы делаем, могло стать нормой для всех остальных людей. Поступая иначе, чем они, личность может иметь моральный резон и имеет как право, так и обязанность защищать его. Человек обречен на противоречие между обязанностями, предписанными разумом, и давлением эмпирического мира, в котором он живет и который нередко подталкивает к поведению, противоречащему этой обязанности. Но не это давление больше всего интересует Канта. Он занимается, как и Руссо, человеком, абстрагированным или, иначе, освобожденным из эмпирического мира, который может и должен совершать свободный нравственный выбор. Только этот выбор решает, что он будет делать. В этой области понятие необходимости — природной ли или общественной — не имеет и не может иметь применения.

Эта этика была обращена, с одной стороны, против утилитаризма, стремящегося вывести моральные принципы из области познания, а с другой стороны, против всех доктрин, ссылающихся на какие-то внешние авторитеты по отношению к разуму автономной личности. Эта этика порывала как с сильным в просвещенческой мысли утилитаризмом, так и с традиционной религиозной этикой.

На первый взгляд она не содержала ничего, что можно было назвать социологическими идеями. Она не содержала никаких прямых предписаний или запретов, которые могли бы регулировать общественные отношения (конечно, кроме предписания

1. См.: *Parsons T. The Structure of Social Action*. P. 471 et pass, см. также 12-й и 13-й разделы данной книги.

уважать каждую личность как автономный моральный субъект); рассуждала об абстрактном долге и исключала оценку человеческих поступков с точки зрения их общественных последствий.

Однако не вызывает сомнений, что индивидуалистическая этика Канта оставалась в тесной связи с его политикой¹, определяя идеал, который она должна была реализовать. Этим идеалом было обуздание власти чувств над человеческим поведением и создание условий (названных гражданским обществом), при которых свобода индивида будет гарантирована, если она только не угрожает свободе других индивидов. В этом контексте у Канта появляется проблема Руссо: как создать такое право, которое не будет угрожать свободе человека, но в то же время станет преградой его самоуправству. Довольно неожиданно уверяет он реализацию этого либерального идеала природе: «...высшей задачей природы является *достижение всеобщего правового гражданского общества*»².

На помощь природе приходит врожденная склонность людей, которую Кант называет «недоброжелательная общительность». Каждый человек «создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, терпеть не может, но без которых он не может и обойтись»³. Именно этому завоеванию «положения» обязаны мы переходом от варварства к цивилизации, фундаментом которой является обобществление. Следующий шаг — это переход от обобществления, порожденного инстинктами, к обществу как моральному союзу свободных людей. Без этой «асоциальности» прогресс был бы невозможен и люди остались бы на уровне животных: только конфликт вырывает их из состояния апатии и приводит к цивилизации и такому обществу, которое будет «совершенно справедливым гражданским устройством»⁴. Таким образом, Кант отвергает стародавнюю дилемму социальной или асоциальной человеческой природы: развитие общества возможно потому, что в человеке сочетаются обе эти противоречивые наклонности.

Историософия Канта представляется в своей содержательной основе типично просвещенческой, прежде всего, потому,

1. См.: *Reiss Hans*. Предисловие к: *Kant's Political Writings*. Cambridge, 1970. Р. 19.

2. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Пер. А. Шапиро // *Кант И. Сочинения*. Т. 8. С. 17.

3. Там же. С. 16.

4. Там же. С. 18.

что ее аксиомой является существование прогресса, который «хотя... иногда *префрывается*, но никогда не *прекратится*»¹. Однако есть в ней и мотивы, которые мы напрасно искали бы, например, во французских теориях развития, где этот процесс не только несравненно менее сложный, но и заметный, в сущности, каждому. Кант выделяет постулат о том, что, с точки зрения отдельных личностей, история является скоплением случайностей, однако полна смысла, если ее рассматривать с позиции человечества как целостности и «планов» природы. То есть у Канта появляется мотив, знакомый нам по шотландскому Просвещению и ставший предвестником гегелевской мысли о «хитрости разума»: «Отдельные люди и даже целые народы мало думают о том, что когда они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы, как за путеводной нитью, и содействуют достижению этой цели, которой, даже если бы она стала им известна, они бы мало интересовались»².

Мысль Канта получила многочисленные продолжения в европейской философии и общественной мысли. В том числе и в социологии. Во-первых, можно сказать, что характерный для нее дуализм в трактовке человека стал зачатком популярного не только в Германии различия *Geisteswissenschaften* и *Naturwissenschaften*³, которое легло в основу социологического волюнтаризма. Во-вторых, сохранила актуальность и проблема примирения двух порядков, заложенных в человеке, — порядка природы и порядка нравственности, причинности и свободы. С этой проблемы, в сущности, началась социология Дюркгейма. В-третьих, этический формализм Канта был предвестником позднейшей формальной социологии, положив начало рассмотрению человеческой деятельности в отрыве как от ее психологической мотивации, так и от исторического контекста. В результате, не исключено, что влияние Канта на социологическую мысль было сильнее, чем какого-либо иного мыслителя эпохи, хотя сам он и был очень далек от социологии.

1. Кант И. О поговорке «Может быть, это верно в теории, но не годится для практики». К вечному миру. Философский проект / Пер. Н. Вельдеберг // Кант И. Сочинения. М.: ЧОРО, 1994. Т. 8. С. 199.
2. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. С. 12–13.
3. «Науки о духе» и «науки о природе» (нем.). — Примеч. ред.

Гердер: нация и плюрализм культур

Другим выдающимся представителем немецкого Просвещения был, несомненно, *Иоганн Готфрид фон Гердер* (1744–1803), хотя иногда его называют скорее «романтиком», излишне акцентируя его отличие от других мыслителей эпохи и огромное влияние, которое он оказал на бунтовавших против ее наследия романтиков. С этой точки зрения его взгляды кажутся близкими, по крайней мере, некоторым взглядам Монтескье. Действительно, трудно не согласиться с тем, что автор «Идей к философии истории человечества» (*Ideen zur Philosophie der Menschheit*, 1784–1791, 4 ч.) не вписывается в стереотипное представление о Веке Просвещения, зато имеет много общего с его позднейшими критиками. Социальная концепция Гердера была предвестником проблем, которые будут в центре внимания в XIX веке, — прежде всего проблем *народа* и национальных культур.

Прав был, как представляется, Эмиль Адлер, когда писал, что конфликт Гердера с Просвещением, «в сущности, сводился к обвинениям, направленным только против некоторых его представителей и взглядов, а целью этого спора с первой минуты была творческая критика, расширяющая горизонты просвещенческой мысли и прежде всего направляющая ее к источникам социальным и историческим»¹. Важно и то, что исходной точкой для Гердера были типичные для Просвещения вопросы и пользовался он типично просвещенческими категориями, в лучшем случае дополняя их новым содержанием.

Спор Гердера с французскими *philosophes* в основном, пожалуй, касался четырех проблем:

(а) Принимая ньютоновскую модель науки (он сам хотел быть «Ньютоном истории»), автор «Идей к философии истории» усомнился в связанном с этой моделью видении мира как механизма и ввел вместо этого виталистическое или органистическое видение, с чем было, естественно, связано иное понимание природы, сущностью которой стала в его глазах разнородность проявлений жизни, а не единообразие управляющих ею законов.

1. *Adler E. J. G. Herder i Oświecenie niemieckie*. Warszawa, 1965. S. 140; см.: *Кассифер Э.* Философия Просвещения. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 254–256.

(б) Не отвергая идей прогресса человечества, Гердер пересмотрел их наиболее распространенные версии, высказываясь, во-первых, против «льстецов своего века», не ценящих мудрость предыдущих эпох, во-вторых, против мыслителей, трактовавших человечество как однородную целостность или желавших его будущей гомогенизации.

(в) Не пренебрегая самим разумом, как это имели обыкновение делать романтики, Гердер подчеркивал его связь с другими силами человека, которого он понимал как субъекта чувствующего, действующего и выражающего свою индивидуальность, а не только воспринимающего и думающего. Такая антропология предполагала также органическую связь человеческой личности с другими, ибо люди, будучи разными, тем более нуждаются друг в друге.

(г) В немалой мере своеобразию Гердера способствовал стиль его письма, отмеченный — к неудовольствию Канта — некой поэтичностью и напоминающий стиль Жан-Жака Руссо.

Социальную теорию Гердера только с большим трудом можно отделить от совокупности его философии, а ее понимание требует учета множества онтологических и гносеологических объяснений. В соответствии с первыми мир является как бы огромным организмом, в котором все связано со всем в результате действия иррациональной жизненной силы, пронизывающей каждую частичку природы. В гносеологии Гердера процесс познания заключался не столько в наблюдении внешнего по отношению к субъекту мира, сколько в активном участии в нем и почти религиозном переживании: человек способен познать макрокосмос, поскольку сам он — микрокосмос¹. В результате выстроенная Гердером «естественная история человеческих сил, деяний и влечений» принципиально отличалась от других современных ему «естественных историй».

Общество не является сущностью, отличной от остального мира, и подчиняется тем же законам. Так же как мир, оно не было сконструировано подобно машине, оно — организм в состоянии постоянного роста. Оно — целостность, состоящая из разнородных частей, наделенных неповторимой индивидуальностью, но взаимно необходимых друг другу и взаимозависимых. Общество состоит из индивидов, но к ним не сводится; индивида нельзя

1. *Barnard F.M. Herder's Social and Political Thought from Enlightenment to Nationalism. Oxford, 1965. P. 31–42.*

рассматривать только как часть общества, поскольку он имеет автономную ценность и как таковой не может быть заменен любым другим. Органицизм Гердера, таким образом, отличался от традиционного, а также от органицизма многих позднейших мыслителей, которые выступали обычно против самого принципа индивидуальности. По мнению Гердера, общество является для человека «естественным состоянием»; с момента рождения он неизбежно включен в сообщество — семью, племя, народ и т.д. Его индивидуализм не имел ничего общего с «атомистическим» индивидуализмом многих его современников.

Важнейшим человеческим сообществом в глазах Гердера был *народ* (*Volk*). Поэтому его часто считали первым националистическим мыслителем¹ (см. раздел 4). Действительно, в этом смысле он был несомненным новатором, ибо слово «народ» означало у него (в отличие от большинства мыслителей XVIII века, которые, впрочем, довольно редко вообще использовали это слово) не столько сообщество людей, живущих на определенной территории и подчиняющихся одним и тем же законам, сколько уходящее корнями в историю, дополитическое объединение единой в своем роде *культуры*, выражающееся, прежде всего, в языке.

Проблема языка имеет в социальной философии Гердера особое значение. Он неоднократно повторял, что язык не является и не может являться исключительным достоянием грамматистов, потому что «каждый народ говорит так, как мыслит, и мыслит так, как говорит»². Язык — это основной фактор идентичности народа, который сохраняется настолько долго, насколько долго народ в состоянии сохранять традиции, кристаллизующиеся именно в языке. Барнард справедливо замечает, что в понимании Гердера «народ является отдельным естественным бытием, претензии которого на политическое признание опираются на владение общим языком»³. Несложно объяснить такую точку зрения, если вспомнить о политической раздробленности Германии того времени, которую только язык и культура делали единым целым. Не стоит

1. Используемое автором здесь польское слово «naród» означает нацию. — *Примеч. ред.*

2. *Herder Johann Gottfried. Über den Ursprung der Sprache.* Цит. по: *Barnard F.M. Herder's Social and Political Thought.* P. 56.

3. *Barnard F.M. Herder's Social and Political Thought.* P. 59.

и говорить о том, какое значение приобрела концепция Гердера в период «пробуждения» в XIX веке все большего числа европейских народов.

Сосредоточенность Гердера на дополитической национальной общности не означала недооценку им политической организации. Как раз наоборот, он считал ее чем-то совершенно «естественным», однако вторичным и обусловленным наличием связей иного рода. Барнард так излагает его взгляды: «...правительства приходят и уходят, административные принципы вводятся и отменяются, а сознание общих традиций сохраняется, как несокрушимая сила природы»¹. Суть государства не столько в присутствии суверенной власти, сколько в существовании такого человеческого сообщества, которое создает такую политическую организацию, которая ему необходима. Сила государства в силе этого сообщества, поэтому когда оно слабеет, то сильнейшее правительство оказывается бессильным. Хороши не те законы, которые навязывает правительство, а те, в основе которых лежат древние обычаи народа и которые полнее всего выражают его «дух». Эта концепция, несомненно, имеет точки соприкосновения с концепцией Монтескье, однако кажется более последовательной и оставляет еще меньше места мудрому законодателю, о котором постоянно размышлял автор «О духе законов». Это почти концепция *национального государства* в том виде, который она приняла в следующем столетии. Именно Гердер первый отметил, что «самое естественное... государство — такое, в котором живет *один* народ с одним, присущим ему национальным характером»².

Особенностью концепции Гердера в сравнении с позднейшими националистическими концепциями было, в частности, то, что народы оставались в ней интегральными частями человечества как бытия вполне реального. Как говорит Барнард, человечество не перестало быть «альфой и омегой его социальной философии»³. С этой точки зрения Гердер принципиально не отличается от Вольтера, Кондорсе или Фергюсона. Но история человечества была для него историей *народов*, в которых она поддерживается как субстанция в отдельных вещах. Такая постановка

1. *Barnard F.M.* Herder's Social and Political Thought. P. XVIII.

2. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества / Пер. А.В. Михайлова. М.: Наука, 1977. С. 250.

3. *Barnard F.M.* Herder's Social and Political Thought. P. 88.

вопроса имела важные методологические последствия. Теперь задачей было не представление единой последовательности истории человечества, а выявлении всего разнообразия исторических событий, богатство которых определяет богатство человечества. Это повлекло за собой осторожность в квалификации отдельных общественных форм как «высших» или «низших», поскольку каждый народ имеет собственную меру совершенства и счастья, которую не следует опрометчиво приписывать другим народам. Сама идея человечества как сущности, по природе своей внутренне неоднородной, заставляла воздерживаться от признания худшим того, что является иным. В результате «Идеи к философии истории человечества» более касались многообразия явлений, посредством которых осуществляются намерения Провидения (понятие это играет в историософии Гердера немалую роль), чем однородность законов истории, так увлекавшая теоретиков прогресса.

Гердер, вероятно, был ближе своим современникам тогда, когда задумывался над причинами исторических процессов. Исходной точкой был для него географический детерминизм, но позднее он отверг его крайности, отмечая, как и Монтескьё: «Конечно, люди — это податливая глина в руках климата, но пальцы создают такие разнообразные формы, а противодействующие законы столь многообразны, что, быть может, лишь сам Гений человечества может составить уравнение всех этих сил»¹. Гердер, правда, разработал собственную «климатологию», но оперировал таким широким понятием климата, что можно считать, что он имел в виду комплекс действующих на индивида влияний среды². При этом он предполагал, что люди наделены способностью влиять на климат, и писал, например, что человек «поставлен господином земли, чтобы изменять ее своим искусством»³. Склонность Гердера к соотносению человеческих институтов и характеров с их естественной средой оправдывает распространенное мнение о нем как о предшественнике антропогеографии.

В истории социологической мысли Гердер видится, прежде всего, великим предшественником наук о *культуре*. Рефлексия

1. *Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества*. С. 178.

2. *Barnard F. M. Herder's Social and Political Thought*. P. 12; *Meek R. L. Social Science*. P. 193 et pass.

3. *Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества*. С. 181.

на эту тему имеет два основных источника. Одним из них является очень старое различие между природой и всем тем, что создано человеком. Вторым — выявление исторической и пространственной дифференциации этой искусственной среды. Гердер исключительно подробно проработал эти проблемы, будучи, кстати, главным открывателем второй из них. Он четко установил, что плюрализм культур является не последствием неравномерного темпа развития, а неизбывной чертой человечества.

5. Польское Просвещение

В начале этого раздела мы уже отметили, что Просвещение было явлением международным, но в зависимости от локальных условий его идеи подвергались весьма глубоким модификациям. Мы могли убедиться в этом, знакомясь поочередно с Просвещением французским, британским и немецким. Рамки этой книги не позволяют нам обсудить Просвещение в других странах, однако немного места стоит посвятить его польской версии, имевшей немало оригинальных черт. Оригинальность польского Просвещения объяснялась как его более поздним наступлением, так и тем, что в нашей стране главной социальной проблемой было не столько ограничение государственной власти, сколько ее усиление перед лицом внешней угрозы. Отсюда наибольшую опасность представлял не деспотизм, а анархия. Правда, хватало в Польше и явлений, которые тогда обычно ассоциировались с деспотизмом, скажем, всякого рода «предрассудки» и бездоленность народа.

Стефан Чарновский видел оригинальность польского Просвещения в противопоставлении его «общественной» точки зрения «индивидуализму» западноевропейского Просвещения. Он цитировал при этом высказывание *Станислава Сташица* (1755–1826), который в «Размышлениях над жизнью Яна Замойского, Канцлера и Великого коронного гетмана, в связи с современным состоянием Речи Посполитой Польской» (1787) писал, что «общество есть единая нравственная сущность, членами которой являются граждане. А потому истинное и собственное благо каждого не отличается от блага всего сообщества. А потому в каждом обществе все граждане между собой

так связаны, что один не может наносить вред другому, не вредя тем самым всему обществу и не вредя самому себе. Эта последняя связь должна была бы стать основой моральной науки. Наша нравственность до сих пор была пустой и безуспешной, ибо связей этих не объясняла»¹.

Во взглядах Чарновского заметно явное преувеличение, возникшее в результате его слишком упрощенного видения картины западноевропейского Просвещения как единообразно и однозначно индивидуалистического. Однако не подлежит сомнению, что польские мыслители того времени были значительно больше вовлечены в борьбу за конституирование народа как реального сообщества, которое было бы в состоянии защищать страну от внешних врагов, чем в восстановление прав личности, которые нередко ассоциировались у них с анархией шляхетской Польши. Обращает на себя внимание и сильная связь социальной мысли польского Просвещения с политической реальностью, что объясняется тем, что ее расцвет выпал на период борьбы за немедленное реформирование государства. Философские интересы как Сташица, так и *Гуго Коллонтая* (1750–1812) и других писателей были, несомненно, производными от их политических интересов. Их важнейшие теоретические труды не предшествовали, как во Франции, реформаторской практике, они появились только тогда, когда она закончилась провалом, а реформаторам оставалось только писать книги. Труды эти появились лишь на закате эпохи.

Важнейшие работы, о которых идет речь, — это, прежде всего, «Человеческий род. Дидактическая поэма» (1819–1820) Сташица и «Критический разбор основ истории начала человеческого рода» (посмертное издание 1842, 3 т.) Коллонтая. Их оригинальность заключалась в попытках примирения философии вневременных естественных законов с развитой исторической концепцией постоянной изменчивости всех обществ. Удивительно сходство этих попыток (особенно у Сташица) с попыткой построения теории развития общества философами шотландского Просвещения, хотя ничто не указывает на серьезное непосредственное влияние; польские авторы искали вдохновения, прежде всего, во Франции.

1. *Czarnowski S.* Filozofia społeczna w Polsce w końcu XVIII i początku XIX wieku // *Czarnowski S.* Dzieła. Warszawa, 1956. Т. 2. S. 19.

Распространенное романтиками мнение о том, что Просвещение было лишено исторических интересов в свете сегодняшних знаний о той эпохе, неактуально. Тем не менее трудно не согласиться, что философы Просвещения были, прежде всего, увлечены неизменностью законов природы, в связи с чем в их историографии и историософии выступал человек с постоянным набором характеристик; эти науки учили не столько тому, каким он подвергался изменениям, сколько тому, как он пользовался своей природной оснасткой. Так вот, польское Просвещение — более позднее, чем западное, и в своих проявлениях почти современное Гегелю и романтикам — совершило, как представляется, существенный перенос интересов, делая проблему изменчивости мира человека проблемой, в сущности, базовой. С мыслью XIX века его объединяет ощущение невозможности понимания этого мира вне истории. В сознании мыслителей позднего польского Просвещения вера в неизменность физико-морального порядка спорит с убежденностью в изменчивости всего человеческого.

Среди трудов польского Просвещения наиболее полную картину истории содержит «Человеческий род» Сташица. Вводя, подобно Монтескьё, социологическую типологию политических устройств (он называл олигархию, деспотизм и демократию), автор преобразовал ее в теорию общественного развития: типы строя были одновременно этапами исторического процесса, сменяющими друг друга с железной необходимостью. Историю человечества он, впрочем, считал фрагментом всеобщей истории мира, которую представлял в соответствии с доэволюционными идеями Бюффона (вдохновлялся он наверняка и собственными геологическими исследованиями). Он считал, что из развивающейся природы человек появляется не как готовое создание, а как существо без характерных особенностей, которое, подобно статуе Кондильяка, постепенно обретает определенные черты под влиянием стимулов среды. Развитие человека, естественно, является процессом обогащения его знаний, одновременно будучи процессом формирования его потребностей, большинство из которых не природного происхождения. Постепенно, начиная с семейных связей, формируются и общественные отношения человека. Переломное значение имеет появление скотоводства и земледелия, а вместе с ними — возможность

захвата имущества других людей и подчинения их себе. Совершают это — по мнению Сташица — охотничьи народы. В этой концепции присутствуют элементы четырехфазной теории шотландских авторов, однако они объединены здесь с гипотезой завоевания одних народов другими. Охотники подчиняют себе пастухов и земледельцев, устанавливая для себя монополию на владение землей, а также насаждая полезные для себя институты и верования. Однако конфликты между охотниками приводят к необходимости единовластия, которое должно апеллировать к народу; его активизация в свою очередь делает со временем возможной смену этого строя республикой, которая является устройством наилучшим и соответствующим законам природы.

В историософской схеме Сташица бросаются в глаза, прежде всего, три момента: (а) движущей силой прогресса здесь является не столько развитие знаний (как, например, у Кондорсе), сколько развитие общественных, хозяйственных и политических отношений; (б) изменения этих отношений находятся в зависимости от конфликтов и борьбы между группами; (в) категория естественного состояния теряет все признаки идеализации, становясь попросту определением самой ранней фазы развития истории человечества.

Концепция Коллонтая была несравнимо менее разработанной, но с некоторых точек зрения представляется весьма любопытной. Автор этот написал также «Физическо-моральный порядок» (1810) — труд, отсылающий к французским физиократам и являющийся одним из наиболее ярких примеров неисторического подхода к социальной проблематике. Упомянутый ранее «Критический разбор» был — как справедливо заметил Хенрик Хинц — «попыткой включения истории в такую картину человеческого мира, которая, казалось, историю именно исключала»¹. Отмечая контраст между мнимым естественным порядком и наблюдаемым миром, Коллонтай не нашел иного выхода, как принять гипотезу потопа, который отделяет во времени человечество, жившее в соответствии с законами природы, от человечества, которое отошло от предписаний естественного права. Эта конструкция, — как подчеркивает

1. *Hinz H. Wstęp // Hugo Kołłontaj. Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów / Henryk Hinz (oprac.). Warszawa, 1972. S. XXIX.*

Хинц, — была оправданием истории как «практически единственной человеческой реальности»¹.

Как Сташиц, так и Коллонтай, естественно, занимались типичной для эпохи «философской историей», а значит, не вышли за границы идеи единого «рода человеческого», за которыми начиналась история конкретных обществ.

Заключительные замечания

Давая этому разделу название «На пороге Нового времени», мы имели в виду, во-первых, то, что общественная мысль Просвещения возникла до формирования современного общества, во-вторых, что она содержала предчувствие многих его проблем и дилемм, а также несла характерную для него веру в разум и прогресс. Мы неоднократно будем иметь возможность убедиться в том, в насколько широком плане эта мысль была подготовкой следующего столетия даже тогда, когда ее наследие подвергалось тотальному сомнению. Однако нельзя не заметить, что между XVIII и XIX веками наблюдается явное нарушение преемственности. Исайя Берлин даже утверждал, что в это время имел место один из глубочайших переломов в истории европейской мысли и пророками новой эпохи являются только Кант и Гердер². Такая позиция может быть оправдана, если — как сделал это Берлин — сосредоточить внимание на романтизме, не принимая во внимание той роли, какую в XIX веке играл позитивизм — несравненно более близкий просвещенческой традиции. Не вдаваясь в дискуссию на тему духовного облика этого столетия, можно утверждать, что в процессе развития социологической мысли именно позитивизм оказался самым важным. Поэтому историк социологии не должен преувеличивать значение «романтической революции».

Стоит, однако, помнить, что даже у тех людей XIX века, которые наверняка не были романтиками, было сильно развито сознание принадлежности к иной эпохе, чем их предшественники — просветители. Несмотря на то что они были многим обязаны последним, они отдавали себе отчет в огромных переменах

1. *Hinż H.* Wstęp. S. XXXII.

2. *Berlin I.* Romantyczna rewolucja. Kryzys w historii myśli nowożytnej, tłum. Magda Pietrzak-Merta // *Res Publica Nowa*. 1998. № 7–8. S. 5–18.

общественного мира и в том, как мало он имеет общего с предсказанным Просвещением царством разума. Они также знали, что тот кризис, с которым они пытаются справиться, не является продолжением дореволюционного кризиса, а есть в определенной степени последствие изменений, начатых или резко ускоренных именно революцией. Поэтому они вели диалог с мыслителями Просвещения, обращались к некоторым их идеям, но не могли считать себя просто их учениками.

Более, чем поиск идеала, увлекала их проблема исторической изменчивости людей и обществ, а также принципиальной разницы между обществом старым и новым — «индустриальным», «капиталистическим» или «демократическим» обществом, в соответствии с теми определениями, которыми тогда чаще всего пользовались. Принципиальное значение имел также перенос интереса с проблем политического устройства на проблемы «общественного состояния», которое — как указывали Монтескьё, Фергюсон, Смит или Гердер — есть руководствующаяся собственными законами дополитическая реальность, только в ограниченной мере позволяющая себя контролировать политическими средствами. Открытию этого «общественного состояния» способствовало, конечно же, наблюдение как за событиями революции, так и за развивающимся рынком, ибо и там и там действовали безличные силы, перед лицом которых становился очевидным разрыв между намерениями и планами людей и фактическими результатами их действий.

Это открытие, кстати, сделало возможным рождение социологии как науки, по определению изучающей общество, являющееся такой же «объективной» реальностью, как природа. Понятие «природа» — вездесущее в мысли Просвещения — изменило свой смысл, окончательно теряя свою нормативную окраску: оно перестало относиться к сфере человеческих обязанностей, относясь теперь исключительно к сфере необходимости.

В нескольких следующих разделах мы постараемся подтвердить эти общие формулировки путем анализа избранных концепций первой половины XIX века, исходя из той предпосылки, что возникновение так понимаемой «социальной науки» было общественным процессом, а не результатом чисто теоретической фантазии какого-то отдельного мыслителя.

Раздел 4

Постреволюционные идеологии как социальные теории

«**Б**азовые идеи европейской социологии, — писал Роберт А. Нисбет, — легче всего понять как попытки справиться с проблемой порядка, возникшей в начале XIX века в результате упадка прежнего устройства под напором индустриализма и революционной демократии»¹. Хотя проблема порядка была важна с самого зарождения общественной мысли и занимала привилегированное место, например, в просветительской мысли, на пороге XIX века она обрела особое значение на фоне практически всеобщего осознания переломного момента истории. Одни взирали на наступающую эпоху с надеждой, рожденной верой в неизбежный прогресс человечества, другие видели в событиях того времени великую катастрофу и предвещали — как, скажем, де Бональд — «расформирование общества»; все, однако, понимали, что начинается новая эпоха, которая требует глубокого осмысления и поиска методов деятельности, отличных от многовековой рутины. Социология была одним из ответов на новые вызовы времени, и ее создатели, начиная с Конта, стремились, чтобы она была именно таким ответом.

Не стоит забывать, что большая дискуссия на тему зарождающегося современного общества началась до появления первых социологических систем. Более того, в ходе этих дебатов были сформулированы многочисленные идеи из области и на тему «общественной науки», которые позднее мы найдем в трудах социологов, настаивающих на создании отдельной науки, предметом которой было бы общество и его трансформации. Практическое значение проблемы общественного порядка в ситуации, когда, как казалось, все смешалось и спуталось, стало причиной того, что к ней обращались во всех областях

1. *Nisbet Robert A. The Sociological Tradition. London, 1967. P. 21.*

рефлексии об обществе. Одной из таких областей была политическая мысль, в которой все чаще ставились фундаментальные вопросы, касающиеся самих основ жизни общества. В то время рождались или обретали новую форму великие конкурирующие идеологии современного мира: консерватизм, либерализм, социализм и национализм, целью которых было как толкование мира, так и — чуть ли не в той же степени — мобилизация его жителей на борьбу за придание ему такой, а не иной формы. Другими важными областями, в которых рефлексия об обществе набирала силу, были философия и историография, которыми мы займемся в очередных разделах.

1. Консерватизм

Первой великой идеологией постреволюционной эпохи стал консерватизм, взращенный на радикальной критике Просвещения и революции, которым он противопоставил собственное видение социального мира.

Понятие консерватизма

Рассуждая в этом контексте о «консерватизме», мы, понятно, имеем в виду только одно из возможных значений этого понятия¹. Здесь не идет речь ни о «консерватизме» как комплексе относительно постоянной психологической склонности к сопротивлению любым изменениям, ни о «консерватизме» как позиции, которая всегда проявляется, когда над неким политическим *status quo* нависает тотальная угроза. Консерватизм здесь для нас — это идеология определенной эпохи, эпохи буржуазных революций, когда определенные группы традиционного общества прилагают героические усилия, чтобы сдержать происходящие изменения или, по крайней мере, понять ошеломившую их «катастрофу», которая затронула освященный традицией порядок вещей. Именно такому исторически определенному консерватизму посвятил Мангейм свой трактат², доказывая, что после Французской революции и в ответ

1. Huntington S.P. Conservatism as an Ideology // American Political Science Review. 1957. Vol. 1. P. 454–473.

2. Мангейм К. Консервативная мысль // Мангейм К. Избранное. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994.

на нее консерватизм стал целостным *мировоззрением*. Консерваторы конца XVIII и начала XIX века создали собственную социальную философию, выходящую далеко за рамки лишь отчасти осознанного традиционализма, который веками являлся достаточным оружием в борьбе с переменами. Консервативное мировоззрение оказалось, впрочем, настолько интеллектуально привлекательным, что стало постоянной составляющей европейской традиции: это также одна из идеологий современного нам мира¹, хотя специфические условия его возникновения и относятся, кажется, к далекому прошлому. Естественно, даже так понимаемый консерватизм не был и не мог быть монолитной формацией, поскольку считал своей миссией защиту конкретных обществ от нашествия универсалистских, по определению, образцов политического рационализма и революций, а общества находились в довольно неоднородных условиях, о чем мы уже упоминали, указывая на разнородность просвещенческой мысли. Консерваторы, как мало кто, осознавали наличие и неизбежность глубочайших различий между обществами.

Кроме того, в борьбе против революции 1789 года участвовали разные общественные, политические и идеологические группы, которые апеллировали к разным традициям и аргументам, а также были в разной степени склонны к отрицанию самой идеи перемен и некритическому восхвалению дореволюционного порядка. Наиболее интересны среди них те, кто выступал не столько в роли почитателей прошлого, сколько в качестве защитников принципа *преемственности* общественной жизни, которую невозможно организовать заново, как имели обыкновение считать революционеры. Консерватор не возражает против самой необходимости или неизбежности общественных перемен, но стремится к тому, чтобы не нарушались основы общественного порядка. Этим он, между прочим, отличается от традиционалиста, который защиту порядка отождествляет с защитой конкретных решений и протестом против самой идеи перемен.

Создателем современного консерватизма принято считать английского философа и государственного деятеля *Эдмунда Бёрка* (1729–1797), навсегда прославившегося своей книгой

1. См.: Conservatism. An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present / Ed. by Jerry Z. Muller. Princeton, N.J., 1997.

«Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию, в письме, предназначенном для французского дворянина, написанном достопочтенным Эдмундом Бёрком» (*Reflections on the Revolution in France in a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Paris*, 1790). Он не только выразил в ней свое неприятие революции и революционной идеологии, но и изложил основные принципы консервативной общественной философии. История консервативной мысли — это в какой-то степени история восприятия книги Бёрка. Правда, подобные идеи появились более-менее в то же время и у многих других авторов. Во Франции задачу преодоления революционного сознания (и просвещенческой философии, в которой обычно видели его источник) взяли на себя контрреволюционные писатели-эмигранты: Жозеф де Местр (1753–1821), Луи де Бональд (1754–1840) и многие другие. В Германии, где консервативная мысль распространилась, пожалуй, шире всего, стоит назвать, прежде всего, творца политического романтизма Адама Мюллера (1779–1829), а также Фридриха Карла фон Савиньи (1779–1861), инициатора выросшей из той же идеи исторической школы права. В Швейцарии и Германии работал Карл Людвиг фон Галлер (1768–1854). Многочисленных, хотя менее известных сторонников имел консерватизм во многих других европейских странах, в том числе и в Польше. Относительно поздно, только во второй четверти XIX века, сформировалась оригинальная российская форма консерватизма в виде славянофильства Алексея Хомякова (1804–1860), Ивана Киреевского (1806–1856) и других.

Ниже мы займемся только теми составляющими консервативной мысли, которые представляются наиболее универсальными, не вникая в ее многочисленные локальные особенности.

Антифационализм консервативной мысли

В революции, против которой они боролись, консерваторы видели результат процессов, происходивших в Европе со времен Реформации и заключавшихся — по их мнению — в развитии неукротимой склонности к мудрствованию и критике, которая со временем должна была привести к разрушению традиций и любых авторитетов. Борьба с «предрасудками», которую вели философы Просвещения (предметом

консервативной критики было в основном французское Просвещение), породила веру в возможность рационализма в политике, руководствующегося абстрактными понятиями и недооценкой исторического опыта (а также, естественно, религиозных догм). Рационализм в политике означал на практике губительный *утопизм*, то есть принятие за исходный пункт какого-то придуманного проекта и подгонку к нему сопротивляющейся реальности. Вместо распознавания фактического состояния делаются попытки подменить его тем, что якобы должно было быть.

В своей политической практике консерваторы выступали, например, против трактовки французской «Декларации прав человека и гражданина» как универсальной модели, ставя под сомнение пользу такой «абстракции» даже для страны, которая сама ее создала. В общественной теории они ставили под сомнение пользу вообще всех общих принципов. «На тему нравственности и политики, — писал Бёрк в „Обращении новых вигов к старым“ (*Appeal from the New to the Old Whigs*), — нельзя утверждать ничего разумного, что имело бы всеобщее применение. Чисто метафизическая абстракция здесь ни при чем. Линии нравственности не подобны идеальным линиям математики. <...> Здесь допустимы исключения; нужны модификации, которые никогда не происходят в результате логических процессов»¹.

Критика просвещенческих концепций человеческой природы

Эта обращенная против всяческих «абстракций» концепция социальной науки соединялась в консервативной мысли с двумя важными предпосылками. Во-первых, ее приверженцы утверждали, что человеческая природа складывается как из рациональных, так и — прежде всего — иррациональных элементов, которые никоим образом нельзя предвидеть, покорить и даже точно описать. Человеческим поведением управляют не только сознательно принимаемые решения, не только рефлексия и расчет, но и, прежде всего, чувства, привычка, обычай, вера, пример и т.д. — словом, предшествующий любому

1. *Burke E. Appeal from the New to the Old Whigs.* Цит. по: *The Philosophy of Edmund Burke / Ed. by Louis I. Bredvold, Ralph G. Ross. Ann Arbor, 1960. P. 41.*

рассуждению *предрассудок* (то есть то, что существует до *суждения*). Проблеме предрассудков много внимания посвятили писатели Просвещения, видя свою задачу в их преодолении. Даже Монтескьё — проявлявший такое понимание проблематики предрассудков и обычая — прежде всего, был озабочен тем, как создать хорошее, а значит, максимально разумное законодательство.

По мнению консерваторов, ограничение роли предрассудков не является ни возможным, ни рекомендуемым, ибо на них опирается вся общественная жизнь, нравственность и т.д. Без них общество перестало бы существовать, превратившись в беспорядочное собрание индивидов-атомов, неспособных на какое-то постоянное сотрудничество. Концепцию (и идеал) человека как существа мыслящего заменили концепцией (и идеалом) человека как существа, прежде всего, *чувствующего*. Во-вторых, они рассматривали эту иррациональную человеческую природу как явление, зависящее от места и времени, иную в каждой стране и в каждую эпоху. Некоторые, впрочем, усомнились в самом понятии природы, пользуясь термином «природа» только для определения эмпирически данных людям черт, которые не обязательно были даны всем людям. Жозеф де Местр писал в «Размышлениях о Франции»: «Нет на свете людей. Видел я в своей жизни французов, итальянцев, русских <...> Знаю даже благодаря Монтескьё, что можно быть персом. Что касается человека, заявляю, что никогда его не встретил, если он существует, я о нем ничего не знаю»¹. Эти конкретные черты людей, принадлежащих к разным обществам, или — как все чаще теперь говорят — народам, зависят от множества обстоятельств (по мнению цитируемого автора, в том числе и сверхъестественных), прежде всего от особой истории каждого сообщества. Революционный утопизм заключается именно в игнорировании этих обстоятельств и рассмотрении каждого общества как «целины», на которой Разум может насаждать все, что захочет.

Чтобы подчеркнуть своеобразие и неповторимость каждого общества, консерваторы — особенно немецкие — пользовались понятием «дух народа» (*Volksgeist*), некоторым образом апеллируя к Монтескьё и Гердеру. Консервативные концепции

1. Цит. по: Bayle F. Les idées politiques de Joseph de Maistre. Paris, 1945. P. 62–63.

«духа народа», впрочем, несравненно сильнее акцентировали его иррациональный характер: его можно познать только интуитивно, и ему, безусловно, следует покориться. Одним из главных лозунгов консерватизма было утверждение о бессилии человека, о его органической неспособности к преобразованию, а тем более к созданию общественной реальности, ибо она развивается спонтанно, как растение, или руководствуясь непосредственно божественным Провидением. Но человек в состоянии разрушить существующий общественный порядок, поэтому уничтожение — это обычно единственный результат стремления к его радикальному улучшению.

Принятые консерваторами постулаты определили направление их социологических интересов. Сосредоточились они на явлениях, бывших результатом не сознательной активности индивидуумов или человеческих групп (как, например, конституции и законы), а стихийного роста общественного организма, происходящего ниже уровня рефлексии: на уровне языка, фольклора, обычаев, обычного права, недогматизированной религии и т. д. При этом речь шла о явлениях, которые, хотя и наблюдаются во всех обществах, в каждом из них приобретают свою особую форму.

Антиатомизм консервативной социальной философии

Трактуя общество как своеобразную целостность, консерваторы последовательно стремились к преодолению — явно присутствовавшего в мысли Просвещения — индивидуализма («атомизма», как тогда писали, слова «индивидуализм» еще не существовало). Они утверждали, что понимание общества как собрания независимых от природы индивидов (лежавшее, например, в основании теории общественного договора) способствует появлению ложного и вредного убеждения, что эти индивиды могут снова и снова договариваться о принципах его организации, если этого требуют их актуальные мнения и интересы. Консерваторы выступали против всяческих концепций общества, согласно которым оно имеет только инструментальную ценность по отношению к входящим в его состав индивидам. Кредо всех консервативных мыслителей можно считать формулу де Бональда: «Школы современной философии... создали философию человека индивидуального,

философию „я“ <...> Я хочу создать философию человека общественного, философию „мы“»¹.

Понятие изолированного «естественного человека» считалось консерваторами фикцией. Они доказывали, что человек всегда живет в обществе, благодаря обществу и для общества и не был бы тем, что он есть, если бы не влияние общества, которому он подвергается с самого детства. По мнению Бёрка, именно «искусство есть природа человека»², а Жозеф де Местр утверждал, что так называемые дикие не ближе к природе, чем современные им европейцы, ибо видел в дикости результат упадка и дегенерации³.

Люди не могли создать общество, поскольку стали людьми только благодаря его существованию. Так была отвергнута проблема генезиса общества в том виде, который она обрела в XVII и XVIII веках. В консервативной мысли общество оказывалось или божественным творением, или результатом исторического роста, начала которого установить не представляется возможным. Тем самым современные люди не имеют ни права, ни возможности руководить общественным организмом по своей воле: верования, обычаи и институты их времени являются воплощением коллективной мудрости, перед лицом которой разум индивида и даже разум всех живущих в настоящее время индивидов — ничто. Общество — это бытие первичное и высшее по отношению к индивидам.

Такое противопоставление «атомизму» нередко обретало форму оппозиции *организма и механизма*. Механизм — доказывали консерваторы — это целое, которое можно разложить на составляющие элементы, им можно управлять, настраивать, останавливать. Так, по их мнению, представляли себе общество революционеры. Но общество — чувствительный организм, ни одна из частей которого не может быть нарушена без угрозы целому. Организм нельзя разобрать на части и сложить обратно. У него есть своя внутренняя жизнь и оживляющая ее душа.

1. *Bonald Louis de. Démonstration philosophiques du principe de la société.* Цит. по: *Brunschvicq Leon. Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.* Paris, 1953. P. 549.

2. *Burke E. Appeal from the New to the Old Whigs.* P. 61.

3. *Местр Жозеф де.* Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетея, 1998. С. 57–58.

Плюралистическая концепция общества

«Антиатомизм» консервативной социальной философии отнюдь не означал простого отрицания популярного в XVIII веке тезиса социологического номинализма. Консерватизм заботила не только защита примата целого по отношению к части, но и определенное понимание первого. Так, например, сильное государство не хорошо само по себе, оно хорошо только настолько, насколько в его рамках индивид включен в систему разного рода зависимостей, охватывающих все области жизни. Люди не живут в государстве (обществе) как таковом, они живут в семьях, селениях, приходах, корпорациях, сословиях и т.д. и только через их посредничество участвуют в общественном целом. Опасность революции заключается в том, что независимыми становятся как индивиды, так и государство, которое ликвидирует «посредничающие тела», становясь тем самым тиранией. Поэтому консерваторы были *плюралистами* в том смысле, что представляли себе общество как конгломерат различных более малых групп. Эти группы, по их мнению, должны быть иерархически упорядочены соответственно важности услуг, которые каждая из них оказывает обществу. Индивиды — не «атомы» еще и потому, что имеют разные права и обязанности в зависимости от своей принадлежности к той или иной группе. Вдохновением консерваторам служило средневековое сословное общество, хотя только немногие из них мечтали о его восстановлении: большинство скорее искали заместительных решений, которые позволили бы в изменившихся условиях осуществить подобные принципы, исключая «атомизацию» и социальное равенство.

Проблема общественных связей

Падение старого порядка было в глазах консерваторов если не «ропуском общества», то в любом случае опасным нарушением его основ, заключающимся, прежде всего, в разрыве традиционных связей между людьми. Постреволюционное общество представлялось его противникам беспорядочным скоплением эгоистических личностей, каждая из которых гонится за собственной выгодой, не оглядываясь на своих близких. Они критиковали не только революцию, но и зарождающееся

капиталистическое общество. Идеализации феодального общества сопутствовали атаки на буржуазию, индустриализм, пауперизм и т.д., считавшиеся источником распада общественных связей. Отношения между феодалом и крестьянином, между королем и подданными были отношениями семейными, отцовскими, личными, а не только имущественными. Отношения капиталиста и работника — это отношения чуждых друг другу «атомов», опирающиеся исключительно на прибыль, на договор купли-продажи, а именно к таким расчетливым отношениям, к сожалению, сводится все больше взаимоотношений в современном обществе.

У многих консерваторов явно прослеживается противопоставление (предвосхищающее будущую типологию Фердинанда Тённиса¹) двух видов общества, один из которых существует благодаря непосредственной связи между людьми, благодаря чувствам, традициям, обычаям и религии, тогда как для второго основой служат особые интересы индивидов, контракты, формализованные правовые нормы или вообще физическое принуждение, например в виде революционного террора. Примером общества второго вида считались, в зависимости от контекста и обстоятельств: буржуазное общество — в отличие от феодального; Франция — в отличие от Англии; город — в отличие от деревни; Западная Европа — в отличие от России, и т.д. Особой критике консерваторы подвергали всяческие формализованные и сознательно устанавливаемые ради достижения какой-то определенной цели связи.

Особый акцент консерваторы сделали на критике всех формализованных и сознательно установленных в целях достижения каких-либо определенных целей отношений. Общество нельзя характеризовать с точки зрения его задачи, поскольку — в отличие от фабрики, торгового товарищества или учреждения — оно не создавалось для выполнения каких-то отдельных задач. По словам Бёрка, повторенным позднее десятками авторов, общество — «это соучастие в любой науке, в каждом искусстве, в каждой добродетели и всяком совершенстве»². Общественные отношения неизменны только

1. *Walicki A. W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa. Warszawa, 1964. S. 134–142.*
2. *Берк Э. Размышления о революции во Франции / Пер. Е. Гельфанд.. М.: Рудомино, 1993. С. 29.*

тогда, когда люди не знают их природы и живут в сообществе по тому же принципу, как дышат. Поэтому писанные законы плохи, ибо составляются всегда на основании какого-то рационального расчета с какой-то определенной целью. Такое право, по определению, поверхностно, поскольку регулирует только определенные сферы общественной жизни. Обществом должны управлять исторически сформировавшиеся обычаи, ибо именно в них выражается истинный «дух народа». Если становится необходимым издавать писанные законы, то законодатель должен быть только «протоколистом», фиксирующим «естественную конституцию» данного общества, записывающим обычное право. Отсюда столь распространенная похвала английского права, в котором прецедент важнее предписания.

Важную роль в интеграции общества консерваторы предназначали *религии*, не ограничиваясь, однако, повторением того, что она должна благословлять власть и обеспечивать послушание подданных. Они увидели в религии основу общественных связей. Ценили ее за то, что она проникает во все сферы общественной жизни от семьи до государства, будучи наиболее близкой к «суеверию». Этот мотив сильнее всего звучал в консерватизме французском (так называемые теократы), откуда проник в социологические системы Сен-Симона, Конта и Дюркгейма, хотя эти авторы уже не разделяли консервативной привязанности к традиционной религии, а скорее искали ее современные аналоги.

Консерватизм и социологическая теория

Консерватизм был, прежде всего, попыткой найти практические средства предотвращения революции или (там, где она состоялась) приведения если не к реставрации старого строя, то, по крайней мере, к включению его принципов в постреволюционное общество. В эпоху, о которой мы говорим, консерватизм был больше, чем политической программой, и его позднейшее влияние было как минимум двояким. С одной стороны, к нему обращались и обращаются идеологи и политики, которые ищут обоснования своей контрреволюционности. С другой стороны, отдельные взгляды и комплексы взглядов консерваторов вдохновляли теоретические исследования, слабо

связанные с практической контрреволюционной деятельностью. Многие мотивы консервативной мысли нередко использовали мыслители, чья система ценностей была в оппозиции к системе ценностей ее создателей. Проявление внутренних конфликтов в постреволюционном обществе приводило к тому, что идеи консерваторов меняли свой первоначальный смысл, служа, например, защите капиталистического порядка от нарастающей социалистической угрозы

Еще важнее то, что в наследии консервативной мысли были заключены важные *социологические проблемы*, которые нельзя было попросту отбросить по примеру все менее многочисленных эпигонов Просвещения. Все вместе привело к тому, что социология XIX века от Сен-Симона, Конта, де Токвиля и Ле Пле до Тэна, Дюркгейма и Тённиса многократно обращалась — прямо или опосредованно — к консерваторам¹. Наиболее влиятельными при этом оказались идеи, связанные с критикой утопизма, абстракционизма и «атомизма» в социальной философии, защитой исторической точки зрения, с акцентированием роли иррациональных факторов в общественной жизни, трактовкой общества как «организма», пониманием общественной связи, выявлением значения малых групп (особенно семьи), анализом религии как фактора социальной интеграции и т.д. Неимоверно плодотворным оказался постулат о принципиально спонтанном характере социальных процессов и ограниченной возможности сознательно направлять их. Впрочем, у нас будет возможность проследить дальнейшую судьбу этих идей.

2. Либерализм

Занимаясь другой великой идеологией той эпохи, либерализмом, обратимся только к одному из возможных аспектов этого понятия. Как в обиходном языке, так и в языке политических и социальных наук «либерализм» употребляется в нескольких разных значениях, обозначая то определенное отношение или психическую склонность, которые встречались у людей разных эпох и ориентаций, то определенную экономическую

1. Nisbet R.A. Conservatism and Sociology // American Journal of Sociology. 1952. Vol. 58. № 2. P. 167–175.

доктрину, созданную Адамом Смитом и его последователями, то, наконец, несколько менее определенную социальную философию и выросшую из нее идеологию.

Либерализм или либерализмы?

Нас будет особенно интересовать либерализм в этом, последнем значении. Он формировался постепенно, по крайней мере с XVII века (в этой его предыстории особенно важной представляется личность Джона Локка), достигнув апогея в XIX веке. Как и консерватизм, либерализм и сегодня сохраняет достаточную жизнеспособность, хотя его контуры как идеологии давно уже стали менее четкими из-за того, что многочисленные лозунги, когда-то определявшие его своеобразие, в европейской политической культуре стали обиходными и тем самым банальными. Теперь не нужно быть либералом, чтобы говорить, например, о правах человека или защищать, скажем, свободу слова. Тем не менее либерализм — это, несомненно, своеобразная социальная философия, которая в свое время оказала огромное влияние на умы, в том числе и на умы социологов, некоторые из которых (например, Спенсер) сами были либералами, другие трактовали либерализм как важную систему координат¹, что становится понятным, поскольку он в немалой степени определял характер обществ и общественной мысли того времени.

Родиной и территорией величайших триумфов либерализма была Англия, то есть страна, наиболее продвинувшаяся по пути капиталистического развития, последствием чего стало стремление буржуазии максимально расширить рамки свобод, необходимых как в экономической деятельности, так и в борьбе за политическое влияние, пропорциональное экономической мощи. Было бы, однако, ошибкой сведение либерализма до роли политического оружия буржуазии. Он был идеологией модернизации западных обществ, нашедшей сторонников в разных странах и обществах не только и не обязательно потому, что обещал социальное возвышение буржуазии ценой бывших привилегированных классов. Либерализм был привлекателен и потому, а может быть, и прежде всего потому,

1. См.: *Bellamy R. Liberalism and Modern Society. University Park, 1992.*

что провозглашал уважение человеческого достоинства и прав личности, ликвидацию наследственных привилегий, отказ от любых видов произвола и порабощения, зависимость положения личности от ее личных заслуг, ограничение прав правительства, свободу совести, толерантность и т.д.

Несмотря на большую роль так называемого экономического либерализма, который можно связать с определенными классовыми интересами, он не был единственной формой либеральной мысли, а сторонники других его форм вовсе не всегда были сторонниками абсолютной экономической свободы. Не вызывает также сомнения, что политический либерализм и, если можно так сказать, философский появился раньше экономического. У его истоков лежала потребность найти некий *modus vivendi* между разными вероисповеданиями, на которые в результате Реформации распались многие западноевропейские общества: то есть вначале была идея свободы совести и религиозной терпимости и только потом лозунг свободного рынка. Прежде чем у государства отобрали право вмешиваться в хозяйственную жизнь, сначала поставили под вопрос его право контролировать человеческую совесть.

Либерализм был столь разнородным, что некоторые авторы утверждают, что следует говорить не о либерализме, а о *либерализмах*¹. Во всяком случае, нет и не было единого канона либеральной мысли. Сложно также назвать мыслителей, которых можно без оговорок признать наиболее значительными представителями социальной философии либерализма, хотя, несомненно, следует упомянуть среди творцов либерализма *Бенжамена Констана* (1767–1830), *Вильгельма фон Гумбольдта* (1767–1835), *Алексиса де Токвиля* (1805–1859) и *Джона Стюарта Милля* (1806–1837). Особенно последний, как правило, считается образцовым либералом, именно потому, что его труд «О свободе» (*On Liberty*, 1859), несомненно, является лучшим и наиболее до нынешнего дня популярным изложением общих принципов либерализма. Среди классиков либерализма называют также некоторых более ранних мыслителей, и среди них таких, о которых мы здесь уже говорили в другом контексте: Джон Локк, Монтескье, Адам Смит, Бентам или Кант.

1. См.: *Gray J. Liberalisms. Essays in Political Philosophy*. London; New York, 1991. P. 262.

Сложность заключается в том, что речь идет о мыслителях, которых — несмотря на некоторое сходство между ними — трудно трактовать как приверженцев одной и той же доктрины, поскольку они не только различались во взглядах на многие проблемы, но и исходили из разных философских предпосылок (утилитаризм отнюдь не был единственным источником их вдохновения). Если их всех и называют либералами, то обычно только на основании некоторых их взглядов.

Либерализм и Просвещение

Консерватизм был тотальной критикой просвещенческой мысли, либерализм можно назвать ее продолжением. Некоторые из его создателей или покровителей были одновременно людьми Просвещения, а младшее поколение либералов, так или иначе, защищало его наследие. Джон Стюарт Милль написал о себе и своих друзьях: «Мы хотели подражать французским философам XVIII века и ожидали, что свершим не меньшие дела»¹. Цитированная в прошлом разделе оценка Кантом Просвещения могла бы также послужить ответом на вопрос: «Что такое либерализм?» Многие историки прямо говорят о «либерализме» Просвещения или, по крайней мере, большей части его значительных представителей.

Отношение либералов к революции было также иным, чем у консерваторов: они, правда, обычно критиковали ее (особенно ее якобинскую фазу), но им была чужда идеализация прошлого строя или мысль о его реставрации. Они в принципе отвергали идею резких общественных изменений, но твердо верили в прогресс и необходимость принципиальной реформы.

Как бы ни были глубоки исторические корни либерализма, есть достаточно причин считать либерализм XIX века *постреволюционной* идеологией, а не только продолжением Просвещения. Либеральная социальная философия не только продолжает в некоторых аспектах бентамовскую «критику вымыслов, характерных для Просвещения»², но поднимает проблемы, которые в XVIII веке или вообще не замечались, или трактовались весьма поверхностно. Так, например, для мыслителей Просвещения главной угрозой свободе был деспотизм королей,

1. Mill J. S. Autobiografia / Tłum. Mieczysław Szerer. Warszawa, 1931. S. 83.

2. Ossowska M. Myśl moralna Oświecenia angielskiego. S. 328–339.

для либералов, имевших за собой опыт французской революции, столь же большой угрозой был деспотизм народа. Свобода, писал Бенжамен Констан, «это триумф индивидуальности как над властью, которая хотела бы править деспотично, так и над массами, которые домогаются подавления меньшинства большинством»¹. Тот же мотив развит в эссе Джона Стюарта Милля «О свободе», где он утверждает, что «народная власть может иметь побуждение угнетать часть народа, и поэтому против ее злоупотреблений также необходимы меры, как и против злоупотреблений всякой другой власти»². Дальше всех пошел в подобных рассуждениях Алексис де Токвиль, который показал, что демократия как таковая скрывает в себе угрозы свободе личности, которых трудно избежать (см. раздел 5). На основе популярной сегодня комбинации «либеральная демократия» не стоит делать вывод, что между либерализмом и демократией никогда не было никаких противоречий. В двух словах, либералы вели борьбу на два фронта — сознавая, что источником подавления может быть не только традиционный деспотизм, но и взбунтовавшиеся против него людские массы. Более того, они заметили не только злоупотребления революционных правительств, но и меньше бросающуюся в глаза тиранию обычая и общественного мнения, проторив тем самым путь для значительно более поздних критиков массового общества.

Характерным для либерализма XIX века представляется и ослабление веры в силу политических институтов, столь крепкой в Просвещении. Один из главных уроков Французской революции заключался в демонстрации того, что изменение политического строя имеет ограниченное значение, а погоня за идеалами приносит в этой сфере результаты, противоположные желаемым. Благополучие общества зависит от многих факторов, и к нему нужно идти постепенно, избегая схем и утопических проектов, которые так нравились революционерам. Не существует совершенного «кодекса природы», с которым следовало бы согласовать политические институты. Они только неизбежное зло, и ничего больше.

1. *Constant B. Mélanges Littéraire et politiques*. Цит. по: *Maxime L. Histoire des idées sociales en France*. Т. 2: De Babeuf à Tocqueville. Paris, 1962. P. 180.
2. *Милль Дж. Ст. О свободе // О свободе*. Антология западноевропейской классической либеральной мысли / Отв. ред. М.А. Абрамов. М.: Наука, 1995. С. 290-291.

Индивидуализм либеральной мысли

Самой поразительной чертой либерализма является локализация в центре его внимания *человеческой личности*. «Либерализм, как иногда говорят, это форма индивидуализма. Либеральные мыслители, — справедливо замечает Джон Данн, — старались понять общество, государство и экономику как сумму индивидуальных действий»¹. Представляется, что именно индивидуализм ярче всего отличает либерализм от великих социальных идеологий и философий, для которых отправным пунктом были — как мы увидим далее — потребности той или иной общественной *целостности*. Исходной точкой либерализма было представление о суверенном индивиде, наделенном от природы определенными правами, от которых он не может отказаться и которых он не может быть лишен силой произвольных политических решений, принимаемых во имя предполагаемого всеобщего блага. Эти права принадлежат индивиду по причине его принадлежности к человеческому роду, а не потому, что он относится к тому, а не иному сообществу или занимает то, а не иное социальное положение. Важнейшей задачей политической и общественной организации является обеспечение личности оптимальных условий пользования этими правами. Сила и устойчивость сообщества зависит не от того, подчинены ли его части целому, а от того, имеет ли каждая из частей возможность свободного развития.

Этот антиколлективизм либералов, чаще всего принимавший форму радикального антиэтатизма, однако не сводившийся к нему, был, с одной стороны, результатом принятого аксиологического подхода (идея неотъемлемых прав человека), с другой стороны — результатом своеобразной социальной онтологии, в соответствии с которой «общество есть, — как писал Бентам, — искусственное тело, состоящее из индивидуальных лиц», а интерес общества — «это сумма интересов отдельных членов, составляющих его»². Только индивиды способны к творчеству, поэтому необходимо сделать все,

1. *Dunn J.* Western Political Theory in the Face of the Future. Cambridge; New York, 1993. P. 33.

2. *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998. С. 10–11.

чтобы они могли развивать свою активность. Их инициативу можно ограничивать только в случае абсолютной необходимости и в возможно минимальной степени. Приписываемая Франсуа Кенэ максима *Laissez faire, laissez passer*¹ (отсюда выражение «лесеферизм», довольно часто применяемое в характеристике экономического либерализма) должна получить широчайшее применение, поскольку вмешательство в естественный ход вещей, который направляют свободные действия индивидов, ведет скорее к беспорядку и застою, чем к искоренению зла, которое оно намеривалось ликвидировать. Отсюда постулат максимализации *свободы*, которую дозволено ограничивать лишь тогда, когда реализация этого естественного права индивида делает невозможным его реализацию для остальных.

В либеральной общественной мысли свобода является начальной ценностью (отсюда, впрочем, и название направления): она достойна того, чтобы ею стремились обладать ради нее самой, а не потому, что она позволяет достичь или облегчает достижение каких-то иных благ. Поэтому либералы охотнее говорят о свободе «от», чем о свободе «для», обычно не предпреляя того, как эта свобода должна быть использована индивидами.

Таким образом, можно сказать, что либеральная социальная философия была решительным подтверждением социологического номинализма и радикальным отрицанием всех форм социологического реализма, и особенно представления общества как организма. Именно поэтому она подвергалась и подвергается критике идеологов, провозглашающих примат сообщества по отношению к индивидам, а также тех социологов, которые считали обязательным утверждать, что общественная целостность — это нечто большее, чем сумма ее частей, а общество — это бытие *sui generis*². Такие критики склонны утверждать, что либералы были поборниками общественного «атомизма», неспособными понять, что человеческая личность всегда является творением определенного общества, а не просто экземпляром человеческого рода. Так ли это на самом деле, до сих пор остается предметом спора³.

1. Позвольте делать, позвольте идти (фр.). — Примеч. ред.

2. Особого рода (лат.). — Примеч. ред.

3. См.: Kymlicka W. Liberalism, Community and Culture. Oxford, 1989.

Спонтанный социальный порядок

Индивидуалистическая точка зрения либералов требовала принятия ими такой концепции общественного порядка, который не апеллировал бы ни к чему, кроме деятельности индивидов, стремящихся к осуществлению своих индивидуальных целей. Каким образом возможен такой порядок, если цели эти неизбежно эгоистичны, а индивиду нельзя навязать, основываясь на неких высших соображениях, общей цели, которая не была бы принята им самим? Либералы пошли здесь по стопам шотландских просветителей, которые — как мы знаем — допускали возможность спонтанного рождения общественного порядка из кажущегося хаоса противоречащих друг другу и разнонаправленных устремлений частных лиц (см. раздел 3). Что из того, что индивиды действуют из чисто эгоистических соображений, если в конце концов всем от этого хорошо? Либералы были склонны полагать, что столкновение индивидуальных интересов, в сущности, мнимо: если в результате оно приносит вред, то не потому, что так должно было быть по определению, а потому, что основанная на насилии общественная организация порочна и не позволяет обеспечить гармонию интересов, которой можно достичь, только не вмешиваясь в естественный ход событий. Это предположение наиболее четко проявилось в экономической теории Адама Смита, который доказывал, что именно эгоистические интересы заставляют людей сотрудничать и обмениваться услугами. Разделение труда, являющееся основой общественной организации, не вводится сознательно с мыслью о благополучии людей, а формируется стихийно благодаря природным склонностям индивидов. Заботясь о собственном интересе, каждый из них способствует тем самым созданию и укреплению общественных связей.

Не все либералы продвинулись так далеко, как Адам Смит, теоретик и апологет свободной конкуренции, в элиминации из общественной жизни вмешательства правительства (правда, и он не был в этом столь последовательным, как утверждают неолибералы). Например, Бентам, как и многие позднейшие либералы, считал, что гарантия гармонии интересов требует активных действий со стороны правительства. Однако политическая система всегда трактовалась как нечто внешнее по отношению к общественно-экономической системе, которая

как таковая возникает и функционирует без постоянного участия политической власти. Как справедливо замечает Сабин (Sabine), утверждение, что «экономика и правительство не зависят друг от друга или только опосредованно связаны индивидуальной психологией, было одним из наиболее характерных элементов раннего либерализма»¹. Более того, правительство было необходимо не столько для ограничения инициативы индивидов, сколько для того, чтобы ее высвободить и защищать.

Основой общественного порядка являются отношения, которые формируются спонтанно подобно рыночным отношениям. «Высокомерием», как считал Смит, является попытка установить его осознанно в соответствии с принятым *a priori* проектом. Так поступают доктринеры, которым кажется, что «различными частями общественного организма можно располагать так же свободно, как фигурами на шахматной доске». Доктринер «не принимает во внимание, что ходы фигур на шахматной доске зависят единственно от руки, переставляющей их, между тем как в великом движении человеческого общества каждая отдельная часть целого движется по свойственным ей законам, отличным от движения, сообщаемого ей законодателем»².

Такой общественный порядок, возникающий из действий индивидов, назывался либералами «естественным порядком», функционирование которого делает невозможным или затрудняет «безумство людских законов». Постулат свободы поэтому относился не только к вопросам эмансипации человеческого индивида, но и к обществу, которое, будучи предоставлено самому себе, всегда идет лучшей дорогой. Очевидно, что такой взгляд был обращен как против «деспотов», так и против всяческих «доктринеров», которые хотели подчинить жизнь общества выдуманной ими схеме. Отсюда, в частности, упомянутое уже неприятие либералами общественной революции как проявления такой же доктринерской позиции, как и старый деспотизм, хотя они могли и симпатизировать некоторым лозунгам революции и защищать ее наследие от консерваторов, с которыми их объединяла критика того, что либералы XX века назовут *конструктивизмом*.

1. Sabine G. H. A History of Political Theory. London, 1963. P. 686–687.

2. Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997. С. 230.

Универсализм либерализма

Хотя в трудах либералов нередко можно найти критику просвещенческого толкования понятия природы, оно является важной составляющей мира либеральных представлений. Общественный порядок, который защищают либералы, — это «естественный порядок», а за постулатом свободы личности скрывается определенная концепция потребностей, обусловленных «человеческой природой». Кажется, к либерализму можно без сомнений отнести характеристику просвещенческого индивидуализма, которую дал Георг Зиммель: «Основа такого понятия индивидуальности, которое относится к базовым категориям в истории мысли, звучит следующим образом: когда человек будет освобожден от всего того, что не является им самим, когда найдет себя, истинной субстанцией его бытия станет человек как таковой, человечность, которая живет в нем так же, как в каждом другом, всегда одинаковая, фундаментальная сущность, замаскированная, уменьшенная и искаженная эмпирически-историческими условиями»¹.

Основные черты, а в связи с этим и права личности не зависят от исторических, культурных, расовых, национальных и других переменных. Конечно, это не означает, что либералы игнорировали или недооценивали эти «эмпирически-исторические условия». Такую утопическую позицию исключал их программный антиконструктивизм, который обязывал считаться с данностью. Однако, создавая свой образ хорошего общества, либералы соотносили его не с этими условиями, а с единственной и неизменной человеческой природой. История не была для них авторитетом: она показывала им прогресс человечества, но не объясняла, что человечеству нужно. Отсюда довольно часто встречающаяся критика консерваторов за апологию традиции как таковой. Отсюда же неприятие консерваторами либерализма, который иногда подозревали в скрытом революционизме. Действительно, можно сказать, что в либерализме XIX века сосуществовали две тенденции: одна заключалась в демонстрации универсального идеала освобождения человека, а вторая — в пропаганде такого метода освобождения, который исключал бы произвол и насилие.

1. *Simmel G. Sociologia* / Тłum. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa, 1975. S. 87.

В зависимости от того, которая из этих тенденций одерживала верх, антагонизм между либералами и консерваторами был сильнее или слабее, хотя постоянной оставалась разница между индивидуализмом либералов и коллективизмом консерваторов, так же как и между натурализмом первых и историзмом вторых.

Либерализм и теория общества

Либеральная «социология» была или, во всяком случае, казалась беднее консервативной, а в ее новаторстве — особенно по сравнению с шотландским Просвещением — можно сомневаться. Более того, некоторые аспекты либеральной мысли снижали ее привлекательность для первых социологов, которые обычно были заинтересованы в том, чтобы не сводить социальную реальность к индивидуальной деятельности, объясняемой абстрагирующей от социальных переменных психологией. Наиболее характерен с этой точки зрения радикально антилиберальный Конт, но и либерал Спенсер — как мы увидим позже — пытался сочетать свой индивидуализм с чуждым либералам представлением об обществе как организме. Однако, как мы уже говорили, либерализм не остался в стороне от влияния на социологию по двум важным причинам.

Во-первых, он укрепил веру в существование самопроизвольного общественного порядка, независимого в своем генезисе и функционировании от актов политической власти, готовя тем самым почву для социологии, оправдание права на существование которой как отдельной науки состояло в значительной мере в признании общества бытием, принципиально отличным от государства. В ранней либеральной мысли государство действительно становится чем-то внешним по отношению к обществу, которому для правильной жизнедеятельности необходимы, конечно, определенные правовые границы, но имеющему собственные принципы организации и свою собственную динамику.

Во-вторых, либерализм создал или скорее популяризировал две парадигмы, отличающиеся исключительным постоянством в социологической мысли. Первая из них — это парадигма так называемого *методологического индивидуализма*, в соответствии с которым объяснение общественных

явлений требует обязательного выявления всегда лежащей у их истоков деятельности индивидов. Вторую вслед за Джесси Бернардом можно назвать *парадигмой капитализма*: она уподобляет общество *рынку*, где индивиды принимают решения, имеющие целью максимализацию личной прибыли и минимализацию собственных затрат, но при этом обеспечивающие рост общего благополучия¹. Во избежание слишком близких ассоциаций с экономическим либерализмом, возможно, лучше говорить о «полицентрическом порядке», который Оссовский характеризовал таким образом: «...общественное равновесие, достигнутое автоматически благодаря „естественным законам“ взаимодействия, в результате индивидуальных, не скоординированных решений с соблюдением определенных правил игры (норм общежития)»². И эта модель оказалась в социологической мысли весьма живучей и до сих пор конкурирует с другими представлениями об общественном порядке.

3. Утопический социализм и коммунизм

Общая характеристика третьего вида постреволюционных идеологий вызывает еще больше сложностей, чем обобщенное представление консерватизма или либерализма, поскольку — даже максимально упрощая вопрос — этому виду невозможно приписать никакой, хотя бы относительно однородной социальной философии. Правда, мы имеем здесь дело с таким же интенсивным поиском «нового взгляда на общество», но его результаты не складываются в какую-то цельную схему. В социалистической и коммунистической мысли имеет место, с одной стороны, копирование схем просвещенческой мысли, а с другой — разнонаправленные поиски чего-то совершенно нового. В данном случае речь идет скорее об общности интересов и главного направления критики, чем о согласованности постулатов и положений. Прежде всего, важна была вера в то, что создание достойного общества — дело будущего: плохим

1. *Bernard J.* The Sociology of Community. Glenview, IL: Scott Foresman, 1973. P. 16 et pass.
2. *Ossowski S.* Koncepcje ładu społecznego i typy przewidywań // Ossowski S. Dzieła. Warszawa, 1967. T. 4. S. 175.

было дореволюционное прошлое, плоха и постреволюционная современность; если благодаря революции и совершился какой-то прогресс, он недостаточен по отношению к потребностям общества, которые для социалистов и коммунистов были идентичны потребностям «четвертого сословия», «народа» или «пролетариата».

Чем были социализм и коммунизм?

Постреволюционные социализм и коммунизм были с некоторых точек зрения продолжением многовековой традиции, уходящей корнями как минимум в «Государство» Платона, и одновременно ответом на вызовы новой эпохи и попыткой решения порожденных ею проблем.

Многие авторы датируют начало истории современной социалистической и коммунистической мысли «Заговором во имя равенства» Бабёфа, который на закате Великой французской революции выступил в роли народного трибуна. Речь, конечно, идет не о тех или иных особенностях его доктрины, которая всего лишь использовала просветительский «Кодекс природы» Морелли, а о том, что примерно с этого времени социализм и коммунизм в общественной мысли перестают быть собранием отдельных эпизодов где-то на обочине официальной культуры, все больше становясь явлениями первостепенного значения. С того же времени социализм и коммунизм постепенно становятся идеологиями набирающих силу общественных движений, а не просто мечтами одиноких мыслителей, которым обычно не приходила в голову мысль расшатывать основы социального мира.

Значение упомянутого рубежа объясняется, прежде всего, тем, что в европейских странах как раз с конца XVIII века начинают проявляться социальные последствия двух важнейших исторических переломов: буржуазной *политической* революции и *революции индустриальной*. Политическая победа «третьего сословия» неизбежно означала внутреннее расслоение и проявление классового антагонизма между буржуазией и ничего не имеющим «четвертым сословием», для которого ликвидация феодальных привилегий отнюдь не означала улучшения условий жизни. Триумф политической революции сделал наглядной половинчатость совершенной социальной

революции, которая наследственные привилегии заменила привилегиями, обусловленными богатством; пробудив тем самым и надежды на возможность довести революцию «до конца», которым стало бы наконец установление не только формального, но и реального равенства.

Политические изменения, вызванные Французской революцией, совпали по времени с первыми социальными последствиями промышленной революции, которая раньше всего совершилась в Англии, но все больше влияла и на континентальные страны. Эта революция означала, в частности, ускоренный рост пролетариата, то есть класса, обездоленность которого была не пережитком феодализма, а последствием новой экономической системы, позволяющей буржуазии богатеть. Кроме того, последствием развития крупных городских образований были концентрация нищеты и выход ее на публичное обозрение. Начиная со второго десятилетия XIX века (движение разрушителей машин в Англии) множились стихийные выступления рабочих, со временем принимая все более осознанный и организованный характер. В результате «рабочий вопрос» и «пауперизм» стали темой дня даже для тех людей, которые вовсе не были склонны атаковать капитализм как таковой или критиковали его исключительно с позиции старого порядка¹.

И все-таки, когда мы говорим о социализме и коммунизме, мы имеем в виду исключительно такие концепции, в которых эта социальная проблематика рассматривалась в контексте поисков лучшего общественного строя, который должен был бы наступить после *капитализма*.

Слово «социализм», которое вошло в обиход в третьем десятилетии XIX века², должно было — согласно этимологии — обозначать направление, противоположное либеральному индивидуализму, ставящее в центр внимания не личность и свободу как таковую, а благополучие и организацию общества как

1. В «Коммунистическом манифесте» Маркса и Энгельса (1848) в связи с этим речь идет о «реакционном социализме» и «феодалном социализме», а Мангейм в «Консервативной мысли» находит определенные совпадения между консерватизмом и социализмом.
2. См.: *Cole G.D.H. A History of Socialist Thought. T. 1: The Forerunners (1789–1850).* London, 1955. P. 1 et pass.; *Halévy E. Histoire du socialisme européen.* Paris, 1948. P. 17–18; *Garewicz J. Między marzeniem a wiedzą. Początki myśli socjalistycznej w Niemczech.* Warszawa, 1975. S. 273 et pass.

целостности¹. По мнению Коула, для социализма (или, скорее, для социализмов) было характерно: (а) признание решающего значения *социального* вопроса; (б) постулат о том, что его решение требует введения *нового общественного и экономического порядка*, основанного на сотрудничестве («ассоциации»), а не на соперничестве и конкурентной борьбе; (в) отвержение или перенос на второй план политики и сосредоточение на способе организации производства и распределении благ, а также на воспитании².

Немногим более молодое слово «коммунизм» охватывало весь этот комплекс значений, но оно имело еще и другие коннотации. Его ассоциировали с пониманием *коммуны* (*commune*) как самоуправляемой общины (такой характер имели городские коммуны во Франции), но, прежде всего, с *сообществом* (*communauté*), в котором нет частной собственности и денег. Таким образом, «коммунизм» был более радикальным, чем «социализм», что, правда, не означает, что он обязательно был связан с идеей социальной революции, о которой его сторонники стали говорить лишь позднее. Большинство коммунистов интересующего нас здесь раннего периода, как и социалисты, были сторонниками программы мирной реорганизации общества. Мы тут, впрочем, абстрагируемся от проблематики чисто политической, интересуясь главным образом теорией общества.

Наиболее известные представители этой теории — *Клод Анри де Сен-Симон* (1760–1825), о котором, как одном из создателей социологии, мы поговорим отдельно, *Роберт Оуэн* (1771–1858) и *Шарль Фурье* (1772–1837). Но в социалистическую и коммунистическую мысль первой половины XIX века внесло свой вклад и творчество английских социалистов-рикардианцев: Томаса Годскина, Уильяма Томпсона и Джона Фрэнсиса Брея; учеников Сен-Симона: Армана Базара и Бартеlemi Проспера Анфантена; бунтующих сенсимонистов: Пьера Леру и Филиппа Бюшеза; фурьериста Виктора Проспера Консидерана; так называемого «христианского социалиста» о. Юг-Фелисите

1. Еще Дюркгейм будет иногда пользоваться противопоставлением: «индивидуализм — социализм». Артур Данто (A. C. Danto) противопоставляет «методологический индивидуализм» «методологическому социализму» (*Analytical Philosophy of History*. Cambridge, 1968. P. 268–284).
2. *Cole G. D. H. A History of Socialist Thought*. P. 3.

Робера де Ламенне; коммунистов: Этьена Кабе, Огюста Бланки и Теодора Дезами; предшественника анархизма Пьера Жозефа Прудона; немецкого философа Мозеса Гесса; представителя так называемого «уравнительного коммунизма» Вильгельма Вейтлинга и множества других авторов, в том числе польских (например, членов организаций «Люд польский» в эмиграции после восстания 1830 года). Польский социализм, так же как и социализм других слабо продвинувшихся по пути капиталистического развития стран, имел иной характер и был предложением не столько преодолеть капитализм, сколько миновать его.

Отношение утопического социализма к Просвещению и революции

Среди обсуждаемых в этом разделе идеологий социализм и коммунизм проявляли меньше всего критицизма по отношению к революции 1789 года. Если их сторонники и сомневались в ее достижениях, то в основном из-за того, что она казалась им недостаточно социальной и конструктивной: она не исправила в достаточной мере положение народа и не реализовала, в сущности, свои собственные лозунги свободы, равенства и братства; разрушив старый строй, не привела к организации нового, а в лучшем случае создала только некоторые условия для его установления. По мнению этих мыслителей, разрушение было делом неизбежным, положение же вещей, возникшее в результате, весьма далеко от совершенства, и его невозможно исправить мелкими реформами. Социалисты и коммунисты видели в постреволюционной эпохе продолжение длительного социального кризиса и трактовали ее как переходную, предваряющую истинную социальную перестройку, отвечающую принципам разума и справедливости.

Пользуясь словами Энгельса, можно сказать, что они заметили, что провозглашенное революцией «царство разума было не чем иным, как идеализированным царством буржуазии; что вечная справедливость нашла свое осуществление в буржуазной юстиции; что равенство свелось к гражданскому равенству перед законом, а одним из самых существенных прав человека провозглашена была... буржуазная собственность. И что государство разума — общественный договор Руссо — оказалось

и могло оказаться на практике только буржуазной демократической республикой»¹.

В отличие от большинства критиков Французской революции, социалисты и коммунисты не ставили под сомнение систему ценностей ее организаторов и участников, а поставили под вопрос достигнутый ею результат: революция не решила тех проблем, которые собиралась и обязана была решить.

Такая точка зрения не способствовала переоценке просвещенческой социальной мысли, которая вдохновляла эту революцию: принципы были хороши, но их неверно использовали, а значит, стоит к ним вернуться. В результате, как справедливо утверждает процитированный автор, утопический социализм вначале выступает «как дальнейшее и более последовательное развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века»².

Роберт Оуэн в работе «Новый взгляд на общество, или Опыты об образовании человеческого характера» (*A New View of Society; or Essays on the Principles of the Human Character*, 1813) прямо ссылается на просвещенческий сенсуализм, утверждая, что, раз условия формируют человека, следует изменить условия, если хочешь, чтобы люди не имели тех недостатков, в которых их нынче упрекают. Фурье отвергает веру Просвещения в почти безграничную пластичность человеческой природы, но понятие человеческой природы делает фундаментом собственной системы, полагая, что она неизменна и организацию общества следует приспособить к ее требованиям, то есть учесть человеческие страсти и законы их взаимного притяжения. Сен-Симон отказывается от ссылок на понятие человеческой природы, но отсылает к просвещенческой идее прогресса и предлагает создать новую *Энциклопедию*. Коммунисты ссылаются, прежде всего, на просвещенческое понятие «кодекса природы», которому должны соответствовать институты хорошо организованного общества. Эта связь с наследием мысли Просвещения была сильна еще и потому, что ранние социалисты и коммунисты охотнее апеллировали к нуждам абстрактного Человечества, чем к интересам определенных классов нового общества.

1. *Энгельс Ф.* Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 19. С. 190.

2. Там же. С. 189.

В социалистической мысли (используем теперь это определение в самом широком значении, включающем также коммунизм и анархизм как родственные направления) все-таки заметна была тенденция выхода за философские горизонты Просвещения. В определенной степени ее представлял уже Сен-Симон, однако со временем она все усиливалась. Интересно, например, с этой точки зрения творчество французского анархиста *Пьера Жозефа Прудона* (1809–1865), на социологические идеи которого неоднократно обращал внимание Жорж Гурвич.

Этот мыслитель — автор книги «Что такое собственность? Или исследования о принципе права и власти» (1840) — предпринял попытку создания собственной социальной философии, основанной на диадической диалектике (в отличие от триадической диалектики Гегеля) и политической экономии. Попытка не была удачной, однако несомненным достижением Прудона было создание образа общественного порядка, который возможно установить без участия государства путем самоуправления и добровольных договоров. Другим интересным примером поисков новой социальной философии было творчество *Мозеса Гесса*, который в качестве инструмента критики капитализма использовал некоторые категории классической немецкой философии (например, категорию отчуждения).

Социалистическая мысль XIX века не только копировала образцы Просвещения, но и пробовала выйти за их рамки, обращаясь к новым источникам философского вдохновения. Кажется, речь шла, прежде всего, о постепенной замене понятия Природы понятием Истории, что вполне согласовывалось с общим направлением социальной мысли XIX века.

Критика буржуазного общества

Главной заслугой мыслителей обсуждаемого сейчас направления, однако, было не свершение каких-то важных теоретических открытий. До Маркса, о котором пойдет речь в отдельном разделе, только Сен-Симона можно признать мыслителем не только крупного теоретического формата, но и большого исторического значения, измеряемого широтой влияния на социальную мысль. Другие (как, например, Фурье, Прудон или Гесс) представляют, в лучшем случае, интерес как свидетели своего времени или как писатели-утописты (Кабе). Однако их

общая заслуга в том, что они подвергли постреволюционное общество суровой и всесторонней критике, выявляя тем самым множество важных проблем раннего капитализма, которые не так часто попадали в поле зрения представителей других идеологий, за исключением некоторых консерваторов, которые имели собственные причины критиковать новое общество, делая совершенно другие выводы. Критика эта часто имела морализаторский оттенок и концентрировалась на явлении развращения людей нечеловеческими условиями, однако, прежде всего, она была критикой *социальной*, стремящейся прояснить характер и генезис таких условий. Критике сопутствовали многочисленные проекты общественной реформы, которая улучшила бы положение наиболее обездоленных групп или даже привела бы к всеобщему благоденствию, о котором всегда мечтали авторы утопий.

Социалистические писатели собрали богатую документацию, касающуюся положения пролетариата, и предприняли ряд социальных экспериментов, которые должны были показать, что ситуацию можно быстро изменить к лучшему. С этой точки зрения особенно интересной была деятельность Роберта Оуэна. Многие авторы сосредоточились скорее на обобщенной критике капиталистической системы, представляя ее как нагромождение всяческих абсурдов. «Существовала ли когда-нибудь, — риторически вопрошал Шарль Фурье, — общественная система, которая больше, чем наша цивилизация, заслуживала бы название перевернутого мира, независимо от того, как его пытаются организовать? С 1789 года двадцатикратно менялись административные системы, но этот Протей в двадцати разных лицах всегда является лишь антитезой справедливости и разума...»¹ В одном вопросе социалистические мыслители соглашались с представителями других — критикуемых ими — направлений: «социальное состояние» несравненно важнее политического строя.

Существующее зло — это, с одной стороны, притеснение управляемых и неимущих правящими и имущими, с другой стороны — состояние войны всех против всех, конкуренция вместо сотрудничества. Буржуазное общество разъедено эгоизмом, анархией и испорченностью, разорвано враждующими

1. Цит. по: *Armand F., Maublanc R. Fourier / Tłum. Julian Hochfeld. Warszawa, 1949. S. 91.*

друг с другом классами (слово «класс» все больше входит в употребление), оно обрекает большинство на унижение и нищету. Некоторые авторы даже утверждали, что такое общество — вообще не общество, поскольку в нем нет никакого реального единства: солидарность существует только в рамках отдельных классов, и никто не печется об общем благе. А в связи с этим необходима радикальная реформа в соединении с мудрым перевоспитанием. Причем здесь не идет речь об очередной политической реформе, поскольку она, по определению, поверхностна и неэффективна.

Социальный идеал

Описывая и критикуя существующее положение вещей, социалисты и коммунисты постоянно противопоставляли ему свои утопии с более-менее подробным описанием желаемого общественного порядка. Утопии эти иногда сильно отличались друг от друга, так же как различны были и представления о путях, ведущих к достижению идеала. По мысли социалистов, вездесущей была лишь идея *ассоциации* как такой организации общества, которая исключит из него принуждение и конкуренцию, заменив их гармоничным сотрудничеством свободных и равных граждан, опирающимся на добровольность и справедливость. В такой ассоциации каждый бы ценился и вознаграждался по своим заслугам в труде на общее благо («Каждому по труду»). В центре коммунистической мысли скорее была идея *общности* — родственная идее ассоциации, но предлагающая обязательную ликвидацию частной собственности и более полное уравнивание всех членов общества («Каждому по потребностям»). Общность — «это самый естественный, самый простой и самый совершенный вид ассоциации»¹.

Предлагались довольно разнообразные пути достижения идеала. Одни пытались где-то вдалеке (например, на американской «целинной земле») основывать образцовые объединения или коммуны, пример которых якобы увлечет со временем за собой весь мир, другие делали ставку скорее на «утопическую социальную инженерию» в широком масштабе.

1. Дезами Т. Кодекс общности / Пер. Э.А. Желубовского и Ф. Шуваева. М.: Издательство АН СССР, 1956. С. 81.

Одни как бы полностью абстрагировались от существующего политического строя, тогда как другие считали возможной его реформу или свержение. Одни ориентировались на создание в будущем социалистического квазигосударства как прекрасно организованной огромной мастерской («управление вещами» вместо существующего управления людьми), другие представляли себе будущее общество как федерацию ассоциаций, обходящуюся без политической власти (ликвидация или «отмирание» государства). Одни считали, что новый порядок будет возможен благодаря полному использованию достижений современной промышленной цивилизации, другие же культивировали ретроспективную утопию небольших сельских общин без промышленности и больших городов.

Но во всех случаях речь, в сущности, шла об одном и том же: о такой реорганизации общества, которая исключала бы, с одной стороны, отношения иерархической зависимости, любое социальное превосходство, основанное на чем-то помимо заслуг, с другой стороны — всякую конкурентную борьбу, которая противопоставляет людей друг другу, ставя каждый успех в зависимость от чьего-то проигрыша, а не от пользы, принесенной всему обществу. Ни социалисты, ни коммунисты не верили в самопроизвольный общественный порядок, считая скорее, что необходима длительная и продуманная организаторская и воспитательная работа, подготавливающая людей к взаимодействию и создающая необходимые для этого условия. У некоторых авторов даже идет речь — как у Платона — об обязательном тщательном контроле, противодействующем возможным центробежным тенденциям. Стоит, однако, отметить, что, по крайней мере, первые три десятилетия XIX века решительно доминирует вера в то, что утопия будет достигнута мирными средствами — прежде всего, путем убеждения, пропаганды и примера. И только в сороковые на первый план начинает выходить идея *социальной революции*.

Социалистическая мысль и социальная наука

Вклад домарксистского социализма и коммунизма в общественную науку был двояким. Во-первых, эти направления самым своим существованием навязывали ученым новую

проблематику и высвобождали социологическое воображение. Эту их роль заметил, например, Дюркгейм, крайне, впрочем, скептический в отношении занятий социализмом как «наукой». Он написал, в частности, что социализм оказал науке больше услуг, чем получил от нее взамен¹. Во-вторых, среди социалистов и коммунистов нашлись мыслители, которые внесли значительный вклад в общественную науку своего времени. Таким ученым был, несомненно, Сен-Симон, которому мы посвятим по этой причине особый подраздел, но не он один. Анализ социалистической мысли может выявить не одну новаторскую идею. Одной из таких идей, несомненно, был постулат создания *новой общественной науки*, служащей делу общественной организации, а также утверждение, что будущее общества решается в сфере социальных и экономических отношений, а не политически-правовых. Прав был Лоренц фон Штейн, когда писал в своей известной книге «Социализм и коммунизм в современной Франции» (1842) так: «До сих пор государство определяло формирование и развитие общества, а сейчас, наоборот, общественные движения во Франции во всех своих проявлениях являются попыткой — отчасти неосознанной — определения государственного строя концепцией и реальной жизнью общества»².

Обсуждаемые в этом подразделе доктрины обычно называют *утопическими*. В марксистской литературе утопическому социализму и коммунизму противопоставляется *научный коммунизм*. Это противопоставление было систематизировано в работе Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке» (1880), в которой он особенно выделял то, что утопическая фаза социализма характеризовалась стремлением открыть путем отвлеченных умозаключений абсолютно верные законы организации общества: «Требовалось изобрести новую, более совершенную систему общественного устройства и навязать ее обществу извне, при помощи пропаганды, а по возможности примером показательных опытов»³. Задача «научного» социализма «заключается не в том, чтобы сконструировать

1. *Durkheim É.* Le socialisme. Sa définition — Ses débuts — La doctrine saint-simonienne. Paris, 1928. P. 18.
2. Цит. по: *Cornu A.* Karol Marks i Fryderyk Engels. Życie i dzieło. T. 2: 1842–1844 / Tłum. Maria Bielska. Warszawa, 1964. S. 150–151.
3. *Энгельс Ф.* Развитие социализма от утопии к науке. С. 194.

возможно более совершенную систему общества, а в том, чтобы исследовать историко-экономический процесс, необходимым следствием которого явились названные классы [пролетариат и буржуазия. — *Е. III.*] с их взаимной борьбой, и чтобы в экономическом положении, созданном этим процессом, найти средства для разрешения конфликта»¹.

Сравнение работ Маркса и Энгельса с работами «утопистов» дает множество подтверждений такой точки зрения. Там, где первые анализируют исторический процесс, вторые нередко ограничиваются умозаключениями на тему справедливости и человеческой природы. Черта «утопичности», однако, может быть градуирована — как и черта «научности». Несмотря на присущие им слабости и ограничения, социалисты и коммунисты первой половины XIX века (принципиальная точка перелома здесь «Весна народов») внесли серьезный вклад в общественную науку, который заключался в том, что (а) они собрали обширный документальный материал о раннем буржуазном обществе, особенно на тему положения рабочего в условиях промышленной революции; (б) провели первую систематизацию специфических проблем этого общества, выявляя его классовое разделение и внутренние конфликты; (в) провели углубленный анализ таких понятий, как «ассоциация» и «общность», которые должны были стать ведущими понятиями ранней социологии²; (г) способствовали переносу центра интереса с политико-правовой проблематики на проблематику социально-экономическую, что было необходимым условием возникновения социологии; (д) создали образ бесклассового социалистического и коммунистического общества.

Обращая внимание на этот последний момент, мы имеем в виду не столько общественный идеал, который сыграл такую роль в новейшей истории, сколько познавательную ценность этого открытия. Как справедливо писал Люсьен Себаг: «Социализм, возможно, не годится для реализации, но вся история наших обществ станет непонятной, если не ввести такое понятие... Также не исключено, что модель общества, из которого исчезнут все формы отчуждения и эксплуатации труда, имеет лишь внеисторическое значение, тем не менее история индустриальных обществ может быть представлена в правильном

1. Там же. С. 209.

2. См.: *Nisbet R.* The Sociological Tradition. P. 47–106.

свете только через сопоставление с этой моделью»¹. Проблема в том, что понимание своеобразия капиталистического общества и создание его теории требовало не только его сравнения с более ранними обществами, но и сопоставления с гипотетическим бесклассовым обществом, которое возникнет в будущем. Планирование такого общества требовало определенного знания о механизмах общественной жизни, а также способности ставить вопросы, которые и в голову не приходили мыслителям, считающим капитализм естественной системой.

Все это позволяет утверждать, что выдвигаемый утопистами XIX века постулат научности не был абсолютно голословным. Об этом свидетельствует, в частности, их влияние, с одной стороны, на Маркса, с другой стороны — на Конта, Дюркгейма, Тённиса и многих других социологов отнюдь не социалистической ориентации. Надеемся, что проблема эта примет более четкие очертания, когда мы ознакомимся со взглядами Сен-Симона — «утописта», которому социальные науки обязаны особенно многим.

4. Социальная теория Сен-Симона

Лучшим примером преобразования практической проблематики общественной реорганизации в проблематику новой теории общества, несомненно, является творчество *Клода Анри де Сен-Симона* — автора «Писем женевого жителя к своим современникам» (1802), «Введения в научные труды девятнадцатого века» (1807–1808, 2 т.), «Катехизиса индустриалов» (1823–1824, т. 1–2, 4), «Нового христианства: диалога между консерватором и новатором» (1825), а также множества других работ, о которых без преувеличения можно сказать, что они содержат в себе почти все новое в общественной мысли XIX века. Творчество Сен-Симона — во многих пунктах отмеченное дилетантизмом и чистым безумством — полно проникательных наблюдений и одновременно содержит оригинальный и новаторский способ интерпретации фактов нового общества, которое именно этот автор впервые назвал *промышленным* обществом. Значение Сен-Симона выходит далеко за рамки

1. *Sebag L. Marxisme et structuralisme. Paris, 1964. P. 68–69.*

истории социалистической мысли. Он является ключевой фигурой особенно в истории социологии, и не только потому, что именно у него учился и использовал многие его теоретические идеи Огюст Конт.

Кризис и пути выхода из кризиса

Сен-Симон — один из самых выдающихся мыслителей начала XIX века, а в начале жизни — военный, спекулянт и несостоявшийся строитель Панамского канала — был, как и большинство его современников, убежден, что Европа находится в состоянии глубокого кризиса, который, как он считал, «состоит в переходе от феодальной и теологической системы к промышленной и научной. Он неизбежно будет продолжаться до того времени, когда полностью завершится образование новой системы»¹. Сен-Симон считал, что преодоление кризиса требует применения совершенно иных средств, чем те, которые рекомендуются и применяются существующими доктринами и политическими партиями.

По его мнению, *критическое* состояние всегда наступает после предшествующего *органичного* состояния и предшествует следующему органичному состоянию. Критическое состояние — как позднее провозглашали его ученики — «характеризуется тем, что прерывается всяческое единство мысли, все коллективные действия, всякая координация, а общество становится только скоплением обособленных и воюющих друг с другом индивидов»². Кризис не завершила Великая французская революция, которая, правда, сыграла важную роль в истории, однако, к сожалению, носила характер, прежде всего, деструктивный. Не предотвратила его и контрреволюция, ибо она также не сделала того, что было необходимо, хватаясь за устаревшие решения. Самой необходимой была принципиальная реорганизация общества, которая должна начаться с реформы сознания.

С мыслью о такой реформе Сен-Симон начал пропагандировать идею новой *Энциклопедии*, в которой были бы сведены

1. *Сен-Симон Клод-Анри де*. Об индустриальной системе / Пер. Л. С. Цетлина // Сен-Симон К.А. Избранные сочинения. М.: АН СССР, 1948. Т. 2. С. 5.
2. Изложение учения Сен-Симона / Вступ. ст. и коммент. В.П. Волгина. М.: АН СССР, 1961. Лекция 1. С. 51.

воедино все современные знания и рассмотрены таким образом, чтобы их можно было использовать на благо всех людей. Он ссылаясь непосредственно на д'Аламбера и других философов XVIII века, хотя и считал, что они не оставили завершенного труда, полностью отвечающего современным требованиям. Поэтому он предпринял самостоятельную работу над построением научной системы, которая была бы монолитной, стройной и тем самым применимой в качестве основы обновления общества. Первые результаты этой работы были включены в уже упомянутое нами «Введение в научные труды девятнадцатого века», в «Очерк науки о человеке» (*Memoires sur la science de l'homme*, 1813; изд. 1858), а также в «Труд о всеобщем притяжении» (*Travail sur la gravitation universelle*, 1813, изд. 1858). Эта система должна была послужить возрождению чувства единства в обществе, основой которого когда-то были религиозные верования, а сегодня требующего иного фундамента.

Сен-Симон ставил состояние общества в зависимость от того, какие идеи в нем преобладают: разным системам верований соответствуют разные общественные системы. После эпохи теологической и метафизической пришла пора *позитивной* эпохи, в которой будут главенствовать научные идеи. Наука может сыграть эту роль при условии, что будет не собранием оторванных друг от друга сведений, а *системой* законов, центром которой будет один основной закон. Таким законом Сен-Симон (впрочем, не он один) признал закон всемирного тяготения Ньютона. Он писал: «...единственное средство преобразовать систему наших знаний — это положить в ее основу идею тяготения, трактуя ее с каждой, религиозной и политической точек зрения»¹.

Выстроенная таким образом научная система должна в будущем выполнять ту же функцию, которую в прошлом выполняли системы религиозные и метафизические. Сен-Симону представлялось возможным существование опирающегося на науку общественного сознания, и именно его популяризация позволит преодолеть общественный кризис.

Этот радикальный сциентизм не помешал ему к концу жизни провозглашать идею «Нового христианства». Впрочем, противоречие было мнимым, ибо Сен-Симон остался

1. Сен-Симон Анри де. Труд о всеобщем притяжении / Пер. Л. С. Цетлина // Сен-Симон К. Избранные сочинения. М.; Л.: АН СССР, 1948. Т. 2. С. 268.

верен своей главной миссии — поиску объединяющей обществу веры. Ссылка на христианство только сильнее подчеркивала, что речь идет о вере, и не имела ничего общего с возвращением к традиционной религии. «Новое христианство» не было даже ересью: речь шла только об ином названии слегка модифицированной сциентистской доктрины, которую с религиями связывала в основном заданная ей функция придания «органичного» характера обществу.

Идея общественной науки

Здесь не место для подробного обсуждения «научной» системы Сен-Симона. Будучи плодом крайнего дилетантизма, в истории науки она представляет собой лишь курьез, свидетельствующий в лучшем случае об интеллектуальной атмосфере, создаваемой быстрым развитием естествознания и — все чаще ссылающейся на него — философией. Внимания же заслуживает то, что завершающим элементом великой реформы науки Сен-Симон считал создание *науки общественной*. Неполнота научного знания, а оттого и невозможность для него сыграть главную роль в запланированном им представлении состояла, по его мнению, в частности, в том, что природа изучена достаточно хорошо, а общество остается слабо познанным. Отсюда постулат науки об обществе: «физики» или «физиологии» общества. Именно за этот постулат называл Гурвич автора «Социальной физиологии» (1813) «Иоанном Крестителем социологии»¹, а другие авторы единодушно признают его предвестником социологии в версии Огюста Конта, который, впрочем, был в 1817–1824 годах его личным секретарем и был обязан Сен-Симону много большим, чем сам признавал, и прежде всего мыслью о том, что без применения «позитивных» научных методов в исследовании социальных явлений невозможно ни создать полной системы знаний, ни решить жгучие проблемы современности.

Как показывают уже сами предлагаемые для науки об обществе названия, большое значение должны были иметь модели, взятые из естествознания. Сен-Симон трактовал общество как *организм*, строением и развитием которого правят неизменные

1. Gurvitch G. Introduction // Saint-Simon C.-H. de. La physiologie sociale. Paris, 1965. P. 7.

законы. Их можно познать и использовать на практике для предвидения социальных явлений, а также осознанного управления ими. Более того, знание этих законов обеспечит согласие, ибо никто не спорит с тем, что с точки зрения науки не вызывает сомнений.

Хотя «социальная физиология» должна была стать применением общих принципов физиологии к исследованиям жизни общества, в социологических разработках Сен-Симона они, пожалуй, не имели серьезного значения. Также и в его конкретных социальных и исторических анализах мы не видим следов использования идеи всемирного тяготения. Позаимствовав у физики понятие закона, а у биологии концепции организма и развития, Сен-Симон не злоупотреблял аналогиями и не пытался сводить социальные явления к явлениям физическим или биологическим, как это делали многие более поздние социологи-натуралисты. Сравнение общества с организмом означало только принятие положения о том, что оно является развивающимся целым, части которого находятся в определенных отношениях между собой.

Связь идеи развития с биологией была еще менее тесной. В сущности, Сен-Симон скорее ссылался на идею *прогресса* Кондорсе, хотя и серьезно ее модифицировал, сильно акцентируя изменчивость человеческой природы и особенности «состояний цивилизации», фундаментальные характеристики которых нельзя вывести из характеристик человеческих личностей. Наука об обществе была для него, прежде всего, наукой *исторической*, а занимаясь историей, он не ощущал потребности ссылаться на физику или физиологию. Таким образом, натурализм «социальной науки» Сен-Симона был в основном вопросом общей программы и появляющейся то тут, то там фразеологии, а не философией, пронизывающей весь его труд.

Индустриальное общество

Хотя замысел создания специальной общественной науки в значительной мере увековечил имя Сен-Симона в истории социологической мысли, пожалуй, самой интересной частью его социальной концепции была концепция индустриального (промышленного) общества и связанные с ней взгляды на прошлое, современность и будущее европейских обществ,

и особенно французского. С этой же концепцией связана слава Сен-Симона как общественного реформатора и социалиста.

Заметим сразу, социализм этого мыслителя имел довольно своеобразный характер. В отличие, например, от Оуэна, Сен-Симон очень мало занимался рабочим вопросом, а большую часть жизни вообще не удостоивал его вниманием. Замечал рост и значение этого «самого многочисленного и самого бедного класса», но основную социальную проблему видел в другом. Маркс справедливо писал, что «лишь в своей последней работе Сен-Симон прямо выступил как выразитель интересов рабочего класса и объявил его эмансипацию конечной целью своих стремлений. Все его более ранние произведения фактически представляют собой прославление буржуазного общества в противоположность феодальному, или прославление промышленников и банкиров в противоположность маршалам и фабриковавшим законы в наполеоновскую эпоху юристам»¹.

Главной заботой Сен-Симона было открыть дорогу полному развитию *индустрии*, то есть производству, на которое опирается — как он утверждал — все общество. Индустрия — это все, что служит удовлетворению потребностей сообщества, а значит, не только производство материальных благ, но и наука или искусство, если они служат общему благу. Базовая роль производства легла в основу утверждения, что класс промышленников «важнее всех других, потому что он может обходиться без всех других, но никакой другой класс не может обходиться без него...»². Несовершенство нынешнего состояния общества заключается, в частности, в том, что производство не может развиваться, а производители все еще подчинены «классам непроизводящим»: «...*нация по существу промышленная имеет правительство по существу феодальное*», а «всякое общество, в составе которого находятся учреждения разной природы, всякое общество... в котором допускаются два противоречащие друг другу принципа, находится в беспорядочном состоянии»³.

1. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. 3: Процесс капиталистического производства как целое // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 25. Ч. 2. С. 660; См.: Assorodobraj N. Elementy świadomości klasowej mieszczaństwa (Francja 1815–1830) // Przegląd Socjologiczny. 1948. Т. 10. S. 139–190.

2. Сен-Симон Клод-Анри де. Катехизис индустриалов // Сен-Симон К.А. Избранные сочинения. М.; Л., 1948. Т. 2. С. 122.

3. Там же. С. 146.

Мы видим, что для Сен-Симона основной задачей была ликвидация остатков феодализма. В этом смысле автор «Катехизиса индустриалов» действительно «восхвалял» современное буржуазное общество.

Употребляемые Сен-Симоном термины требуют более подробных комментариев, иначе нам грозит непонимание всей его концепции, особенно его своеобразной трактовки общественных классов. Можно сказать, что его концепция находилась как бы на полпути между революционными концепциями, в которых противопоставлялось недифференцированное «третье сословие» привилегированным слоям дореволюционного общества, и собственно социалистическими концепциями, в которых общество делилось на работающий и неимущий «народ» (или «пролетариат») и не работающую и имущую буржуазию. Сен-Симон противопоставлял класс *трудящийся* классу *неработающему*, требуя ликвидации неравенства в той мере, в которой оно не может быть оправдано неравенством услуг, оказываемых разными группами обществу как целому. «Основным, — как пишет Нина Ассородобрай, — положением такой классовой теории будет утверждение, что значение класса зависит от его общественной функции, его постоянной полезности»¹.

С социалистами Сен-Симона объединяла апология труда, отличало же его от них убеждение, что трудящийся класс — это «промышленники» («индустриалы»), к которым можно, правда, отнести и рабочих, но не только их. Промышленниками являются также и собственники, если они работают и вносят вклад в развитие производства, вместо того чтобы только пользоваться тем, что уже имеют, как это делали бывшие привилегированные классы. Принципиальный антагонизм в обществе — это, по Сен-Симону, антагонизм между «пчелами» и «трутнями», между производителями и паразитирующей частью общества. Поэтому на одном полюсе он размещал и пролетария, и ученого, и артиста, равно как и промышленников или банкиров, а на другом — как аристократов, епископов или придворных, так и не участвующую в производстве «буржуазию» (например, рантье) или ненавидимых им «законников». По мнению Сен-Симона, не собственность как

1. *Assorodobraj N. Elementy świadomości*. S. 149.

таковая является отличительным знаком социального положения, а то, как эта собственность используется и сколь значительные услуги оказываются обществу.

Индустриализм и милитаризм

Конфликт производителей с «непроизводящими классами» Сен-Симон наблюдал не только в современной ему Франции или в других современных обществах. Он сделал этот конфликт осью всего исторического процесса, начиная с падения Рима. Именно поэтому марксист Плеханов написал о нем, что «он сумел продвинуться дальше в исследовании пружин внутреннего развития европейских обществ, чем современные ему историки-специалисты»¹.

Сенсимонистская трактовка развития характеризовалась, во-первых, мощным акцентом на борьбе классов и постепенном росте класса промышленников. Для объяснения этой борьбы во Франции он ссылаясь на популярную в то время (см. раздел 5) гипотезу о завоевании коренного галльского населения воинственными франками. Во-вторых, для нее характерно убеждение, что в XIX веке эта многовековая борьба закончится благодаря окончательной победе индустриального строя над навязанным когда-то народу строем милитаристским. По мнению Сен-Симона, «на самом деле есть и могут быть только две системы социальной организации, действительно отличающиеся друг от друга: феодальная или военная система и система промышленная, а в духовной области — система верований и система положительных доказательств»². Победа второй из этих систем — историческая неизбежность.

Для социолога выделение этих двух систем и противопоставление их друг другу — популяризированное позднее Контом и Спенсером — особенно интересно с той точки зрения, что Сен-Симон именно в этом контексте представил свою концепцию *общественной связи*. Милитаристская система удерживается в результате принуждения, тогда как основой индустриальной системы является добровольно организованное взаимодействие. «При бывшем строе народ был *подвластен*

1. Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. М.: Госполитиздат, 1949. С. 42.

2. Сен-Симон К.-А. де. Об индустриальной системе. С. 13.

своим правителям, теперь он с ними *связан организационно*. Военачальники *командовали* им, промышленное начальство только осуществляет *руководство*. В первом случае народ был *подданным*, во втором *участником*. Таков в своей сущности характер промышленной деятельности, что все, кто к ней причастен, являются реальными сотрудниками, все — участниками — от самого простого рабочего до богатейшего фабриканта и учнейшего инженера»¹. В свете вышесказанного, нет нужды повторять здесь, что такая эволюция отношений между людьми была, по мнению Сен-Симона, возможна благодаря изменениям сознания.

Как индустриальное общество в целом, так и его отдельные составляющие представлялись автору «Катехизиса индустриалов» совершенно новым видом организации межчеловеческих отношений. Он получил название *ассоциация или объединение* и обычно противопоставлялся феодальной корпорации².

Оригинальность Сен-Симона

Обсуждая взгляды Сен-Симона, стоит в заключение указать на некоторые их дополнительные особенности, которые делают автора «Нового христианства» мыслителем абсолютно оригинальным. Речь идет о его оригинальности не только как предшественника социологии, но и как общественного мыслителя в более широком значении.

Первая из этих особенностей — принятие последовательной *исторической* точки зрения. Сен-Симон был, несомненно, одним из первых мыслителей, которые своему общественному идеалу придали *динамический* характер. Индустриальное общество не было в его трактовке состоянием, которое — однажды достигнутое — должно было гарантировать счастье человечеству. Наоборот, он понимал его как исходный пункт дальнейшего развития, ведущего к всестороннему обогащению человечества и усилению его власти над природой. Отсюда, в частности, его исключительная роль в истории социалистической мысли, в которой до той поры речь шла о переделе уже существующих благ, а не о создании условий для их приумножения.

1. *Saint-Simon C.-H. Organizator* // Saint-Simon C.-H. *Pisma wybrane*. Warszawa, 1968. Т. 2. S. 313–314.

2. *Assorodobraj N. Elementy świadomości*. S. 189.

В концепции Сен-Симона отсутствует идея неизменности человеческой природы и постоянных человеческих потребностей, зато есть видение истории, в ходе которой человек меняется.

Во-вторых, концепция ассоциации Сен-Симона имела в виду масштаб целого государства, тогда как у большинства современных ему реформаторов речь шла о создании небольших объединений и сообществ внутри существующего государства или вместо него. По мнению Сен-Симона, все государство должно превратиться в одну большую производственную мастерскую, а власть над людьми — во власть над вещами. Тем самым управление государством (если это еще будет государство) должно перейти в руки ученых и организаторов производства — как мы сказали бы сегодня — *технократов*, которые умели бы оптимально руководить производством — этой, в сущности, единственной деятельностью нового общества.

В-третьих, Сен-Симон настойчиво подчеркивал, что речь идет о *централизованном* управлении, позволяющем контролировать все процессы производства и планировать их. За это многие исследователи называют его авторитаристом, а вот Дюркгейм, для которого сенсимонизм был чуть ли не образцовым социализмом, признал «склонность организовывать» отличительным признаком всякого социализма¹. Действительно, несложно заметить, что некоторые идеи Сен-Симона — переработанные Марксом и его продолжателями — нашли извращенное применение в реальном социализме XX века. В любом случае либеральное видение мира в его доктрине было подвергнуто полной деструкции.

Влияние Сен-Симона

Из изложенного выше очевидно, что влияние Сен-Симона было разносторонним и долгосрочным. Однако осуществлялось оно двумя разными путями.

С одной стороны, отдельные идеи этого мыслителя вдохновляли создателей социологии, которых по понятным причинам увлекал, например, замысел создания «позитивной» общественной науки, вдохновленной естествознанием, или идея представить различие между обществом традиционным

1. *Durkheim É.* Le socialisme. P. 26–30.

и современным как различие между обществом *военным и промышленным*. Обе эти идеи — как мы увидим далее — сделали головокружительную карьеру и в определенной степени до сих пор жизнеспособны. Другие идеи Сен-Симона имели более ограниченное влияние, однако если вспомнить, что на них ссылался Конт, заслуживший славу «отца социологии», то и их нельзя недооценивать. Особенно стоит упомянуть концепцию кризиса как результата утраты единомыслия, а также пресловутый «закон трех стадий», который Конт поместил в центр своей социальной динамики. Это влияние Сен-Симона было абсолютно независимо от его — дискуссионного, кстати, — социализма, с которым Конт или тем более Спенсер не имели ничего общего.

С другой стороны, мы имеем дело с влиянием Сен-Симона как мыслителя *социалистического*. Безотносительно к тому, какие сомнения мог возбудить его социализм, обращенный — как нам известно — больше против пережитков феодализма, чем против капитализма, несложно заметить, что Сен-Симон внес решающий вклад в формирование современной социалистической идеологии и проектов социалистического общества, которое каждого вознаграждает по труду, преодолевает стихийность капиталистической экономики, ликвидирует общественные конфликты и т.д. В этом смысле Сен-Симона можно рассматривать как предшественника Маркса.

Однако еще до появления последнего с автором «Нового христианства» связала свою деятельность группа его самых верных учеников, которые придали доктрине мастера более систематическую форму и внесли в нее ряд поправок и дополнений. Мы имеем в виду, прежде всего, *Сент-Армана Базара* (1791–1832) и *Бартеlemi Проспера Анфантена* (1796–1864), чьи лекции с 1829 года оформились в «Изложение учения Сен-Симона». С точки же зрения судеб этой доктрины более любопытны, возможно, взгляды отступников сенсимонизма, которые обнаружили, что с социализмом у глашатая индустриализма что-то не совсем в порядке. Так, например, *Пьер Леру* (1797–1871) написал: «Новая эпоха придет, но пока что наступила она только для капиталистов. Ошибка Сен-Симона заключалась в именовании капиталистов индустриалами, а капитала индустрией»¹.

1. *Leroux P. Malthus et les economists*. Цит. по: *Mougin H. Pierre Leroux*. Paris, 1938. P. 183–184.

В небольшой работе «Плутократия, или Правление богачей» (1848) этот автор представил сложную классовую структуру французского общества, выявляя, прежде всего, внутреннее расслоение класса индустриалов, который Сен-Симону казался единым целым. Дальнейшее развитие социалистической мысли решительно пошло в направлении выявления антагонизма пролетариата и буржуазии как важнейшей черты нового общества. В этом смысле она далеко ушла от Сен-Симона, которого, однако, никогда не переставали считать ее предшественником и патроном.

5. Национализм

Четвертой великой идеологией постреволюционной эпохи был национализм, но в пользу его присутствия в истории социологической мысли аргументов, пожалуй, меньше, чем в пользу консерватизма, либерализма или социализма.

Во-первых, по причинам, ждущим еще своего исследования, социология немногим ему обязана, ибо редко становилась *нациологией*. Национализм развивался скорее в рамках романтической социальной философии, тогда как социология родилась под знаком позитивизма. В большинстве социологических трудов слово «нация» почти не появлялось, хотя в общественной мысли XIX века оно, несомненно, стало одним из ключевых слов. Во-вторых, национализм не дал нам выдающихся мыслителей — во всяком случае, таких, для которых он был бы руководящей идеей всего их творчества, а не эпизодом или аспектом. В связи с этим Уильям Сьюэлл писал, что в случае национализма речь идет, прежде всего, о «безликой дискуссии, берущей начало скорее в требованиях момента и существующей уже идеологии, чем в систематических формулировках теоретиков»¹. И наконец, в-третьих, не бесспорно и то, был ли национализм когда-нибудь идеологией в таком же смысле, как консерватизм, либерализм или социализм. Почву для сомнений дает как убожество его философской базы, так и то, что он редко выступал в полностью дискурсивной и чистой форме.

1. Цит. по: *Szporluk R. Communism and Nationalism. Karl Marx Versus Friedrich List. New York; Oxford, 1988. P. 80.*

Как пишет Бернар Сюссе, ему не хватало «ясного идеологического направления. <...> Национализм можно примирить почти с каждой идеологической позицией <...> Его можно описать как частичную идеологию. Его принципиальные утверждения сами по себе недостаточны для того, чтобы дать или удовлетворительное описание политических условий людей, или должным образом обоснованные указания политических действий <...> Лишенный социально-экономической теории и общей философии истории он вынужден дополнять свое национальное послание политической доктриной родом из доступного запаса идеологических взглядов на мир»¹.

В этой точке зрения, несомненно, много правды, но принять ее без возражений невозможно. И даже если это мнение было бы абсолютно справедливым, оно не меняет того факта, что национализм принял участие в формировании современных обществ и повлиял непосредственно или опосредованно на многих мыслителей, которых нет никакого повода называть националистами. И прав Майкл Биллинг, когда говорит, что «нет национализма без теории. Национализм включает определения, касающиеся того, чем является нация: тем самым он одновременно является как теорией сообщества, так и теорией мира, „естественным“ образом разделенного на такие сообщества»². Поэтому ни социолог, ни историк не могут его игнорировать.

Что такое национализм?

Желая охарактеризовать национализм, следует, прежде всего, избавиться от распространенной во многих странах и обществах привычки использовать слово «национализм» как эпитет, равнозначный определению «шовинизм». Действительно, национализм не раз принимал отвратительные формы, но, во-первых, это редко происходило в столь раннем периоде, которым мы сейчас занимаемся, а во-вторых, с этими формами не следует обязательно ассоциировать любой национализм. Как таковой он не плох и не хорош, так же как все другие идеологии. Важно определить, чем он от них отличается и что обеспечивает ему постоянную привлекательность.

1. *Susser B. Political Ideology in the Modern World.* Boston, 1995. P. 207–208.

2. *Billig M. Banal Nationalism.* London, 1995. P. 63.

Ответ на подобные вопросы труден, поскольку национализм принимал множество разных форм и исполнял множество разных функций. Нет никакого единого канона националистической социальной мысли, и нет ни одного классика национализма, на которого мы могли бы ссылаться так же, как, например, при характеристике консерватизма мы ссылаемся на Бёрка, а либерализма — на Джона Стюарта Милля. Иногда в этом контексте говорят о Гердере. Тому есть множество причин, ибо этот ученый исключительно ясно выразил свое убеждение в том, что субъектом истории является нация, а не человечество как таковое. Он же утверждал, что деление на нации — великое богатство человечества. Однако с Гердера начинается только так называемый *культурный* национализм, довольно принципиально отличавшийся от национализма *политического* (или «гражданского»), который оперирует обычно не столько общностью культуры, сколько общими политическими институтами, благодаря которым некое население становится нацией, хотя может быть и внутренне разнородным с точки зрения культуры.

Уже сопоставление этих двух образцов национальной идеологии показывает, как сложно найти единую формулу национализма. Тем не менее есть множество причин тому, чтобы говорить о национализме как единой идеологической формации. Нужно только подготовиться к тому, что рассматривать придется не только высказываемые утверждения, но и исповедуемые ценности. Но даже самые теоретически изысканные идеологии всегда заключались в объединении первых со вторыми.

Как нам кажется, национализм складывается из следующих убеждений: **(а)** человечество делится, прежде всего, на нации, каждая из которых имеет свою собственную историю и свои собственные текущие потребности, которые можно удовлетворить только при помощи средств, соответствующих ее особому «характеру»; **(б)** нация — это не одно из многих сообществ, к которым принадлежит индивид, это, безусловно, важнейшее сообщество; в случае конфликта интересов следует всегда выбирать солидарность с нацией, ибо после семьи это объединение наиболее «естественное», такое, без которого человек обойтись не может; **(в)** нация — это сообщество по рождению, в которое включаются благодаря самому факту своего появления на свет; обязательства индивида перед ней не являются и не должны

быть предметом его свободного выбора; они производны от самого факта принадлежности и не могут быть никем отменены; (г) нация — это сообщество «органичное», «единое и неделимое», а появляющиеся иногда внутренние деления неестественны и нежелательны: их появление свидетельствует об ослаблении «национального духа» под влиянием чуждых вмешательств и смертельных для сообщества воздействий; (д) нация — единая в своем роде индивидуальность, и эту свою черту она должна культивировать во всех сферах жизни, остерегаясь по мере возможности присвоения посторонних образцов; (е) понимаемая таким образом нация является единственным источником законной политической власти, главной задачей которой является защита ее интересов и интегральности. Отсюда характерный для национализма постулат национального государства, то есть приведение политических институтов в соответствие с их социальной и культурной базой. Это крайне важный пункт, он свидетельствует о том, что национализм — подобно другим современным идеологиям — был неотделим от убеждения, что именно «общественное состояние» определяет характер государства, а не наоборот. История Польши после разделов должна была показать даже возможность существования «нации без государства».

На базе этого комплекса убеждений¹ можно было, конечно, создавать разные, и даже противоречащие друг другу, националистические доктрины. Можно было включать их в другие идеологии, хотя не все они были одинаково на это податливы, а полученные таким образом комбинации необязательно отличались бы внутренней цельностью. Некоторые из этих утверждений (особенно те, которые касались национального государства как наиболее «естественной» политической организации) довольно скоро стали трюизмами. Так или иначе, национализм был одним из оригинальных выражений актуальной общественной ситуации начала XIX века и вместе с тем важным противовесом либерализму и социализму, которые оставались верными просвещенческому универсализму.

1. Синтетическую характеристику национализма мы находим прежде всего в: *Берлин И.* Национализм. Вчерашнее упущение и сегодняшняя сила // Берлин И. Философия свободы. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 344 и сл.; *Smith A. D.* Theories of Nationalism. New York, 1983; *Кедури Э.* Национализм. СПб.: Алетейя, 2010.

Правда, ранний национализм не обязательно был его тотальным отрицанием и нередко мирил апологию собственного народа с верой в то, что он, в сущности, инструмент в великом концерте Человечества.

Стоит отметить, что оригинальность национализма среди идеологий XIX века обусловлена как содержанием его лозунгов, так и тем, что он апеллировал к коллективным эмоциям, а не только к разуму и интересам. С этой точки зрения он был подобен консерватизму, который реабилитировал «предрассудок», но в целом отличался от него своим демократизмом. Нельзя же было требовать от членов нации солидарности без какого-то — хотя бы вербального — равенства; постулат национального государства можно было в свою очередь считать парафразом идеи суверенитета народа. Ярче всего это проявилось во Франции, где слово «нация» в эпоху революции означало, прежде всего, революционный *demos*. Немецкий же национализм, к примеру, принял консервативный оттенок.

Источники националистической идеологии

Национализм имел глубокие социальные корни, что получило весьма всестороннее освещение в литературе¹. Особое внимание обращалось на его связь с современностью; вопреки видимости, создаваемой националистическими уверениями о древности наций и «естественном» характере апеллирующих к ней идеологий, речь идет о явлении относительно недавнем, возникновение которого стало возможным только в период кризиса традиционных верований и отношений. Мышление в националистических категориях стало доминировать только тогда, когда распались давние локальные и сословные связи, а лишенные корней индивиды стали обретать себя в *воображаемом сообществе*, каким является нация. Чтобы это стало возможным, социальный мир и представления о нем должны были подвергнуться глубокому преобразованию, которое произошло в результате общественно-экономических перемен и политических потрясений новой эры. Как пишет Геллнер: «Мы сталкиваемся с явлением,

1. См.: Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991; Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб.: Алетейя, 1998; Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности. М.: ПЕР СЭ, 2008.

непосредственно связанным с основными изменениями наших общих социальных условий и с полнейшим изменением отношений между обществом, культурой и политикой»¹. Современный национализм не следует путать ни с приписываемой человеческой природе враждебностью к чужим, ни с вечным чувством этнического своеобразия, хотя эти явления наверняка были его базой и помогают понять его необычную популярность. Этот национализм был явлением качественно новым, которое было бы невозможным без появления, с одной стороны, новых общественных условий, а с другой стороны — мыслителей, ответивших на этот вызов действительности.

Как мы говорили, мышление в национальных категориях появилось уже в XVIII веке (случай Гердера), но распространилось только вследствие французской революции, потому что, во-первых, она сама выдвинула лозунг *Vive la nation!*², а во-вторых, ее противники в других странах почувствовали себя обязанными противопоставить этому адресованному всему человечеству посланию идею особенных потребностей каждого народа, которые не могут быть удовлетворены при помощи универсальных решений. Поэтому можно согласиться с мнением, что «учение о национализме» возникло «в Европе в начале XIX века»³. В поддержку этого мнения говорит не только упомянутая выше гипотеза, касающаяся необходимых для его появления социальных условий, но и анализ его доктринальных источников, который сделал, например, процитированный выше Эли Кедури. Ни одна из известных версий национализма не складывается исключительно из давно известных формул. Все, правда, ссылались на традиции, но учитывали и реалии новейшей истории, в Европе, прежде всего, опыт Великой революции и наполеоновских войн. Все они были также каким-то образом обращены в будущее, ибо всегда речь шла не только о том, каким народ был и есть, но и о том, что его ждет и какую миссию ему предстоит исполнить. Классической в этом отношении работой были, например, «Речи к немецкой нации» (1807–1808) Иоганна Готлиба Фихте (1762–1814).

1. Геллнер Э. Нации и национализм. С. 256.

2. Да здравствует нация! (фр.). — Примеч. ред.

3. Кедури Э. Национализм. С. 21.

Национализм и социальная наука

Как мы уже говорили, национализм в меньшей степени, чем другие идеологии, можно считать источником вдохновения первых социологов. Честно говоря, степень игнорирования ими национализма просто удивляет, если вспомнить, как живо они реагировали на другие идеологии того времени. Решающим здесь, вероятно, было то, что они, прежде всего, ориентировались на открытие универсальных («естественных») законов общественной жизни, в связи с чем их интересовали в первую очередь сходства, а не различия между обществами. Позитивистам, какими были первые социологи, трудно было согласиться с романтической фразеологией, которой часто пользовались националисты. Кроме того, в странах, где зародилась социология, национальный вопрос не был первостепенным, оставаясь в тени общественных проблем. Характерно, что, укореняясь в странах Центральной Европы во второй половине столетия, социология оказалась открытой для проблематики нации. Значительная часть социологов XIX века была, однако, к этой проблеме слепа и глуха или, в лучшем случае, замечала (как, например, Спенсер) «национальные предрассудки»¹, которые в современном мире якобы теряют свое значение.

Это не значит, что национализм не оказал никакого влияния на социальные науки. Он, несомненно, способствовал развитию филологических, этнографических, археологических и исторических исследований, которые в XIX веке занимались во многих странах не чем иным, как поставкой свидетельств древности отдельных наций и документированием их особой культуры и вклада в общечеловеческую цивилизацию. Как мы увидим, например, в следующем разделе, случалось даже, что категория нации служила выяснению классовых конфликтов, когда происхождение классов объясняли при помощи гипотезы завоевания одного народа другим.

Возможно, еще важнее то, что общественные мыслители многих стран, которые занимались социологическими проблемами еще до появления социологии или наряду с ней, уделили много внимание национальному вопросу. Например,

1. *Szaccki J. Koncepcje narodu w socjologii i historii // Szaccki J. Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. Warszawa, 1991. S. 351–363.*

в Германии или Польше нация была главной темой общественной мысли XIX века. По крайней мере, с одной точки зрения они шли в том же направлении, что и социологи, показывая, что государство вторично по отношению к обществу (то есть в этом случае к нации). Как справедливо замечает Чарльз Тейлор, «националистическая идея предполагает дополитическую идентичность»¹.

Заключительные замечания

Мы познакомились в этом разделе с четырьмя великими идеологиями (или семействами идеологий), которые в начале XIX века вели борьбу за право быть властителями дум в постреволюционной Европе. Это были четыре ответа на вызов, которым стало возникновение и формирование *нового* общества, в котором — как тогда часто говорилось — больше ничто не оставалось на своем месте. Новым, впрочем, было и само явление *идеологии* — неизвестное обществам прошлого, в которых основы общественного порядка не только были несравненно менее проблематичными, но и не становились в такой степени предметом публичной дискуссии, привлекающей внимание широких кругов общества. Более того, теперь речь шла о такой дискуссии, участникам которой было важно мобилизовать как можно больше сторонников, поскольку они справедливо полагали, что при быстром процессе демократизации важна не только сила аргументации, но также, если вообще не в первую очередь, аргумент общественной силы. Идеологи, таким образом, спорили не только друг с другом, как долгое время это делали философы, а обращались к широкой публике, стремясь привлечь ее внимание к своей точке зрения и склонить к соответствующим ей действиям. Кроме того, спор все чаще касался не только фактов и общих принципов, но и ближайших целей и интересов.

Поэтому многие авторы ставили под сомнение познавательную ценность идеологий, интересуясь ими только постольку, поскольку на них можно было возложить вину за искажение образа общественного мира, отсутствие объективизма у его

1. Taylor Ch. Nacjonalizm i współczesność / Tłum. G. Luczkiewicz // Przegląd Europejski. 1996. № 1. S. 47.

исследователей и смешение порядка фактов с порядком ценностей. Действительно, такими нередко были и остаются результаты идеологии. Мы, однако, исходим из предположения, что отождествление идеологии с «ложным мировоззрением», сторонником чего был, скажем, молодой Маркс, не обосновано, ибо, во-первых, идеологическая пристрастность может иногда способствовать более четкому видению некоторых аспектов действительности, а во-вторых — отказ от идеологии отнюдь не гарантирует освобождения от приписываемых ей грехов и часто заключается в неосознанной разработке какой-то новой идеологии, что случилось, например, как раз с Марксом.

Важнее же всего в контексте этой книги то, что фактическое развитие общественной науки невозможно полностью отделить от истории идеологий, поскольку, если даже они и не давали познавательных ценных решений социальных проблем, проблемы эти они, несомненно, выявляли и предлагали по крайней мере их предварительную формулировку. И никакая пропасть не отделяет, как нам представляется, обсужденные в этом разделе идеологии от первых систем «научной» социологии, хотя их создатели любили подчеркивать принципиальные якобы различия между «метафизикой» и «наукой», или между «утопией» и «наукой». Но в общем — как мы сможем убедиться — это были, самое большее, различия в степени. Многие «идеологи» были одновременно создателями социальных наук, а многие из этих последних были также «идеологами». И в этом нет ничего странного, поскольку идеологи и социологи XIX века занимались, в сущности, одними и теми же проблемами: общественным порядком, общественными переменами, особенностями нового общества, кризисом и конфликтами, отношениями между личностью и сообществом и т.д. Можно даже сказать, что в ранней социологии не было — кроме вопросов о методе — ни одного вопроса, которого ранее не задал бы какой-нибудь «идеолог». Новыми бывали только ответы и пути их достижения.

Историография как исследование «общественного состояния»

Рассматривая формирование социологической проблематики в первые десятилетия XIX века, стоит задержаться на творчестве тех историков того времени, которые обратились к исследованиям «общественного состояния» и «цивилизации». Эта социологически, так сказать, ориентированная историография редко привлекала внимание историков социальных наук¹, вероятно, потому, что ее непосредственное влияние на социологию — за исключением Алексиса де Токвиля, кстати, открытого социологами с большим опозданием, — было относительно слабым. И все-таки она заслуживает внимания как свидетельство растущей жизнеспособности проблематики, на которой в будущем должны были сконцентрироваться создатели социологии — нередко не сознающие, что ею занимался и продолжает заниматься кто-то еще. Вообще, можно сказать, что социологи обычно сильно переоценивали собственное новаторство. Конечно, к теории общества вело много путей. И сегодня социология не может претендовать на монополию в области создания общественной науки, но это уже другая история. Пока что мы занимаемся той далекой эпохой, когда социология еще не существовала или только зарождалась, но потребность в науке об обществе ощущалась всеми.

Эта потребность нашла, в частности, свое выражение в историографии, в которой уже в XVIII веке присутствовала убежденность в том, что история не должна ограничиваться только хроникой произошедших событий, но может и должна быть источником знаний о человеческой природе, как этого хотел,

1. К немногочисленным исключениям все еще относится книга: *Small A. W. Origins of Sociology*. Chicago, 1924.

например, Юм, или о пути человечества от некоего первобытного состояния к сегодняшнему гражданскому обществу, как хотел того Фергюсон и многие другие авторы. Вопреки распространяемому романтиками мнению век Просвещения отнюдь не был «веком без истории».

Тем не менее исторические интересы того столетия имели совершенно иную сферу и характер, чем интересы следующего столетия, которое не без основания назвали «веком истории» в отличие от предшествующего ему «века философии». Поводом был как всеобщий интерес к истории, так и то, что она начинает проникать во все сферы культуры — от философии и художественной литературы до естественных наук. Более того, история теперь уже не должна была служить тем или иным философским или моральным целям, она становилась интересной именно как история, рассказывающая об изменчивости и разнообразии человеческих обществ — как и всего сущего.

Этому повороту к истории наверняка способствовало то, что первые мыслители «века истории» сами были свидетелями и участниками великих исторических событий. Они старались понять эти события и разгадать их смысл. Важнейшим из них была, естественно, Великая французская революция, которая надолго осталась одной из главных тем науки и исторической публицистики. Никто, пожалуй, не сомневался в том, что она принесла совершенно новый опыт, заставляя по-новому взглянуть на историю. «Среди нас, — писал, например, Огюстен Тьерри, — нет никого, кто о восстаниях и завоеваниях, распаде империй, упадке и реставрации династий, демократических революциях и наступающих после них реакциях не знал бы больше, чем Велли и Мабли, а даже и сам Вольтер»¹.

Реакция на пережитые события приняла в европейской мысли множество разных форм. В некоторых случаях исторические рефлексии оживляло желание найти в прошлом что-то, что было бы противовесом современности, воспринимаемой как время декаданса и тотального кризиса ценностей. Такие размышления бывали бегством в прекрасный сон об обществе, которое еще не раздирали конфликты и не потрясали революции. В других случаях увлечение историей

1. *Thierry A. Lettres sur l'histoire de France. Paris, 1836. P. V.*

было связано с желанием сохранить принцип преемственности в общественной жизни и такую модель неизбежных перемен, которая исключала бы возможность катаклизмов типа Французской революции. В каких-то случаях к истории обращались также в целях объяснения таких катаклизмов, выявления их зависимости от копившихся столетиями причин и доказательства тем самым их «неизбежности». Наконец, следует обратить внимание на то, что эта идеологически и политически дифференцированная историческая рефлексия обычно служила становлению национальной идентичности, ибо события, о которых идет речь, принесли не только глубокие общественно-государственные перемены, но и великое «пробуждение национальности», которое обычно осознавали даже те мыслители, которые не перестали пользоваться просвещенческим понятием прогресса Человечества. Так, во всяком случае, было в историографии, социология же проявила меньше понимания феномена нации и национализма.

В этом разделе мы не предпринимаем, разумеется, попытки даже поверхностного описания всех течений так буйно развивающейся в XIX веке исторической рефлексии. Нас будут интересовать только те из них, которые больше всего привнесли нового в область теории общества, расширяя поле ее интересов и вводя важные для социологии идеи и категории. Стоит обратить внимание на то, что проблематика этого раздела тесно связана с проблематикой раздела предыдущего, ибо новая историография нередко говорила «языком политики»¹. Мы то и дело находим здесь все те же проблемы и дилеммы, которые находились в центре общественно-политической мысли того времени.

1. Французские историки периода Реставрации

Под этим названием обычно объединяют таких писателей, как *Франсуа Гизо* (1787–1874), *Огюстен Тьерри* (1795–1856), *Франсуа-Огюст Минье* (1796–1884), *Адольф Тьер* (1797–1877) и др. Иногда их включают также в более широкую категорию историков-романтиков наряду с такими авторами, как *Жан Шарль Леонар Симон де Сисмонди*

1. См.: *Mellon S. The Political Uses of History. A Study of Historians in the French Restoration. Stanford, Cal., 1958. P. 1.*

(1773–1842), *Жюль Мишле* (1798–1874) или *Эдгар Кине* (1803–1875), с которыми их связывал, в частности, интерес к массовым процессам. Эти историки не представляли собой никакой единой научной школы; их объединяло, прежде всего, то, что основная тематика их творчества сложилась в 1815–1830 годы под влиянием особенностей опыта того периода. Оставаясь активными еще долгое время после окончательного падения монархии Бурбонов, они не проявили особой способности изменить тот способ мышления об обществе, который был определен специфическими дилеммами периода Реставрации, прежде всего дилеммой старого и нового порядков, ставшей особенно актуальной после падения Первой империи и наступившей вслед за этим Реставрацией династии Бурбонов.

Эти историки проявили на удивление слабое понимание внутренних проблем нового порядка, на которые все чаще указывала не только социалистическая мысль. Подобно Сен-Симону, они замечали, прежде всего, конфликт между пережитками феодализма и новыми отношениями, порожденными революцией. Реставрация казалась им угрозой этим новым отношениям, которым они симпатизировали как либералы и поборники третьего сословия, защитниками революции как таковой их считать трудно. В ходе пробы сил между консерватизмом и либерализмом они решительно выступили на стороне последнего, что не означает, однако, что они разделяли все взгляды идеологов либерализма того времени. Либерализм в их случае был скорее политической опцией, чем социальной философией, поэтому в их суждениях было достаточно элементов, чуждых классическому либерализму.

Важной платформой этого противостояния была именно историография. «Либералы, — пишет Меллон, — вынуждены искать способ защиты Революции, одновременно отвергая упреки в том, что они революционеры... Они изобретают метод, и этим методом является история. История должна была стать территорией, на которой либералы могли бы инсценировать и оживлять революционные битвы, защищать свою позицию, оставаясь неприкосновенными под защитой безликой музыки»¹. Историки периода Реставрации отражали атаки сторонников радикальной контрреволюции, совершая своего

1. Ibid. P. 6.

рода легитимацию революции, показывая, что она была этапом неизбежного исторического процесса, а не случайным эпизодом, последствия которого можно было бы легко ликвидировать. Такому приданию законности служила та аргументация, что революция была важным общественным фактом, а не произвольным политическим актом, который можно было бы отменить какими-то новыми политическими актами. Политика вообще представлялась либеральным историкам некой надстройкой над комплексом общественных отношений¹.

Так, например, Гизо писал: «Большая часть писателей, ученых, историков или публицистов старались объяснять данное состояние общества, степень или род его цивилизации политическими учреждениями этого общества. Было бы благоразумней начать с изучения самого общества, для того чтобы познать и понять его политические учреждения. Прежде чем стать причиной, учреждения являются следствием; общество создает их прежде, чем начинает меняться под их влиянием; и вместо того, чтобы о состоянии народа судить по формам его правительства, надо, прежде всего, исследовать состояние народа, чтобы судить, каково должно быть, каково могло быть его правительство. <...> Общество, его состав, образ жизни отдельных лиц в зависимости от их социального положения, отношения различных классов лиц — словом, *социальное бытие* людей (*l'état des personnes*) — таков, без сомнения, первый вопрос, который привлекает внимание историка, который желает знать, как жили народы, и публициста, желающего знать, как они управлялись»².

Эта новая, без преувеличения можно сказать — социологическая, точка зрения принесла наибольшие плоды в развитых Гизо и другими историками его поколения трактовках исторического процесса в категориях *цивилизации* и *классовой борьбы*.

Идея цивилизации

В обоих случаях отразилось нежелание как преувеличивать значение чисто политических факторов, так и отождествлять историографию с летописанием отдельных событий

1. См.: Assorodobraj N. Elementy świadomości. S. 143.

2. Guizot F. Essai sur l'histoire de France. Цит. по: Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. С. 21.

и деяниями отдельных лиц, сыгравших в них особую роль. «Историческую анатомию», занимающуюся описанием и классификацией, Гизо предлагал дополнить «исторической физиогномикой» и «исторической физиологией», задачей которых было бы пояснение событий как составляющих более объемного целого. «Факты, — писал он, — тесно связаны друг с другом, они следуют один за другим и вызывают друг друга действием определенных сил, обусловленных определенными законами. Общество имеет свою организацию и живет подобно индивидам. Эту организацию, тайные законы, которые управляют течением событий, исследует особая наука — физиология истории»¹.

Не переставая быть наукой о деятельности людей, историография должна быть, прежде всего, наукой о развитии цивилизации; собирая и классифицируя факты, она должна их обобщать, синтезировать. «Человеческая история, — писал Гизо в одной из ранних работ, — может рассматриваться только как собрание материалов, подобранных для великой истории цивилизации рода человеческого»². Этот замысел лег в основу двух важнейших работ Гизо: «История цивилизации во Франции после падения Римской империи» (1828–1830, 4 т.) и «Общая история цивилизации в Европе от падения Римской империи до Французской революции» (1828).

Гизо нигде не дал определения понятия «цивилизация», вероятно, рассчитывая на интуицию своих современников, которым это слово — бывшее в ходу более полувека³ — было хорошо известно и воспринималось благожелательно, как антоним слов «дикость» и «варварство». Идея цивилизации ассоциировалась с идеей прогресса, что усиленно подчеркивал сам Гизо, во многих вопросах черпавший вдохновение в просвещенческой мысли и часто отсылавшийся к Монтескье, Гердеру, Робертсону и Гиббону.

1. *Guizot F. Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain.* Цит. по: *Weintraub J. Visions of Culture.* Chicago; London, 1966. P. 92.
2. *Guizot F. Tableau philosophique et littéraire de l'an 1807.* Цит. по: *Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей* // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 271.
3. См.: *Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей* // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 239–281; см. также: *Serejski M. H. Początki i dzieje słów «kultura» i «cywilizacja» w Polsce* // *Przyszłość i teraźniejszość. Studia i szkice historiograficzne.* Wrocław, 1965. S. 237–249.

Однако постулату о создании истории цивилизации он придал более четкий методологический смысл, предвидя задачи, решению которых должно было служить введение этого понятия. Во-первых, когда мы занимаемся историей цивилизации, нас, прежде всего, интересует «факт всеобщий, скрытый под заслоняющими его внешними фактами»¹. Историк цивилизации старается добраться до чего-то, что не дано при непосредственном наблюдении фактов. Во-вторых, цивилизация — это такой общий факт, в котором соединяются все другие факты, «все элементы жизни народа, все силы его бытия»². Заниматься историей цивилизации — это значит относить все отдельные факты к одному контексту, к единому целому, единому процессу. Даже факты чисто индивидуальные, связанные с областью личностных переживаний, должны рассматриваться «с точки зрения цивилизации». То есть идея цивилизации предлагала принципы сведения в единое целое исторического процесса и превращения беспорядочного скопления событий во внутренне связанную целостность. В-третьих, в рамках этого целого привилегированное место отводилось не «моральным факторам», а материальным условиям общественного быта, изменения которых оказывают глубочайшее влияние на развитие цивилизации. Правда, Гизо был убежден, как и его предшественники, что цивилизация — это не только те самые «внешние факты», но и «внутренние факты» совершенствования людей.

Кажется, именно таких авторов, как Гизо, имел в виду Маркс, когда писал о французах и англичанах, которые «сделали первые попытки дать историографии материалистическую основу, впервые написав истории гражданского общества, торговли и промышленности»³.

Введение понятия цивилизации позволяло выйти за границы традиционной событийной истории и поставить ряд

1. *Febvre L.* Pour une histoire a part entire. Paris, 1962. P. 92.

2. *Guizot F.* Histoire de la civilization en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la Révolution française. Цит. по: *Резов Б. Г.* Французская романтическая историография. Л., 1956. С. 184.

3. *Маркс К., Энгельс Ф.* Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Шtirнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 3. С. 25.

вопросов *par excellence* (преимущественно) социологических. Этому понятию предстояло сыграть в социальных науках немалую роль, поэтому мы еще будем к нему возвращаться (см. раздел 18).

История как классовая борьба

Вторым важным аспектом разворота французских историков Реставрации в сторону исследований *социального состояния* было стремление, как писал Тьерри, «изобразить судьбу народов, а не нескольких знаменитых людей, рассказать приключения жизни общественной, а не жизни индивидуальной»¹. До сих пор историография рассказывала о делах великих людей привилегированных классов, а не о делах *народа*. По словам того же автора: «...в рассказах, неясных и напыщенных, сцену занимают несколько привилегированных персонажей, а народ исчезает за придворными плащами, мы не найдем ни серьезной науки, ни полезных для себя уроков, ни того чувственного отзвука, который пробуждает в людях судьба им подобных»². Новая история должна быть историей этой безымянной массы, которая своим трудом создавала цивилизацию, а своей борьбой пролагала путь к свободе. С ее точки зрения на первом плане находились массовые процессы, и особенно борьба третьего сословия против аристократии — борьба, кульминацией которой стала революция 1789 года. Главным творцом такого видения истории был Тьерри, но стало оно практически всеобщим. Гизо скажет: «Новая Европа родилась в борьбе общественных классов»³.

Именно этих историков имел в виду Маркс, когда писал Иосифу Вейдемейеру, что не ему принадлежит заслуга открытия классов и классовой борьбы⁴. Понятие класса, которым пользовались французские историки, отличалось, однако, от того же понятия у Маркса, поскольку оно основывалось

1. *Thierry A. Histoire de la conquete de l'Angleterre par les Normands*. Цит. по: *Резов Б. Г.* Указ. соч. С. 86.
2. *Thierry A. Lettres sur l'histoire*. Цит. по: *The Varieties of History from Voltaire to the Present / Ed. by Fritz Stern*. New York, 1956. P. 68.
3. *Guizot F. Histoire générale*. Цит. по: *Далин В. М.* Французские историки эпохи Реставрации // *Маркс-историк / Ред. М. М. Розенталь*. М., 1968. С. 20.
4. *Маркс К.* Письмо Иосифу Вейдемейеру от 5 марта 1852 года // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения*. Т. 28. С. 424–427.

главным образом на отличительных признаках высокого и низкого социального положения, характерных для дореволюционного общества. Главной же моделью борьбы классов была борьба между третьим сословием и аристократией. Реставрация, правда, актуализировала этот конфликт, но в обществе Нового времени он становился все более анахроничным, поскольку теперь все большее значение приобретали внутренние деления бывшего третьего сословия, недооцененные авторами, о которых мы ведем речь, так же как и другими буржуазными мыслителями, для которых деление на классы закончилось в момент ликвидации феодальных привилегий. Новое общество должно было, правда, быть неэгалитарным, но бесклассовым. Тьерри, которого Маркс признал отцом теории классовой борьбы, утверждал, что после 1789 года во Франции «существует только один класс граждан, живущий по одним законам, подчиняющийся одинаковым предписаниям и охваченный единым порядком»¹. Несомненно, мы имеем здесь дело с прекрасным примером концепций, которые Оссовский называл концепциями неэгалитарной бесклассовости².

Отмечая наличие классовой борьбы в прошлом, французские историки, о которых идет речь, объясняли — как и Сен-Симон — происхождение классов при помощи теории *завоевания*. Завоеватели стали привилегированным классом, то есть аристократией, тогда как покоренный народ стал народом, вынужденным бороться со своими поработителями. Стоит отметить, что такой вид толкования генезиса классовых конфликтов появится и в социологии (например, у Гумпловича).

Закономерность исторического процесса

Французских историков периода реставрации характеризовало убеждение в том, что история — это ни в коем случае не скопление случайностей, это цепь событий, подчиненных внутренней необходимости. Поэтому важно не только по возможности точно описать, какие события имели место, но также,

1. *Thierry A. Considerations sur la France*. Цит. по: *Leroy M. Histoire des idées sociales en France*. Т. 2: De Babeuf à Tocqueville. Paris, 1962. P. 195.
2. *Ossowski S. Struktura klasowa w społecznej świadomości* // Ossowski S. Dzieła. Warszawa, 1968. Т. 5. Rozdz. 7.

а быть может, и прежде всего, выявить их взаимосвязь, указывая при этом направление закономерного исторического процесса. Вера в его закономерность позволяла полагать, что он познаваем и доступен предвидению. Гизо мог в связи с этим сказать: «В истории человечества есть для меня огромные пробелы, но нет для меня тайн. Я много не знаю, но понимаю все. Миллионы событий мне неизвестны, но ни одно меня не удивляет»¹. В XIX веке это была — как мы еще увидим — весьма распространенная позиция.

2. «История культуры» Лелевеля

Во многом похожую ориентацию представлял и самый выдающийся польский историк-романтик *Йоахим Лелевель* (1786–1861). Он доказывал, что историк обязан «глубоко изучить природу обществ, их политическое состояние, их экономику, способности и деятельность, чтобы на основе статистики и политики уметь точно установить состояние человеческих дел в любое время и во всяком случае суметь проникнуть в различия мест и времен»². Будучи критически настроенным по отношению к традиционной политической истории, он считал, что истинным предметом исторических исследований является «человеческая деятельность во всем своем разнообразии, то есть человеческая культура во всех своих подробностях»³. Он писал, что понимание политической истории невозможно без проникновения в целостность культуры, называя этим термином все аспекты жизни народа, рассматриваемые в их взаимосвязях. «*История культуры*, — писал Лелевель, — говорит о прогрессе и изменениях рода человеческого в его религиозной, нравственной и моральной формах, в его общественном устройстве, в его деятельности и способностях, которые проявляются в его труде, как ручном, так и умственном...»⁴ Мы имеем здесь дело с начинанием, аналогичным истории

1. Guizot F. Histoire générale. Цит. по: Далин В.М. Указ. соч. С. 16.

2. Lelewel J. Jakim być ma historyk // Lelewel J. Dzieła. T. 2. Cz. 2: Pisma metodologiczne. Warszawa, 1964. S. 551.

3. Lelewel J. O historii, jej rozgałęzieniu i naukach związek z nią mających // Lelewel J. Dzieła. Warszawa, 1964. T. 2. Cz. 1. S. 445.

4. Lelewel J. Historia. Jej rozgałęzienie, na czym się opera // Lelewel J. Dzieła. Warszawa, 1964. T. 2. Cz. 1. S. 239.

цивилизации Гизо, предпринятым, однако, независимо от французского историка.

С точки зрения историка социологии, теория и практика историографии Лелевеля представляет интерес, по крайней мере, по трем причинам. Во-первых, этот ученый, настаивая на изучении «общественного устройства человечества», представил в широком диапазоне (например, в «Историки» 1815 года) размышления о природе «общественных связей», уделяя особенно много внимания «национальным общественным связям», то есть проблеме, явно недооцененной в социологии XIX века. Вообще, если бы нам нужно было проследить судьбу идеи нации, нам скорее пришлось бы обращаться к трудам историков, а не социологов. Это они создали интеллектуальную базу зарождающегося национализма. Во-вторых, интересным представляется сформулированный Лелевелем постулат сравнительных исследований, реализация которого позволила бы сохранить предложенную Просвещением перспективу всеобщей истории и одновременно избежать ловушек спекулятивной философии истории. В-третьих, научная программа Лелевеля была сознательно сформулирована и как программа исследований современного ему польского общества. Ибо он считал, что естественным венцом труда историка является описание актуального состояния исследуемых обществ¹.

3. Историческая социология де Токвиля

Среди социологически ориентированных историков особое место занимает, однако, автор книг «Демократия в Америке» (1835–1840, 2 т.) и «Старый порядок и революция» (1856) — *Алексис де Токвиль* (1805–1859). Можно даже усомниться, называть ли его историком или, может быть, скорее представителем какой-то интердисциплинарной общественной науки, предметом которой было *la conduit des sociétés*², которую именно он создал, оставив ее, правда, без названия и четко сформулированной

1. См.: *Assorodobraj N. Z genealogii polskich badań nad współczesnością // O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga poświęcona pamięci Stanisława Osowskiego / Red. Edmund Mokrzycki, Maria Ofierska, Jerzy Szacki. Warszawa, 1985. S. 30–48.*

2. Зд. «движения обществ» (фр.). — Примеч. ред.

программы¹. Называя де Токвиля историком, мы должны помнить, что интересовала его, прежде всего, *современность*. Сегодня в нем видят скорее классика социологии и политических наук, чем историографии. Правда, на социологию XIX века он не оказал никакого влияния и был для социологии открыт только в середине XX столетия. Не вникая в причины этой запоздалой, хотя, несомненно, заслуженной популярности, присмотримся к его способу исследования социальной реальности.

Как и для других мыслителей той эпохи, для него было важнее всего понимание великого исторического перелома, происходившего в его время. «Несмотря на то что революция, совершающаяся в общественном устройстве, законодательстве, воззрениях и чувствах людей, еще далека от своего завершения, — писал он, — уже сейчас невозможно сопоставить результаты ее деяний с тем, что мир видел ранее»². Оба основных труда де Токвиля — это попытки выяснить генезис, сущность и перспективы нового общества, которое он называет *демократическим*, противопоставляя его старому *аристократическому* обществу. Эти известные с древности понятия он наполняет новым содержанием. Не менее оригинальна и концепция революции, которая в его трактовке перестает быть великим разрывом с прошлым, представая в качестве фазы давно текущего процесса. Оригинальны и политические взгляды де Токвиля, в которых он впервые подходит к своего рода синтезу консерватизма и либерализма.

Метод де Токвиля

Автор «Демократии в Америке» не оставил после себя обширных философских размышлений и редко комментировал свои практические исследования. Не высказывался он обычно ни на тему общественной жизни в целом, ни на тему наиболее правильных методов ее исследований. Его позиция более всего напоминала позицию Монтескьё, на которого он осознанно ссылался, разделяя как многие его идеалы, так и суждения. Несомненно, и детерминизм (а некоторые говорят даже о фатализме) Монтескьё близок де Токвилю, он заставляет

1. См.: Nantet J. Tocqueville. Paris, 1971. P. 28.

2. Токвиль Алексис де. Демократии в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 504.

его сосредоточиться на «необходимых отношениях» и старательно отделять то, чего бы хотелось, от того, что возможно или неизбежно. Доказывая безрезультатность человеческих усилий, предпринимаемых вопреки «обстоятельствам», этот мыслитель не исключал, однако, что деятельность, опирающаяся на глубокое знание условий, может быть успешной. Это позволяло ему верить, что все-таки возможно сохранить свободу, несмотря на угрозу со стороны демократии. Во время «Весны народов» он решился даже на активное участие в политике. Он не говорил о бессилии человека; просто доказывал, что тот ограничен условиями, и старался эти условия изучать.

Пожалуй, наибольшее значение он придавал *социальным* условиям, явно отличая их от условий политических. Он писал: «Я никогда не соглашусь с мнением, что общество может возникнуть только вследствие признания власти одного правителя и повиновения определенным законам. Общество возникает, когда люди имеют одинаковые взгляды и мнения о многих вещах, когда многие события вызывают у них одинаковые впечатления и наводят на сходные мысли»¹. Общество составляет при этом внутренне интегрированное целое (сравнимое иногда с организмом) и как таковое должно изучаться. Новаторство работы «Демократия в Америке» заключается, в частности, в анализе североамериканского общества с точки зрения взаимозависимости законов и обычаев, мыслей и чувств, политики и экономики, семейной жизни и театра, литературы и власти, способов занятия наукой и распределения богатств и т.д. С этой точки зрения это совершенно необычный труд, хотя он и не содержит общих суждений о консенсусе или об обществе как организме.

Делая акцент на исследование *конкретных* обществ, де Токвиль не останавливался на их всестороннем описании. Описание американского общества — это одновременно и исследование *социального типа*. «Я признаю, что в Америке я видел не просто Америку: я искал в ней образ самой демократии, ее основные свойства и черты характера, ее предрассудки и страсти. Я хотел постичь ее с тем, чтобы мы по крайней мере знали, что от нее можно ожидать и чего следует опасаться»². Точно

1. Токвиль Алексис де. Демократии в Америке. С. 272.

2. Там же. С. 34.

так же и работу «Старый порядок и революция» нельзя считать просто описанием Франции XVIII века. Ибо она одновременно является *case study* процесса централизации¹. Сам де Токвиль сравнивал примененную им процедуру с реконструкцией Кювье допотопных зверей на основе изучения их фрагментов². Само собой разумеется, что использование такой процедуры было возможно благодаря принятию упомянутых выше детерминистских и холистских концепций.

Демократия и аристократия как типы обществ

Обобщенные заключения де Токвиля касались в основном преобразования аристократических обществ в демократические, которые он считал обществами будущего. Чтобы понять его концепцию, следует, прежде всего, осознать, что слова «аристократия» и «демократия» не имеют в его текстах своего обычного политического значения. В этом вопросе он пошел по стопам Монтескьё, который переделал известную с древности классификацию форм государственного строя в своего рода *типологию обществ*, а не политических систем. Как отметил Джек Лайвли, де Токвиль использует термин «демократия», «чтобы описать теоретическую модель общества, в котором полностью реализовано равенство условий, или реально существующие общества наиболее близкие к этой модели, или, наконец, те аспекты существующих обществ, которые ей соответствуют»³. Короче говоря, демократическое общество — это общество *эгалитарное*.

Автор «Демократии в Америке», естественно, не имел в виду какого-то абсолютного равенства, которое не представляется ему ни возможным, ни желаемым. Люди всегда будут различаться способностями, зажиточностью и образованием, демократия же такое общество, в котором эти различия становятся различиями между людьми как индивидами, а не как

1. Как пишет Джейкоб Петер Майер: «„Старый порядок и революция“ не чисто исторический труд. Это скорее эссе из области сравнительной политической социологии, так же как и „О духе законов“ Монтескьё» (*J. P. Mayer. Introduction // Tocqueville Alexis de. L'ancien régime et la révolution // Alexis de Tocqueville. Oeuvres complètes. Paris, 1952. T. 2. Vol. 1. P. 7*).
2. См.: *Birnbaum P. Sociologie de Tocqueville. Paris, 1970. P. 34*.
3. *Lively J. The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville. Oxford, 1962. P. 49*.

членами общественных классов, к которым они принадлежат по рождению. Иначе говоря, в демократии не наследуется твое высшее или низшее общественное положение; оно перестает быть «предписанным статусом», как говорят сегодня социологи. В демократии перед членами общества открыты все позиции, и то, займут ли они их, зависит не от происхождения, а от личных качеств. Никто не имеет привилегий: если одни живут лучше, а другие хуже, то исключительно из-за их различий как личностей, общество не ставит перед ними никаких непреодолимых преград. Это не значит, что де Токвиль не замечал фактического неравенства между людьми. Дело в том, что он считал его или результатом неравных способностей и заслуг, или пережитком недемократической системы.

Основанное на таких принципах общество создает — как считал де Токвиль — специфический этос, пронизывающий все сферы жизни общества. Его характеризует, прежде всего, сильно развитый *индивидуализм* (кстати, именно во времена де Токвиля и отчасти благодаря чему это понятие начинает широко использоваться). Пропадает доверие к авторитетам и повиновение им, поскольку индивиды склонны обращаться только к собственному разумению. Не существует авторитетов, освященных традицией или занимаемым привилегированным местом в социальной иерархии. Группы, к которым принадлежит индивид, слишком многочисленны и неустойчивы, чтобы он мог видеть в них кладезь мудрости. В то же время отсутствие четких границ между этими группами приводит к тому, что мысль обращается к общим идеям, тогда как в старом обществе она обращалась к конкретной идее — для каждого класса иной. Системой координат для индивида становится человечество, а не класс. Поскольку путь к социальному продвижению открыт для всех, распространяется вера в возможность совершенствования личности и прогресс человечества. Подобным же изменениям подвергаются эмоции: гуманизм занимает место неприязни к членам чужих групп. Межчеловеческие связи теперь слабее прежних, но возможна большая симпатия между индивидами, взаимное уважение прав, понимание ценности взаимопомощи.

Индивидуализм сближает и уподобляет людей друг другу, но в то же время означает и тенденцию к изоляции. В демократии люди равны, но каждый заботится, прежде всего,

о себе и склонен замыкаться в собственном кругу, проявляя незначительный интерес к публичным делам. Слабо чувство ответственности перед обществом, зато сильно чувство зависти к тем, кому больше повезло.

Проницательность де Токвиля проявилась также в том, что он заметил ряд явлений, не соответствующих описанному им типу общества, например негативное влияние следствий индустриализма, которому демократия — как он считал — способствует. По его мнению, индустриализм неизбежно создает новые неравенства: «Следовательно, по мере того, как основная масса населения страны идет к демократии, отношения в конкурентной группе людей, занятых в промышленности, становятся все более аристократическими. Если в обществе в целом различия между людьми все более и более стираются, то в промышленном классе они выявляются со все большей определенностью, причем неравенство здесь усиливается настолько, насколько оно уменьшается во всем обществе»¹. Однако де Токвиль считал, что это только маргинальный аспект нового общества («исключение, причудливое творение в целостности социальной системы»), поэтому эту проблематику он заключил в рамки дихотомии: аристократия-демократия. Новое общество было для него *ex definitione*, бесклассовым.

Демократическое общество и централизация

Представленная выше характеристика демократического общества, новаторская и эффективная, отнюдь не является единственной причиной славы де Токвиля как социолога. Возможно, еще более новаторским было его выявление в современных ему обществах — так часто критикуемых за «атомизацию» — сильной тенденции к централизации. А главное, эти два явления автор «Демократии в Америке» признал тесно связанными друг с другом. Он считал централизацию «демократическим инстинктом» и показывал внутреннее противоречие лозунга 1789 года: «Свобода, равенство, братство». Достижение равенства не дает никакой гарантии свободы, наоборот, несет в себе зародыш нового деспотизма. «Создается впечатление, — писал де Токвиль, — что каждый шаг в сторону равенства все

1. Токвиль Алексис де. Демократия в Америке. С. 408.

больше приближает эти народы к деспотии»¹. «...создается впечатление, что сегодня происходят две разнонаправленные революции: одна постоянно ослабляет власть, другая ее неустанно усиливает. Никогда ранее власть не представлялась нам ни столь слабой, ни столь сильной». Более того, оказывается, что «эти две революции тесно взаимосвязаны, что у них общий источник и что, осуществляясь по-разному, они ведут людей к одной цели»².

Де Токвиль довольно убедительно обосновал эту точку зрения, ссылаясь не только на пример Франции, где демократическая революция породила бонапартизм, но и на определенные особенности демократии как таковой. Так вот, характерный для нее индивидуализм имеет — как он считал — двойкие последствия: с одной стороны, он означает высвобождение индивидуума от прошлых принуждений и обязанностей, а с другой — оставляет его один на один с государством, в котором — предоставленный самому себе — он склонен искать опору. Индивидуумы освобожденные, но тем самым обособленные и «атомизированные», легко подчиняются центральной власти. В аристократическом обществе существовала иерархическая организация, которая, правда, разными способами ограничивала инициативу индивидуумов, но защищала их от действий правительства. Разрушив эти организации, революция, а до этого и абсолютизм, одновременно ликвидировала традиционную защиту свободы индивидуума. Члены демократического общества не бунтуют против государства до тех пор, пока оно не нарушает их любимого равенства. Поскольку давлению с его стороны одинаково подвержены все граждане, индивидууму легче примириться с диктатурой, чем с успехом ближнего. Попытки создания какого-то противовеса этому давлению кажутся подозрительными как покушение на равенство: отсюда неприязнь к корпорациям, союзам, партиям и другим гражданским объединениям, отсюда их регламентации во многих демократических странах. Впрочем, де Токвиль не останавливается на диагнозе. Он — не беспристрастный наблюдатель развития нового общества. Показывая опасности, он ищет средства их ликвидации, так как — мы уже упоминали это — он не был фаталистом. Признавая демократизацию

1. *Токвиль Алексис де*. Демократия в Америке. С. 489.

2. Там же. С. 494.

неотвратимым процессом, он считал, что «новый деспотизм» можно предотвратить, создавая в демократических обществах некий аналог старых «промежуточных тел», уничтоженных абсолютизмом и революцией. Америка была для него так интересна не только потому, что демократия продвинулась там дальше всего, но и потому, что американцы сумели создать гарантии свободы личности, которых не было во Франции, в виде сети институтов, ставящих преграду своеволию властей. Поэтому он считается не только выдающимся исследователем современного общества, но и выдающимся новатором либеральной мысли.

Величайшее значение этого автора заключалось, несомненно, в том, что он положил начало анализу современного общества в категориях, которые — позволив себе определенный анахронизм — можно назвать социологическими. Его дело не нашло продолжателей среди социологов XIX века, которые, поглощенные — как мы увидим — построением великих систем общественной науки, не обратили внимания на значительно более скромную работу автора «Демократии в Америке», соединившего теоретическое чутье с любовью к конкретике. Несомненно, этот симбиоз — наряду со многими удачными наблюдениями — и есть причина того, что нынешнему читателю он кажется таким современным.

4. «Социология» консервативных историков

Рассмотренные выше примеры «социологизации» историографии — это работы писателей, которые или симпатизировали новому обществу, или считали его возникновение — как де Токвиль — неизбежностью, результатом накопленных за столетия общественных проблем. Интересно, что консервативная историография, отвергающая каждую из этих точек зрения, пошла отчасти в подобном направлении, трактуя ту же проблему «общественного состояния» как, безусловно, ключевую. То, что уже было сказано о консерватизме, показывает, что он в не меньшей степени, чем другие направления, повлиял на развитие интереса к социологии. Лучшим примером, несомненно, является немецкая историография, которая уже во времена Просвещения проявляла довольно

серьезное понимание проблематики «общественного состояния» и культуры, а не только политики и права¹. Консервативные историки, исходя из совершенно иных предпосылок, чем либеральная историография, пришли, в сущности, к тому же самому вопросу об отношении политического строя к целостности «социального состояния». Однако ответы на этот вопрос они находили за пределами концепции исторического прогресса, а сравнивая современность и прошлое, делали акцент не на их отличии или противоположности, а на сходстве и континуитете.

Пожалуй, высочайшего уровня социологического сознания консервативная историография достигла в так называемой «исторической школе права», представленной, в частности, *Фридрихом Карлом фон Савиньи* (1779–1861), *Карлом Фридрихом фон Эйхгорном* (1781–1854) и *Георгом Фридрихом Пухтой* (1798–1846). Эта школа возникла из сопротивления утверждению, что источник всякого права — в деятельности законодателя. В программном труде первого из названных авторов «О призвании нашего времени к законодательству и правовой науке» (1815) мы находим мнение, характерное для всей школы: «Там, где мы впервые встречаем документальную историю, гражданское право уже обладает определенным характером, присущим народу так же, как его язык, нравы, его устройство. Ведь эти явления не обладают обособленным существованием — они являются лишь отдельными силами и деяниями одного народа, в природе неразрывно связанными и только в нашем рассмотрении кажущимися нам особыми свойствами. То, что их связывает в единое Целое, есть общее убеждение народа, одинаковое чувство внутренней необходимости, которое исключает любые мысли о случайном и произвольном возникновении <...> Такая органическая связь права с сущностью и характером народа выдерживает испытание временем, и в этом его также можно сравнить с языком. Как для языка, так и для права не существует мгновения абсолютного покоя, оно находится в таком же движении и развитии, как и любое иное направление развития народа, и это развитие подчиняется тому же закону внутренней необходимости, как и названное самое раннее появление. Таким образом, право развивается вместе с народом, формируется

1. См.: *Manuel F.E. Shapes of Philosophical History*. Stanford, Cal., 1965. Part 6.

вместе с ним, наконец, умирает, как только народ утрачивает свое своеобразие»¹. По мере развития национальной культуры, правда, имеет место специализация функций и право получает некую автономию, тем не менее оно не может оторваться от целого, из которого выросло, ибо «все право возникает таким способом, которому господствующее словоупотребление дает (не совсем подходящее) название *Обычного права*, что означает, что изначально оно порождается благодаря обычаю и народной вере, затем благодаря юриспруденции, стало быть, повсюду благодаря внутренним, незаметно действующим силам, а не в следствие произвола законодателя»². Поэтому право невозможно исследовать в отрыве от других областей жизни. Задача исследователя права проследить эти «скрыто действующие силы», открыть объединяющий все функции народа «органический принцип». «Законы, — излагает взгляды Эйхгорна Смолл, — в природе не существуют. Они кровь от крови, кость от кости всей жизни своего времени и места»³. Поэтому история, пишет тот же автор, должна учитывать многообразие факторов, влияющих на данное сообщество, и их взаимные связи⁴.

Эта позиция напоминает подход ранее обсужденных нами авторов пониманием законодательной деятельности как аспекта более широкой целостности, которой является жизнь народа. Консервативная позиция, однако, отличается от либеральной по меньшей мере в двух отношениях. Во-первых, мы имеем здесь дело с представлением о социальной целостности, которая в своей основе не может быть рационализирована, отсылающим нас к лишь интуитивно схватываемому «органическому основанию», которым является характер народа, более или менее таинственный *Volksgeist*. Во-вторых, консерваторы исключили из своей концепции понятие развития. Конечно, они не ставили под сомнение то, что общество меняется и должно меняться, но не это было для них главной проблемой. Их прежде всего интересовала устойчивость социального организма. Они старались понять не столько развитие обществ, сколько основополагающие условия и причины их стабильности.

1. *Савиньи Фридерик Карл фон*. О призвании нашего времени к законодательству и правоведению / Пер. Г. Жигулина. М.: Статут, 2011. С. 133.
2. Там же. С. 134.
3. *Small A.* Origins of Sociology. P. 76–77.
4. *Ibid.* P. 66.

Заключительные замечания

Представленное обозрение, по определению, довольно поверхностно, поскольку его цель — обратить внимание на то, в сколь разных областях росло в XIX веке понимание значимости «общественного состояния», а значит и — по крайней мере, опосредованно — необходимости дисциплины, которая занималась бы его систематическим исследованием. К подобным выводам нас, несомненно, привел бы анализ политической экономии и многих других отраслей науки того времени, который мы здесь, к сожалению, не в силах предпринять. В следующем разделе мы увидим, что развитие интереса к «социологическим» проблемам пришло и в философию.

Философия как теория общества: Гегель

Проблематика революций, старого и нового общества, будущего, которое ждет европейские страны, стоявшая на переднем плане социальной мысли начала XIX века, стала также центром интереса многих авторов, которые на первый взгляд были достаточно далеки от текущих политических проблем, занимаясь, прежде всего, академической философией. Самым выдающимся и известным из них был *Георг Вильгельм Фридрих Гегель* (1770–1831), создатель великой идеалистической системы, оказавший огромное влияние на мысль XIX и XX веков.

1. Философия как теория общества

Нас здесь интересует, конечно, не философская система Гегеля как таковая, а потому мы не будем повторять того, что можно прочесть на эту тему в учебниках по истории философии и многочисленных специальных трудах. Займемся только тем, что делает создателя этой системы *теоретиком общества*. Правда, спорно, можно ли интересующий нас фрагмент философии «берлинского мудреца» без деформации ее важнейших идей выделить из целого, частью которого он является. Теория общества Гегеля отнюдь не была дополнением к его «философии как таковой», являясь ее интегральной частью. Это отличает его от многих более ранних философов, общественные взгляды которых хотя всегда были как-то связаны с их другими воззрениями, но не являлись, в сущности, необходимым дополнением к их философии. Без них она оставалась бы такой же и столь же ценной. В случае Гегеля было по-другому: знатоки, даже не без оснований, утверждают, что

«именно социальная философия является принципиальным стержнем всей гегелевской мысли»¹.

Гегель создал такую философскую систему, которая одновременно должна была быть системой «социологической». Гегелевский Дух обретает понимание самого себя в человеческой истории, а потому, как указал Маркузе, «переход от философии к сфере государства и общества представлял собой характерную особенность системы Гегеля. Его основные философские идеи находили свое воплощение в той конкретно-исторической форме, которую государство и общество принимали <...> Таким образом, философия развилась в теорию общества»². Гегель создал философию, отрицающую возможность существования такой философии, которая не была бы одновременно философией общества, государства и истории, поэтому для историка общественной мысли этот автор особенно интересен.

Он был, пожалуй, первым мыслителем, который отметил, что принципиальные философские вопросы невозможно разрешить до тех пор, пока не будет поставлен вопрос о природе человеческого общества и культуры. По этой причине Гегеля можно рассматривать как предшественника социологии, хотя большинство ее представителей не хотели иметь с ним ничего общего, трактуя социологию как дело *par excellence* научное и тем самым лишенное связи с философией. Но история социологии без Гегеля была бы разительно неполной, как с точки зрения его влияния на Маркса, так и потому, что он одним из первых сформулировал важнейшие вопросы, без которых трудно себе даже представить развитие немецкой социологической традиции³. Еще любопытнее, что более глубокий анализ взглядов Гегеля открывает их схожесть со взглядами Конта, мыслителя, представляющего главное, то есть позитивистское, направление социологической мысли⁴.

1. Siemek M. J. Hegel i filozofia. Warszawa, 1998. S. 108.

2. Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и возникновение общественной теории / Пер. А. Л. Шурбелев. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 323.

3. Это отмечает, например, Дональд Левин (Levine D. N.) в «Visions of Sociological Tradition», а также Роберт А. Нисбет (Nisbet R.) в «The sociological Tradition». Заслуживает внимания и книга Джиллиан Поуз (Rose G.): Hegel Contra Sociology. London, 1981.

4. См.: Negt O. Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels. Frankfurt am Main, 1964.

Невозможно обойти вниманием Гегеля, особенно если в число важных в социологии ориентаций мы включаем *историзм*, ибо он был мыслителем, который аристотелевскую идею человека как «общественного животного» заменил идеей человека как «животного исторического»¹.

Хотя историческое значение Гегеля представляется бесспорным, сегодня он не является автором, которого охотно читают вне круга специалистов и приверженцев. И действительно, автор он нелегкий, а для позитивиста является воплощением всего наихудшего в философии. Нет оснований считать, что, скажем, Конт знал труды Гегеля, но, если бы было иначе, он наверняка воспользовался бы ими в качестве примера метафизики, с которой он боролся. Интерпретация Гегеля столь же сложна, как его чтение. С одной стороны, нам грозит опасность «заразиться» своеобразной терминологией Гегеля, которая довольно далека от привычного, с другой же стороны, нас подстерегает огромный риск «перевода» Гегеля на обиходный язык или же на язык чуждых ему философских направлений, что обычно приводит к утрате содержания, определяющего оригинальность этого философа. Многие его формулировки теряют смысл вне своего изначального контекста. Это не афоризмы, пригодные для использования каждым, кто сочтет их верными или интересными.

Поэтому попытка понимания Гегеля как социолога рискованна. Однако ее стоит, кажется, предпринять, ибо в его трудах содержатся достойные внимания ответы на те важные вопросы эпохи, на которые будет отвечать социология. Эти ответы сравнимы с теми, которые предлагали другие мыслители того времени другим языком и без философской базы. Гегель был философом, прекрасно ориентирующимся как в политических событиях своего времени, так и в реалиях нового, постреволюционного общества. Он блестяще знал современную литературу, посвященную социальным проблемам.

Самые важные, с нашей точки зрения, труды Гегеля это: «Феноменология духа» (*Phänomenologie de Geistes*, 1807), «Наука логики» (*Wissenschaft der Logic*, 1812–1816, 3 т.), «Энциклопедия философских наук» (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, 1817, оконч. изд. 1830), «Лекции по философии

1. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. С. 645.

истории» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, посмертное издание 1840, 2 т.), а также — полностью посвященная «социологической» проблематике и содержащая самое полное изложение «зрелой»¹ позиции — «Философия права» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821), на которой концентрируются все комментаторы Гегеля как мыслителя *par excellence* социального.

2. Гегель среди идейных течений эпохи

При поверхностном прочтении работ Гегеля поражает сходство многих его взглядов и формулировок с высказываниями консерваторов того времени, поэтому Мангейм без колебаний признал его одним из них. Мы находим у Гегеля во многом похожую критику Просвещения и революции, похожее неприятие абстрактности и утопизма, похожее отрицание общественного атомизма и т.д. и даже похожую на первый взгляд похвалу сословному обществу. Правда, некоторые из этих сюжетов в XIX веке выходили за пределы консерватизма, однако у Гегеля мы видим их значительную концентрацию. Восприятию его как консерватора способствовало и то, что со временем он проявил себя как сторонник того же прусского государства, которое немецкие консерваторы защищали от французской «заразы».

Однако не все так просто, ибо Гегель, во-первых, не соглашался с консерваторами по очень многим вопросам, а во-вторых, не среди них он нашел своих самых важных учеников и последователей. Более того, среди энтузиастов его философии хватало и таких, которые искали в ней, как писал Герцен, «алгебры революции».

Трактовать Гегеля как консерватора представляется необоснованным еще и потому, что его взгляды вообще невозможно свести к такому уровню политической однозначности, чтобы можно было их приписать к какой-нибудь определенной идеологии того времени, и потому, что по многим пунктам они отличались от взглядов консервативной мысли. Особенно стоит отметить, что Гегель: (а) решительно отвергал убеждение

1. См.: *Siemek M. J. Hegel i filozofia*. Warszawa, 1998. S. 111.

в неизбежно иррациональном характере общественной жизни, связывая свои надежды с разумным правом, а не с «предрассудками», основанными на обычае; (б) он оставался верен своего рода идее прогресса, видя в истории шествие свободы и исключая возможность учиться у прошлого в постоянно меняющемся мире; (в) концентрировал внимание на всеобщей истории, отводя «духу народа», в сущности, второстепенное место; (г) не представлял себе возможным достижение общественной гармонии, выступая с апологией противоречий и борьбы, из которых рождаются новые исторические формации, рано или поздно обреченные, так же как все предыдущие, на гибель; (д) придавал используемым категориям консервативной мысли особое значение, пользуясь, например, словом «сословие» таким образом, который ясно указывал на то, что он имел в виду не феодальное сословие, а скорее класс, принадлежность к которому не предопределялась наследственно.

Этот список, впрочем, можно было бы продолжить. Нет в его работах ни тоски по дореволюционной Европе, ни тем более надежды на ее возрождение. Гегель был на стороне современности¹, хотя одновременно он был и ее критиком.

В чем же заключалось несомненно имевшее место несогласие Гегеля с Просвещением и современным ему либерализмом?² Как представляется, речь шла в основном о несогласии с популярными в кругу этой традиции ответами на вопрос об отношениях личности и общества. Будучи убежденным в неизбежности распада традиционных сообществ и прогрессе индивидуализации, немецкий философ тем не менее считал неправомерной индивидуалистическую позицию, в соответствии с которой общество и государство (как мы увидим позже, Гегель был среди первых мыслителей, начавших в какой-то мере разграничивать эти понятия) существуют потому, что этого хотят входящие в них индивиды, и для того, чтобы удовлетворять потребности этих индивидов. Таким образом, Гегель открыто подверг сомнению как идею общественного договора, так и новые утилитаристские концепции, обходящиеся, правда, без него, однако допускающие возможность видения

1. Это положение подробно обосновано в: *Siemek M. J. Hegel i filozofia.* Warszawa, 1998. S. 108 et pass.

2. См.: *Smith S. B. Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context.* Chicago, 1989.

индивида вне общества. По его мнению, неприемлема любая теория, которая существование общества или государства объясняет волей и/или интересами индивидов.

Только на первый взгляд мы оказываемся здесь на знакомой территории консервативной социальной философии, поскольку Гегель исходил из очевидной для его времени значительной автономии индивида по отношению к сообществу и само объединение понимал совершенно иначе, выходя далеко за рамки простого противопоставления «я» и «мы». Он оценивал разные формы или уровни обобществления, из которых только низший (то есть *семья*) отвечал (и то только в общих чертах) консервативному видению объединения. Второй уровень — это *гражданское общество*, возникающее в результате стремления индивидов к удовлетворению своих личных интересов, третий же уровень — это *государство*, являющееся, правда, моральным единением, но таким, какое становится возможным только благодаря четкому осознанию целей и средств, а не на базе предрассудка и традиции. Иначе говоря, проблема заключалась не столько в том, чтобы сделать выбор между двумя крайностями: индивидуализмом и коллективизмом, сколько в том, чтобы рассмотреть разные формы обобществления, которые в современном мире как бы дополняют друг друга. Чтобы сделать это, Гегель использовал разные традиции мысли, не высказываясь, в сущности, ни за одну из них. Особенно же, подобно де Токвилю, ему удалось подняться над конфронтацией актуальных политических опций, над противопоставлением революции и контрреволюции.

3. Гражданское общество и государство

Оригинальность Гегеля в значительной мере заключалась в том, что центром внимания он сделал не политический антагонизм нового и старого строя, а *теоретическую* проблему формирования общественных связей. Она состояла также в том, что основные вопросы в данном случае касались не общественных связей как таковых, а общественных связей, характерных для современного мира, в котором они безвозвратно утратили свой естественный и непосредственный характер. Семек, наверное, удачно употребляет в своем изложении взглядов

позднего Гегеля определение «обобществление через „индивидуацию“ или „индивидуализацию“»¹, ибо автор «Философии права» считал, что возврата к традиционному сообществу, в котором личность еще не обладала индивидуальностью, нет. Какими бы ни были недостатки современного общества, которые Гегель подвергал всесторонней критике, противопоставляя ему, например, идеализированный образ древнего *полиса*, нельзя ожидать, что история пойдет вспять.

Исторической реальностью нашего времени, подготовленной всем предыдущим развитием, начиная с появления христианства, является общество, так или иначе «атомизированное», — общество, в котором «индивид должен каким-либо образом находить в исполнении своей обязанности также и свой собственный интерес, свое удовлетворение или расчет, и из его отношения к государству для него должно возникнуть право, благодаря которому всеобщее дело становится его собственным, особенным делом»². Не означает это, однако, ни исчезновения любых общественных связей, которого боялись консерваторы, поскольку это новое общество создает присущую себе их разновидность в виде сети связей, которая была названа Гегелем *гражданским обществом*, ни невозможности преодоления упомянутой «атомизации», поскольку именно такую миссию предназначал Гегель особым образом понимаемому *государству*, которое является, по его мнению, второй основной формой обобществления. Точнее говоря, третьей, ибо началом является *семья*, занимающая в этой схеме формально столь же важное место, хотя фактически — второстепенное.

Описывая современный ему мир, центральное место Гегель отвел гражданскому обществу, считая его «могучей силой, которая завладевает человеком, требует от него, чтобы он на него работал, был всем только посредством него и делал все только посредством него»³. Такое гражданское общество оказывается в концепции Гегеля формой общества, наиболее характерной для его времени и, в сущности, им созданной. И именно эта категория, несомненно, является важнейшим вкладом философа в социологическую мысль.

1. *Siemek M. J.* Hegel i filozofia. Warszawa, 1998. S. 111, 115.

2. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права / Пер. Д. А. Керимов и В. С. Нерсисянц. М.: Мысль, 1990. С. 288 (параграф 261).

3. Там же. С. 268. Прибавление к параграфу 238.

Он, конечно, не был изобретателем этой категории, как мы могли убедиться, она к тому времени сделала заметную карьеру и в его время уже, можно сказать, была вполне готова. Однако именно он придал ей тот вид, в котором она дожила до наших дней, и главным образом благодаря тому, что четко отделил ее от государства и даже противопоставил ее государству, тогда как его предшественники были далеки от этого, рассуждая обычно об обществе гражданском (гражданском), *то есть* политическом. Отказ от этого отождествления означал огромный шаг в сторону выделения особой социологической проблематики, хотя, как мы увидим, Гегель отнюдь не считал, что гражданское общество может обойтись без государства. Для него это была аналитическая категория, а не отдельная сущность, способная к самостоятельному существованию.

Так или иначе, гражданское общество было для него такой сферой общественных отношений, которая формируется без всякого плана и руководства в результате спонтанного стремления индивидов и групп к удовлетворению собственных потребностей. Двигателем активности здесь выступает исключительно личный интерес. Интересы ни отдельного индивида, ни группы индивидов не могут быть удовлетворены без удовлетворения интересов других индивидов или групп, которые готовы действовать нужным им образом только настолько, насколько в расчет входит взаимность. Рассматриваемый с точки зрения мотивации деятельности индивид является абсолютно независимым «атомом», рассматриваемый же с точки зрения самой деятельности, он оказывается зависимым от других людей. Зависимость эта не сознательная и предрешенная. Она возникает естественно, из самой природы вещей; нельзя обойтись без разделения труда, поскольку никто не в состоянии обеспечить свои потребности без помощи других людей и без оказания им помощи в целях получения услуг от них. Существование каждого индивида зависит также от того, захотят ли все другие индивиды, с которыми он может иметь дело, уважать его права взамен уважения таких же их собственных прав. Естественно, здесь речь идет, прежде всего, о защите жизни и собственности. Поэтому гражданское общество — это не только сеть межчеловеческих отношений, формирующихся в рамках разделения труда; это также система институтов, дающих индивидам гарантию безопасности, стоящих на страже

соблюдения принципа взаимности в их отношениях. Можно сказать, что гражданское общество по Гегелю — это совокупность общественно-экономических отношений с правовыми и институциональными гарантиями. Это не только сфера отношений производства и обмена, как у Маркса; это также сфера правовых и моральных отношений, хотя только постольку, поскольку они возникают из партикулярных потребностей и интересов и служат им.

В любом случае речь идет о *par excellence* предметных отношениях, формирующихся стихийно, без мыслей о некоем общем благе. Эти отношения возникают в результате стремления индивидов удовлетворить свои потребности, причем индивиды, о которых тут идет речь, похожи друг на друга и ведут себя как «атомы». Как верно замечает Пелчиньский, гражданское общество «создает... общественный мир, в котором национальные, культурные и исторические мотивы второстепенны или несущественны»¹. Это — «государство нужды и рассудка»², образованное индивидами, по существу не отличающимися от тех, о которых трактует политическая экономия. Несомненно, это повлияло на то, что Маркс, ссылаясь на гегелевскую концепцию гражданского общества, свел ее, в сущности, к сфере экономических отношений, хотя в этой концепции речь, несомненно, шла о чем-то большем, а именно о некой правовой и моральной «надстройке». Так или иначе, не вызывает сомнений, что автор «Философии права» в принципиальных вопросах пошел по следам мыслителей британского Просвещения, так же как и они, делая *рынок* моделью представленного им гражданского общества. Его оригинальность, как нам кажется, заключается в чем-то ином. Во-первых, гражданское общество не было для него идентичным с обществом как таковым, а представляло только характерный и неизбежный аспект современного общества, а во-вторых, он предпринял попытку исчерпывающей характеристики другого аспекта последнего, а именно того, которое он назвал *государством*. Так же как гражданское общество ни в коем случае не следует идентифицировать с тем, что сегодня называется обществом, так и гегелевское «государство» нельзя ни в коем случае путать

1. *Pelczyński* J.A. Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej. Wrocław, 1998. S. 186.

2. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 228 (параграф 183).

с государством в принятом сегодня понимании — известном, правда, и Гегелю, но реже им употреблявшимся. Как пишет Пелчиньский, «его дефиниция государства... в высшей степени условна и лишена типичных значений этого термина»¹. Если в данном случае вообще можно говорить о «дефиниции».

Если бы современное общество свелось, по Гегелю, до гражданского общества в представленном выше значении, он должен был бы стать его непримиримым критиком, ибо видел бы в нем, прежде всего, сферу необходимости, а не свободы, действие слепых сил, а не разума. Автор «Философии права», действительно, был одним из первых критиков промышленного общества Нового времени². Однако он ни в коем случае не считал, что гражданское общество можно было бы ликвидировать. Его интересовало, возможны ли и каким образом в условиях, которые сделали неизбежными появление такого общества, выход за границы свойственных ему партикуляризов и установление «этической тотальности», отвечающей требованиям Разума. Отсюда эта особая концепция государства как общности, благодаря которой преодолеваются ограничения гражданского общества.

Нелегко представить гегелевское понимание государства, поскольку оно отличается от наших языковых привычек, которые заставляют нас видеть в государстве своего рода «рамки», в которых протекает собственно общественная жизнь, то есть внешний по отношению к обществу аппарат принуждения, который эту жизнь регулирует и ограничивает. Так вот, когда речь идет о Гегеле, следует помнить как о том, что, во-первых, наш способ видения государства относительно недавнего происхождения и остается в противоречии с многовековой традицией, а во-вторых, этот философ, оставаясь на почве этой традиции, имел обыкновение наполнять относящиеся к ней понятия свойственным только ему содержанием³. То, что об этом забывали, бывало в прошлом причиной многочисленных ложных интерпретаций Гегеля, прежде всего представления о нем как об апологете государства в обиходном ныне понимании и, в связи с этим, как о патроне тоталитаризма XX века. Можно сказать,

1. *Pelczyński Z.A.* Wolność, państwo, społeczeństwo. S. 66.

2. См.: *Avineri S.* The Hegel's Theory of the Modern State. Cambridge, 1972. P. 93.

3. *Pelczyński Z.A.* Wolność, państwo, społeczeństwo. S. 60 et pass.

что гегелевская концепция государства — это концепция Аристотеля и Монтескьё, ибо оно для Гегеля не столько система институтов, позволяющая управлять массами, сколько *сообщество* людей, которых объединяет нечто большее, чем факт подчинения одному и тому же правительству. Правда, Гегелю случалось также говорить о государстве в значительно более узком, можно сказать, институциональном смысле, но та его концепция, о которой мы здесь говорим, касалась чего-то иного: не правительства как такового, а скорее условий его деятельности. Хотелось бы сказать: общества, с которым правительство имеет дело, но лучше этого не делать, так как Гегель никогда, пожалуй, не употреблял слово «общество» в таком значении.

Государство Гегеля, конечно же, является политическим объединением, но — как справедливо пишет Пелчинский — «это политическое объединение постольку, поскольку оно является объединением культурным, поскольку его строй коренится в национальной культуре, а его политические институты тесно связаны и взаимозависимы со всеми остальными аспектами культуры и так же, как они, выражают дух, характер или «принцип» национальной культуры»¹.

Впрочем, Гегель отсылает непосредственно к Монтескьё, восхваляя его за то, что он «сформулировал истинно историческое воззрение, подлинно философскую точку зрения; она сводится к тому, что законодательство вообще и его особые определения следует рассматривать не изолированно и абстрактно, а как зависимый элемент *одной* тотальности в связи со всеми остальными определениями, составляющими характер нации и эпохи...»². Политически-правовой строй — это только один из аспектов целого, другими «моментами» которого являются религия, искусство, философия, мораль, национальная традиция — словом, все то, что можно, несколько модернизируя, назвать культурой данного народа. Участие индивида в государстве — это, прежде всего, вопрос участия в общности ценностей и только затем уже — вопрос дисциплины или послушания властям. Как утверждает Смит, государство не является простым скоплением средств принуждения, позволяющим сохранить внутренний мир, но представляет собой, прежде всего, платформу духовного взаимопонимания, центр общих

1. *Pelczyński* J. A. Wolność, państwo, społeczeństwo. S. 69.

2. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. С. 62 (параграф 27).

верований и ценностей¹. «Очаг моральной жизни», — скажет об обществе Дюркгейм. Для Гегеля таким очагом было особым образом понимаемое государство, как «синоним этического и культурного единения, являющегося одновременно суверенным политическим бытием»².

Как «этическая тотальность» государство, естественно, первенствует над гражданским обществом, но Гегель не стремился противопоставить одно другому или заменить это другое первым. От консерваторов его отличало, в частности, то, что возникновение гражданского общества он считал фактом, с которым следует примириться, хотя и не видел поводов вместе с либералами особенно радоваться такому ходу вещей.

Так или иначе — как показывает Семек — Гегель не вводит альтернативу: гражданское общество — государство, а создает, в конце концов, концепцию государства, которое было бы «собственным государством гражданского общества»³, то есть государства, в котором была бы признана необратимость индивидуализации вместе с ее многообразными последствиями, хотя одновременно появился бы противовес эгоизму, получающему развитие в этом обществе. Короче говоря, Гегель не питал иллюзий, что общий интерес может взять верх путем отрицания интересов партикулярных. С его точки зрения, проблема заключалась в том, как привести к ситуации, когда эти последние работали бы на пользу первого. Гегель как будто предполагает дуализм человеческого индивида, который «заботится о себе и своей семье, работает, подписывает соглашения и т. д., одновременно работая на то, что универсально... С первой точки зрения он называется *буржуа*, с другой — *гражданин*»⁴. Такая предпосылка представляется характерной для Гегеля, как мы увидим при рассмотрении его философии истории. Она отличает его от Маркса, который будет искать способ ликвидации такого раздвоения через отрицание гражданского общества и абсолютное подчинение индивида сообществу. Каким же образом возможно сосуществование партикуляризма гражданского общества и универсализма государства, реальность чего, видимо, допускал Гегель? По крайней мере, частичный

1. Smith S. B. Hegel's Critique of Liberalism. P. 233.

2. Pełczyński Ż. A. Wolność, państwo, społeczeństwo. S. 177.

3. Siemek M. J. Hegel i filozofia. S. 124.

4. Avineri S. The Hegel's Theory of the Modern State. P. 104.

ответ дает, кажется, его концепция *классов* или «сословий» (этой разнице в данном случае не стоит придавать большого значения, поскольку термин «класс» тогда только начал употребляться, а к его десигнату иногда применяли обозначение «сословие»). Гегель, так же как и Адам Смит, связывал возникновение и существование классов с разделением труда, выделяя в соответствии с этим три основных класса: сельскохозяйственный, поставляющий обществу плоды природы, промышленный класс, перерабатывающий то, что поставляет сельскохозяйственный, а также «мыслящий класс», задачей которого является координация целостности и забота об интересах всего общества. Гегелевский анализ общественных классов содержит довольно много непоследовательностей, но они не касались принципиальных вопросов. Менялось описание внутренней структуры каждого из классов и детали их характеристик, однако неизменным остался ряд убеждений, свидетельствовавших о «социологическом потенциале» (Семек) философии Гегеля.

По его мнению, деление общества на классы неизбежно, как неизбежны и конфликты между ними¹. Он считал также, что каждый класс создает свое особое мировоззрение, соответствующее его условиям жизни и месту, которое он занимает в общественном целом. Так, сельскохозяйственный класс отличается привязанностью к *status quo*, покорностью, отсутствием индивидуалистических тенденций и т.д. Промышленный же класс характеризует дух инноваций и новаторство, способность к рефлексии и абстрактному мышлению и т.д. «Мыслящий» класс (*denkender Stand*) в свою очередь способен высвободиться из-под давления партикулярных интересов и рассуждать в категориях общего блага, на что два первых класса обычно неспособны. По этой причине Гегель называл его также «универсальным» классом. По Гегелю, каждый член общества обязательно принадлежит к какому-то классу, но эта принадлежность не наследственная, она зависит от способностей и интересов индивида.

Классы Гегеля имеют мало общего со средневековыми условиями, но их функция с определенной точки зрения аналогична, ибо именно через них индивид становится в обществе

1. *Fleischmann E.* La Philosophie Politique de Hegel, Sous Forme d'un Commentaire des Fondements de la Philosophie du Droit. Paris, 1964. P. 222.

кем-то и участвует в жизни целого. Объединяясь с себе подобными по партикулярным мотивам, он одновременно входит в сопричастность с общим интересом, который является чем-то большим, чем сумма партикулярных интересов. При посредничестве классов или «сословий» он доходит до примирения эгоистичных индивидов с превосходящим их целым, гражданского общества с государством. Особую роль при этом играет «универсальный» класс, то есть, прежде всего, государственная администрация, члены которой, принадлежа к гражданскому обществу, одновременно являются как бы олицетворением государства и отрицанием неотделимого от этого общества эгоизма.

Стоит отметить, что Гегель был, пожалуй, первым теоретиком бюрократии как особой социальной группы.

Нужно также отметить, что Гегель относился к тем социальным теоретикам, которые проявили довольно глубокое понимание проблематики *нации*, недооцененной творцами социологии. Эта общность культуры, являющейся основой государства, была для него общностью культуры национальной, а всех граждан государства он называл скорее нацией, чем обществом. Для него было очевидным, что государство обязано своим существованием нации, хотя в свою очередь нация была для него нацией в полном смысле этого слова только постольку, поскольку была способна организовать в государство¹. Зато понятие «народ» не играло у Гегеля существенной роли.

4. Философия истории

Говоря об огромном влиянии Гегеля, обычно имеют в виду его философию истории. Не вызывает сомнений, что именно она определяет своеобразный колорит социальной философии этого мыслителя, который наполнил новым содержанием ее традиционные категории, отчасти потому, что придал им мобильность, помещая в контекст исторического процесса. Это, естественно, касается категорий, о которых мы говорили выше, но не только их. Гегель не представлял себе возможным рассматривать что бы то ни было в отрыве от этого процесса.

1. См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1977. Т. 3. С. 368–369.

Вещи таковы, каковы они есть, не потому, что им дана некая неизменная природа, а потому, что выражают дух времени, выполняют задачи, предназначенные им в ходе истории. Можно сказать, что основным намерением Гегеля было показать, что История — это не цепочка случайных событий, что она является процессом, несомненно, закономерным, направление и смысл которого можно точно описать. Хотя в эпоху великого перелома может казаться, что это не так, ибо события порождают сомнения в мировом порядке, нет причин уверовать в хаос. События, которые видятся индивидам лишенными смысла, имеют свое место в великом плане реализующегося в истории Разума.

Гегель говорил об этом весьма специфическим языком, который наводит на подозрение, что речь идет о крайне спекулятивной историософской концепции. Читая, что история является «разумным, необходимым обнаружением мирового духа, — того духа, природа которого, правда, всегда была одна и та же, но который проявляет эту свою единую природу в мировом наличном бытии»¹, действительно нелегко представить, что предметом наблюдения Гегеля являются те самые события, которые были в центре внимания политической мысли или историографии того времени, то есть, прежде всего, события Великой революции. Но этот мыслитель искал, в сущности, ответ на вопрос, означает ли факт расхождения результатов человеческой деятельности с ее намерениями отсутствие в истории всякого смысла или свидетельствует только о том, что смысл этот скрыт и неуловим для самих героев драмы, хотя замечен для того, кто позднее анализирует ее ход. И у Гегеля присутствует то самое увлечение «силой обстоятельств», которое пронизывало всю мысль XIX века, открывшую понятие *исторической необходимости* и придавшую ему такой ранг, какой понятие природы имело в предыдущем столетии.

Закономерность, которую искал Гегель, должна была быть внутренней закономерностью исторического процесса. Для него была неприемлема концепция Провидения, руководящего извне ходом истории. Естественно, гегелевский Дух, или Разум, происходит каким-то образом от христианского Бога — как всякая историософия происходит, в конце концов, от теодицеи.

1. Гегель Г.В. Ф. Лекции по философии истории / Пер. А.М. Водена. СПб.: Наука, 2000. С. 65.

Но дух этот действовал в человеческой истории, и о его присутствии следовало судить на основе фактов, которыми являются человеческие действия.

Именно наблюдения над человеческими действиями убеждают нас в том, что история — это, прежде всего, история свободы. Восток не знал свободы человека, ибо свободным там был только правитель. Античная Греция уже познала свободу для некоторых, предназначая другим статус рабов. Германские племена достигли в христианстве понимания того, что право на свободу принадлежит человеку как таковому, но еще не воплотили этот принцип в жизнь. Воплощение — это долгий процесс, фазами которого были Реформация и политические революции Нового времени — критикуемые Гегелем (особенно много внимания он посвятил анализу Французской революции), но рассматриваемые им как этап в развитии Духа.

Значительно более важными, чем показ общего направления истории, представляются рассуждения Гегеля на тему ее механизмов. Он не хотел осуждать, не хотел морализировать. Утверждал, что человеческим поведением обычно управляют низкие побуждения, слепые страсти, эгоистические интересы. Нечего лить из-за этого слезы, обольщаясь при этом возможностью когда-нибудь сделать людей святыми. Дело не в том, каковы индивидуумы и какими руководствуются намерениями. Действительно важная проблема заключается в том, что «во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения»¹. Как говорил Гегель, «хитрый Разум» остается в укрытии, приказывая страстям действовать вместо себя. Мир идет вперед, хотя отдельно взятые индивиды так часто проигрывают. Если некоторые из них выигрывают и осуществляют свои цели, то не потому, что слеплены из другой глины, а потому, что их партикулярный интерес совпал в данный исторический момент с направлением развития

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. С. 79–80.

мира. Они становятся «историческими» лицами не потому, что обладают какими-то необычайными добродетелями, а потому, что через их действия осуществляются планы Разума. В этом смысле Гегель назвал, как гласит молва, Наполеона «Разумом на коне», высказываясь не столько о личных достоинствах императора французов, сколько о той роли, которую он сыграл в истории. Он предостерегал историков от излишней сосредоточенности на характеристиках лиц вместо исследования фактических результатов их деятельности. То есть он шел в том же направлении, что современные ему историки, прокладывая, как и они, путь к представлению о развитии общества как об объективном процессе, результат которого не зависит от намерений участвующих в нем индивидов.

Заключительные замечания

Концепцию Гегеля мы представили здесь только фрагментарно и с огромным упрощением, отступая, однако, тем самым от привычки историков социологии, которые обычно не уделяют ему и такого внимания. Но нам кажется, что даже такое, крайне упрощенное, представление позволяет понять оригинальность этой концепции и ее «социологический потенциал». Гегель, несомненно, обратился к ряду ключевых социальных проблем эпохи, предложив на базе своей философской системы такое их решение, которое оказалось одной из наиболее стабильных парадигм общественной мысли. Действительно, немногие мыслители той эпохи вызывают до сих пор такой живой интерес и являются предметом стольких комментариев, в которых речь идет обычно о чем-то большем, чем перечисление чисто исторических заслуг. Гегель продолжает иметь своих энтузиастов.

Проблемы Гегеля — это индивид и общество, человек и история, закономерности развития общества, переменчивость общественных институтов, связь между разными «моментами» общественного целого, государство и нация, «гражданское общество» как свойственная Новому времени форма обобществления и т.д. Размышления Гегеля, как нам кажется, имели три принципиальные характерные черты. Во-первых, его размышления были основаны на предположении, что

принципиальные общественные процессы, по существу, не зависят от намерений и воззрений участвующих в них индивидов. Во-вторых, это была мысль кардинально *холистская*, она опиралось на ту предпосылку, что понимание чего-то в общественной жизни требует трактовать ее как целое, в котором, правда, можно выделять разные «аспекты» или «моменты», но невозможно ни одному из них приписать способность к независимому существованию. В-третьих, это было историцистское мышление, то есть исключающее возможность заниматься гуманитарной проблематикой вне исторического контекста. Во всех трех вопросах Гегель оказался предтечей. Часто критикуемый и абсолютно неверно понимаемый, он ни на минуту не прерывает своего присутствия в общественной мысли, хотя социологи обращались к нему крайне редко, даже отрицали связи с немецким идеализмом или же как максимум ссылались на Канта. Проблема «Гегель и социология» — не выдуманная проблема. Решающими являются здесь отчасти его влияние на Маркса и других немецких мыслителей, возрождающийся раз за разом интерес к отдельным его идеям (в последнее время карьеру снова делает понятие гражданского общества) или, наконец, неизменная, в сущности, актуальность вопроса, все чаще задаваемого в рамках самой социологии, о том, должна ли социальная наука быть позитивистским предприятием.

Исторический материализм Маркса и Энгельса

Создатели исторического материализма участвовали в тех же дебатах о будущем европейских обществ, о которых шла речь в предыдущих разделах и еще пойдет в дальнейшем. Однако Маркс и Энгельс все же отличаются от большинства своих современников тем, что принадлежат не только своей, давно уже завершившейся эпохе, но и последующим временам, которые по-разному актуализировали их взгляды. Нет уже контистов или спенсеристов, марксисты же, однако, встречаются. Даже если их ряды в последнее время сильно поредели, марксизм не перестал быть предметом горячих споров и одной из наиболее устойчивых систем мысли, с которой соотносят свои поиски в области социальной теории. Так, во всяком случае, дело обстоит во всем мире. Иначе ситуация выглядит, пожалуй, только в посткоммунистических странах, где после 1989 года марксизмом начали повсеместно пренебрегать либо вовсе его игнорировать.

Коммунистическая политика слишком часто ссылалась на авторитет Маркса и Энгельса, чтобы ее крах мог не оказать влияния на отношение к этим мыслителям и на оценку их научных достижений. На эти достижения сегодня часто смотрят в основном сквозь призму их политических импликаций, не слишком интересуясь ни тем, чем марксизм был в контексте своего времени, ни тем, чем он, как теория общества, отличается от идеологии, которая, имея на то основания или нет, без усталости ссылалась на его положения.

В сущности, история марксизма складывается из двух разных историй: истории *научной теории* и истории своего рода светской религии, в которой утверждения этой теории преобразились в догматы веры. На эту двойственность обращал внимание среди прочих Станислав Оссовский, говоря о двух

функциях доктрины Маркса: научной и религиозной в дюркгеймовском смысле этого слова¹. Предпосылки этой двойственности, несомненно, содержатся в самой доктрине, историк же социологической мысли должен постараться, во-первых, прочитать мысль творцов марксизма как *научную* мысль (это не значит, что истинную, но соответствующую стандартам научности своего времени), а во-вторых, отделить ее первоначальный облик от всех тех добавлений, которые наслоились на нее в течение последующих ста или более лет в результате стремления ее актуализировать, с одной стороны, а с другой стороны — придать ей облик скорее собрания догм, чем гипотез, и приспособить ее тем самым к роли идеологии коммунистического движения. Эта идеология не будет нас здесь интересовать, хотя, определенно, для социолога это увлекательная тема. Подобным же образом в следующем разделе мы не будем посвящать слишком много внимания религии Конта.

1. Марксизм исторический и марксизм современный

Следует ясно отличать марксизм как одну из важнейших социальных концепций XIX века от марксизма как концепции, действовавшей в социальных науках, а также в политике века XX. Мы не хотели бы тем самым сказать, что тот второй является обязательно «неаутентичным» марксизмом, хотя такой взгляд многократно высказывался в стремлении обнаружить некое «настоящее» содержание исходной доктрины. Каждое продолжение неизбежно селективно, а также основывается в значительной мере на придании однозначности тем утверждениям, которые в своих первоначальных формулировках давали возможность различных интерпретаций. Не существует доктрин, которые бы сохранялись в неизменном виде, или же неизменность обрекает доктрину на умирание. Бесплодность многих споров о Марксе происходит именно оттого, что ими руководит озабоченность верностью, которая недостижима, а также желание найти у него ответы на вопросы, которых он сам не ставил и не мог ставить. Прославленный догматизм марксистов основывался именно на убеждении, что в произведениях

1. Ossowski S. Doktryna marksistowska na tle dzisiejszej epoki // Ossowski S. Dzieła. Warszawa, 1970. T. VI. S. 194 et pass.

учителя содержатся, как минимум в имплицитной форме, ответы на все возможные вопросы, которые могут встать перед современным марксистом, на трактовке марксизма как вневременной истины, которую достаточно в случае необходимости открыть. Конечно, это была иллюзия. Одним из ее следствий должно было быть превращение Маркса из ученого в пророка, послание которого никогда не может потерять своей актуальности, несмотря на те изменения, которые происходят как в социальном мире, так и в науке о нем.

Задачей историка должна быть реконструкция марксизма *исторического* как концепции, укорененной в проблемах и спорах XIX века и одновременно содержащей в себе возможность многих, разнообразных, иногда противоречащих друг другу продолжений и дополнений. Читая Маркса, историк должен спрашивать не о том, кто позднее оказался самым лучшим стражем его наследия, но о том, кем был он сам и как случилось так, что он мог быть столь по-разному прочитан.

Иначе говоря, понимание роли Маркса в истории социальной мысли требует исходить из того, что он не создал никакой замкнутой системы и оставил много вопросов без однозначного решения. Представляется все же, что идеи Маркса относительно успешнее сопротивлялись воздействию времени, чем идеи многих его современников, среди прочего потому, что во многих своих формулировках они были намного менее определенными и однозначными. Фактом является то, что его наследие сохранялось и сохраняется в интеллектуальной культуре не только в результате рвения своих по большей части неудачливых адептов, но также, если не прежде всего, благодаря людям, не принадлежащим к их кругу, которые увидели в этом наследии заслуживающие внимания вопросы и гипотезы. Можно точно сказать, что позиция Маркса как одного из *классиков* социологии была обеспечена отнюдь не марксистами. Он обязан ею авторам, которые читали его без предубеждений, как выдающегося ученого своего времени, одновременно отмечая у него ошибки и односторонность.

Попытка реконструкции достижений Маркса как социолога, на первый взгляд, находится в противоречии со сформулированным только что постулатом занятий историческим марксизмом, поскольку этот мыслитель решительно не хотел быть социологом, и не только потому, что имел самое плохое

мнение об идеях Конта¹. Сама идея социологии, которая должна была бы стать главной или даже единственной наукой об обществе, была ему глубоко чужда. Правда, он также называл себя и не экономистом, а «критиком политической экономии», но, во всяком случае, охотнее согласился бы на такое свое наименование. Занимаясь среди прочего теми же проблемами, что и большинство современных ему социологов, он опирался на другие традиции и делал это в значительной мере иначе. Тем более он не согласился бы с более поздней социологией как специальной наукой, которая разрывала всякие связи с философией и отделялась от других социальных наук.

Описывая Маркса как социолога, мы занимаем позицию интерпретатора, который основывается на извлечении из его наследия определенных фрагментов в соответствии с критериями, чуждыми ему самому. Со всей определенностью можно сказать, что эта практика столь же искусственна, как и описание Маркса в качестве философа, историка, экономиста, политолога и так далее. Единственным ее оправданием является возникшее позднее разделение интеллектуального труда, которое он наверняка был бы склонен поставить под сомнение.

Не случайно многие продолжатели Маркса (см. раздел 14) относились к социологии с предубеждением, хотя с течением времени это перестало быть правилом. Правда, социология XIX века имела, в сущности, столь же широкий диапазон, как и интегральная социальная наука Маркса, и даже такие отцы современной социологии, как Дюркгейм и Макс Вебер, имели не менее широкие интересы.

Конечно, причин отсутствия интереса у Маркса к социологии было больше. Пожалуй, важнейшая из них состояла в том, что, в отличие от ее представителей, он целиком исключал возможность исправления буржуазного общества и более всего старался показать, так же как и другие социалисты и коммунисты, неизбежность возникновения совершенно иной социально-экономической системы. Более того, свою науку об обществе он стремился сделать оружием пролетариата, который, как он полагал, предназначен для того, чтобы эту новую систему создать. Это должна была быть с неизбежностью *критическая наука*, являющаяся продолжением того, что Конт хотел

1. См.: *Hochfeld J. Materializm historyczny a socjologia* // Hochfeld J. *Studia o marksistowskiej teorii społeczeństwa*. Warszawa, 1963. S. 39 et pass.

преодолеть, стремясь к переходу к «позитивному» мышлению (раздел 8). Маркс был революционером, а не реформатором, как творцы социологии. Между прочим, именно поэтому он не мог стать сторонником научной программы позитивизма, если даже в какой-то степени и испытал ее воздействие.

2. От антропологии до теории общества

Истоки интеллектуального развития *Карла Маркса* (1818–1883) и *Фридриха Энгельса* (1820–1895), с которым начиная с 1845 года его объединило необычайно тесное сотрудничество, были связаны с младогегельянским движением и философией Гегеля, превращенной этим движением в орудие радикальной социальной критики. Сохраняя всю свою жизнь самое высокое мнение об этом мыслителе, Маркс достаточно быстро отделился от младогегельянцев и перешел через «реальный гуманизм» Людвига Фейербаха к формулировке собственной философии, первое и самое подробное изложение которой содержалось в написанной вместе с Энгельсом работе «Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей — Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера, а также немецкого социализма в лице его различных пророков» (*Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, 1845–1846; опубл. в 1932). Эта философия была политической и социальной *par excellence*.

Свою полемику с гегельянством Маркс начал с работы «К критике гегелевской философии права» (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. 1843, опубл. в 1927), а также с многих статей, в которых он выдвинул тезис об ограниченности всякой политической революции, которая «разлагает гражданскую жизнь на ее составные части, не революционизируя самих этих составных частей и не подвергая их критике»¹. В таком случае политическая эмансипация является лишь частичной, а политические изменения оказываются неизбежно поверхностными, поскольку неприкосновенным остается

1. *Маркс К.* К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. С. 405 (здесь и далее цитаты произведений К. Маркса и Ф. Энгельса даны по 2-му изданию их Сочинений. — *Примеч. пер.*).

основа государства, которой является «гражданское общество». Государство нельзя рассматривать как самостоятельную силу, независимую от его «естественной основы». Этот взгляд приводит к рассуждению о коммунизме, который должен эту «основу» революционизировать, но он означал также и отказ от всяких объяснений, которые признавали бы за государством независимую от общества роль, а за идеями и политическими программами роль, независимую от «интересов». Маркс подчеркнул также подчиненность популяризированной младегелеянцами критики религии по отношению к социальной критике: религия является продуктом определенных социальных условий, а значит, не может быть уничтожена иначе, чем посредством уничтожения этих условий. Изменение общества начинается не с изменения сознания.

Принятая от Гегеля (а через его посредство от мыслителей шотландского Просвещения) категория «гражданское общество», однако, не удовлетворяла Маркса, в связи с чем он предпринял интенсивное исследование его «анатомии», которой он считал политическую экономию. Однако характерно, что, в отличие от более ранних теоретиков, он склонялся к тому, чтобы придать понятию гражданского общества смысл, ограниченный сферой экономических отношений. Первым результатом этих исследований были изданные целиком только в 1932 году «Экономически-философские рукописи 1844 г.» (*Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre, 1844*), посвященные, прежде всего, анализу процесса *отчуждения* труда в условиях частной собственности на средства производства. Гегелевское и фейербаховское понятие отчуждения было тут вслед за Мозесом Гессом применено к анализу экономических явлений. Так как в созданном человеком Боге, в соответствии со взглядами Фейербаха, человек видит независимую от себя мощь, так же и человеческий труд и его продукты являются при определенных условиях людям как что-то внешнее по отношению к ним. В социологии марксистская концепция отчуждения сделала позднее большую карьеру, которую мы не будем обсуждать в этой книге¹. В предпринятой Марксом в «Рукописях» критике капитализма большую роль играли

1. См.: *Israel J. Alienation. From Marx to Modern Sociology. A Macrosociological Analysis.* Boston, 1971. См. также мою статью «Отчуждение», которая будет опубликована в «Дополнении» к «Социологической

идеи, заимствованные из философии Фейербаха, в особенности понятие «родовой сущности» человека. Капитализм является нечеловеческим, поскольку отдаляет людей от их предназначения, которое основывается на свободной и сознательной творческой деятельности, на всестороннем развитии физических и духовных возможностей, на неограниченном обогащении человеческой индивидуальности в рамках сообщества. Иногда Маркс даже пользовался понятием «человеческая природа», что могло вводить в заблуждение, поскольку одновременно он утверждал историческую изменчивость человеческих потребностей, противопоставляя себя таким образом просвещенческой традиции «кодексов природы», оказавшей сильное воздействие на ранние коммунистические концепции. От этих концепций Маркса также отличало признание ценности человеческой личности, хотя, конечно, он был далек от какого бы то ни было индивидуализма.

Ясные в своих основополагающих идеях «Рукописи» были тем не менее в целом текстом темным и допускающим различные интерпретации. Они были более важны как этап развития мысли Маркса, чем как самостоятельное теоретическое достижение. Предметом долгого спора стал вопрос о том, в каком отношении они находятся к произведениям зрелого Маркса, который уже не пользовался ни понятием отчуждения, ни фейербаховской гуманистической фразеологией.

«Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании» (*Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten*, 1845) — первое совместное произведение Маркса и Энгельса — было доведением до конца сведения счетов с младогегельянством в такой степени, в какой это было возможно без разрыва с «реальным гуманизмом» Фейербаха. Эта работа для историка социологической мысли интересна в том числе как вклад в характеристику «гражданского общества» с особым вниманием к проблематике социальной связи. В противоположность многим критикам этого общества, говорящим о его «атомизации», Маркс и Энгельс писали о «врожденной необходимости» социальных отношений, которые под влиянием капитализма

энциклопедии» (*Encyklopedia socjologii. Supplement*). Статья опубликована: *J. Szacki*, hasło: «Alienacja», w: *Encyklopedia socjologii. Supplement*, Warszawa, 2005. — *Примеч. ред.*

не только не исчезают, но приобретают отчужденный облик вещных отношений¹. Важным представляется также программный отказ от идеи истории, которая должна была бы быть, как у Гегеля, неким «метафизическим субъектом», чем-то большим, чем лишь «деятельность преследующего свои цели человека»². Правда, эта программа не позволила ни Марксу, ни марксистам избежать именно такой трактовки истории, которая и подверглась критике в этой работе.

Венцом борьбы Маркса против философских (или «идеологических», как он будет теперь говорить) абстракций Государства, Человека, Истории и так далее стала упомянутая уже «Немецкая идеология»³, предваренная афористичными «Тезисами о Фейербахе» (*Thesen über Feuerbach*, 1845, опубл. в 1888). В 1844–1845 годах появилась работа Энгельса «Положение рабочего класса в Англии. По собственным наблюдениям и достоверным источникам» (*Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, опубл. в 1845) — работа важная в истории как социологии, так и марксизма. Представляется, прежде всего, что она внесла вклад в преодоление спекулятивного характера философского коммунизма «Рукописей» и приближение к наблюдаемым фактам. Начиная с этой работы пролетариат в марксистской мысли уже не является лишь философской категорией, служащей разрешению «загадки истории». На фоне Энгельса особенно выразительно проявились недостатки типично немецкой, по мнению Маркса, «философской борьбы с тенью реальности», которой в определенном смысле он сам занимался в ранний период своего творчества.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс выступили даже против философии как таковой, предлагая вместо нее «сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей»⁴. Предметом

1. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 2. С. 134.

2. Там же. С. 102.

3. Подобно «Экономически-философским рукописям», эта работа стала известна только много лет спустя после ее написания: ее важнейший раздел под названием «Фейербах» — в 1924 году, а весь текст — еще через восемь лет.

4. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 26.

антиидеологической критики стал среди прочих столь до сих пор высоко оцениваемый Фейербах, а также критик Гегеля с крайне индивидуалистических позиций Макс Штирнер.

Все подвергнутые критике концепции и «все понимание исторического, сложившееся к тому времени», были объединены Марксом и Энгельсом общим названием *идеология*. Этот термин использовался ими без определений и неоднозначно, но нетрудно, однако, заметить, что он имел явно пейоративную окраску и означал определенную деформацию мышления о реальности, деформацию, называемую в других местах «ложным сознанием»¹. По мнению упомянутых авторов, эта деформация основывается на: (а) уверенности в «самостоятельности» мысли по отношению к другим формам человеческой активности; (б) приписывании сознанию активной роли в социальной жизни и отождествлении социального изменения с изменением способа мышления о нем; (в) абсолютизации собственных взглядов, которые всегда выражают только определенную эпоху и определенную социальную среду. На место идеологии должна прийти «действительная положительная наука»², утверждали Маркс и Энгельс, говоря, по крайней мере внешне, одним голосом с позитивистами, которые целью своей атаки также сделали оторванную от реальности «метафизику» (ср. раздел 8). Сходство это тем не менее достаточно поверхностно, поэтому не следует на нем задерживаться.

Критика «идеологии» в обсуждаемой работе напоминает критику религии у Фейербаха, поскольку основывается на выявлении человеческого самоотчуждения, в результате которого мир философских понятий отделяется от реального мира. Тем не менее Маркс поставил в упрек этому философу то, что тот упустил «важнейшую вещь», а именно выяснение того, почему такое отделение имеет место³. Для Маркса и Энгельса основная проблема, пожалуй, была именно в том, чтобы открыть такие свойства социального мира, которые делают возможным и неизбежным идеологическое отчуждение (а также всякие иные виды отчуждения). Ведь речь шла не столько

1. *Hochfeld J. Socjologia a ideologia* // Hochfeld J. *Studia o marksistowskiej teorii społeczeństwa*. Warszawa, 1963. S. 81 et pass.

2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. С. 26 (в польском переводе — «позитивная наука». — *Примеч. пер.*).

3. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 3. С. 2.

о разоблачении тех или иных «предрассудков» или «ошибок», сколько об исследовании, в каких социальных условиях «идеология» становится ведущей формой сознания. Предпосылки этой концепции очевидно содержались уже в ранних работах Маркса, в которых, однако, по его собственному мнению, «это было облечено тогда еще в философскую фразеологию, [то есть такие] философские выражения — как „человеческая сущность“, „род“ и т.п.»¹.

Начиная с «Немецкой идеологии» Маркс становится уже целиком независимым от Фейербаха и, как пишет Луи Альтюссер, «радикально порывает со всякой теорией, которая обосновывает историю и политику сущностью человека»². Главным вопросом теперь стало не то, что в результате отчуждения человек не является вполне самим собой, а то, что в зависимости от социальных условий он становится тем или иным.

Место философской антропологии занимает, таким образом, социология, хотя Маркс не использовал, как мы знаем, этого слова «<...> Сущность человека, — писал он, полемизируя с Фейербахом, — не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений... [а] абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определенной общественной форме»³. Место философской дихотомии «человеческий-нечеловеческий» занимает историческая изменчивость отношений между людьми, именно изучение которой и является задачей ученого. Натуралистический материализм Фейербаха преобразовывается в исторический материализм. Человек, действительно, является частью природы, однако сама природа, по мнению Маркса и Энгельса, — «продукт промышленности и общественного состояния»⁴. Реальное знание о человеке должно тогда охватывать, с одной стороны, отношения «люди — природа», а с другой стороны, отношения «люди — люди», причем оба типа отношений должны рассматриваться в их исторической изменчивости.

«Немецкая идеология» не была только полемическим исследованием. Первый ее раздел содержал уже достаточно

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. С. 224.

2. *Альтюссер Л.* За Маркса. М.: Практика, 2006. С. 321.

3. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе. С. 3.

4. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. С. 42.

разработанное изложение собственной социологической концепции Маркса и Энгельса, а именно в той ее части, которую мы обсудим в дальнейшем как теорию общественно-экономических формаций, а также, очевидно, концепцию «идеологии» и общественного сознания. В сущности, в этом разделе находятся все основные утверждения исторического материализма, хотя они и изложены несколько иначе, чем в более поздних работах. Эта ранняя работа не дает, однако, никакого представления о научной мастерской Маркса, поскольку она сложится только в ходе его многолетней работы над «Капиталом».

Рассматривая раннее творчество Маркса, нужно еще вспомнить «Нищету философии. Ответ на „Философию нищеты“ господина Прудона» (*Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon*, 1847), которая была его «публичным дебютом» как теоретика, а также критика политической экономии. В этой работе особенно сильно проявилась его неприязнь ко всяким способам мышления, оперирующим неисторическими категориями, особенно представлением о «естественности» тех или иных общественных отношений.

Все рассмотренные выше работы следует считать, прежде всего, циклом работ, сводящих счеты с предшественниками, которые должны были подготовить почву для построения собственной теории. В этих работах ясно видно, в кругу каких проблем вращался молодой Маркс и чем он вдохновлялся. Эти источники вдохновения, как многократно подчеркивалось, — прежде всего, гегельянство, французские социалистические и коммунистические доктрины, а также британская политическая экономия. Реже принимается во внимание влияние французских историков периода Реставрации, которое было принципиальным для формирования марксистской концепции классовой борьбы и ее роли в истории. Об этом пойдет речь позднее.

В дальнейшем в этом разделе мы откажемся от хронологического способа изложения в пользу изложения более систематического, концентрируя внимание на социологических аспектах работ Маркса. Однако, чтобы не зайти в этой систематизации слишком далеко, нужно помнить, что сам он не создал никакой системы.

3. Теория общественно-экономических формаций

Понятие общественно-экономической формации представляется самым важным понятием исторического материализма, поскольку оно создает наиболее общие рамки для анализа как социальной структуры, так и развития общества. Это понятие не было Марксом определено¹, и его реконструкция встречается с немалыми трудностями, хотя основные интенции, которыми он руководствовался, представляются относительно ясными.

(а) Он утверждал, что общество представляет собой внутренне связную *целостность*, в которой «все отношения существуют одновременно и опираются одно на другое...»², хотя в то же время он решительно протестовал против концепции общества, понимаемого по аналогии с человеческой личностью, а также против органицизма³, что выгодно отличало его взгляд от большинства холистских социальных теорий XIX века. Составными элементами этой целостности (или, как говорил Альтюссер, «уровнями») являются разные сферы человеческой деятельности (производство, «обмен и потребление», «общественный строй», политика, общественное сознание и т.д.), рассматривавшиеся до сих пор либо независимо друг от друга, либо связанными недоступными для наблюдения духом, идеей, сознанием. Маркс отверг, таким образом, как чистое описание взятых в изоляции друг от друга элементов, так и спекулятивные рассуждения на тему общества вообще, предлагая вместо этого исследование отношений между различными его «уровнями» на разных этапах исторического развития.

(б) Вводя понятие формации, Маркс предполагал, как представляется, что исследователь должен избегать того, чтобы оперировать представлением об обществе как таковом, поскольку, в сущности, он имеет дело с множеством различных обществ. Это, конечно, не означает, что по примеру большинства историков он обязан ограничиться описанием отдельных обществ.

1. См.: *Hochfeld J. Marksowska ogólna teoria klas społecznych* // Hochfeld J. *Studia o marksistowskiej teorii społeczeństwa*. S. 171–172.

2. *Маркс К.* Нищета философии // Маркс К., Энгельс Э. Сочинения. Т. 4. С. 134.

3. Там же. С. 118–119.

Речь идет о том, что создание общей теории требует от него выделения *типов* или *родов*, соответствующих или последовательным историческим эпохам (общества Нового времени довольно принципиально отличаются от обществ древности или Средневековья), или же разным частям света (принципиально отличный от европейского так называемый азиатский способ производства). Главной причиной выбора такой исследовательской стратегии было, вероятнее всего, размышление над спецификой современного капиталистического общества, которое было главным предметом интересов Маркса. Ее принятию могло также способствовать убеждение, что будущее коммунистическое общество должно абсолютно отличаться от капиталистического.

(в) Маркс утверждал далее, что общество является целостностью не только потому, что между его различными частями возникает (как станет говорить Конт) консенсус (*consensus*), но также потому, что все они соответствуют, так или иначе, «базису», которым является определенный *способ производства*. Мы специально не выдвинули этот вопрос на первое место, для того чтобы не создавать впечатления, что исторический материализм является просто экономическим материализмом, как утверждали многочисленные продолжатели и критики Маркса. В пользу такого мнения, несомненно, говорит не один фрагмент сочинений создателей этой теории, и Энгельс был прав, когда по прошествии лет признавал, что первоначально он приписывал избыточное значение «экономической стороне»¹. Но тем не менее существуют также и поводы утверждать, что для исторического материализма самым важным является не столько признание примата того или иного «фактора», сколько, скорее, принцип связи между разными «уровнями» социальной жизни, разными сторонами исторического *praxis*-а.

С этой точки зрения «экономизм» Маркса следовало бы понимать прежде всего как методологическую установку, заключающуюся в том, чтобы начинать анализ общества с того, что наиболее непосредственно схватываемо и измеряемо. Как писал Маркс, «необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства — от юридических,

1. Энгельс Ф. Письмо Йозефу Блоху от 21–22 сентября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 37. С. 396.

политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт [производительных сил и производственных отношений. — *Е. III.*] 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»¹.

Иначе говоря, у создателей исторического материализма речь шла о концентрации внимания на таких социальных фактах, которые поддаются наиболее точному наблюдению и поэтому могут быть признаны как бы независимой переменной при описании исторического процесса и послужить основанием социальной типологии.

Поскольку, однако, рассмотренная концепция не была однозначно сформулирована, она стала исходным пунктом для *de facto* двух разных социологических теорий, выдаваемых своими сторонниками за истинно марксистские: теории причинной обусловленности всех социальных явлений экономическим «базисом», а также теории *структурной* связи между этим базисом и всеми другими элементами социальной целостности. Для одних марксистов исторический материализм сводился к тезису о примате экономического фактора, для других он основывался скорее на новом применении в анализе социальных явлений категории *целостности*.

Маркс выделял следующие формации: азиатскую, античную, феодальную и буржуазную², а также первобытную (описанную Энгельсом в работе 1884 года под названием «Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана» [*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen*]), а также коммунистическую, которая должна была сформироваться после победы пролетарской революции. Однако систематическому исследованию он подверг только генезис и функционирование буржуазной формации. Капитализм был для Маркса наиболее интересен не только потому, что это была его современность, но также и потому, что именно его познание представляет собой, как он полагал, самое лучшее

1. *Маркс К.* К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 13. С. 7.

2. Там же.

введение в познание иных формаций, поскольку: «Буржуазное общество есть наиболее развитая и наиболее многосторонняя историческая организация производства. Поэтому категории, выражающие его отношения, понимание его организации, дают вместе с тем возможность проникновения в организацию и производственные отношения всех отживших общественных форм, из обломков и элементов которых оно строится <...> Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны»¹. В этом вопросе Маркс принципиально отличался от эволюционистов, которые были склонны искать ключ для понимания современного общества в изучении первобытных обществ.

Результаты исследований Марксом капиталистической формации были изложены прежде всего в его труде «Капитал. Критика политической экономии» [*Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, т. 1, 1867; т. 2 и 3, опубликованные Энгельсом после смерти Маркса, вышли в 1885–1894] — незаконченном труде всей жизни создателя исторического материализма, к созданию которого он готовился постепенно, от «Нищеты философии» через «Наемный труд и капитал» (*Lohnarbeit und Kapital*, 1849), «К критике политической экономии» (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859), а также опубликованные только в 1939–1941 годах «Рукописи к критике политической экономии» (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857–1858). «Капитал» является, конечно, работой, прежде всего, экономической, но одновременно он является важнейшим источником для изучения марксистского метода и социальной теории², поскольку Маркс, как верно подчеркивал Ленин, «одной экономической теорией в обычном смысле не ограничился», но, «объясняя строение и развитие данной общественной формации исключительно производственными отношениями — он тем не менее везде и постоянно прослеживал соответствующие этим производственным отношениям надстройки, облекал скелет

1. Маркс К. Введение (Из экономических рукописей 1857–1858 годов) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 12. С. 731.
2. Из новейших работ на эту тему следует прежде всего отметить двухтомный сборник исследований Луи Альтюссера и его сотрудников под названием «Lire le „Capital“», Paris, 1966» (польск. изд. на основе 2-го сокр. изд.: *Althusser Louis. Etienne Balibar Czytanie «Kapitału»* / Tłum. Wiktor Dłuski. Warszawa, 1975). См. также: *Założenia metodologiczne «Kapitału» Marksa* (praca zbior.). Warszawa, 1970.

плотью и кровью»¹. Это соответствовало холистской социальной онтологии Маркса, хотя, несомненно, фактом является и то, что вся тогдашняя политическая экономия, в сущности, была наукой социальной *par excellence*.

Другие общественно-экономические формации не были систематически исследованы Марксом, хотя у него можно найти очень интересные соображения на их счет². Менее всего ему было что сказать о первобытной формации, а также о будущей коммунистической формации. В первом случае препятствием был недостаток информации, а во втором — нежелание фантазировать на тему будущего, отличающее Маркса от более ранних социалистических и коммунистических мыслителей, которых он считал безнадежными утопистами.

Теория формаций в понимании Маркса имела (так же как и иные концепции такого рода, созданные в XIX веке) *типологический* и *историософский* аспекты, поскольку он нередко говорил о них как об «эпохах», с необходимостью наступающих друг за другом. «Страна, промышленно более развитая, — писал он, к примеру, в предисловии к первому изданию „Капитала“, — показывает менее развитой стране лишь картину ее собственного будущего»³. Маркс также утверждал в духе популярного при его жизни эволюционизма (ср. раздел 9), что никакое общество не может «перепрыгнуть естественные фазы своего развития». Обилие формулировок такого рода способствовало прочтению его теории формаций как историософской схемы, относящейся ко всему человечеству.

Однако такое истолкование Маркса не является бесспорным, если принять во внимание то, что эта схема была создана на основе изучения истории Западной Европы, в чем он, пожалуй, со временем и сам стал отдавать себе отчет, вступая в одном из писем в полемику с Михайловским и упрекая его: «Ему непременно нужно превратить мой исторический очерк

1. Ленин В.И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов (ответ на статьи «Русского богатства» против марксистов) // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 1. С. 138–139.
2. См., например: Маркс К. Критика политической экономии (черновой набросок 1857–1858 годов) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. I. С. 267–281; см. также: Marx K. Pre-capitalist economic formations / Edited and with an introduction by E.J. Hobsbawm. London, 1964.
3. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том первый // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 9.

возникновения капитализма в Западной Европе в историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в которых они оказываются <...> Но я прошу у него извинения. Это было бы одновременно и слишком лестно и слишком постыдно для меня»¹. Как представляется, Михайловский не так уж и ошибался, интерпретируя Маркса таким образом, реакция же последнего свидетельствует о том, что он не был так уж уверен в своей позиции, как это следовало из многих его высказываний.

Коротко говоря, марксова теория общественно-экономических формаций может быть интерпретирована двояко: или как универсальная схема исторического развития типа закона трех стадий Сен-Симона и Конта, или же как некоторая общая гипотеза, опирающаяся на факты, взятые лишь из одного культурного круга и требующая теперь проверки на основе иных материалов. Например, не подлежит сомнению то, что так называемую античную формацию (или то, что в популярных изложениях марксизма представляют как рабовладельческую формацию) Маркс был склонен считать особенностью относительно небольшой части Европы, упоминая наряду с ней «азиатскую» и «германскую» формы собственности². Можно сказать, что в целом он был значительно менее догматичным, чем его продолжатели, и в своей историософии высказывался скорее за однонаправленную, чем за однолинейную, концепцию развития³.

4. Социальные классы и классовая структура

Теория общественно-экономических формаций создавала лишь наиболее общие рамки историко-материалистического анализа общества и общественного развития. Производственные отношения, выдвинутые в ней на первый план, — это отношения между классами, то есть сообществами людей,

1. *Маркс К.* Письмо в редакцию «Отечественных записок» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 19. С. 120.
2. *Маркс К.* Критика политической экономии (черновой набросок 1857–1858 годов) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. I. С. 268–273.
3. *Jasińska A.* Mikro- i makrospołeczne determinanty myśli Karola Marksa // *Studia Socjologiczne*. 1966. № 1. S. 35.

из которых одна владеет средствами производства, а другая нет; одни выполняют руководящие функции, другие же являются подчиненными; одни получают большую часть социального продукта, другие же меньшую. Для Маркса эти различия имели абсолютно фундаментальное значение. Уже в работе «К критике гегелевской философии права» он писал о классах как об основных элементах гражданского общества, в его же более позднем творчестве понятие класса набирает все большее значение. Написанный вместе с Энгельсом «Манифест коммунистической партии» (*Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848) начинался с утверждения «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов»¹. Так называемые исторические работы Маркса и Энгельса, посвященные большей частью опыту «Весны народов», — «Классовая борьба во Франции 1848–1850» (*Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, 1850) и «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» (*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852) Маркса, а также «Крестьянская война в Германии» (*Der deutsche Bauernkrieg*, 1850) и «Революция и контрреволюция в Германии» (*Revolution and Counterrevolution, or Germany in 1848, 1851–1852*) Энгельса — были прежде всего анализами исторических событий в категориях классовой борьбы. То же самое можно сказать о политической публицистике Маркса и Энгельса, ничего тогда удивительного нет в том, что введение проблематики классов и постоянного конфликта между ними считается временами важнейшим вкладом этих авторов в знание об обществе. Сам Маркс, напротив, не переоценивал своих заслуг в этом отношении, признавая, что буржуазные историки показали раньше его классовую борьбу, буржуазные же экономисты раньше его изучили «экономическую анатомию этих классов». Своей же исключительной заслугой Маркс считал «доказательство» того, что существование классов связано лишь с определенными общественно-экономическими формациями и не является неотделимым от общества как такового². Тем не менее, однако, вклад Маркса в эту область социологической рефлексии был огромным, и его влияние на нее продолжается непрерывно

1. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. С. 424.
2. Письмо Маркса Иосифу Вейдемейеру от 5 марта 1852 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 28. С. 427.

до сегодняшнего дня даже за пределами сколь угодно широко понимаемого марксизма. Также не подлежит сомнению, что воздействие более ранних концепций классов на социологию происходило в основном при посредничестве Маркса и марксистов.

Маркс и Энгельс не оставили систематического изложения своей концепции социальных классов и даже определения класса. Более того, термин «класс» не имел в их работах постоянного диапазона использования¹, хотя и, определенно, принадлежал к числу их ключевых слов. Со всей уверенностью можно сказать лишь то, что он использовался в отношении общностей людей, находящихся в сходном экономическом положении и имеющих поэтому сходные интересы. Пожалуй, наиболее точного понимания марковского толкования классов достиг Ленин, когда писал, что «классами называются большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают»².

Вопрос, однако, является более сложным, поскольку некоторые фрагменты работ Маркса свидетельствуют о том, что, по его мнению, как отмечает Оссовский, «сообщество людей, которые с экономической точки зрения соответствуют критериям социального класса, становятся классом в полном смысле лишь тогда, когда членов этого сообщества начинает объединять классовое сознание, сознание общих интересов, психическая связь, вытекающая из общих классовых антагонизмов»³. Хотя эти фрагменты и немногочисленны, со всей уверенностью можно сказать, что речь в них идет о важном аспекте концепции Маркса, которого классы интересовали, конечно, как коллективные субъекты, оказывающие влияние на ход событий, а не только лишь как элементы социально-экономической

1. См.: *Ossowski S. Struktura klasowa w społecznej świadomości* // *Ossowski S. Dzieła*. Т. 5. Warszawa, 1968. S. 143–160.

2. *Ленин В.И.* Великий почин (о героизме рабочих в тылу. По поводу «коммунистических субботников») // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 39. С. 15.

3. *Ossowski S. Struktura klasowa w społecznej świadomości*. S. 146.

структуры, которую можно описать, не задаваясь вопросами о состоянии сознания и коллективном поведении. Поэтому можно утверждать, что понятие класса относилось у автора «Капитала» не только к объективной ситуации принадлежащих к нему лиц, но также и к их осознанию этой ситуации.

Точнее говоря, для того чтобы выделить социальный класс, было, пожалуй, достаточно экономических критериев Маркса, однако его историческая роль зависела, по его мнению, от того, существует ли классовое сознание (именно поэтому Маркс отказал в праве называться классом французскому крестьянству, сравнивая его презрительно с «мешком картошки»). Когда он занимался анализом конкретных обществ, а не построением модели общественно-экономических формаций, он немало внимания уделял изучению взглядов и подходов членов отдельных классов.

В «Нищете философии» обнаруживается различие класса «в себе» и класса «для себя», которое лучше всего выражает эту двойственность понимания Марксом общественных классов¹.

Теория общественных классов Маркса, конечно, была одновременно теорией *классовой структуры*, потому что составляла элемент теории общества как целостности, части которой соединяются определенным образом, будучи связаны между собой. Многие авторы указывали на сильную склонность Маркса к дихотомиям в понимании этой структуры или же к представлению ее как системы из двух основных классов: обладающих и не обладающих собственностью, а также к преуменьшению значения как среднего класса, так и градаций внутри основных классов.

В такой его интерпретации есть определенная правота, поскольку в центре внимания автора «Капитала» находился *классовый антагонизм*, а не то, что могло бы его затемнить или ослабить. За таким подходом стояли равно и политические, и теоретические соображения. Первые, пожалуй, очевидны, вторые же основывались на том, что, во-первых, Маркс полагал, что в каждой общественно-экономической формации можно схематично выделить два основных класса, хотя в реальности классовая структура каждого конкретного общества намного сложнее; во-вторых, он утверждал, что соотношение

1. *Маркс К.* Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. С. 183.

сил между основными классами оказывает решающее влияние на положение всех других классов, существующих в обществе, в-третьих, наконец, в своих исследованиях капиталистического общества он исходил из гипотезы, что классовая структура будет все более упрощаться через «неизбежный при современной системе процесс гибели средних буржуазных классов и крестьянского сословия...»¹. Концентрация внимания на отношениях двух основных классов должна была, по убеждению Маркса, схватить то, что является самым важным в классовой структуре.

Однако, когда Маркс исследовал конкретные общества в целях объяснения конкретных событий (например, французское общество в середине XIX века), оказывалось, что, как писал Хохфельд, описание какого бы то ни было общества, а также историческое описание протекания классовой борьбы, безусловно, требовали использования «схем развитой классовой структуры»², которая, помимо основных классов, предусматривала внутреннее разделение на слои каждого из них, существование классов, сохранившихся от более ранних формаций или же являвшихся зародышем будущей формации, появление «межформационного» класса мелких производителей, а также групп, с трудом поддающихся классовому определению, которыми в некоторых обществах являются люмпен-пролетариат, бюрократия или интеллигенция. Сколько-нибудь систематически проблематика «развитой классовой структуры» не была рассмотрена Марксом, его многочисленные работы (особенно так называемые исторические работы) показывают, что он абсолютно ясно отдавал себе отчет в ее важности. Не исключено и то, что для нее нашлось бы место и в рамках модельного анализа, если бы «Капитал», в котором была избрана дорога от абстракции к конкретике, был закончен.

Еще одним открытым вопросом для интерпретаторов Маркса является диапазон применимости его концепции общественных классов. Как мы уже говорили, в историческом материализме речь шла прежде всего об объяснении развития и способа функционирования капиталистической формации. Марксистская теория общественных классов относится

1. *Маркс К.* Наемный труд и капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 6. С. 429

2. *Hochfeld J.* Marksowska ogólna teoria klas społecznych. S. 166.

прежде всего к капитализму. Автору «Капитала» случалось даже утверждать, что классы создал только капитализм¹. Тем не менее, однако, он оперировал также и широким понятием класса, которое следовало применять в отношении всех обществ, в которых существовала частная собственность на средства производства вместе с ее социальными последствиями, то есть — неравенством и конфликтами интересов.

Классовыми были, по Марксу, все существовавшие до сих пор общества, за исключением так называемой первобытной общины, которую он в начале вообще не принимал во внимание. В этом нет ничего удивительного. Как верно писал Осовски: «Изменения социальной реальности могут... повлечь за собой изменения в понятийном аппарате не только для характеристики новых явлений, но и для формулировки общих гипотез, касающихся как старого, так и нового опыта»². Последствием открытия классов, характерных для капиталистической формации, было возникновение презумпции того, что самые важные социальные деления в более ранних формациях также могли иметь основания в экономическом «базисе», хотя все и говорило за то, что они исходят из «надстройки». Не разработанная Марксом сколько-нибудь детально гипотеза оказалась плодотворной не только в историографии, где она открывала новые области исследования³, но также и в социологии, где она проложила путь общей теории общественных классов.

Последний вопрос, о котором важно вспомнить, обсуждая марксову концепцию классов и классовой структуры, это генезис классового деления. Как представляется, для автора «Капитала» было характерно, во-первых, соединение — вслед за британскими экономистами — генезиса классовых делений с развитием разделения труда, во-вторых, решительный отказ от популярной гипотезы, в соответствии с которой у истоков этих делений находилось завоевание. Маркс решительно порвал с объяснениями, характерными для тех французских историков, от которых — как мы знаем — он воспринял свой тезис о существовании общественных классов и их борьбе. Это также отличает его и от более поздних теоретиков конфликта.

1. *Маркс К.* Немецкая идеология. С. 62–63.

2. *Ossowski S.* Struktura klasowa w społecznej świadomości. S. 88.

3. См.: *Kula W.* Problemy i metody historii gospodarczej. Warszawa, 1963. Rozdz. 11.

5. Социологическая теория государства

Начиная со своих ранних споров с Гегелем, Маркс посвятил проблемам государства много внимания, рассматривая их в тесной связи с другими элементами своей теории общества, поскольку он был склонен полагать, что возникновение государства было непосредственным следствием разделения общества на классы, будущее исчезновение которых приведет в свой черед к его «отмиранию».

Теоретическая рефлексия Маркса и Энгельса (автора «Происхождения семьи, частной собственности и государства») на эту тему шла двумя — в определенной степени различными — путями. С одной стороны, здесь мы имеем дело именно с размышлениями о государстве, которое «в силу разделения труда образует свой собственный, обособленный от общества организм»¹, с другой стороны, — с размышлениями о государстве, которое есть «организованное насилие одного класса для подавления другого»². Иначе говоря, в марксистскую теорию государства входила как теория *бюрократии*, так и теория *классового господства*. Они были многократно связаны между собой, однако для аналитических целей важно их здесь разделить, обозначив при этом, что только вторую можно считать оригинальным достижением Маркса. Уже в своих ранних работах он обращал внимание на то, что в современном мире «государственный строй развился до степени *особой* действительности наряду с действительной народной жизнью <...>»³, и анализировал процесс «автономизации» государства по отношению к обществу, используя при этом аналогию с религиозным отчуждением, описанным Фейербахом⁴. Полнее всего

1. *Маркс К.* Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 19. С. 29; ср. письмо Фридриха Энгельса Конраду Шмидту от 27 октября 1890 года: «Общество порождает известные общие функции, без которых оно не может обойтись. Предназначенные для этого люди образуют новую отрасль разделения труда *внутри общества*. Тем самым они приобретают особые интересы также и по отношению к тем, кто их уполномочил, они становятся самостоятельными по отношению к ним и — появляется государство» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 37. С. 416).

2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии. С. 447.

3. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. С. 256.

4. См.: *Panasiuk R.* Filozofia i państwo. Studium myśli politycznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa. Warszawa, 1967. Cz. 2, rozdz. 2.

эта проблематика отразилась в исследованиях Марксом французской политической жизни 1848–1851 и 1870–1871 годов, а его подход во многих отношениях напоминал рассмотренные нами ранее взгляды де Токвиля на централизацию, свойственную современным обществам. Маркс писал, например, что во Франции исполнительная власть «постоянно держит в самой безусловной зависимости от себя огромную массу интересов и лиц... государство опутывает, контролирует, направляет, держит под своим надзором и опекает гражданское общество, начиная с самых крупных и кончая самыми ничтожными проявлениями его жизни, начиная с его самых общих форм существования и кончая частными существованиями отдельных индивидов... этот паразитический организм вследствие необычайной централизации стал вездесущим, всеведущим и приобрел повышенную эластичность и подвижность, которые находят себе параллель лишь в беспомощной несамостоятельности, рыхлости и бесформенности действительного общественного организма...»¹.

Однако Маркс не думал, что феномен отделения государства от общества — подобно явлению отчуждения религии — может быть объяснен сам из себя, независимо от эволюции социально-экономических отношений. Он, так же как и Энгельс, подчеркивал, что эта независимость государственного аппарата является относительной или даже вовсе иллюзорной. Специфика марксистской концепции бюрократии основывается, пожалуй, именно на том, что она была сформулирована — в отличие от гегелевской и многих более поздних — в тесной связи с теорией классовой борьбы и классового господства.

Мысль о классовом характере государственной власти была очень ясно выражена в работах Маркса и Энгельса; она составляла основание как тезиса о необходимости уничтожения буржуазного государства пролетарской революцией, так и тезиса о том, что вследствие уничтожения классов государство как таковое неизбежно отомрет. Эту мысль лучше всего представил Энгельс в упомянутом уже ранее «Происхождении».

1. *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 8. С. 157; см.: *Маркс К.* Первый набросок «Гражданской войны во Франции» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 17. С. 543–554; *Маркс К.* Гражданская война во Франции. Воззвание генерального Совета Международного Товарищества Рабочих // Там же. С. 339–345.

В то время как Маркс занимался в основном проблемами характера, функционирования и изменений буржуазного государства, Энгельс занялся проблемой государства вообще, пробуя показать связь между фактом существования этого института и разделением общества на классы. Отсылающие к Моргану этнолого-исторические размышления привели его к тем же самым выводам, что и наблюдения текущей политической жизни: «Так как государство возникло из потребности держать в узде противоположность классов; так как оно в то же время возникло в самих столкновениях этих классов, то оно по общему правилу является государством самого могущественного, экономически господствующего класса, который при помощи государства становится также политически господствующим классом и приобретает таким образом новые средства для подавления и эксплуатации угнетенного класса»¹.

Этот тезис не означает, однако, с необходимостью, что в каждом классовом обществе непосредственно управляет класс, «господствующий экономически». Маркс и Энгельс неоднократно описывали борьбу за власть между разными частями этого класса и, что является самым важным, указывали также на относительную независимость государственного аппарата от актуальных интересов и притязаний отдельных классов. Так, Энгельс писал, что «в виде исключения встречаются, однако, периоды, когда борющиеся классы достигают такого равновесия сил, что государственная власть на время получает известную самостоятельность по отношению к обоим классам, как кажущаяся посредница между ними»².

Историко-материалистическую теорию государства можно, таким образом, представить и как теорию, объектом которой является орган классового господства, обретающий в определенных исторических обстоятельствах относительную независимость от отдельных частей экономически господствующего класса, а также показывающий тенденции к самостоятельному росту за счет общества как целостности. Принятие во внимание как классового характера государственной власти, так и ее относительной независимости привело к тому, что марксизм оказался в двойной оппозиции. С одной стороны, он

1. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21. С. 171.

2. Там же. С. 172.

выступал против всех социалистических концепций, считающих освобождение пролетариата не зависящим от обретения им политической власти, а с другой стороны, был противопоставлен анархистам, которые были склонны отождествлять это освобождение с уничтожением политической власти как таковой. Пролетарская революция Маркса и Энгельса явилась актом уничтожения классового господства буржуазии и бюрократии одновременно, в результате чего возникнет диктатура пролетариата (это понятие относилось тогда к содержанию, а не к форме правления), задачей которой будет создание бесклассового общества и тем самым условий для отмирания государства.

В соответствии с идеями создателей исторического материализма государство было явлением историческим в двойном смысле. Во-первых, оно должно было появляться только в таких общественно-экономических формациях, в которых общество делится на классы. Во-вторых, поскольку оно возникало в различных формациях, эпохах и странах, оно должно было неизбежно приобретать бесконечное множество разных форм. Маркс писал об этом так: «Непосредственное отношение собственников условий производства к непосредственным производителям... вот в чем мы всегда раскрываем самую глубокую тайну, скрытую основу всего общественного строя, а следовательно, и политической формы отношений суверенитета и зависимости, короче, всякой данной специфической формы государства. Это не препятствует тому, что один и тот же экономический базис... может обнаруживать в своем проявлении бесконечные вариации и градации, которые возможно понять лишь при помощи анализа этих эмпирически данных обстоятельств»¹.

6. Общественное сознание

Очевидно, что внимание Маркса и Энгельса было сконцентрировано на тех социальных явлениях, которые формируются, «вовсе не нуждаясь в существовании какой-либо политической или религиозной нелепости, которая еще сверх

1. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Том третий. Кн. III // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 25. Ч. II. С. 354.

того соединяла бы людей»¹. На этом в основе своей и был основан — неустанно ими подчеркиваемый — *материалистический* характер их социальной теории. Важнейший вывод, к которому приводила их упомянутая выше критика «идеологии», звучал так: «...мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание»².

Такого рода высказывания могли привести к выводу (и продолжатели Маркса нередко делали такой вывод), что с позиций исторического материализма сознание является лишь эпифеноменом материальной жизни. В самом деле, Маркс и Энгельс приложили много усилий для того, чтобы показать, что оно зависимо от материального основания, что нашло свое отражение в специфической терминологии — *базис* и *надстройка*. Лишь в конце жизни Энгельс, зная о тех абсурдах, к которым приводило слишком буквальное понимание многочисленных его и Маркса формулировок, предпринял не слишком, по правде говоря, удачную попытку корректировки, основанную на утверждении, что общественное сознание характеризуется определенной независимостью, а материальные условия определяют его лишь «в конечном счете»³. К сожалению, мы не знаем, что эта формулировка должна была значить.

Во всяком случае проблема роли сознания осталась одной из наиболее спорных проблем марксизма, в котором мы имеем дело как с трактовкой его только в качестве «отражения» социального бытия, так и со все более частым приписыванием ему все более значительной исторической роли.

Маркс и Энгельс не оставили полной и систематической теории общественного сознания. Мы располагаем лишь некоторым числом идей, сформулированных в ходе общей критики «идеологии» или же при рассуждениях о конкретных

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. С. 29.

2. Там же. С. 25.

3. См.: *Gustafsson B.* Friedrich Engels and the Historical Role of Ideologies // *Sciences and Society.* 1966. Т. 30. № 3.

явлениях общественного сознания: политических, религиозных, философских, литературных, юридических идеях и т.д. Важно заметить, что создателей исторического материализма интересовали не только великие «идеологические» системы, но также и явления обыденного сознания (например, анализ «товарного фетишизма» в «Капитале» Маркса), а также и то, что сегодня называется ментальностью.

Привлекательность марксистской концепции сознания была в значительной степени основана на ее упомянутой уже выше односторонности. На фоне тогдашней мысли, в которой доминировали, с одной стороны, традиция Просвещения, а с другой, гегельянство, трактовка сознания как зависимой переменной была актом научного новаторства, оставаясь им в определенной мере и сегодня. Именно с марксистской односторонности начались, в сущности, исследования социальной обусловленности человеческого мышления, осуществляемые сегодня как социология науки, социология религии, социология морали и т.д. и становящиеся интегральной частью многих исторических исследований. Эти исследования ведь исходят из положения, вовсе тогда не очевидного, о том, что «сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди»¹.

Новизна позиции Маркса проявлялась в особенности в том, что он не ограничивался утверждениями об истинности или ложности идей, на просветительском отделении «истины» и «предрассудков», но трактовал всякую идею как *выражение* определенных исторических ситуаций, в которых люди организуют взаимные отношения. Когда мы занимаемся взглядами людей за пределами эпистемологической проблематики, то всегда возникает *социологическая* проблема: почему в разных условиях люди создают разные идеи и склонны разные идеи считать истинными? Как представляется, этот вопрос был плодотворным и имеющим большое значение для будущего социальных наук. Однако с самого начала в нем скрывалась опасность вульгаризации, основанная на сведении всей проблематики исследования сознания к поиску его социальной обусловленности, а также на положении о том, что определенные социальные условия с необходимостью создают

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 29.

такие, а не иные идеи. Именно в этом направлении пошли затем многие марксисты.

Мне кажется, что на многих комментаторов суждений Маркса на тему общественного сознания оказала влияние ложная альтернатива: сознание как простое *отражение* социального бытия или сознание как *активный элемент общественного развития*? Как верно заметил Люсьен Гольдман: «...в действительности каждый из двух тезисов частично соответствует позиции Маркса и ни один не отвечает ей полностью»¹. Поскольку сама проблема плохо поставлена: постулируется с самого начала безусловное разделение двух сфер, чтобы затем поставить вопрос об их взаимных отношениях. В то время как для Маркса это были две стороны единого человеческого *praxis-a*. В истории мы никогда не имеем дела ни с чистым сознанием, ни с чистым бытием. Как писал Энгельс, «в истории общества действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям»². Люди эти являются членами определенных обществ, и важно поставить вопрос, как этот факт влияет на их сознание. Но это ведь не значит, что все сводится к вопросу, как сознание относится к бытию.

Речь шла, прежде всего, о том, чтобы показать, как при определенных социальных условиях формируются определенные формы сознания, становящиеся в общем деформированными представлениями о реальном мире (феномен «ложного сознания»). Особенностью позиции Маркса было положение о том, что пролетариат является таким особым общественным классом, положение которого в обществе создает для него возможность избежать этих деформаций. Принимая его точку зрения, ученый мог бы получить возможность избежать «ложного сознания» и дать адекватный образ реального положения вещей. Классовое сознание пролетариата оказывается здесь в привилегированном положении с точки зрения возможности познания, в отличие от сознания всех других классов. Это сознание не имеет, однако, у Маркса ничего общего с эмпирическим сознанием пролетариев. Это их *потенциальное*

1. Goldmann L. La réification // Goldmann L. Recherches dialectiques. Paris, 1959. P. 66.

2. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21. С. 306.

сознание. «Дело не в том, в чем в данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что такое пролетариат на самом деле* и что он, соответственно этому своему *бытию*, исторически вынужден будет делать»¹.

7. Общественное развитие

Так же как и подавляющее большинство социальных концепций XIX века, исторический материализм должен был привести к открытию *законов* общественного развития. Его отдельные составные элементы (например, теория социальных классов или теория идеологии) были и продолжают быть способны к самостоятельной жизни, но в замысле своих творцов они принадлежали к одному целому, главной задачей которого было объяснение механизма истории. Изначальная интенция не отличала Маркса от Гегеля. Произнося речь над гробом своего друга, Энгельс сделал упор именно на историсофской стороне его достижений: «Подобно тому как Дарвин открыл закон развития органического мира, Маркс открыл закон развития человеческой истории...»²

Поэтому необходимо рассмотреть марксизм также и с этой стороны, тем более что с ней связано много неясностей и недоумений. Они связаны также с тем, в каком смысле и в какой мере следует его трактовать как доктрину строгой исторической необходимости, а также и с тем, каким факторам исторического процесса он приписывает решающее значение. Оба эти вопроса были предметом горячих споров.

Не подлежит сомнению, что понятие исторической необходимости играло в рассуждениях Маркса немалую роль, что было ново для истории социалистической мысли, поскольку раньше она ссылалась в основном на человеческую природу и постулаты вневременного Разума. У истоков этой новизны было гегельянство, хотя очевидно, что в том же направлении пошло тогда, независимо от Гегеля, много других мыслителей, столь же пораженных открытием несоизмеримости

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 2. С. 40.

2. *Энгельс Ф.* Похороны Карла Маркса // Там же. Т. 19. С. 350.

человеческих намерений с объективными последствиями человеческой деятельности.

Маркс не был фаталистом в том смысле, что полагал все исторические события неизбежными и с необходимостью обреченными иметь те или иные последствия. Он протестовал против гипостазирования Истории и понимания ее как безличной и внешней по отношению к людям силы. Он не считал также, что История дает какие-либо гарантии победы тому делу, с которым чувствовал себя связанным. Если он, например, утверждал, что пролетарская революция является необходимой, то потому, что в свете анализа капиталистического общества не видел другой возможности разрешения его внутренних противоречий, возникающих из действия экономических механизмов. Полагая, что общество является внутренне связанной целостностью, он приходил к выводу, что смена определенной его части должна повлечь за собой соответствующие изменения остальных частей. Именно поэтому он считал, что человеческая деятельность замкнута в определенных границах: нельзя ввести желательные с какой-то точки зрения изменения институтов, если они не соответствуют всей совокупности существующих условий и общество «не дозрело» до их принятия.

Тезис об исторической необходимости, хотя и сформулированный гегелевским языком, оказывается тогда опосредованным многими отдельными утверждениями о структурных и причинных связях между фактами, поддающихся научному исследованию. Проблема истинности или ложности таких утверждений не должна иметь ничего общего с верой или неверием в исторический *fatum* (рок, судьба). Позднейшие пропагандистские потребности, а также многие неудачные формулировки привели, однако, к тому, что нередко Маркса представляют себе пророком, вещающим о приходе коммунизма, так же как библейские пророки вещали о приходе Царства божия¹.

Именно понимание марксистской трактовки исторической необходимости требует принять во внимание еще некоторые вещи, которые не всегда учитываются. Во-первых, не кажется,

1. На это направление эволюции марксизма обращал, между прочим, внимание Антонио Грамши в своей критике образа мышления Бухарина и II Интернационала. См.: *Szacki J. Filozofia «człowieka zbiorowego»* // *Studia Filozoficzne*. 1962. № 3. S. 225–229.

чтобы она вела к каким-нибудь детальным предвидениям. Тезисы Маркса на тему этой необходимости касались общих тенденций, а не того, что должно произойти в том или ином месте или в то или иное время. Во-вторых, убеждение в существовании определенной направленности исторического процесса не влекло за собой положения о том, что индивиды или даже общественные классы будут вести себя так, а не иначе. Существуют границы, которых они, скорее всего, не смогут переступить, но невозможно предвидеть, что они сделают, поскольку это зависит не только от объективной ситуации, но и от состояния сознания. Если бы дело обстояло иначе, то утверждение об относительной независимости надстройки от базиса было бы пустой фразой, а, например, организационная пропагандистская активность не имела бы никакого смысла.

К числу возбуждающих много сомнений тезисов создателей исторического материализма принадлежит также известное высказывание Энгельса на тему «природного» характера исторического процесса¹. Эта формула интерпретировалась двояко: с точки зрения одних авторов, она имеет метафорический смысл и означает лишь только то, что он не является произвольным творением своих участников, но имеет — подобно природным процессам — свои объективные законы, которые могут быть познаны, но не изменены; по мнению других авторов, эта формула гласит, что общество является частью природы и подлежит действию тех же самых законов, что и другие ее части. К концу XIX века это, второе понимание нашло среди марксистов много сторонников: они связывали Маркса скорее с Дарвином и Спенсером, чем с Гегелем. Не исключено, что сам Энгельс склонялся все больше в эту же сторону. Это приспособление исторического материализма к «интеллектуальному климату» периода триумфов эволюционизма в общественной мысли встречалось позднее с обоснованной, как представляется, критикой со стороны таких мыслителей, как Грамши или Лукач (см. раздел 14).

Однако уместно все же поставить вопрос: не было ли в самих взглядах Маркса чего-то такого, что способствовало бы его натуралистической интерпретации, то есть дословному пониманию упомянутого тезиса Энгельса? За то, чтобы ответить

1. См.: *Amsterdamski S. Engels*. Warszawa, 1965. S. 36 et pass.

на этот вопрос утвердительно, говорит то, что автор «Капитала» был, без сомнения, вдохновлен открытиями Дарвина: в одном из писем к Энгельсу он написал даже, что видит в них «естественно-историческую основу для наших взглядов»¹.

Этой увлеченности не следует, однако, никоим образом преувеличивать. Во всяком случае, она не повлекла за собой существенного сближения взглядов². Немало свидетельств критического отношения Маркса к популярным во второй половине XIX³ века попыткам введения дарвинизма в социальные науки. По его мнению, такое распространение теории Дарвина является необоснованным, так как она дает не более чем образ капиталистического общества свободной конкуренции, являющегося лишь преходящей формацией⁴. Маркс был слишком сильно ориентирован на выявление исторической изменчивости всех человеческих институций, чтобы мог без возражений принять какую-либо теорию, которая могла бы применительно к социологии предложить толковать законы общественной жизни как устойчивые. Кроме того, как для Маркса, так и для Энгельса история оставалась, в соответствии с гегелевской традицией, также историей *самопознания*⁵, в связи с чем человеческая деятельность интересовала их в немалой степени как деятельность сознательная, для чего в дарвинизме места было не так много. Все это говорит за то, чтобы избежать слишком дословного понимания постулата о том, что историческое развитие следует понимать как «природный» процесс. Очевидно, что еще более некорректным был бы поиск во взглядах Маркса антинатурализма в современном значении этого слова.

Исторический материализм возник в полемике с идеалистическими концепциями истории, и его создатели даже

1. Письмо Карла Маркса Фридриху Энгельсу от 19 декабря 1860 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 30. С. 102.
2. См. в этом отношении: *Hawkins M. Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945. Nature as Model and Nature as Threat. Cambridge; New York, 1997. S. 152 et pass.*
3. В оригинале опечатка: указан XX век. — *Примеч. пер.*
4. См. об этом: Письмо Карла Маркса Фридриху Энгельсу от 18 июня 1862 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 30. С. 203–205; см. также: Письмо Фридриха Энгельса Петру Лавровичу Лаврову от 12 (17) ноября 1875 года // Там же. Т. 34. С. 133–138.
5. См.: *Энгельс Ф. Диалектика природы* // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. С. 551 и сл.

чрезмерно подчеркивали свой «изначальный принцип», говорящий о первичности общественного бытия относительно общественного создания, «базиса» относительно «надстройки», или «экономической стороны» перед иными сторонами общественной жизни. Главным действующим фактором общественного развития для них была человеческая деятельность, которая, однако, ни в своем протекании, ни в результатах не соответствовала (или, во всяком случае, не соответствовала точно) тому, что было задумано и запланировано. Эту деятельность они рассматривали на нескольких различных уровнях, каждому из которых не всегда уделяли одинаково много внимания, в результате чего их позднейшие читатели находили в их работах разные взгляды на движущие силы общественного развития.

Первый из этих уровней — это роль технического прогресса и влияние развития производительных сил на целостность общественной жизни. Маркс и Энгельс всегда полагали, так же как и многие другие мыслители эпохи индустриальной революции, что отношения между людьми зависят в огромной степени от овладения ими силами природы, как бы синтетическим выражением которого является достигнутый на данный момент уровень техники. Так, Маркс писал в «Нищете философии»: «Общественные отношения тесно связаны с производительными силами. Приобретая новые производительные силы, люди изменяют свой способ производства, а с изменением способа производства, способ обеспечения своей жизни, — они изменяют все свои общественные отношения. Ручная мельница дает вам общество с сюзереном во главе, паровая мельница — общество с промышленным капиталистом»¹. Такого рода высказывания указывают на возможность интерпретации исторического материализма как разновидности *технологического детерминизма*.

Занимаясь движущими силами общественного развития, Маркс и Энгельс чаще, однако, сосредоточивали внимание на способе производства, то есть на явлении значительно более сложном, в состав которого входят как определенный уровень производительных сил, так и общественные отношения, в которые люди вступают, чтобы использовать эти силы

1. Маркс К. Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. С. 133.

(производственные отношения). При этом утверждается соответствие уровня производительных сил и организации этих отношений, нарушение которого (а динамический характер, присущий именно капиталистическому производству, делает такое нарушение неизбежным и перманентным) приводит к перевороту, находящему свое отражение во всех сферах общественной жизни. Такая постановка вопроса способствовала пониманию исторического материализма как *экономического детерминизма*, или же *экономизма*, устанавливающего строгую и одностороннюю зависимость между изменениями способа производства и изменениями общества как целостности. Как мы увидим, именно так прочитывал Маркса благодаря работам современных себе марксистов Макс Вебер.

Как бы много ни говорило именно за такую интерпретацию исторического материализма, трудно не заметить, какую важную роль в социальном развитии приписывал он *классовой борьбе*. Это верно, что ее основой (так же как и основой самого существования классов) является прежде всего экономика. Тем не менее, ничто не указывает на то, что Маркс верил в автоматизм воздействия «базиса» на «надстройку». Когда Маркс и Энгельс анализировали протекание конкретных процессов классовой борьбы, а делали они это много раз, их внимание концентрировалось неизменно на политических, идеологических, военных аспектах этой борьбы. Экономика же обычно оставалась в сфере принятых по умолчанию предпосылок. Пожалуй, они также не имели сомнения в том, что существование определенного способа производства гарантируется не только его экономической эффективностью, но и способностью экономически господствующего класса обеспечить себе политическое и идеологическое господство. Революция — это переворот во всех этих трех сферах, зависящий в каждой из них от большего или меньшего числа внеэкономических факторов.

Маркс отнюдь не утверждал, что экономически зрелое общество должно с необходимостью перейти на более высокую фазу развития: внутренние противоречия могут также успешно привести к «общей гибели борющихся классов»¹. В случае отдельного общества прогресс является шансом,

1. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. С. 424.

а не необходимостью. В этом смысле не развитие производительных сил или экономические изменения вообще, но революции являются «локомотивами истории».

Как видно, в социальной теории Маркса и Энгельса содержались дилеммы, которые со временем должны были привести к возникновению в марксизме различных «школ», из которых ни одна, в сущности, не могла присвоить себе права считаться ортодоксальной, хотя каждая сохраняла в определенной степени верность учителям. Эти дилеммы касались в основном способа понимания общественного развития. Они оказались тем труднее, что отдельные решения имели во многих случаях выраженные практические импликации для социал-демократии и коммунизма как социальных движений, ссылающихся на авторитет создателей исторического материализма.

8. Марксистский метод

Современность Маркса на фоне общественной мысли XIX века заключалась в числе прочего не только в том, что он изучал общество и формулировал те или иные социологические утверждения, но также и в том, что он много внимания уделял проблемам метода социальных наук, что тогда было редкостью, во всяком случае, за пределами позитивизма, где, однако, в центре внимания находились проблемы научного метода как такового, в то время как Маркс поднял в самом широком смысле проблемы методологии социальных исследований.

Это не означает, что Маркс писал обширные методологические трактаты, типа «Системы логики» Джона Стюарта Милля. Его высказывания на тему метода в большинстве своем достаточно разрозненны и только вместе с его исследовательской практикой, которую можно наблюдать, прежде всего, на примере «Капитала», становятся достаточным основанием для сформулированного выше мнения¹. Методология Маркса тем более заслуживает внимания, что она во многих отношениях противостояла позитивизму, который оказал наибольшее

1. Тем не менее, будучи собранными вместе, методологические высказывания Маркса составили бы солидный том. Основной его частью был бы этот сборник: *Marx K. Texts on Method / Transl. and ed. by Terrell Carver. Oxford, 1975.*

влияние на социологию. В этом противостоянии нет, очевидно, ничего удивительного, если иметь в виду гегелевский генезис мысли Маркса. Первой характерной чертой научного метода Маркса был *историзм*. Это понятие не отличается, как известно, ясностью, требуя обширного комментария¹. Представляется, что во всех своих разновидностях (а в XIX веке их было немало) его отличали следующие черты:

(а) Он содержал в себе особого рода антропологию, которая понимала человека как «совокупность общественных отношений», отвергая тем самым возможность объяснения чего бы то ни было свойствами человеческой природы или такими чертами людей, которые независимы от условий места и времени. Как представляется, с позиции такой антропологии Маркс и Энгельс критиковали как более ранние социалистические и коммунистические концепции, так и социальную философию, лежащую в основе классической политической экономии, трактующей человеческую личность «не как произведение истории, а как исходный пункт истории»².

(б) Историзм постулировал рассмотрение всех социальных явлений как частей более крупных целостностей, полагая, что никакое из них не может быть должным образом объяснено до тех пор, пока рассматривается в изоляции от других явлений, возникающих в то же самое время и находящихся с исследуемым явлением в отношениях взаимного влияния. Маркс следовал этой холистской установке как в ходе отдельных экономических анализов³, так и тогда, когда формулировал общие утверждения исторического материализма, в соответствии с положением о том, что «есть определения, общие всем ступеням производства, которые фиксируются мышлением как всеобщие; однако так называемые *общие условия* всякого производства суть не что иное, как эти абстрактные моменты, с помощью которых нельзя понять ни одной действительной исторической ступени производства»⁴. Следование этому

1. См.: Szacki J. Historyzm a współczesne nauki społeczne // Szacki J. Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. Warszawa, 1991. S. 318 et pass.
2. Маркс К. Введение (из экономических рукописей 1857–1858 годов) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 12. С. 710.
3. См., например: Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том второй. Раздел третий: Воспроизводство и обращение всего общественного капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 24. С. 397.
4. Маркс К. Введение (из экономических рукописей 1857–1858 годов). С. 714.

положению было причиной неприятия Марксом, например, распространения понятия капитализма за пределы определенных исторических границ, если даже он обнаруживал в более ранних формациях присутствие отдельных элементов капиталистического хозяйства.

(в) Для историзма характерным было, пожалуй, также определенное понимание статуса познающего субъекта. Он отвергал, прежде всего, просветительскую концепцию вневременного Разума, рассматривая познавательную деятельность как историческую деятельность, а познающего субъекта — как «укорененного» в определенной социальной реальности, познанием которой он занимается. С этой точки зрения прогресс познания зависел не только от чисто интеллектуальных способностей ученого, но также от занимаемой им социальной позиции, способствующей пониманию исследуемой реальности.

Таким образом, понимаемый историзм не был во времена Маркса редкостью, его же оригинальность основывалась не столько на принятии тех или иных положений этой ориентации, сколько на соединении их с набором методологических установок, которые были чужды большинству иных представителей историзма либо могли казаться прямо ему противоречащими. В особенности обращает на себя внимание неприятие Марксом сильной во всяком историзме тенденции трактовать процесс познания так или иначе выделенной исторической целостности как интуитивное, в сущности, схватывание массы фактов, стихийно представленных восприятию. Как верно заметил Колаковский, «правило диалектики: смысл явления может быть постигнут только через отнесение к целостности — не означает в целом, что исходным пунктом является теоретически не обработанная эмпирическая «целостность» или же неупорядоченная масса восприятий. Напротив, такая «целостность» вообще является познавательной несхватываемой»¹. В этом отношении Маркс, несомненно, имел предшественника в лице Гегеля как критика романтической социальной философии.

Фундаментальным основанием как гегельянства, так и марксизма было разделение *исторического* и *логического* методов, соединенное с признанием того, что второй является необходимым

1. *Kotakowski Leszek*. Główny nurt marksizmu, cz. 1: Powstanie. Paryż, 1976. S. 318.

дополнением первого. Представляется, что это вторая важная особенность марксистской методологии. «История, — писал Энгельс, — часто идет скачками и зигзагами, и если бы обязательно было следовать за ней повсюду, то пришлось бы не только поднять много материала незначительной важности, но и часто прерывать ход мыслей <...>. Таким образом, единственно подходящим был [для Маркса. — *Е.Ш.*] логический метод исследования. Но этот метод в сущности является не чем иным, как тем же историческим методом, только освобожденным от исторической формы и от мешающих случайностей»¹. Задачей ученого не является и не может являться простая реконструкция последовательности событий, поскольку, если она вообще возможна, она не ведет к пониманию их «сущности», отделению того, что важно и значимо впоследствии, от того, что случайно и лишено долговременного значения.

Такое понимание задач науки означало ее противопоставление обыденному сознанию, являющемуся отражением лишь того, что выступает на «поверхности» общественной жизни. Занимаясь состоянием политической экономии, Маркс ясно противопоставлял два «способа понимания, из которых один проникает во внутреннюю связь буржуазной системы, так сказать в ее физиологию, а другой только описывает, каталогизирует, рассказывает и подводит под схематизирующие определения понятий то, что внешне проявляется в жизненном процессе, в том виде, в каком оно проявляется и выступает наружу...»². Только первый из этих способов был научным в глазах Маркса, второй же он критиковал как «вульгарный». Эту критику можно понимать как опосредованную критику позитивистского феноменализма, отказывающегося видеть смысл в поисках скрытой «сущности» наблюдаемых явлений. По мнению автора «Капитала», «<...> а если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня <...>»³.

Затем можно отметить, что историзм Маркса был *рационалистическим и антифеноменалистским*. Он был одновременно

1. Энгельс Ф. Карл Маркс. «К критике политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 13. С. 497.
2. Маркс К. Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»). Часть вторая // Там же. Т. 26. Ч. 2. С. 177.
3. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том третий. Кн. III // Там же. С. 384.

направлен и против трактовки социального познания как процесса интуитивного проникновения в «сущность» исторической целостности, а также и против сведения его до упорядочения непосредственных данных опыта.

В естествознании максимальное приближение к «сущности» изучаемых явлений достижимо в условиях эксперимента. Маркс отдавал себе отчет в том, что исследователь общественной жизни не располагает такой возможностью: «...при изучении экономических форм ничего не может дать микроскоп и химические пробирки... И одно и другое должна заменить сила абстракции»¹. Социальные науки требуют для этого других методов, что, однако, не означает, что они должны уступать естествознанию с точки зрения точности. Маркс верил, что это достижимо благодаря принятию исследовательской стратегии, использованной им в «Капитале».

Она основывается, во-первых, на исследовании прежде всего таких фаз общественного развития и таких обществ, в которых интересующие нас процессы выступают в наиболее «чистом» виде. Поэтому Маркс и сосредоточил свое внимание на Англии, исходя из предположения, что именно в этой стране капиталистический способ производства развился в наиболее совершенной форме, выявляя все свои основные черты². Конечно, этому предположению должно было сопутствовать убеждение, что капитализм является универсальной системой, а не специфически английской. Поэтому изучение его развития в Англии будет одновременно и познанием законов его развития везде, где бы он ни появился. Социальные науки предназначены не для описания исторических индивидуальностей, а для открытия исторических законов.

Во-вторых, стратегия Маркса основывалась на том, чтобы за исходный пункт научного анализа не брать нерелексивное обыденное наблюдение, которое дает нам так называемые конкретные факты. Маркс писал: «Кажется правильным начинать с реального и конкретного, с действительных предпосылок, следовательно, например, в политической экономии, с населения, которое есть основа и субъект всего общественного процесса производства. Между тем при ближайшем рассмотрении это

1. *Маркс К.* Капитал. Том первый // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 6.

2. Там же.

оказывается ошибочным. Население — это абстракция, если я оставлю в стороне, например, классы, из которых оно состоит. Эти классы опять-таки пустой звук, если я не знаю основ, на которых они покоятся, например, наемного труда, капитала и т.д. Эти последние предполагают обмен, разделение труда, цены и т.д. <...> Таким образом, если бы я начал с населения, то это было бы хаотическое представление о целом, и только путем более близких определений я аналитически подходил бы ко все более и более простым понятиям. <...> Экономисты XVII столетия, например, всегда начинают с живого целого, с населения, нации, государства, нескольких государств и т.д., но они всегда заканчивают тем, что путем анализа выделяют некоторые определяющие абстрактные всеобщие отношения, как разделение труда, деньги, стоимость и т.д. Как только эти отдельные моменты были более или менее зафиксированы и абстрагированы, стали возникать экономические системы, которые восходят от простейшего — как труд, разделение труда, потребность, меновая стоимость — к государству, международному обмену и мировому рынку. Последний метод есть, очевидно, правильный в научном отношении. Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление испаряется до степени абстрактного определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления»¹.

Эта длинная цитата лучше всего способна познакомить нас с методом, который сам Маркс привык называть методом *абстракции*, называемым обычно методом *идеализации и постепенной конкретизации*². Этот метод можно кратко определить как метод своего рода мысленного эксперимента, он основывается на создании «силой абстракции» определенных идеальных

1. *Маркс К.* Введение (из экономических рукописей 1857–1858 годов). С. 726–727.
2. См.: *Nowak L.* U podstaw Marksowskiej metodologii nauk. Warszawa, 1971, а также другие работы так называемой «познаньской школы», которая проводила наиболее систематическое изучение метода Маркса.

условий, которые не встречаются в исторической реальности, для того чтобы показать, как выглядел бы ход интересующих нас процессов, если бы его ничто не нарушало. Так, в «Капитале» Маркс сознательно принимает много идеальных допущений, например рассматривая капиталистическое хозяйство так, как если бы цена товаров соответствовала их ценности, их предложение было равно спросу, не существовала внешняя торговля, общество состояло бы исключительно из капиталистов и пролетариев и т. д. В последующих разделах работы он постепенно отказывается от этих допущений, абстрактная модель все более приближается к реальности, хотя ни на каком этапе она и не перестает быть моделью, целенаправленно упрощающей реальность в целях ее понимания, которое остается недостижимым до тех пор, пока мы стараемся охватить ее как таковую.

В дискуссиях о материализме много недоразумений происходит из непонимания того, на чем были основаны специфические черты метода Маркса. Это недоразумения двоякого рода, основанные то на его уподоблении позитивистскому феноменализму, явным отрицанием которого он являлся, то на изложении метода Маркса по образцу идеально-типологического метода Маркса Вебера, от которого он принципиально отличался, поскольку марксовы «абстракции» должны были каким-то образом отражать реальность, а не быть лишь инструментами ее научного исследования. В отличие от Вебера, Маркс был убежден, что мыслительная категория «не может существовать иначе, как абстрактное, одностороннее отношение уже данного конкретного живого целого»¹. Нужно, конечно, также помнить, что Маркс трактовал свой метод как способ открытия *законов* общественной жизни, статус которых был бы подобен статусу законов природы, в то время как Вебер исключал подобную возможность.

Это правда, что в своих работах Маркс часто сравнивал свой метод с методами естествознания. Но это не следует ни в коем случае понимать слишком дословно. Он был убежден, что — как представил его позицию Колаковский — «общественная жизнь создает новые качества, несводимые к природным и недоступные непосредственному восприятию, но, несмотря на это, вполне реальные и определяющие исторические процессы»².

1. *Маркс К.* Введение (из экономических рукописей 1857–1858 годов). С. 727.

2. *Kołakowski L.* Główny nurt marksizmu. S. 323.

Во всяком случае, многие черты его взглядов отделяли Маркса от тех творцов социологии XIX века, для которых социальная наука была наукой *естественной par excellence*, делаая возможной — как оказалось со временем — также и их ненатуралистическую или даже — антинатуралистическую интерпретацию.

Заключительные замечания

Не подлежит сомнению тот факт, что теория Маркса принадлежала к числу высших достижений социологической мысли XIX века и социальные науки не были бы тем, чем они являются, если бы эта теория не возникла или осталась бы незамеченной. В кругах мыслителей, которые не разделяли коммунистической системы ценностей Маркса, она была замечена относительно поздно, а оценена еще позднее. Особенно медленно протекала, пожалуй, рецепция Маркса именно в социологии, чему, со всей определенностью, способствовали как отличие его стиля мышления от основного позитивистского течения этой дисциплины, так и то, что его теоретическая система не содержала сформулированной *explicite* (явно) идеи социологии. Кроме того, развитие марксизма после Маркса, за редкими исключениями, указывало на то, что речь идет скорее об идеологии общественного движения, чем о важной научной теории, выходящей в своем значении за пределы рядов своих горячих адептов. Правда, рост значения этого общественного движения, который к концу XIX века наступил не только в Германии, определенно способствовал и возрастанию интереса к работам мало известного «немецкого экономиста», которым Маркс был для большинства тех из своих современников, которые когда-нибудь о нем слышали.

Первым ученым, который удостоил Маркса звания социолога, был, как кажется, Фердинанд Тённис. В этот процесс немалый вклад внес и Макс Вебер своей «позитивной критикой исторического материализма». Сколько бы ни было тех социологов, которые обратили внимание на работы Маркса, постепенно он получил место одного из *классиков* дисциплины, которое сегодня признается за ним всеми.

Раздел 8

Ранний позитивизм и начало социологии

В родословной социологии позитивизму выпало особое место как потому, что Огюст Конт — один из главных основателей этого философского направления — создал это название и первую относительно детальную программу занятия этой наукой, а также и потому, что именно позитивизм (не обязательно в версии Конта) оказывал и оказывает особенно сильное влияние на социологию. «Современная теория общества, — как верно отметил Герберт Маркузе, — получила самый мощный импульс от позитивизма XIX века. В нем зародилась социология, которая благодаря его влиянию развилась в самостоятельную эмпирическую науку»¹.

О социологии XIX века без преувеличения можно сказать, что она была социологией *позитивистской*, во всяком случае тогда, когда ею занимались под названием социологии. Поэтому более поздние критики позитивизма, начиная от Вильгельма Дильтея, будут нередко выступать и как антисоциологи, не будучи в состоянии представить себе иной, чем позитивистская, социологии. Некоторые авторы (Бенедетто Кроче, Антонио Грамши, Станислав Бжозовский и многие другие) непозитивистскую социологию были склонны считать *contradictio in adjecto*². Только в условиях институционализации социологии критика позитивизма перестала отождествляться с критикой социологии как таковой и стала происходить внутри нее.

Эта связь социологии с позитивизмом может быть объяснена по меньшей мере трояким образом: (а) широким влиянием позитивистской философии во Франции и Англии, то есть именно в тех странах, в которых социология родилась как

1. Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 416.
2. Внутреннее противоречие (лат.). — Примеч. ред.

отдельная область научной активности; **(б)** его неофициальным, неакадемическим и реформаторским характером, который он разделял с ранней социологией, тем охотнее принимающей его как мировоззрение будущего; **(в)** сциентизмом позитивистов, которые, распространяя принципы научности на все сферы мышления, — более выразительно, чем кто-либо еще, защищали положение о том, что человеческие действия можно и нужно сделать предметом научных исследований. Поскольку заслуживающим доверия авторитетом всегда и везде является одна лишь наука, создание науки об обществе, противопоставленной как обыденному мышлению, так и традиционной социальной философии, — представлялось абсолютно необходимым. В таком случае нет ничего удивительного в том, что социологи XIX века именно в позитивизме (по-разному, правда, понимаемом) искали теоретического откровения, а великие создатели позитивизма стали в определенных случаях создателями социологии. Интересно, наконец, заметить, что несколько запоздалое рождение польской социологии также совпало по времени с триумфами позитивизма на варшавской почве.

1. Понятие позитивизма

Высказывая тезисы такого рода, мы непрерывно обращаемся к интуиции читателя, поскольку термин «позитивизм» отнюдь не является однозначным. Сегодня он, пожалуй, еще более неоднозначен, чем когда-либо, потому что многочисленные критики позитивизма иногда имели в виду взгляды, которые не имели с ним ничего общего. Как пишет Энтони Гидденс, это слово «превратилось скорее во вводящий в заблуждение эпитет, чем в полезный инструмент описания и в результате оказалось лишено какого-либо согласованного значения, которое оно могло некогда иметь»¹. Однако и в прошлом слово «позитивизм» никогда не имело слишком точно определенного значения, а мыслители, которых мы склонны называть *ex post* «позитивистами», сами не обязательно определяли себя таким образом. Этой этикетки не использовали ни Джон Стюарт Милль,

1. Введение Энтони Гидденса к: *Positivism and Sociology* / Ed. A. Giddens. London, 1974. P. IX.

ни Спенсер, ни Кетле, ни Дюркгейм, хотя их «позитивизм» не ставится сегодня под вопрос. Некоторые из них не использовали этого названия, опасаясь, что окажутся слишком близко связанными с Контом, другие — потому, что хотели, чтобы их считали учеными, которые обходятся без всякой философии, занимающимися просто наукой. В результате ко всем позитивистам можно сегодня отнести высказывание Милля о позитивистах школы Конта: «Широкая публика не знает, что они представляют, но подразумевает, что они что-то представляют»¹.

Когда речь идет о XIX веке, значительная часть недоразумений вокруг определения позитивизма происходит от недостаточно выраженного отделения позитивизма как совокупности взглядов Конта и его продолжателей, называющих себя «позитивистами», от позитивизма как философской ориентации, характерной для многих мыслителей, которые, не чувствуя себя солидарными с Контом или даже, будучи его противниками, высказывали похожие в том или ином отношении взгляды. Иначе говоря, «позитивизм» — это как созданная автором «Курса позитивной философии» *научная школа*, так и определенный *тип философии*, который с этой школой необязательно должен был быть непосредственно связан и часто действительно не связан. Он в некотором смысле намного старше, чем эта школа или же секта. Лешек Колаковский проследил позитивистские мотивы в мысли Средневековья, XVII века и Просвещения, посвятив больше всего внимания философии Дэвида Юма как автора, в работах которого «основные положения позитивизма были... сформулированы в ясной форме...»². С этой точки зрения Конт представляет позитивизм довольно специфического вида, который процитированный выше автор верно называет «позитивизмом эпохи романтизма».

В этой книге мы принимаем именно такое, расширенное, понятие позитивизма, что, конечно, не означает, что мы хотим преуменьшить, особенно для социологии, значение Конта и контизма. Речь идет о том, чтобы не потерять из поля зрения

1. Mill J.S. August Comte and Positivism // Essays on Ethics, Religion and Society (Mill J.S. Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 10). Toronto, 1969. P. 263.
2. Kołakowski L. Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego). Warszawa, 1966. S. 54.

позитивистского *the community of discourse*¹, которое выходит за границы какой-нибудь одной школы или даже исторической эпохи². Его следует принять во внимание хотя бы только потому, что понятие позитивизма присутствует в современных дискуссиях, притом что сам Конт давно не принадлежит к числу авторов, считающихся актуальными. Верно, конечно, что вокруг таким образом понимаемого позитивизма набралось больше всего недоразумений и противоречий. Питер Халфпенни даже утверждал, что, в сущности, мы имеем дело с двенадцатью разными позитивизмами³.

Не пытаясь их здесь перечислить, мы укажем на то, что представляется общим для всех этих многочисленных позитивизмов, которые обозначили свое присутствие в социологии от Конта до нашего времени. Речь идет о позитивизме как устойчивом *стиле мышления*. Характеризуя его, разумеется, важно опираться на Конта, однако прежде всего нужно обращать внимание на то, что в нем несравненно более устойчиво, чем контизм.

Антикритицизм

В своем изначальном использовании Контом, который имел здесь предшественника в лице Сен-Симона, считающегося некоторыми истинным создателем термина, слово «позитивный» (*positif*) имело много значений, связанных с его более ранними использованиями во французском языке, но соединенных здесь в одну совокупность, противопоставленную другой совокупности черт, признанных обоими упомянутыми авторами нежелательными. То, что «позитивно», было противопоставлено тому, что негативно, хаотично, бесплодно, неточно, туманно и деструктивно, как то, что реально, полезно, точно, определено и конструктивно⁴.

Показательным для этого противопоставления было то, что оно имело в виду не только имманентные черты способов

1. Дискурсивное сообщество (англ.). — *Примеч. ред.*

2. См.: *Wolin S. Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. London, 1961. P. 358.

3. *Halfpenny Peter. Positivism and Sociology. Explaining Social Life*. London, 1982. P. 114.

4. *Конт О. Дух позитивной философии*. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 55–56.

мышления или же их чисто познавательный эффект, но также и их социальные последствия. Позитивизм выступал против не просто плохой философии, но против такой плохой философии, которая является источником или застоя и окостенения, или же беспокойства и анархии. Социологический позитивизм XIX века поднимал актуальную проблематику общественного кризиса в поисках такой науки, которая помогла бы его преодолеть. Он стремился найти науку, которая была бы полезна для *организации* общества, которое возникло в результате революции и никак не могло найти равновесие. По мнению его сторонников, полезной может быть только наука о фактах, поэтому они сразу же обратились против всех разновидностей критической философии, приводящей к конфронтации того, что есть, с тем, что в соответствии с философскими принципами должно или могло бы быть. Хотя практические интересы позитивистов со временем будут все менее выражены и все реже будут они выступать в роли социальных реформаторов, это нежелание выходить за пределы фактов останется их устойчивой чертой. Оно привело к тому, что во многих случаях их критиковали за недостаток социологического воображения и «освящение» того, что есть, как единственной возможной реальности.

Критика метафизики и феноменализм

Позитивисты критиковали традиционную философию за то, что она отказывается от определенности познания во имя иллюзорного идеала нахождения последнего ответа на так называемые важнейшие вопросы, на которые вообще нельзя дать научного ответа. Они утверждали, как показывает Колаковский, что «мы имеем право регистрировать то, что фактически является в опыте, всякие же мнения, касающиеся потаенных сущностей, проявлениями существования которых должны были бы быть данные опыта, не заслуживают доверия, а споры между разными позициями по вопросам, выходящим за пределы опыта, имеют чисто вербальный характер»¹. На поиске таких скрытых под поверхностью явлений сущностей, некой мнимой «сущности» вещи, и основывается царствовавшая

1. *Kotakowski L. Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego).* Warszawa, 1966. S. 11.

до той поры «метафизика». Наука же занимается исключительно *явлениями*. Между метафизикой и наукой возникла пропасть, невозможно выстроить мост между утверждениями первой и положениями второй¹. Всякое заслуживающее доверия знание является результатом свободного от метафизических предрассудков наблюдения явлений.

Это правило феноменализма, связанное непосредственно с аргументацией Юма, обращалось, очевидно, так же как и у него, против идеи причинности, которой, например, Конт противопоставил постулат открытия законов как постоянных связей — одновременности или последовательности — между наблюдаемыми явлениями. Тем сильнее это правило выступало против занятий проблемами «первых оснований» и «целей» происходящих процессов, а также против поиска естественных законов, знание которых было бы независимо от эмпирического изучения фактов. Если позитивисты говорили о человеческой природе (а говорили они о ней, в общем, часто), то они имели в виду не что иное, как эмпирически данные свойства человеческих единиц, а не какую-нибудь «метафизическую» человеческую сущность, которой могло бы соответствовать либо не соответствовать наблюдаемое поведение. Само собой разумеется, что позитивистский феноменализм был направлен также против религии. Во всяком случае, такой религии, которая ссыалась на сверхприродные формы бытия и явления, а также претендующей на роль полноправного знания о мире. Позитивисты были агностиками, и вопросы религии они отвергали как неразрешимые, так же как и вопросы метафизики. Эти две формы донаучного сознания имели в их глазах много общего, поскольку находились в одинаковом противоречии с требованиями научности.

Натурализм: естествознание как образцовая наука

Позитивизм был и остается натурализмом как в нормативном, так и в дескриптивном смысле. Его создатели исходили именно из того положения, что методы, применяемые в социальных науках, не отличаются и не должны принципиально отличаться от методов естественных наук. «Говоря в самом

1. См.: Alexander J. C. Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1: Positivism, Presuppositions and Current Controversies. Berkeley, 1982. P. 5.

общем виде, позитивизм, — как пишет Колаковский, — является собранием запретов, относящихся к человеческому познанию и старающихся зарезервировать название „знания“ для тех процедур, которые можно наблюдать в развитии современного естествознания»¹. Позитивисты были убеждены в безусловном единстве знания, а также методов, позволяющих получить знание, хотя и не доходили поначалу в этом вопросе до таких крайностей, которые были характерны для более поздних позитивистов и неопозитивистов. Как Конт, так и Милль уделили некоторое внимание проблеме различия между социальными и естественными науками.

Позитивистский натурализм имел, как представляется, тройную мотивацию: (а) им двигало желание применить в социальных науках те методы, которые раньше уже показали свою большую успешность в естествознании и считались в результате единственно научными; (б) пронатуралистическую аргументацию поддерживало убеждение в том, что только наука, выстроенная по образцу естествознания, может быть основой эффективной социальной инженерии, будущим которой позитивисты вообще были живо заинтересованы; (в) имела значение также и уверенность в том, что только наука способна выполнить достойную поддержки воспитательную роль, формируя наиболее желательные в современном обществе установки: деловитость, склонность принимать рациональные аргументы, сопротивляемость искушениям метафизики, нежелание участвовать в спорах о неразрешимых проблемах и т.д. Для Конта, например, сообщество людей науки было как бы прообразом единства всего общества, которое стало бы возможно, если бы люди обратились к фактам и оставили те бессмысленные споры, которым они предаются от начала времен.

Социальные факты как «вещи»

Позитивисты проводили строгую границу между субъектом и объектом социального познания, последовательно придерживаясь позиций объективизма². Они трактовали социальный мир как целиком не зависящий от наблюдателя

1. Alexander J. C. Theoretical Logic in Sociology. S. 17.

2. См.: Szacki J. Obiektywizm i subiektywizm w socjologii // Szacki J. Dylematy historiiografii idei oraz inne szkice i studia. Warszawa, 1991. S. 170–172.

и рассматриваемый им снаружи. В этом смысле уже в программе раннего позитивизма содержался столь прославившийся позднее постулат Дюркгейма: понимать социальные факты как вещи. Исследователь общественной жизни должен выступать в роли наблюдателя, а не участника. С этим указанием было связано предписание ему избавиться от всяких предрассудков, которые он мог бы иметь как человек, принадлежащий к определенному обществу и живущий в определенной среде. Он должен следовать примеру натуралиста, для которого исследуемая реальность является миром полностью чужим, который не возбуждает в нем никаких страстей. Социальную науку двигает вперед не весь человек как таковой, а человек, редуцированный до своих познавательных функций, освобожденный от идола рынка. В этом отношении позитивисты принципиально отличались, например, от марксистов.

Изучение фактов без их оценки

Позитивисты полагали, хотя и не всегда сами придерживались этого правила в собственной практике, что оценка исследуемых явлений не является задачей ученого, из утверждения того, как есть, логически не следует никакого предписания на тему того, как должно быть. Познавательная деятельность является нейтральной относительно существующих в обществе споров о ценностях и не дает аргументов никакой из участвующих в них сторон. Если ученый вовлекается в эти споры, то он изменяет своему предназначению и тем самым теряет способность выполнения своих собственных задач. Подлинно научное знание может быть использовано каждым, кто хочет им воспользоваться; оно не является и не может быть достоянием никакой партии.

Непоследовательность позитивистов заключалась в том, что по большей части они скрыто вводили в свои концепции ценности. Они чаще всего приобретали вид высказываний или о социальных потребностях, или о тенденциях общественного развития, или же о тех или иных «нормальных» или «патологических» отношениях. Формулируя свои социальные прогнозы, ранние позитивисты обычно делали явным то, что считали в глубине души желательным либо нежелательным. Все они апеллировали к каким-нибудь общественным

идеалам, а от современных им идеологов отличались прежде всего тем, что делали это стыдливо, представляя свой идеал как результат объективного наблюдения фактов.

Можно с уверенностью полагать, что здесь прежде всего возникало напряжение между добрыми сциентистскими намерениями и научной практикой, обусловленной традицией и «интеллектуальным климатом» XIX века, на который мощное влияние оказывали идеологические споры об облике нового общества. Таким образом можно, без сомнения, объяснить не одну особенность творчества Конта, которое, как мы увидим, не соответствовало в общем его собственной позитивистской программе, исключаяющей в основе своей как возможность построения всеохватывающей научной системы, так и, тем более, всякие шансы на создание новой религии.

Юрген Хабермас верно заметил, что знание, на которое Конт «ссылается, для того чтобы интерпретировать смысл позитивного знания, само не соответствует определению позитивного духа. Этот парадокс исчезает, когда мы обнаруживаем интенцию раннего позитивизма, которая заключалась в псевдонаучной пропаганде познавательной монополии науки»¹. То, что называется непоследовательностью раннего позитивизма, составляет, в сущности, одну из его конститутивных черт. С определенной точки зрения он был лишь еще одной идеологией своей эпохи. Однако это не означает, что его постулаты поэтому лишены значения и актуальности. Во всяком случае, позднее к ним будут многократно обращаться в иных условиях и контекстах.

Наука как основа социальной инженерии

Важной чертой позитивистской мысли была ее *практическая ориентация*. Наука должна была сделать возможным предвидение, предвидение же в свою очередь — контроль социальных процессов, предотвращая их стихийное и деструктивное протекание. Мечта Фрэнсиса Бэкона о том, чтобы через познание законов природы получить над ними власть, приобрела у позитивистов вид мечты о том же самом результате познания социальных законов. Это приводило к разным практическим

1. *Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main, 1973. S. 92.*

предложениям: Конт был сторонником достаточно жестко управляемого общества, в то время как Милль или Спенсер, которые представляли либеральную ориентацию, желали максимально ограничить управление обществом. Во всех случаях, однако, речь шла об использовании социального знания для исправления общественного устройства, а также приспособлении человеческой деятельности к требованиям среды, в которой она происходит. В XIX веке мысль о необходимости общественной науки была, в сущности, неотделима от мысли о необходимости реформы общества.

Позитивистские концепции этой реформы соответствовали, как правило, тому, что Поппер через сто лет назовет «частичной инженерией»¹, противопоставляя ее «утопической инженерии», то есть такой, которая направлена на быстрое достижение на практике высшего воображаемого блага. Тот, кто занимается «частичной инженерией», не задается вопросом о конечной цели своих усилий по исправлению мира, но старается лишь решить с помощью доступных в данный момент средств самые неотложные проблемы, которые возникают в актуальной ситуации². С уверенностью можно сказать, что это была стратегия, соответствующая стремлению позитивистов скорее к исправлению существующей социальной системы, чем к замене ее другой, создание концепции которой требовало бы обращения к общим метафизическим положениям.

Правда, эта черта позитивизма поначалу не проявлялась слишком ярко, а происходило это потому, что тогдашние центры власти не были склонны признавать его представителей экспертами по технике общественной жизни. В противоположность логике собственной доктрины, они были, таким образом, вынуждены заняться «утопическим» проектированием такого общества, в котором роль ученого как эксперта станет возможной и необходимой.

Иначе говоря, ранние позитивисты создавали утопию общества без утопии. На помощь им приходила историософия XIX века, позволяющая представить эту утопию не как

1. В русском издании Поппера понятие «частичная инженерия» переведено как «постепенная», «последовательная», «позапапная». — *Примеч. пер.*
2. См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. Киев: Ника-Центр, 2005. С. 158 и сл.; Fay B. Social Theory and Political Practice. London, 1975. P. 49 et pass.

произвольно созданный идеал, но как не зависящий от человеческой воли результат объективных процессов развития. Это давало им возможность представить себя как открывателей исторических законов, а не как очередных прожектеров лучшего из возможных миров. Позитивисты не идентифицировали себя ни с одним из двух основных лагерей постреволюционной Европы: они были против революции и против реакции. Свое бегство от определенных идеологий они, однако, представляли как бегство от идеологии вообще¹.

2. Социология Конта

С точки зрения историка социологической мысли, важнейшим представителем раннего позитивизма был *Огюст Конт* (1798–1857) — автор работ «Курс позитивной философии» (*Cours de philosophie positive*, 1830–1842, 6 т.), «Дух позитивной философии» (*Discours sur l'esprit positif*, 1844), «О позитивизме» (*Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1848), «Система позитивной политики, или Социологический трактат, учреждающий Религию Человечества» (*Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, 1851–1854, 4 т.) и «Позитивистский катехизис» (*Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens systematiques entre une femme et un prêtre de l'Humanité*, 1852). Математик с неоконченным образованием (он учился в известной парижской Политехнической школе), он занялся дилетантским философствованием, результатом которого стала обширная система, задуманная одновременно как синтез всего доступного знания, его дополнение создаваемой социологией, изложение надежного метода получения знания, а также программа и основа исправления общества посредством наделения его набором научных догматов, которые, в отличие от борющихся идеологий, не будут ни *anarchique*, ни *rétrograde*².

Система Конта — это настоящая система систем, охватывающая, пожалуй, все, что могло заинтересовать образованного

1. Идеологические аспекты позитивизма обсуждает широко, хотя и не слишком тонко, Элвин Гоулднер в кн.: *Гоулднер А. У. Наступающий кризис западной социологии*. СПб.: Наука, 2003. Глава 4.
2. Анархические, ретроградные (*фр.*). — *Примеч. ред.*

человека того времени, и выстроенная с педантичной заботой о том, чтобы каждая деталь была как следует разработана и связана со всей целостностью. Это делает чтение произведений Конта довольно тяжелым, но сразу показывает, что они являются одним из лучших документов эпохи и того стиля мышления, который мы охарактеризовали выше как позитивистский. В истории мысли Конт занимает двойственную позицию нечитаемого классика. Практически каждый что-то о нем слышал, но никто, кроме специалистов, его не изучает. Его система является удивительным соединением минимализма с максимализмом. Будучи пропагандой «приземленного» исследования фактов и замены «неба землей, тумана позитивностью, поэзии реальностью»¹, она была одновременно попыткой охвата всего, что только бывает предметом рефлексии, — системой гегелевского масштаба. Причиной этой двойственности мысли Конта было то, что, с одной стороны, он стремился обосновать идеал знания, проверяемого и надежного, а с другой стороны — боролся за сохранение единства знания в период прогрессирующей специализации науки, создающей такое знание. Оставаясь в согласии с положениями «позитивных наук», он хотел собрать их в одну целостность, дополнить и основать на них мировоззрение людей нового общества, свободное как от «мистицизма», так и от «эмпиризма»². Это было предприятием равно и амбициозным, и невыполнимым.

Социальный кризис и наука

Хотя философия Конта была прежде всего философией науки, ее исходным пунктом не было тем не менее размышление над трудностями науки того времени. Предрекая вхождение человечества в позитивную эпоху, он оценивал очень оптимистично — пожалуй, как все позитивисты — состояние и перспективы научного знания, а также его возможности непосредственного воздействия на реальность. Источником беспокойства было для него то, что, как он полагал, общество оказалось в глубоком кризисе. Основной вопрос касался того, может ли наука уже сейчас вывести его из кризиса. То, что

1. Цит. по: *Arnaud P. La pensée d'Auguste Comte. Paris, 1969. P. 29.*

2. *Конт О. Дух позитивной философии. С. 23.*

именно она к этому предназначена, не было предметом дискуссии. Конт разделял безусловно веру Просвещения в силу человеческого разума и был убежден, что главным фактором социальных изменений является сознание.

Диагноз великого кризиса, который Конт давал от начала и до конца своего творчества, был прежде всего диагнозом состояния сознания. По его мнению, в результате продолжающейся с самого начала современной эпохи критической деятельности, а также успехов позитивного знания распалась старая, «теологическая» система верований и соответствующее ей «военное», или же «феодалное», устройство общества. Общество осталось безо всякой «моральной дисциплины», подверглось дезинтеграции, распалось на эгоистические «атомы». Возникающие в изобилии новые институты оказались временными и не способными создать устойчивые связи между своими членами.

Ситуацию ухудшает продолжающаяся борьба между двумя большими «партиями», на которые разделилось постреволюционное общество: защитниками старого порядка и его разрушителями, стремящимися бесконечно продолжать революцию. Первые углубляют кризис, стараясь задержать ход истории, и отказывают обществу в праве на прогресс; вторые делают то же самое, уничтожая все основания социальной гармонии. Эта глубокая схизма современного общества полностью его парализует и грозит ему уничтожением, так как если не существует общих ценностей, то общество не может существовать. Как видно, Конт принадлежал к числу тех мыслителей, которые считали общество «источником моральной жизни». Поэтому ему казалось, что постреволюционное общество находится под большой угрозой, хотя оно и достигло успехов в области хозяйства и лучше, чем какое-либо еще, удовлетворило материальные потребности индивидов.

Единственным выходом из состояния кризиса является поэтому создание новой системы верований, которая исключит споры, разрушающие общественную целостность. Эти верования не могут быть, однако, повторением традиционных религиозных верований, их источником может быть только *наука*, поскольку сегодня «наблюдается истинная общность мнений только относительно предметов, уже приведенных к положительным

теориям»¹. Когда-то связующим элементом общества в Европе была католическая религия, в современную эпоху таким элементом может быть только наука. Для того чтобы эта возможность стала реальностью, необходимо сделать из науки монолитную систему, в которой найдутся ответы на все основные вопросы, в том числе и те, которые касаются социальных, политических и моральных проблем, обходимых до сих пор «позитивными теориями». Иначе говоря, не достаточно лишь пропагандировать достигнутое наукой до сих пор, нужно дополнить эти достижения, связывая их в систематическую целостность и добавляя к ним «позитивную теорию» общества, или социологию.

Превосходство науки над теологией и метафизикой кажется Конту очевидным. Во-первых, научные взгляды интерсубъективно проверяемы и детерминированы самой природой той реальности, которой они касаются, что дает им чудесную способность примирять споры. Во-вторых, в их пользу говорит, так сказать, историческая необходимость, поскольку законом развития сознания — как индивидуального, так и коллективного — является прохождение им последовательных фаз — теологической, метафизической и позитивной, или научной. Постулированная система не может не возникнуть в свое время: после многовекового расширения пространства научного сознания пришел момент, когда оно распространит свое царство на все сферы человеческой жизни.

Со временем Конт придал спроектированной им научной системе характер новой, опирающийся на догматы науки религии Человечества, в чем часть его сторонников увидела отказ от научных идеалов его молодости. Это был действительно поворот в его взглядах. Следует, однако, помнить, что с самого начала он был убежден, что более всего необходимы *целостные верования*, которые дадут возможность обществу выйти из кризиса, а наука должна была, по его мнению, исполнять те функции, которые раньше исполняли религии. Также очевидно, что религия Человечества Конта, кроме того, имела мало общего с традиционными религиями. Это была, скорее, религия в смысле Дюркгейма, который, как мы увидим (см. раздел II), принимал во внимание социальные функции религиозных верований, а не их содержание.

1. Конт О. Дух позитивной философии. С. 37.

Социология в системе Конта

Мы не будем тут детально обсуждать «позитивный метод» Конта, поскольку характеристику его основных элементов мы уже дали в предыдущем подразделе как характеристику позитивизма вообще. Важно зато отдать себе отчет во внутренней структуре его системы позитивной философии, а также в том месте, которое в ней занимает социология как последняя из теоретических наук (проблематику практических наук здесь мы полностью опустим). Нужно также будет задержаться над теми чертами позитивного метода, которые Конт считал значимыми для их применения в социологии.

По мнению автора «*Cours de philosophie positive*», место каждой науки в системе предназначено ей исторически и логически. Науки создают определенную иерархию, которая зависит, с одной стороны, от очередности их возникновения (каждая наука готовит последующую и является необходимым условием ее создания), а с другой стороны — от того, каким образом их можно логически упорядочить. Эти два порядка — исторический и логический — коррелируют самым строгим образом. В соответствии с ними науки создают следующую иерархию: математика, астрономия, физика, химия, биология и социология. Таким также должен быть и порядок их изложения.

Упомянутые науки были поставлены Контом в определенную последовательность в соответствии со степенью уменьшения своей общности и абстракции, степенью своей растущей сложности, а также степенью своей все большей практической полезности. Так, математика является наукой наиболее абстрактной, самой простой и более всего удаленной от практики, социология же, напротив, наука наиболее конкретная, сложная и связанная с практикой. Математик не должен пользоваться достижениями никаких других наук (потому что математика появилась раньше всех), в то время как социолог должен использовать результаты всех других наук (поскольку социология появилась позднее всех других).

Приведенная выше классификация наук была одной из многих, какие часто создавались на протяжении всего XIX века по мере нарастания обманчивого ощущения, что знание о мире уже является настолько полным, что можно его представить как упорядоченную и внутренне связную целостность. С этим

ощущением связывалось убеждение, что законы всех наук складываются в одну систему и даже, быть может, сводимы к одному универсальному закону. На этом фоне классификация Конта не отличалась ничем особенным, кроме выделения в иерархии наук социологии. Инновация, была, однако, существенной в своих последствиях, поскольку требовала рассмотрения проблемы отношения новой науки к остальным наукам. Общий постулат ее создания, с которым мы встречались довольно часто, оказывался недостаточным; нужно было методично рассмотреть сходства и различия, поскольку все неясности под таким углом зрения сказывались бы неизбежно на ценности всей системы.

Проблема отношений между социологией и другими науками является одной из важнейших проблем у Конта. С одной стороны, он утверждает, что без достижений предшествующих ей наук, особенно биологии, возникновение социологии было бы невозможным. С другой стороны, он убежден, что она имеет *ses faits propres*¹, специфичность которых способствует тому, что ее процедуры должны некоторым образом отличаться от процедур других наук (за исключением биологии, которая тоже занимается организмами). В особенности речь идет о том, что разложение исследуемого предмета на части, необходимое в науках о неживой природе, оказывается в социологии (и в биологии) «глубоко иррациональным». Общество (так же как и биологический организм) является сложной и несводимой к своим составным частям целостностью, в связи с чем социолог (так же как и биолог) должен поступать в противоположность тому, как действуют физик или химик, которые, изучая части, получают знание о целостностях. Для социолога познание частей является, в сущности, бесполезным, поскольку реально они существуют только в пределах целостности; за ее пределами они становятся метафизическими абстракциями (такой характер имеет для Конта человеческая единица, рассматриваемая вне социального контекста).

В результате иерархия наук Конта нивелирует границу, разделяющую науки об органических телах от наук о телах неорганических. Это все же не означает, что первые ничем не отличаются: положения биологии не могут быть непосредственно

1. Свои собственные факты (*фр.*) — *Примеч. пер.*

применены в социологии, поскольку единичные организмы — это не то же самое, что организмы коллективные. Нельзя сказать, что целостность является простой суммой единиц, так же и утверждения социологии не являются и не могут быть конъюнкциями положений о единицах, входящих в состав общества. «Общество, — писал Конт, — удастся разложить на единицы не более, чем геометрическую поверхность на линии или линию на точки»¹. Вероятнее всего, именно поэтому он критически относился к «социальной физике» Кетле, который, по примеру Кондорсе, пробовал применить в социальных исследованиях теорию вероятностей, принимая тем самым номиналистическое видение общества².

Антиредукционизм Конта обусловил также его негативное отношение к двум популярным тогда наукам о человеке, а именно — к психологии и политической экономии. Он не только не нашел для них места в своей системе наук, но также и подверг их непосредственной критике за разложение социальной целостности на части. Вот так он писал о политической экономии: «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 (*solidaires*) и неразделимы рационально до такой степени, что одни из них нельзя надлежащим образом объяснить через другие... Когда мы оставляем мир сущностей... становится очевидно, что экономический или производственный анализ общества не может быть позитивно осуществлен, если не учитывать интеллектуального, морального и политического анализа...»³ Такие разделения органичных целостностей на части Конт считал реликтом метафизического мышления, который позитивная социальная наука должна преодолеть.

Как видно, идея целостности науки не была в случае Конта тождественна идее безусловного единства применяемых разными науками методов. Напротив, он показывал, что методы социальной науки должны в определенной мере отличаться

1. *Comte A. Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité.* Paris, 1852. Т. 2. Р. 181.
2. См.: *Timasheff N.S. Sociological Theory. Its Nature and Growth.* New York, 1967. Р. 22–23.
3. *Comte A. Cours de philosophie positive.* Т. IV. Цит. по: *Арон Р. Этапы развития социологической мысли.* С. 134.

от методов других позитивных наук, даже от методов ближайшей социологии биологии. При этом речь шла о различии двоякого рода. Во-первых, применяя методы, известные другим наукам (наблюдение, эксперимент, сравнительный метод), социолог должен считаться с необходимостью их модификации; во-вторых, он не может на этих методах остановиться, его предмет требует также применения исторического метода, без которого обходятся другие науки. Социолог должен сравнивать не только состояние разных обществ (чем ограничивается сравнительный метод), но также и последовательные состояния того же самого общества, наступающие друг за другом с течением времени¹.

Социология в таком случае является позитивной наукой не потому, что пользуется готовыми методами других позитивных наук или же объясняет изучаемые явления с помощью открытых ими законов, но потому, что, так же как и они, преодолевает остатки теологического и метафизического мышления, собирает эмпирически проверенные знания и открывает законы, позволяющие предвидеть дальнейшее протекание изучаемых процессов и влиять на эти процессы. Заметим также, что поиски, осуществленные с использованием характерного для социологии исторического метода, были очевидно лишены связи с естественно-научными моделями и могли проводиться независимо от принятой системы.

Объект и задачи социологии

Социология появилась у Конта как результат рефлексии над кризисом общества и как дополнение к философской системе, которая благодаря ей должна была получить практическое общественное значение. Социология была одновременно своего рода итогом поисков, проводившихся предшественниками Конта, в связи с чем утверждение, что это именно он был ее *творцом*, является дискуссионным. Сомнение не возникает только в том, что он был автором названия новой науки, этого варварского, как говорится, неологизма, составленного из латинского *socio*- и греческого *-logia*. Это название он ввел только

1. *Comte A. Metoda pozytywna w szesnastu wykładach, skrót Cours de philosophie positive, 1830–1842*, Jules Émile Rigolage (skròc.) / Tłum. Wanda Wojciechowska. Warszawa, 1961. S. 199.

в четвертом томе своего «*Cours de philosophie positive*» (1839), когда термин «социальная физика», первоначально использовавшийся им вслед за Сен-Симоном, оказался «занятым» Кетле, с которым Конт не хотел быть соотнесенным. Добавим также, что название «социология» он использовал наряду со многими другими названиями.

Вопрос, создал ли Конт само явление, а не только принятое для него сегодня название, является до сих пор не разрешенным. По мнению одних авторов, социология существовала *avant la lettre*, по мнению других, она долго не существовала и после изобретения названия. Не вдаваясь в этот безнадежный спор (см. раздел 1), мы должны, однако, остановиться на том, что нового по сравнению со своими предшественниками Конт внес в знание об обществе. Представляется, что, в противоположность своему глубочайшему убеждению, он не принадлежал к тем великим мыслителям-первооткрывателям, которые указывают абсолютно новые дороги. Скорее, он принадлежал к тем, сильной стороной которых является способность творческого и дельного продолжения, сопряженная с искусством соединения известных элементов в новую — в некоторой степени — целостность. Конт был, прежде всего, продолжателем Сен-Симона, с которым сотрудничал как секретарь целых семь лет. Как уже говорилось (см. раздел 4), создатель «Нового христианства» ясно, хотя и лишь в виде наброска, сформулировал такие важные идеи, временами считающиеся изобретением Конта, как идея «позитивности», «социальной физики», трех стадий развития человечества, социального кризиса и путей его преодоления благодаря возвращению общества к единомыслию, религии, догматами которой были бы законы науки и т. д. Многие идеи Конта в его время были общеизвестны или имели своим источником произведения известных писателей XVIII и XIX веков: Монтескьё, Руссо, Кондорсе (идея прогресса), де Бональда и де Местра (идея порядка), а также целого ряда других. Заимствовал он также и у старых авторитетов, выше всего ценя Аристотеля и Гоббса. Он не скрывал того, кому и чем он интеллектуально обязан, умалчивая лишь то, чем он обязан Сен-Симону. Каждая идея Конта, взятая отдельно, раньше уже существовала в европейской философии и общественной мысли; новым же было создание из этих идей единого целого.

Делом Конта был, во-первых, *синтез*, а во-вторых, расширение этого синтеза до размеров *системы*, которая должна была вместить всю целостность человеческого знания, создавая тем самым основу для морального, социального и политического обновления постреволюционного общества.

Стремление Конта к синтезу проявилось, пожалуй, лучше всего в центральном пункте его социальной доктрины, каким является соединение в неразделенной паре понятий *прогресса* и *порядка*, которые были достоянием противостоящих школ мышления и политических лагерей. Первое было изобретением Просвещения, второе — его консервативных критиков. Первое стало инструментом разрушителей традиционного общества, в то время как второе служило его самым верным защитником. Эта оппозиция постепенно ослабевала, по мере того как консерваторы начали допускать мысль о неизбежности и необходимости перемен, а вчерашние революционеры открывали для себя преимущества стабилизации, а своего самого большого врага начинали видеть не в ультраконсерваторах, а в социалистах.

Никто, однако, не поставил под вопрос эту оппозицию так радикально, как это сделал Конт, концепция которого была, в сущности, способом достичь согласия между противниками и сторонниками нового порядка. Первым она давала гарантии сохранения элементарных условий равновесия и социальной гармонии, вторым — гарантии против угрозы реставрации феодализма. В период «Весны народов» Конт имел даже что предложить социалистам, которых уверял, что «социализм является спонтанным позитивизмом, а позитивизм — систематизированным социализмом»¹. Со своими предложениями он обращался к представителям уже сформировавшихся политических лагерей, прежде всего, однако, к тем группам нового общества, которые до сих пор не принимали участия в публичной жизни. Уклонение Конта от важнейшей после 1789 года дилеммы французской общественной мысли имело важные последствия не только для политики, но также и для социальной теории. Ведь его социология, состоящая из социальной статики и социальной динамики, опиралась

1. Письмо Огюста Конта Пьеру Лаффитту от 13 августа 1849 года. Цит. по: Skarga B. Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim. Warszawa, 1967. S. 70.

на положение о том, что порядок и прогресс являются двумя аспектами каждого общества.

Основная проблема этой социологии заключалась в примирении двух взаимно исключающих на первый взгляд точек зрения: открытие законов как относительно устойчивой конструкции общественного организма, так и его непрерывного развития, законов порядка и законов развития. «Надо... — писал Конт, — сообразуясь с предварительным отвлеченным понятием, сначала изучить человеческий порядок, как если бы он был неизменным. Таким образом, мы определим его разные фундаментальные законы, неизбежно одинаковые во все времена и во всех местностях. Это планомерное основание позволит нам затем перейти к общему объяснению постепенной эволюции, которая никогда не могла сводиться только к возрастающей реализации режима, свойственного подлинной природе человека, и все основные начатки которой по-прежнему сохранятся...»¹

Такая трактовка Контом основной проблемы социологии определила многие другие особенности его проекта этой науки. Если, например, ее объект он определил необычайно широко, включая в него все, что не умещалось в естествознание, то произошло это потому, что вопросы, на которые она должна была ответить, касались социального организма как целостности, находящейся в состоянии эволюции, а не только некоторых избранных явлений или процессов. Социология должна была быть единственной общественной наукой не потому, что Конт не осмыслил более глубоко другие науки, но потому, что он сознательно поставил под вопрос их необходимость, имея в виду «всеобщий консенсус социального организма», который приводит к тому, что «является невозможным научное исследование общества или с точки зрения его условий, или с точки зрения происходящих в нем процессов, если делить его на части и каждую из этих частей изучать отдельно»².

С той же самой холистской установкой соединялась другая черта социологии Конта, которая заключалась в трактовке каждого общественного состояния как неразрывно связанного

1. *Comte A. Système de politique positive*. Т. 2. Цит по: *Арон Р. Этапы развития социологической мысли*. С. 112.
2. *Comte A. Système de politique positive*. Т. 4. Цит. по: *Abraham J.H. The Origins and Growth of Sociology*. Harmondsworth, 1973. P. 109.

с определенным более ранним состоянием и определенным последующим состоянием. Ни сегодняшний порядок не является отрицанием вчерашнего состояния, как были склонны думать консерваторы, ни завтрашний порядок не будет, в свою очередь, его отрицанием, как полагали социалисты. Мы продолжаем иметь дело с тем же самым порядком, в котором происходят непрерывные изменения. Используя язык, возникший намного позже, можно сказать, что Конта интересовали изменения в системе, а не изменения системы. Третьей характерной чертой социологии Конта было то, что объектом анализа в ней не выступало никакое определенное общество, а лишь общество как таковое, или Человечество. Как утверждает Харрис, «он принимает фатальное изобретение Кондорсе в виде допущения того, что существует одна единая нация, с которой мы можем соотнести все последовательные социальные изменения, наблюдаемые у разных народов»¹. С этой точки зрения Конт не отличался от эволюционистов, которыми мы займемся в следующем разделе, но зато он принципиально отличался от сторонников историзма (например, от Гегеля), с которыми разделял убеждения о взаимозависимости всех сфер общественной жизни и обусловленности каждого состояния общества его более ранними состояниями. Правда, нельзя сказать, что общество, о котором писал Конт, было полностью оторвано от реальности и превращено в абстрактную систему. В сущности, речь шла о западноевропейском индустриальном обществе, отождествленном с Человечеством, под влиянием убеждения в единстве законов общественной жизни, а также предрассудков европейца XIX века.

Социальная статика

Действительно, можно считать, что Конт полагал социальную статику и социальную динамику одинаково важными, но многое говорит за то, чтобы начинать изложение с первой. Статика Конта представляется в конце концов намного менее архаичной, чем его динамика. Социальная статика занимается изучением социального порядка, или, иначе говоря, взаимными связями разных частей общественного организма и тем

1. Harris M. The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture. New York, 1968. P. 63.

самым условиями формирования социального консенсуса. Можно назвать ее вслед за Лобьером (Laubier) «теорией институтов», поскольку она охватывает ту же самую совокупность социальных явлений, которую Спенсер характеризует как *институты* (см. раздел 9). В социальной статике на первом плане находится проблематика семьи, собственности, разделения труда, государства, а также языка и религии, рассматриваемая протофункционалистским образом, с точки зрения влияния каждого из этих институтов на поддержание внутреннего порядка целой системы. Конт «исследует, — как утверждает Козер, — равновесие взаимных отношений элементов в пределах социальной целостности. Всегда должна существовать „предустановленная гармония между целым и частями социальной системы“, когда же такая гармония отсутствует, мы имеем дело с патологическим случаем»¹.

В центре внимания Конта, как и других защитников Порядка, находилась семья, которая была для него *la moindre société, le véritable élément sociologique*². Он писал о ней, что она является самым важным элементом общества, в связи с чем «разделение человечества на единицы, в строгом смысле этого слова, является не чем иным, как анархическим типом анализа, иррационального, равно как и аморального, который стремится к разрушению социального способа бытия, а не к его объяснению. Это происходит потому, что такой анализ имеет применение исключительно тогда, когда соединение людей прекращается»³.

Это выдвижение семьи на первый план имело в социологии Конта разнообразные обоснования. Речь шла об отказе от индивидуалистических концепций общества через указание самой элементарной формы объединения, которая возникает естественным образом и независимо от какого бы то ни было рационального расчета. Следовало также объяснить генезис иных форм объединения людей, которые возникли, как полагал Конт, таким же образом (например, племя или нация, которой он не уделил слишком много внимания). Речь шла,

1. Coser L.A. Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context. New York, 1971. P. 10.
2. Малое общество, истинный социологический элемент (фр.). — Примеч. ред.
3. Comte A. Système de politique positive. Т. 2. P. 180.

наконец, о том, чтобы сосредоточить внимание на проблеме социализации индивида, вытесненной за пределы «метафизической» социальной философии посредством проблемы его мнимой независимости. Семья была для Конта самым устойчивым элементом общества и тем самым наиболее надежной опорой для его восстановления после революционного беспорядка.

Другой фактор самовозникающего объединения людей — это, утверждал Конт, ссылаясь снова на *Аристотеля*, *разделение труда*, которое вызывает растущую сложность социальной системы и ее все большую внутреннюю разделенность на профессиональные группы и классы. Без разделения труда «даже в условиях преобладания оседлой жизни между отдельными семьями не существовало бы никакого настоящего объединения, а лишь только простая агломерация. Именно разделение труда отличает опирающийся на кооперацию политический порядок от чисто домашнего порядка, имеющего своей основной симпатию»¹.

Полагая разделение труда необходимым условием существования социального организма и важным элементом развития человеческих способностей и моральных чувств, Конт все же не считал, что оно является достаточным условием. Необходимым казалось ему *правление*, которое вводит в общественную жизнь определенную степень принуждения с целью гарантировать гармоничное сотрудничество разных частей общества. Конт признавал тут правоту Гоббса², приписывая людям сильные эгоистические склонности, которые в обществе должны быть каким-то образом уравновешены. Так, второй после семьи основной формой объединения оказывается *la cité*³ — объединение, организованное политически.

Связи, возникающие из разделения труда, даже усиленные политической организацией, не казались, однако, автору «Системы позитивной политики» достаточным основанием для соединения и равновесия общества. Он полагал, что необходима также *религия*⁴, хотя понимал ее весьма нетрадиционным образом, не связывая ее с необходимостью с верой

1. Ibid. P. 293.

2. Ibid. P. 255.

3. Город, гражданская община, полис (фр.). — *Примеч. ред.*

4. Ibid. P. 18.

в существование сверхприродных сущностей. Как создатель религии Человечества, он был склонен считать, что такая вера характерна только для ранних и более примитивных форм религии. С точки зрения социальных функций религии важна вера, а не тот или иной ее предмет. Вера необходима, поскольку без нее общество распадается. По этой причине «каждое правительство принимает религию в целях освящения и регуляции издания приказов и повиновения им»¹. Поэтому третьей и последней формой объединения людей является *Церковь*.

Очевидно, что создание сообщества чувств не было бы возможно без *языка*, поэтому он также является важной темой социальной статистики.

Как бы негативно ни относился Конт к психологии как науке, создавая свою социальную статистику, он не мог обойтись без определенных психологических положений. Эти положения касались социальной *par excellence* природы человека, преобладания чувств над интеллектом, а также эгоистических чувств над альтруистическими и так далее. Одной из предпосылок социологии Конта была, как он говорил, «позитивная теория человеческой природы»². С точки зрения отношения к требованиям этой природы он судил о «нормальном» или «патологическом» характере общественного устройства. Убеждение, что существуют устойчивые человеческие предрасположенности и потребности, создавало основание как для положений социологии Конта, так и для его социальной утопии, которую он, без сомнения, создавал. Его антипсихологизм основывался в таком случае не на отказе от всех психологических положений, а на признании того, что их недостаточно для объяснения социальных явлений.

Социальная динамика

Главные положения второго раздела социологии Конта, которым является его социальная динамика, или теория прогресса, были уже здесь раньше мимоходом упомянуты. Но важно их теперь вспомнить. (а) Эволюция обществ имеет характер закономерный и направленный. (б) Важнейшим ее законом

1. *Конт О.* Cours de philosophie positive. Т. 4. Цит. по: *Coser L.A.* Masters of Sociological Thought. P. 11.
2. *Ibid.* Т. 1. Цит. по: *Arnaud P.* La pensée d'Auguste Comte. P. 156.

является закон трех стадий, через которые проходит развитие сознания: теологического, метафизического и научного (позитивного) объяснения мира. **(в)** В соответствии с утверждением о взаимной зависимости всех частей социального организма (консенсус), изменение сознания коррелирует с соответствующими изменениями во всех сферах общественной жизни. Каждому состоянию сознания соответствует определенное состояние обычаев, организации, производства, государства и так далее, в связи с чем каждую стадию общественного развития можно описать с точки зрения разных аспектов социальной системы, а не только как определенный способ мышления о мире. Тем не менее, Конт не имел, подобно Кондорсе, сомнений в том, что именно «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»¹. **(г)** История будет в конце концов реализацией совершенного социального порядка, который обеспечит стабилизацию без стагнации и эволюцию без революции. **(д)** Субъектом истории является Человечество как целостность.

Изложение социальной динамики было у Конта очень обширным, поскольку он старался использовать в рамках простой в основе своей схемы всю совокупность имевшихся у него необычайно обширных, хотя и дилетантских, исторических знаний. Очевидно, что он стремился не только к тому, чтобы указать общее направление эволюции, но также к интерпретации отдельных исторических фактов и принятию во внимание всего их разнообразия. В связи с этим он вводил в описание каждой стадии развития человечества дополнительные деления и различения, выделяя, например, различные фазы теологической стадии, а также разные виды фетишизма, политеизма и монотеизма. Эта псевдоистория не имеет уже сегодня никакого значения, поэтому можно ее здесь целиком опустить.

Самым интересным в социальной динамике Конта была, пожалуй, совокупность гипотез, касающихся корреляции между изменениями сознания и преобразованиями социальной системы. Теологическому сознанию должна соответствовать

1. Ibid. Т. 1. Цит. по: *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. С. 133.

организация жесткая и направленная на сохранение общества в раз и навсегда заданных формах; метафизическое сознание влекло за собой социальную дезорганизацию; научное же сознание должно было бы означать реорганизацию, обеспечивающую устойчивый общественный порядок, который не исключает возможности перемен. Эволюция от теологии к науке — это одновременно и эволюция от общества военного до общества промышленного. Вводя эти два последних термина, Конт обратился к теме Сен-Симона, развитой несколько позднее Спенсером (см. раздел 9).

Промышленное общество, к возникновению которого история должна была привести, — это общество, занятое мирным созиданием, имеющее в своем распоряжении, благодаря научной организации труда, обилие благ, такое общество, в котором основными социальными классами становятся предприниматели и наемные работники¹. Конт верил, что это общество имеет неограниченные возможности развития, которые позволят раз и навсегда устранить кризисы и конфликты, которые возникают в период его рождения в результате его отягощенности многочисленными реликтами прошлого. Поэтому он выступал против социалистов, ориентированных на продолжение критики и революционного разрушения. По его мнению, история создала уже достаточно хороший исходный пункт для дальнейшего прогресса, который может быть теперь постепенным и мирным.

Конт не соглашался, однако, и с либеральными апологетами нового социального порядка, видя в нем немало зла и критично оценивая приобретающую голос буржуазию. Он не думал также, что прогресс может стать реальностью без сознательной организаторской деятельности.

В результате Конт оказался в оппозиции ко всем основным направлениям тогдашней общественной мысли. Он был против консерваторов, поскольку выступал за новое индустриальное общество; против либералов, поскольку актуальное состояние этого общества оценивал скорее критически и не верил в возможность его самосовершенствования; и против социалистов, так как в своей критике *status quo* отрицал возможность выхода за пределы капитализма. Это привело его к изоляции,

1. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. С. 94 и след.

тем большей, что от него отвернулись также и многие позитивисты, которые сам факт вхождения в соревнование с пророками совершенного общества, а также поиски новой религии считали изменой призванию ученого. С ним осталась лишь горстка самых верных адептов, создавших что-то вроде секты. Историческая роль Конта оказалась в итоге ролью не столько великого реформатора, сколько мыслителя, который иногда высказывал интересные идеи.

Одной из таких идей было создание социологии.

3. Логика социальных наук Милля

Самым выдающимся представителем позитивизма в Англии был теоретик либерализма, экономист, этик и логик, прославленный разработкой так называемой элиминативной логики, Джон Стюарт Милль (1806–1873). Одновременно он был одним из наиболее выдающихся в XIX веке исследователей и разработчиков новой социальной науки. Называл он эту науку по-разному: «социальная экономия», «политическая этология», «социология», «политика» или просто «социальная наука», занимаясь этой темой последовательно со времен, предшествующих соответствующим публикациям Конта. Правда, он достаточно рано узнал работы как этого автора, так и Сен-Симона.

Самым важным социологическим текстом Милля со всей определенностью является шестая книга «Системы логики силлогической и индуктивной» (*System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, 1843, 2 т.), посвященная в целом «логике нравственных наук», или же, говоря точнее, приспособлению методов, испытанных в естествознании, к потребностям тех областей знания, которые не достигли еще уровня научного знания. Социологическая проблематика присутствует практически во всех произведениях Милля, начиная с его самых ранних эссе¹, и играет в них значительную роль. Открывал он ее также и как теоретик либерализма, видящий зависимость индивида от социальной среды, и как экономист, который исключительно ясно осознавал, что *homo oeconomicus*

1. Mill J.S. Essays on Ethics; Mill J.S. Essays on Economics and Society // Mill J.S. Collected Works. Toronto, 1967. Т. 4.

(человек экономический) является в лучшем случае полезной для определенных целей теоретической фикцией, но ни в коем случае не выступает определением какого-либо реального человека. Недостаточное исследование этого аспекта мысли Милля является причиной игнорирования его заслуг как одного из создателей социологии¹.

В поисках социальной экономики

Важнейшим источником социологических интересов Милля была, пожалуй, его критическая оценка утилитаристской антропологии в ее бентамовской версии. По мнению автора «Системы логики», «она учит нас лишь средствам организации и регуляции чисто хозяйственной (business) части социальных структур», в то же время целиком опуская «то, что является конечной причиной существования материальных интересов и делает возможным объединяющие людей социальные формы бытия», то есть «национальный характер»². В другом эссе Милль полемизирует с ценимыми им некогда философами Просвещения и восхваляет мыслителей «реакционной школы» за их вклад в «философию человеческой культуры», формулируя, пользуясь случаем, основные условия «устойчивого политического общества», которыми являются следующие: **(а)** воспитание, формирующее дисциплину; **(б)** существование чего-либо, что все признают священным; **(в)** силу и активный характер связи между членами общности³. Именно «реакционная школа», по мнению Милля, выявила эти необходимые условия социального порядка и исследовала его «философским способом и в духе бэконовской проницательности»⁴. В том же самом эссе под названием «Кольридж» содержалась противоречащая бентамовской традиции похвала истории, которую, однако, Милль так и не признал основой наук об обществе.

Еще более интересным представляется его эссе на тему предмета политической экономии (1836), содержащее констатацию того, что в своем нынешнем виде эта наука охватывает лишь

1. Самым важным исключением является Рональд Флетчер (Ronald Fletcher) — составитель собрания избранных работ автора: *Mill J.S. A Logical Critique of Sociology*. London, 1971.

2. *Mill J.S. Bentham* // *Mill J.S. Essays on Ethics*. P. 99.

3. *Mill J.S. Coleridge* // *Ibid.* P. 134–135.

4. *Ibid.* P. 139.

часть проблем социальной экономии, которые следовало бы изучить. Эта социальная экономия должна была бы интересоваться «каждой частью человеческой природы настолько, насколько она подвергается воздействию деятельности или положения человека в обществе». Она открывала бы «законы общества» или «законы человеческой природы в общественном состоянии»¹. Как мы увидим далее, Милль, склоняющийся к редукционизму, не считал, что эти законы были бы особенно многочисленными, тем не менее он выделил много проблем, характерных для социальной экономии. «Она показывает, — писал он, — благодаря каким элементам своей природы человек живет в общественном состоянии, каким способом эта его „черта“ влияет на его интересы и чувства, а через них — на его деятельность, как объединение постепенно становится все более тесным, сотрудничество распространяется на все более многочисленные области; какие цели люди себе ставят и какие вообще используют средства, чтобы их достичь; как различные отношения устанавливаются между человеческими существами в результате участия в социальном союзе и как эти отношения различаются в зависимости от общественного состояния; в каком историческом порядке общественные состояния обычно следуют друг за другом, а также каково влияние каждого из них на деятельность и характер человека»².

Социальная экономия должна была бы заполнить тот пробел, который возник в результате концентрации внимания на абстрактном экономическом человеке, основные черты которого не зависят от общественного состояния.

Тем не менее это не означает, что Милль принципиально ставил под сомнение достижения политической экономии. Как раз напротив, именно ее представителей он считал первыми учеными, которые приблизились к формулировке идей социальной науки³. В случае Бентама он критиковал прежде всего ошибочную философию, в то время как в случае политической экономии указывал лишь на ограниченность науки, которая сознательно использует принципы идеализации, в результате чего «не охватывает целостности человеческой природы,

1. *Mill J.S. On the Definition of Political Economy and the Method of Investigation Proper to It* // *Mill J.S. Essays on Economics*. P. 320.

2. *Ibid.*

3. *Mill J.S. Coleredge*. P. 138.

модифицируемой социальным состоянием, и не занимается всей совокупностью человеческой деятельности в обществе. Она интересуется исключительно человеком как сущностью, стремящейся обладать богатством и способной сравнительно оценивать эффективность средств, приводящих к этой цели <...> Она полностью абстрагируется от всех других человеческих страстей и мотивов»¹.

Такой подход может привести к ошибкам, поскольку за пределами научного исследования остается важная область человеческого мира, к тому же воздействующая, несомненно, также на хозяйственную жизнь и модифицирующая способ проявления общих законов человеческой природы. Убежденный, как все либералы, в их устойчивости и универсальности, Милль усвоил, однако, уроки исторического и культурного релятивизма, которые давала ему практически вся мысль того времени. Отсюда его удивляющий на первый взгляд интерес к «реакционной школе», к континентальным историкам, от Гердера до Мишле, к доктрине Сен-Симона и прежде всего к социологии Конта. Соединение разных интеллектуальных традиций дало интересный результат: концепцию, ориентированную на преодоление как «абстрактного, или геометрического, метода», характерного традиционно для теоретиков человеческой природы, так и «экспериментального, или химического, метода», представленного разными вариантами историзма.

Милль и Конт

Джон Стюарт Милль никогда не был контистом, хотя в определенный период времени он был склонен считать «Cours de philosophie positive» одним из наиболее значительных произведений своего столетия, а с его автором состоял в оживленной переписке, в которой иногда говорилось о «нашей общей философии»². Милль пропагандировал достижения Конта в Англии и определенно больше, чем его наиболее горячие

1. Mill J.S. On the Definition of Political Economy. P. 321. Самую точную характеристику метода abstract speculation (отвлеченного размышления) можно найти на с. 324–330. См.: Милль Дж. Ст. Система логики силлогической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. М.: Ленанд, 2011. С. 669 и сл.
2. См.: Simon W.M. European Positivism in the Nineteenth Century. An Essay in Intellectual History. Ithaca; New York, 1963. P. 174.

адепты, способствовал тому, чтобы французский позитивизм вошел в британскую интеллектуальную жизнь. Из-под пера Милля вышел в числе прочего один из лучших до сегодняшнего дня разборов контизма, каким является книга «Auguste Comte and Positivism» (1865), хотя тогда, когда Милль писал эту работу, он уже был критически настроен по отношению к Конту. Обсуждая его социологию, Милль признавал за ним, правда, исторические заслуги, но утверждал, что он не сделал в этой науке «ничего такого, чего не нужно было бы сделать снова и лучше»¹. Главной причиной критицизма Милля в отношении Конта было вступление сторонника «позитивного метода» на путь создания позитивистской религии, а также пропаганда им политики, которая для английского либерала была абсолютно неприемлема. Однако и раньше Милль не относился к философии Конта целиком положительно, поскольку хвалил скорее ее критическую часть, нежели «органическую». Он декларировал свои симпатии к позитивному методу, но без энтузиазма относился к большей части опытов его конкретного применения Контом.

Короче говоря, Милль соглашался с Контом в главных принципах позитивного метода, которые мы обсуждали в начале этого раздела, а также с тем, что следует как можно быстрее стереть с лица науки «пятно», которым является отсутствие знания об обществе, достойного названия науки². Путь к этой цели он видел, как и Конт, в разумном использовании модели естествознания. Милль принимал закон трех стадий развития человеческого мышления, хотя отдельным стадиям давал иные названия. Равно критически относился он к актуальному состоянию социальной философии, политической практики и обыденного сознания. Вслед за Контом он делил социологию на статику и динамику, в соответствии с различием законов одновременности и законов последовательности. Оперировал созданной Контом концепцией социального консенсуса, утверждая даже, что *consensus* «<...> настолько полон (особенно в новейшей истории), что при смене одного поколения другим скорее целое производится целым, чем часть частью»³. Милль соглашался также с Контом в том, что главным фактором

1. Mill J.S. Auguste Comte and Positivism. P. 327.

2. Милль Дж. Ст. Система логики. С. 623.

3. Там же. С. 686.

прогресса является развитие «мыслительных способностей людей»¹. Этот список можно было бы, конечно, продолжить, но он и так уже достаточно длинный, для того чтобы отдать себе отчет в духовном родстве этих двух мыслителей.

Между их взглядами все же существовало как минимум одно принципиальное различие. Милль был довольно последовательным социологическим номиналистом (то есть методологическим индивидуалистом), в то время как Конт всегда придерживался социологического реализма (методологического коллективизма), утверждая, что индивид в отрыве от общества является метафизической абстракцией. Первый верил (хотя и не всегда последовательно), что так называемые социальные законы можно будет в конце концов, свести к законам поведения человеческих индивидов, второй же считал общество реальностью *sui generis* — организмом, управляемым своими собственными законами, о которых исследование индивидов не может дать никакого знания.

Милль последовательно утверждал, что «законы общественных явлений суть (и они не могут быть ничем иным) законы активных и пассивных проявлений людей, объединенных в общественном состоянии. Но люди и в общественном состоянии остаются людьми, а потому и их активные и пассивные проявления остаются подчиненными законам индивидуальной человеческой природы. Соединяясь в общество, люди не превращаются в нечто другое, обладающее другими свойствами, — как это имеет место... с нервами, мускулами и сухожилиями, очень отличными от водорода, кислорода, углерода и азота, из которых они состоят. В общественной жизни люди обладают лишь такими свойствами, которые вытекают из законов природы отдельного человека и могут быть к ним сведены»². Коротко говоря, занимаясь анализом различий между взглядами Конта и Милля, мы имеем дело с первой версией старого и продолжающегося в социологии до сегодняшнего дня спора между социологизмом и психологизмом, холизмом и редукционизмом, социологическим реализмом и номинализмом.

Это различие взглядов имело целый ряд важных последствий. Одним из них было то, что Милль перед социологией

1. Милль Дж. Ст. Система логики. С. 687.

2. Там же. С. 653.

как «наукой о человеке в обществе» помещал психологию и этологию как науки более общие, предметом которых является индивидуальный человек¹. Другим последствием было исключение Миллем возможности объяснения какого-либо социального факта без обращения к законам психологии. Многие места в его работах указывают на то, что социальные явления интересовали его прежде всего потому, что они модифицируют и усложняют способы проявления неизменной человеческой природы. Универсальный характер имеют лишь законы психологии: «...всякий индивидуум, всякая нация или поколение людей окружены обстоятельствами, отличными от обстоятельств всякого другого индивидуума, всякой другой нации или поколения, и ни одно из этих отличий не остается без влияния на образование особого склада характера»².

Акцент на смене обстоятельств, в которых проявляется неизменная природа человека (отсюда значение, придаваемое как этологии, так и политической этологии, то есть учению «о причинах, определяющих характер, присущий всякому народу или эпохе»³), ничем не нарушает убеждение Милля в том, что «все общественные явления суть явления человеческой природы»⁴. В результате законы, которые он называет социологическими, имеют значительно меньшую объясняющую силу, чем психологические законы. С их помощью объясняются не столько действия людей как таковые, сколько их отклонения от нормы, вызванные особыми историческими или культурными обстоятельствами.

Необходимость социологии вытекает в таком случае не из существования особой категории фактов, но, скорее, из того, что человека невозможно рассматривать в «чистом» состоянии. Социология должна не столько достигать своего собственного знания, сколько защищать нас от ошибок, к каким приводит, с одной стороны, экстраполяция результатов эмпирических наблюдений на все возможные ситуации, а с другой

1. Этологией Милль называл «ту зависящую от психологии науку, которая определяет, какого рода характер получится (в зависимости от этих общих законов) при наличии известного ряда физических и психических обстоятельств» (Там же. С. 646).

2. Там же. С. 643.

3. Там же. С. 672.

4. Там же. С. 651.

стороны — спекуляция на тему конкретных форм человеческого поведения на основе общего знания о человеческой природе. В результате Милль утверждал, что социология будет открывать не «законы общественной жизни вообще, а средства определять явления любого общества на основании отдельных элементов или данных этого общества»¹. Это ориентация неизбежно отдаляла Милля от Конта, который, несмотря на использование понятия человеческой природы, искал именно законы, касающиеся общества вообще.

Социологическая программа Милля

Какой бы ограниченной и подчиненной в отношении психологии ни была роль, предназначенная Миллем социологии, его концепция этой науки заслуживает внимания как с точки зрения своей оригинальности, так и с точки зрения того, что она во многих отношениях выступала в качестве концепции-предшественницы.

Ее оригинальность основывалась на том, что она была попыткой навести мосты между двумя видами заинтересованностей, сосуществующими в социальной мысли: доминирующим в XVIII веке интересом к устойчивым чертам человеческой природы и проявляющимся все чаще в XIX веке вниманием к меняющимся чертам обществ как особым целостностям. Милль остался на точке зрения человеческой природы и в достижениях психологии видел наибольшие шансы научного объяснения человеческого поведения, сомневаясь, однако, в том, достаточно ли будет психологии, хотя бы и наилучшей, чтобы понять конкретные социальные явления, с которыми имеют дело политики и наблюдатели. Ведь можно знать все основные мотивы человеческих поступков и не быть способным объяснить поведение людей в конкретных обстоятельствах. Тем не менее одно лишь наблюдение этих обстоятельств дает неполное знание, поскольку оно лишено универсального характера, которым должно обладать научное знание². Иначе говоря, Милль старался построить мост между дедукционизмом старых концепций человеческой природы и индукционизмом новых исторических концепций, концентрирующихся

1. Милль Дж. Ст. Система логики. С. 668.

2. Там же. С. 679.

на сборе информации об изменении обстоятельств, а также их влиянии на людей.

Это направление поисков осталось, к сожалению, едва намеченным. Единственная социальная наука, которой Милль систематически занимался, была политическая экономия, а именно наука, доставляющая меньше всего методологических хлопот, как одна из «гипотетических, или же абстрактных», социальных наук, которые имеют возможность предполагать, что, безотносительно к обстоятельствам, люди всегда руководствуются одними и теми же мотивами. На тот момент это была единственная социальная наука, о которой можно было, как полагал Конт, сравнивавший ее с алгеброй, сказать, что «всякий, знающий политическую экономию Англии или даже одного Йоркшира, знает политическую экономию и всех других (как действительно существующих, так и возможных) наций»¹. Из практики Милля как экономиста, автора «Основ политической экономии и некоторых ее приложений к социальной философии» (*Principles of Political Economy, With Some of Their Applications to Social Philosophy*, 1848, 2 т.), не так много вытекало для его социологии, которая, как он полагал, необходима именно там, где такие способы понимания подводят. Если же мы сопоставляем здесь Милля с Контом, то не потому, что он создал такую же обширную социологическую систему, но потому, что осознал потребность заняться социологической проблематикой, а также включился, в определенных пределах, в дискуссию о социологическом методе.

Развитию методологической проблематики позитивистами, несомненно, способствовал натуралистический исходный пункт, поскольку задача заключалась в том, чтобы создать социальную науку по образу и подобию наук естественных; одним из первых ее предприятий должно было быть уяснение того, как эти последние достигли своих успехов, а также размышление о том, можно ли и в каких пределах, те же самые процедуры применить в исследованиях общества. Именно к этому сводилась в значительной степени методология Конта и Милля, подобно тому как и многие позднейшие методологические дискуссии.

1. Там же. С. 671.

Методология науки об обществе Милля представляется особенно интересной в двух пунктах:

(а) Автор «Системы логики» предпринял исследование (критически продолженное позднее Дюркгеймом в «Метод социологии») возможности применения в социологии своих славных канонов индукции. Рассматривая последовательно методы дизъюнкции, конъюнкции, импликации и исключения, Милль пришел к выводу, что эта возможность является очень ограниченной, принимая во внимание то, что социальные науки не смогут изолировать (как это делают экспериментальные науки) различные факторы, которые влияют на возникновение какого-либо явления. Милль настойчиво повторял, что социальная реальность является бесконечно сложной, настолько, что «происхождение всех общественных явлений представляет собой одно огромное „смещение законов“. Мы никогда не можем ни понять (в теории), ни направить (на практике) жизнь общества в каком-либо одном отношении, не принимая во внимание его жизни во всех других отношениях. <...> Короче говоря, здесь имеет место то, что физиологи называют «согласием или гармонией» (*consensus*) <...> Из этого „согласия“ следует, что, если два общества не окажутся одинаковыми во всех окружающих их и влияющих на них обстоятельствах... то они только случайно могут быть вполне сходными между собой в каких бы то ни было из своих проявлений: ни одна причина не произведет в них обоих совершенно одинаковых следствий <...> Поэтому мы никогда не можем с уверенностью утверждать, что причина, обнаруживающая известную тенденцию у одного народа или в одну эпоху, будет обнаруживать ту же самую тенденцию и у другого народа или в другую эпоху...»¹

Это рассуждение, поставленное затем под вопрос Дюркгеймом, который считал возможным применение метода сопутствующих изменений², а также иными методологами позитивизма, укрепляло Милля во взгляде, что индуктивной может быть только психология, социология же должна остановиться на исследовании специфического способа проявления универсальных психологических законов в определенных исторических условиях. Тем не менее открытие того, что Милль

1. Милль Дж. Ст. Система логики. С. 667–668.

2. Дюркгейм Э. Метод социологии. Гл. VI // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991.

определял (так же как и Конт) как консенсус (*consensus*), побуждало его искать «естественное соотношение» между разными составными частями «общественного состояния»¹. Такая корреляция возникает, например, между «существующей во всяком обществе формой правления и современным ей состоянием цивилизации»². Милль говорил также в общем виде о возможности «эмпирически установить закон соответствия не только между синхроническими состояниями элементов, но и между синхроническими переменами в этих элементах»³. Как видно, методологический индивидуализм Милля не сделал для него невозможным заниматься вопросами, о которых Конт считал правильным говорить языком органицизма.

Представляется, что Милль не мог окончательно решиться на выбор между признанием статуса общих законов исключительно за законами психологии и признанием этого статуса также за некоторыми законами социологии. Во всяком случае, не подлежит сомнению, что он склонялся к первому решению, оставляя социологии в основном задачу открытия «эмпирических законов», объясняющая сила которых относительно невелика.

(б) Самым важным вкладом Милля в методологию социологии было именно объяснение характера тех законов, которые социальные науки могут открывать, в особенности утверждение, что это законы *статистические*. В этом Милль имел предшественников в лице Кондорсе как создателя «социальной математики» и своего современника Кетле, который начал практиковать такую «математику» (см. следующий подраздел), однако неясно, сознательно ли он соотносил себя с ними. Его рассуждение, повторенное по прошествии лет Дюркгеймом, было очень простым: поскольку «действия людей представляют совокупный результат общих законов и условий человеческой природы и собственного индивидуального характера данного человека»⁴, то объяснение этих действий зависит прежде всего от того, сможем ли мы найти способ отделения того, что является общим и необходимым, от того, что единично и случайно. Такой способ может дать только лишь

1. Милль Дж. Ст. Система логики. С. 677.

2. Там же. С. 683.

3. Там же. С. 686.

4. Там же. С. 690.

статистика, ибо можно утверждать, что тогда, когда мы имеем дело с достаточно большими массами, случайные отклонения взаимно уничтожаются. Законы статистики не дают, правда, возможности предвидеть поведение конкретных индивидов в конкретных обстоятельствах, но выявляют тенденции, неизменно проявляющиеся в массовом масштабе, позволяя тем самым говорить о большей или меньшей вероятности такого или иного поведения индивидов. Ведь наука об обществе занимается «главным образом деятельностью не отдельных индивидуумов, а масс, судьбами не единичных лиц, а обществ»¹.

Иногда почти непрерывно декларируемая заинтересованность не единицами, а массами приобретает, как видно, у Милля иной вид, чем у большинства авторов. Массы являются тут не коллективными субъектами вроде человечества, нации, народа или класса, но большими собраниями единиц, к которым может быть применен закон больших чисел. Вместо народных масс мы имеем у Милля статистические массы, что, впрочем, находится в гармонии с его политическими взглядами либерала и сторонника представительного правления. Его интересуют не социальные движения, а формы поведения, именно индивидуальные, разворачивающиеся всегда в соответствии с определенными образцами, в чем мудрый политик должен отдавать себе отчет. Эта тенденция, еще довольно слабая у Милля, выступит в полную силу в творчестве Кетле.

4. Социальная физика Кетле

При широком понимании социологического позитивизма представителем этой ориентации следует также признать бельгийского математика и статистика *Ламбера Адольфа Жака Кетле* (1796–1874), хотя никогда, пожалуй, он не называл себя «позитивистом» и не привык ссылаться на Конта, у которого (или у Сен-Симона) он мог взять термин «социальная физика». Несмотря на поистине ренессансную широту интересов, Кетле вообще не занимался философией. Он не создавал никакой историософии, которая указывала бы точное будущее общества. Несмотря на понимание им сущности так называемого

1. *Милль Дж. Ст.* Система логики. С. 457.

«социального вопроса», он не был также, подобно Конту, захвачен задачей великой социальной реконструкции. Он не был ни пророком, ни реформатором, предназначая себе, как мы сказали бы сегодня, более скромную роль эксперта, который собирает и интерпретирует факты, оставляя правительствам делать соответствующие практические выводы. Место Кетле в истории науки связано прежде всего с его достижениями в области статистики. Очевидно, поэтому историки социологии вообще о нем не вспоминали, во всяком случае до тех пор, пока предметом их интереса было исключительно развитие великих социологических теорий¹.

Короче говоря, Кетле был ученым совершенно иного типа, чем Конт или даже Милль. Он был просто академическим ученым (к тому же пользовавшимся признанием своих современников), который заметил возможность распространения того знания, которым он обладал — а именно математики — на те области, в которых она до сих пор не использовалась, не претендуя при этом ни на спасение человечества, ни даже на создание научной системы. Если он и заслуживает имени классика социологии, то единственно как предтеча эмпирической социологии. Не случайно, что именно Поль Ф. Лазарсфельд способствовал извлечению его из забвения².

Однако можно сказать, что Кетле создал что-то большее, чем просто ряд статистических работ и усовершенствований профессии статистика, а именно позицию, которую бы хотелось назвать стихийным позитивизмом (явление, имевшее прецеденты в истории науки). Эта позиция, быть может, в большей степени соответствовала требованиям пропагандируемого Контом позитивистского метода, чем его собственная философия, которая является, как мы видели, своего рода позитивистской метафизикой. Отказ Кетле от «метафизики» был менее демонстративным, но несравненно более последовательным и соответствующим собственной научной практике. В сущности, под названием социальной физики он создал социологию, значительно более близкую социологии XX века,

1. Его имя ни разу не появляется в «Visions of the Sociological Tradition» (Chicago, 1995) Дональда Левина (Donal N. Levine), которая является репрезентативной работой, созданной уже после появления ряда исследований истории эмпирической социологии.
2. Речь идет прежде всего о работе: *Lazarsfeld P.F. Notes on the History of Quantification in Sociology. Trends, Sources and Problems, «Isis». 1961. Vol. 52. № 2.*

чем социология Конта, приписывание которому имени отца дисциплины является избыточным преувеличением. Эта социология содержала — по меньшей мере *implicite* — те же самые изначальные постулаты, прежде всего постулат открытия по примеру естествознания законов социальных явлений, позволяющих их предвидеть.

Кетле изложил основы своей социологии в работе «О человеке и развитии его способностей, или Опыт социальной физики» (*Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou, Essais de physique sociale*, 1835, 2 т.), повторением, развитием и переформулировкой которой были две его позднейшие книги «Социальная система и законы, ею управляющие» (*Du système social et des lois qui le régissent*) и — наиболее известная — «Социальная физика, или Опыт исследования о развитии человеческих способностей» (*Physique sociale, ou, Essai sur le développement des facultés de l'homme*, 1869, 2 т.). Каждая из этих работ содержит элементы традиционной социально-философской проблематики, но не о них идет речь, когда мы говорим о социологии Кетле. Не самыми важными представляются и рассеянные по этим работам рассуждения об аналогиях между *corps social*¹ и телами другого рода, в которых также можно наблюдать действия и противодействия, равновесие или же его отсутствие, действие силы тяжести и т.д. Эти рассуждения свидетельствуют о том, что Кетле принимал понятие «социальная физика» достаточно дословно и был склонен объяснять состояния социальной системы, прямо ссылаясь на законы физики, чего мы не встречаем ни у Конта, ни у Милля. Во многих своих текстах он выглядит как первый *физикалист* в социологии (ср. раздел 20). Не в этом, однако, заключается его значение для истории социологии, поскольку в такого рода идеях она никогда не испытывала недостатка.

Самым интересным в социологии автора «*Physique sociale*» представляется способ аргументации против волюнтаризма, который был большим препятствием на пути создания социальной науки, стремящейся к открытию законов. Поскольку — рассуждали волюнтаристы — люди наделены свободной волей, то поиск в их действиях закономерностей, свойственных явлениям природы, не может привести к успеху, поскольку свободная

1. Социальное тело (фр.). — Примеч. ред.

воля *ex definitione* капризна и не поддается исчислению. С этой позицией полемизировали Конт, Милль, а более всех — Спенсер, используя исключительно философские аргументы. Кетле же прибег к эмпирическим аргументам, показывая при помощи статистики, что даже такие социальные явления, которые явно исходят из актов свободной воли, как браки, преступления или самоубийства, характеризуются значительной регулярностью и в массовом масштабе являются предсказуемыми.

По мнению Кетле, «мы можем сразу сказать, сколько людей обогреть свои руки кровью своих ближних, сколько случится подлогов, сколько станет отравителями, так же как мы можем предвидеть количество рождений и смертей. Общество содержит в себе зародыши всех преступлений, которые будут в нем совершены. В определенном смысле именно оно их готовит, а виновный является всего лишь орудием, которое их исполняет. Каждое социальное состояние определяет определенное количество и определенный порядок преступлений, вытекающих как следствие из его организации. На первый взгляд это наблюдение может показаться печальным, но оно начинает нас радовать, как только мы лучше его обдумаем, поскольку оно указывает на возможность исправления людей благодаря исправлению их институтов, обычаев, состояния просвещения и вообще всего, что влияет на их образ жизни. В сущности, речь идет о частном случае хорошо известного всем философам, которые занимались обществом под физическим углом зрения, закона, который звучит так: пока сохраняются те же самые причины, следует ожидать и повторения тех же самых следствий»¹.

Статистические данные, которыми располагал Кетле, были еще относительно бедны (он сам был организатором статистических исследований в масштабе всей страны), однако они являлись, как он полагал, многообещающим предзнаменованием того, что все человеческие действия будут со временем рассматриваться не только со стороны декларируемых индивидом мотивов, но также и со стороны своих объективных социальных причин и следствий. Это не означает, однако, что Кетле отказывал человеку в свободе воли или же ставил под сомнение существование важных индивидуальных черт. Он лишь утверждал, что его, как ученого, эти индивидуальные

1. *Quételet A. Physique sociale, ou, Essai sur le development des facultés de l'homme. Bruxelles, 1869. Vol. 1. P. 97.*

вариации не интересуют. «Природа, — писал он, — рассмотрена здесь с наиболее общей точки зрения. Мы рассматриваем тут человека, на которого указывает нам философия, а не личность, принадлежащую литературе и изящным искусствам»¹.

Эта формулировка заставляет вспомнить идеи Жан-Жака Руссо исследовать не людей, а человека как такового², но Кетле достигает своей цели не через отрыв от наблюдаемых фактов, а благодаря выбору определенного способа их исследования. По его мнению, «общие факты» становятся видны тогда, когда мы начинаем оперировать большими массами, вместо того чтобы удовлетворяться отрывочными наблюдениями за индивидами. Как он утверждал, «чем больше число наблюдаемых лиц, тем более характерные индивидуальные черты стираются и уступают место серии общих фактов, благодаря которым общество существует и продолжает свое существование»³. И в другом месте: «Лишая его [человека. — *Е. Ш.*] его индивидуальности, мы устраним все, что является лишь случайным»⁴.

В таком случае основная трудность науки о человеке заключается не в непреодолимом отличии ее предмета от остального мира, а в том, чтобы найти способ сбора соответствующего количества данных и применения при их анализе соответствующих математических инструментов (теории вероятностей). Кетле не пренебрегает этой сложностью, но полагает, однако, что ее можно преодолеть, поскольку то, что мы должны исследовать, принципиально не отличается от физических объектов, которые так же, как и человеческие личности, не являются никогда абсолютно идентичными, но тем не менее подлежат действию законов.

Оперируя большими массами и устранив, благодаря этому, из общественной науки проблему индивидуальных отклонений, которые в массе подвергаются «нейтрализации», Кетле создает — раскритикованное позднее Хальбваксом — понятие *среднего человека* (*l'homme moyen*), которое должно было стать социологическим аналогом физического понятия центра тяжести⁵. Можно сказать, что это понятие выражает, на почве

1. Quételet A. Physique sociale. P. 132.

2. Кетле использует также и такие термины автора «Общественного договора», как «индивидуальная воля» и «общая воля» (ср.: Ibid. P. 100).

3. Ibid. P. 98.

4. Ibid. P. 93.

5. Ibid. Vol. 2. P. 369 et pass.

номиналистской теории общества, то же самое основное содержание, которое в концепции, скажем, Конта заключало в себе понятие социального организма как чего-то отличного от суммы своих частей. Это понятие было создано путем абстрагирования от всего того, что в человеческом поведении отклоняется вверх или вниз от среднестатистического. Такого среднего человека можно создать для каждой общности, страны и даже для человечества как такового. Только располагая такой абстракцией (хотя, правда и то, что Кетле проявлял иногда склонность к ее персонификации), мы можем осмысленно говорить о вариантах и отклонениях, а также заниматься их объяснением.

Главным инструментом этого объяснения у Кетле является закон случайных причин (сил) (*lois des causes accidentelles*), который говорит, что «все элементы колеблются около среднего состояния и что изменения, происходящие под влиянием случайных причин, подчинены такой точности и гармонии, что их все можно перечислить наперед»¹. Для каждого состояния общества можно обозначить присущее ему «среднее состояние», определенное воздействием постоянных причин (сил), таких как возраст, пол, профессия, религия, хозяйственные институты и так далее. Эти причины действуют с неизменной интенсивностью и постоянно в одном и том же направлении. Другая категория действующих причин — это причины вариативные (*variables*), которые постоянно действуют в том же самом направлении, но с неодинаковой интенсивностью (циклические явления, вроде изменения времен года). Противоположностью постоянных причин являются причины случайные, или нарушающие порядок (*perturbatrices*), которые приводят к тому, что не все сохраняется на среднем уровне, но постоянно происходят большие или меньшие колебания. Задачей «моральной статистики» является открытие как границ этих колебаний, так и механизмов, по которым они происходят. С этой целью Кетле применил довольно тонкий для того времени аппарат статистического анализа (многофакторный анализ).

Мы не будем здесь заниматься подробно технической стороной проблемы или же пытаться оценить, насколько попытки Кетле остаются актуальными для современной

1. Кетле А. Социальная система и законы, ею управляющие. М.: Издательский дом «Либроком», 2012. С. 17.

математической социологии, которая использует не только большую гамму средств, но и пользуется в значительной мере другой математикой¹. Не будем мы задерживаться также и на том, какие разные вещи Кетле имел в виду, формулируя свои законы, хотя нетрудно заметить, что слово «закон» имело у него довольно разные значения². Важно только заметить, что в его концепции не было места для так называемых исторических законов, хотя, так же как и Конт, он верил в прогресс человечества и ключевую роль в нем отводил науке, которая заменяет веру в чудо знанием законов природы³.

В заключение следует уделить немного внимания системе ценностей Кетле, скрытой в его понятии «среднего человека». В отличие от того, что кажется на первый взгляд, оно не было аксиологически нейтральным, поскольку относилось как к статистически среднему, так и к социальной *норме*, совпадение с которой в данных условиях казалось статистику наиболее желательным. Кетле писал: «Я сказал ранее, что средний человек каждой эпохи представляет присущий ей тип развития человечества; говорил я также, что средний человек всегда был таким, каким было возможно и необходимо быть в данном месте и в данное время, а его особенности развивались в точном равновесии и абсолютной гармонии, будучи далеки как от всяких эксцессов, так и от недостатков; поэтому в данных условиях его следует считать за тип, выражающий все то, что прекрасно и хорошо»⁴.

Средний человек оказывается тогда своего рода «естественным человеком», отличающимся, однако, от просвещенческого тем, что, во-первых, он изменяется в ходе человеческого прогресса, во-вторых, приспособлен к разным обществам, на которые человечество делится, а в-третьих, он является не утопией, которую следует реализовать, а реальностью, которая открывается ученому, если он сможет применить надлежащие методы исследования общества. Появление такого *type de la vulgarité*⁵ в европейской социальной мысли является интересным свидетельством изменений, каким подвергалось европейское общество в результате распада традиционных структур.

1. См.: Lazarsfeld P.F. Op. cit. P. 394–411.

2. См.: Landau D., Lazarsfeld P.F. Quetelet, Adolphe // International Encyclopedia of the Social Sciences / Ed. by David L. Stills. New York, 1968. Т. 13. P. 253.

3. Кетле А. О социальной системе и законах, ею управляющих. С. 228–231.

4. Quetelet A. Physique sociale. Т. 2. P. 38.

5. Пошлый тип (*фр.*). — Примеч. ред.

Образ социального мира, который мы находим в работах Кетле, является образом мира крайне атомизированного, в котором высшей добродетелью является быть таким, как другие. Это был также своего рода рецепт социальной интеграции, хотя и принципиально иной по сравнению с контовским.

Наконец, повторим, что в самом общем виде место Кетле в истории социальных наук определяется не тем, какую он имел философию и общественные идеалы, или же тем, в какой степени был он подвержен тогдашнему интеллектуальному климату, но тем, что он выдвинул на первый план вопрос необходимости эмпирических исследований и начал серьезно размышлять над их методологией. Поэтому его можно считать одним из классиков социологии, помня, однако, о том, что та социология, которую он спроектировал своими работами, создавала в XIX веке направление исследований, отличное от магистрального¹. Только исследование самоубийств Дюркгеймом станет местом важной по своим последствиям встречи этого течения с теоретическим направлением, которому посвящена эта книга.

5. Позитивизм и дальнейшее развитие социологии

Представленный выше обзор социологических концепций Конта, Милля и Кетле (в последующих двух разделах будут обсуждаться взгляды многих других социологов позитивистской ориентации) позволяет, как представляется, более ясно увидеть основные положения позитивизма в социологии и осознать внутреннюю разнородность этого направления.

Рассмотренный с исторической перспективы, он был прежде всего общей (а иногда и расширительной) опцией, служащей одной из возможных философий социальных наук (правда, охотнее представляемой как отход от всякой философии), созданной в тот период, когда другие еще не вырисовывались слишком выразительно, так, гегелевско-марксистская традиция не пересекала еще немецких границ,

1. На эту тему см., кроме упомянутой работы Лазарсфельда, например, написанную Альбертом Райсом (Albert Reiss Jr.) первую часть статьи «Sociology» (International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 15. P. 7), посвященной «началу социальных исследований», а также работу: *Leclerc G. L'observation de l'homme. Une histoire des enquêtes sociales*. Paris, 1979.

а антипозитивистская понимающая социология не существовала еще даже в замыслах, если не считать ее глубокой предысторией романтическую герменевтику.

Зачаточное, в общем, состояние социальных наук, и особенно социологии, также не способствовало уточнению позитивистской позиции, поскольку уже сам постулат создания позитивной общественной науки, свободной от метафизики и открывающей законы путем методического наблюдения фактов, казался достаточно ясным, очевидным и привлекательным. Ранний позитивизм был поэтому, прежде всего, рефлексией о необходимости науки об обществе, а не теоретическим и методологическим самопознанием зрелой науки, которая подводит итоги своих достижений. Разрозненность тогдашних исследований была дополнительной причиной того, что сфера взглядов, действительно общих, была относительно невелика. Ранний позитивизм был скорее определенным *l'état d'esprit*¹, определенным резервуаром «молчаливого знания» об условиях успеха всех видов познавательной деятельности, чем набором строго определенных правил исследовательской процедуры или же монолитной теорией общества. Попытками изменить эту ситуацию, которые продолжались на протяжении всего XIX века, мы займемся в следующих разделах.

Большинство этих попыток не было непосредственным продолжением тех трех концепций, которые обсуждались выше, хотя и оставались на почве общих принципов позитивизма. Трудно, однако, не заметить, что определенные характерные для них дилеммы имели свое начало в социологических теориях раннего позитивизма.

Первая из этих дилемм — это дилемма социологического *реализма* и *номинализма*, или, в этом случае, в основном дилемма *homo sociologicus* (человек социологический) и *homo psychologicus* (человек психологический), тесно связанная с вопросом о том, какие именно законы открывает социология: законы строения и роста социального организма как неделимой на составные части целостности, подобной другим живым организмам, или же законы, касающиеся свойств человеческих единиц и позволяющие объяснить их действия законами психологии и/или законами статистики, говоря о порядке проявления

1. Состояние духа (*фр.*). — *Примеч. ред.*

каких-либо черт в данных популяциях, а также о распределении этих черт. Как мы видели, ранний позитивизм ничего в этом вопросе не решил, он бывал как реализмом, так и номинализмом, как социологизмом, так и психологизмом, как холизмом, так и редукционизмом.

Вторая дилемма — это дилемма *динамической* и *статической* точек зрения. В раннем социологизме, как правило, они выступали вместе и даже, как у Конта, могли оказаться неразделенными. Их реальное единство гарантировал исключительно органицизм, в котором понятие жизни предполагало с необходимостью как определенное строение, так и определенные изменения, происходящие в процессе роста. Там, где органицистская метафора не играла важной роли, возможным оказывалось разделение этих двух направлений интересов. Самым полным воплощением первого будет, конечно, эволюционизм, в то время как второй найдет своих представителей в критических по отношению к эволюционизму теориях социального равновесия и социальной системы, которые в XX веке достигнут своего апогея в функционализме.

И наконец, третья дилемма раннего позитивизма была связана с проблемой социальных задач социологии. Изначально в нем содержался вопрос, сформулированный позднее в явной форме в названии книги Ландберга (Lundberg) (см. раздел 20) «*Can Science Save Us?*» (Может ли наука спасти нас?). На этот вопрос можно было дать два разных утвердительных ответа. Первый яснее всего высказал Конт, связывая вопрос спасения посредством науки с процессом изменения посредством последней общественного сознания и постепенным принятием ею функций давних религиозных верований. Независимо от своих чисто технических применений наука должна была играть важную социальную роль как фактор просвещения, радикально изменяющего состояние общества. Второй ответ, изначальный набросок которого дал, пожалуй, Кетле, ограничивал задачу науки проведением экспертиз, предназначенных, в сущности, для тех, кто осуществляет власть и реально решает судьбу общества. Короче говоря, в раннем позитивизме проявлялось, как кажется, напряжение между желанием сказать решающее слово в споре о будущем общества и беспокойством о том, чтобы не утратить роли его бесстрастного исследователя-эксперта, принципиально отличающейся от роли идеолога.

Эволюционистская социология

Одной из наиболее влиятельных ориентаций, которые возникли на почве позитивистской философии науки, был эволюционизм. Это направление создало определенный репертуар понятий, гипотез и методов, которые как минимум тридцать лет (1860–1990) были собственностью не какой-нибудь одной «школы» в социальных науках, но социологии и социальной антропологии как таковых. «Социальная наука, — писал в конце XIX столетия Маршалл (Marshall), — или [выделено мной. — Е.Ш.] осмысленная история человека»¹.

1. Понятие эволюционизма в социальных науках

Эволюционизм в социальных науках понимается иногда слишком узко, а иногда слишком широко. В первом случае его отождествляют с дарвинизмом, полагая, что мы имеем с ним дело только тогда, когда в действие входит перенесение на эти науки принципов теории эволюции Дарвина или хотя бы оперирование близким к дарвиновскому представлением об эволюции. Во втором случае эволюционистами считаются все те мыслители, которые в каком бы то ни было смысле рассуждали об эволюции и центром своего внимания делали законы общественного развития. Это различие носит принципиальный характер, поскольку непосредственное влияние Дарвина на социальные науки было ограничено, в то время как интерес к проблематике развития общества был в XIX веке практически повсеместным и ему были подвержены многие мыслители, которые не имели никакого понятия о биологической

1. Marshall A. The Old Generation of Economists and the New. Цит. по: Burrow J. W. Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory. Cambridge, 1970. P. 83.

теории эволюции. В этом втором понимании, «эволюционистами» были не только Дарвин или Спенсер, Тайлор или Морган, Бастиан или Фрезер, но также Гегель и Маркс, Гизо и де Токвиль, Сен-Симон и Конт¹.

Такое расширительное понимание эволюционизма облегчается тем, что слово «эволюция» не было необходимым отличительным признаком какой-либо строго определенной группы мыслителей, но использовалось достаточно свободно в значениях, которые трудно отделить от значений таких слов, как «развитие», «рост», «изменение» или «прогресс». Еще более интересно то, что это слово использовал достаточно часто, например, Конт, в то время как оно вообще отсутствовало в первых пяти изданиях главного произведения Дарвина; такой же бесспорный эволюционист, как Морган, использовал его необычайно редко даже в своем позднем творчестве².

Эволюционисты в социальных науках не создали единой научной школы, поэтому причисление к ним того или иного мыслителя может быть предметом трудного для разрешения спора, особенно если мы захотим вникнуть в детали, связанные с важным, впрочем, различием эволюции как синонима развития и эволюции в строгом значении этого слова³. Кроме того, даже те из них, которые прямо ссылались на Дарвина, что в целом не было правилом, останавливались нередко на уровне поверхностного использования терминологии, в связи с чем, например, понятие «социальный дарвинизм» не следует понимать слишком дословно⁴.

Как узкое, так и широкое понимание эволюционизма имеет свои основания. Дарвинизм действительно оказал определенное влияние на социальные науки. Даже те мыслители, которые, как Спенсер, дошли до своей теории эволюции независимо от него, в итоге каким-то образом им пользовались и, что еще более важно, представляли такой же стиль мышления.

1. См., например: *Nisbet R.A. Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development.* New York, 1969. Ch. 4–6.
2. См.: *Carneiro R.L. Classical Evolution // Main Currents in Cultural Anthropology / Raoul Naroll, Frada Naroll (Eds.).* Englewood Cliffs, N.J., 1973. P. 58–59.
3. См.: *Haines V.A. Spencer and His Critics // Reclaiming the Sociological Classics. The State of Scholarship / Charles Camic (Ed.).* Oxford, 1997. P. 82 et pass.
4. Лучший обзор концепций, которые имеют здесь значение, дает Майк Хоукинс (Mike Hawkins) в работе: *Social Darwinism in European and American Thought 1860–1945. Nature as Model and Nature as Threat.* Cambridge; New York, 1997.

Можно в связи с этим использовать термин «социальный дарвинизм» символически, в целях обозначения определенной общности взглядов, к которой принадлежал, пожалуй, Спенсер, зато не принадлежали Конт или Маркс, несмотря на их интерес к так или иначе понятой социальной эволюции.

Во всяком случае, нужно помнить, что, во-первых, самые важные концепции социальной эволюции возникли раньше, чем теория эволюции Дарвина; во-вторых, они имели свои истоки в мысли XVIII и первой половины XIX века, причем истоки эти — не только Мальтус, которого использовал также и Дарвин, но и, если не прежде всего, просветительская теория общественного развития (и прогресса); в-третьих, все важнейшие эволюционистские концепции в социальных науках достаточно существенно отличались от концепции Дарвина (например, «ламаркизм» Спенсера); в-четвертых же, многие эволюционистские социальные теоретики ясно обозначали свою независимость от Дарвина и действительно имели с ним мало общего.

Представляется, что предложенное расширение понятия эволюционизма в социальных науках за рамки дарвинизма не доходит, однако, до такой степени, чтобы охватывать им создателей всех схем развития человечества, чем-либо похожих, например, на спенсеровскую или моргановскую. Если бы мы поступили таким образом, то теоретическое содержание понятия «эволюционизм в социальных науках» подверглось бы значительному обеднению и стало бы непригодным для анализа внутренних дилемм социальной мысли XIX века, которая чуть ли не вся стремилась именно к тому, чтобы обнаружить закономерность общественного развития.

Не входя в ненужные в этом контексте детали, мы можем сказать, что эволюционистские концепции отличало, во-первых, то, что они были однозначно *натуралистическими*; во-вторых, то, что они представляли, в общем (в отличие от сильного, например, в Германии, историзма), тенденцию сосредоточивать свое внимание на закономерностях общемирового процесса эволюции и пренебрегать «случайностями» и локальными особенностями. С этой точки зрения они были продолжением просветительской, «гипотетической», или «философской», истории, имея с историзмом XIX века общим лишь то, что делали своим предметом историю обществ, а не историю

героев или королей. Если сторонники историзма стремились к открытию исторических законов, то шли они к этой цели через исследование истории конкретных обществ, в то время как эволюционистам эти последние доставляли лишь материалы для их собственной исследовательской работы, направленной на реконструкцию закономерной социальной эволюции как таковой. Их интересовало прежде всего не столько то, что в действительности тут или там случилось, сколько то, что случилось бы везде, если бы эволюция протекала без помех. Они не старались выяснить отдельные исторические факты или же исследовать то, что было характерно для отдельных стран или культурных кругов. Для многих из них не существовало в связи с этим понятия «народ»; основной категорией было для них, как и для просветительских философов прогресса или для Конта, — Человечество.

Эволюционисты искали законы социальной эволюции, понятой как *универсальный* процесс, а история отдельных стран для них была, в общем, лишь материалом для построения широких обобщений. Их сравнительный метод, о котором речь пойдет дальше, служил для выявления не различий, а фундаментальных сходств между ними. В определенном смысле эволюционизм был попыткой, предпринятой в противоположность историографии и историософии XIX века, возвращения веры в единую человеческую природу, поэтому история была ему необходима лишь настолько, насколько позволяла, в разных местах и в разные периоды, находить того же самого человека, только находящегося в разных фазах своего видового развития.

Это скорее бесцеремонное отношение эволюционистов к истории конкретных обществ было вполне сознательным. Спенсер писал: «Пока мы не располагаем истинной теорией человечества, до тех пор мы не в состоянии интерпретировать историю, когда же мы имеем такую теорию, то мы не хотим истории»¹. Это не значит, что эволюционизм был совсем не привлекателен для историков и бесплоден как инструмент историографии. Можно, во всяком случае, указать по меньшей

1. Письмо Герберта Спенсера к Эдварду Лотти (Edward Lott) от 13 апреля 1852 года. Цит. по: *Peel J. D. Herbert Spencer. The Evolution of a Sociologist.* London, 1971. P. 158. Проблему отношения эволюционизма к истории обсуждает детально и очень удачно К. Е. Бок в работе: *The Acceptance of Histories. Toward a Perspective for Social Sciences.* Berkeley, 1956.

мере одну выдающуюся историческую работу, полностью находящуюся в согласии с его принципами, а именно «Историю цивилизации в Англии» (*History of Civilisation in England*, 1857–1861, 2 т.) Генри Томаса Бокля.

Эволюционисты чувствовали себя лучше всего как исследователи первобытных обществ или как социологи и философы всеобщей эволюции, классифицируя исторические факты в соответствии с критериями, исходящими из соответствующей теории эволюции, а не в соответствии с историческими, хронологически-пространственными критериями. Это не мешало им называть себя историками, ясно, однако, осознавая, что речь идет о совершенно иной истории, чем та, которой привыкли заниматься историки. Этой последней выпадала тут роль вспомогательной науки. Пожалуй, именно тогда родился долго бывший популярным среди историков стереотип социолога как специалиста по широким обобщениям, который к готовой теории подбирает взятые из истории иллюстрации.

Конечно, приведенная выше характеристика эволюционизма является еще недостаточно точной и потребует дополнения через описание типичных для него теоретических положений и исследовательских процедур. Здесь нужно только отметить, что подобно тому, как дело обстоит и с другими «измами», недостижима характеристика настолько точная, чтобы каждого отдельного ученого можно было без оговорок включить в общую категорию или же исключить из нее. К счастью, ни один выдающийся мыслитель не является всего лишь экземпляром вида, к которому мы его причисляем. Эволюционистами обычно считают, прежде всего, следующих, главным образом англосаксонских, авторов: *Герберта Спенсера* (1820–1903), *Эдварда Бернетта Тайлора* (1832–1917), *Льюиса Генри Моргана* (1818–1881), *Йоганна Якоба Бахофена* (1815–1887), *Адольфа Бастиана* (1826–1905), *Джона Фергюсона Макленнана* (1827–1881), *Джона Лёббока* (1834–1913), *Уильяма Робертсона Смита* (1846–1894), *Джеймса Джорджа Фрезера* (1854–1941) и *Эдварда Александра Вестермарка* (1862–1939). Существенных сомнений не вызывает также причисление к этому кругу, например, *Генри Джеймса Самнера Мэйна* (1822–1888) или также *Нюмы-Дени Фюстеля де Куланжа* (1830–1889), хотя их взгляды были, под определенным углом зрения, нетипичными по причине присутствия в них многочисленных элементов историзма. Можно было бы назвать еще много пограничных

случаев; близкими к эволюционизму были некоторые работы, возникшие в марксистских кругах, как, например, работы Энгельса «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» или непосредственно опирающаяся на положения Моргана «Происхождение семьи, частной собственности и государства»¹.

2. Теоретические основания эволюционизма

Поскольку, как мы сказали, эволюционисты не составляли целостной школы, то напрасно мы старались бы найти совокупность таких их программных положений, под которыми подписались бы все они без исключения. Многие вообще избегали формулировать программы, ограничиваясь теоретическими введениями и отступлениями, а более всего — применением определенных положений без их явной экспликации. Наиболее «программными» были, несомненно, работы Спенсера, которому именно поэтому мы посвящаем больше всего места, хотя в некотором отношении его нельзя считать автором вполне репрезентативным, в силу его исключительных философских амбиций, которых большинство эволюционистов не имело. Только он один был теоретиком именно космической эволюции, а не только социальной. Он отличался крайним размахом и как теоретик этой последней, в то время как другие эволюционисты ограничивались исследованием только каких-то ее отдельных фрагментов. Принимая во внимание как программные заявления, так и исследовательскую практику, можно, однако, указать определенные конститутивные основания для всего эволюционизма как особой теоретической ориентации в социальных науках².

1. Марксистский «эволюционизм» обсуждают в числе прочих Марвин Харрис (Marvin Harris) в книге: *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. New York, 1968, а также Эммануэль Террей (Emmanuel Terray) в работе: *Le marxisme devant les sociétés primitives*. Paris, 1970.
2. Самую лучшую реконструкцию этих оснований можно найти в цитированных уже работах следующих авторов: Kenneth E. Bock, Robert L. Carneiro и Robert A. Nisbet, а также во второй части книги: *Bee Robert L. Patterns and Processes. An Introduction to Anthropological Strategies for the Study of Sociocultural Change*. New York, 1974. По-польски доступны книги: *Lutyński Jan. Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*. Łódź, 1956, а также: *Chmielewski Piotr. Kultura i ewolucja*. Warszawa, 1988.

(а) С философской точки зрения эволюционисты были, без сомнения, *позитивистами*. Это не значит, что они были сторонниками Конта (его довольно остро критиковал по многим вопросам Спенсер) или сами себя определяли таким образом. Называя их позитивистами, мы имеем в виду фактическое принятие ими главных принципов «позитивного метода» (см. раздел 8), особенно же — натуралистического убеждения в единстве мира и знания о нем. Человеческая реальность является, по их мнению, частью природы, и ее следует изучать с помощью методов, созданных естествознанием.

(б) Трактовка человеческого мира как части природы соединялась с положением о том, что он подчиняется *природным законам*, а не случайностям или капризам. «Наши мысли, желания и действия, — пишет, например, Тайлор, — соотносятся с законами столь же определенными, как и те, которые управляют движениями волн, сочетанием химических элементов и ростом растений и животных»¹. Та же самая мысль была многословно высказана в «A System of Synthetic Philosophy» (Система синтетической философии) Спенсера, трактате, который должен был дать целостное изложение всей совокупности известных тогдашней науке явлений. Открывающие эту систему «основные начала» относились в равной мере к астрономии, физике, химии и биологии, а также к психологии, социологии и этике. Открываемые наукой законы являются, как и у Конта, законами двух основных видов: одновременности и последовательности, структуры и функции. Если выполнены определенные условия, то явлению А всегда сопутствует явление В и за ним наступает явление С.

(в) Особое значение эволюционисты придавали открытию *генетических* зависимостей, полагая, что объяснить явление означает прежде всего показать его генезис. С этой точки зрения эволюционизм составлял полярную противоположность функционализму и был уязвим для критики за то, что стремился объяснить то, о чем что-то известно, тем, о чем ничего или почти ничего неизвестно. Эванс-Притчард полагал, что самым

1. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Издательство политической литературы, 1989. С. 19. Эта работа, так же как и относительно многочисленные работы Спенсера и других эволюционистов, была в XIX веке переведена на польский язык (см. Библиографию). По причине плохого качества большинства переводов мы пользуемся в основном оригинальными изданиями.

правильным названием для эволюционистской социальной антропологии было бы «генетическая социальная антропология»¹.

(г) Поиск неизменных законов, управляющих человеческой реальностью, требовал признания того, что, помимо непрерывных изменений, которым эта реальность подвержена в ходе эволюции, она имеет, однако, устойчивые черты. Эволюционисты принимали в связи с этим существование неизменной, в определенных границах, *человеческой природы*. Это не значит, что они верили в устойчивость психической конституции человека, поскольку такая вера находилась бы в противоречии с убеждением во всеобщем характере эволюции. Они полагали, однако, что изменению не подвержены общие основания функционирования человеческого разума, или, как говорил Бастиан, определенные *Elementargedanken*², поскольку если бы было иначе, то нельзя было бы ожидать, что в определенных обстоятельствах одна и та же причина постоянно вызывает одно и то же следствие. На положение о стабильности и целостности человеческой природы опиралась вера в универсальный характер законов эволюции.

(д) *Изменение*, движение, развитие *всего, что только существует*, — это, конечно, опора эволюционистской мысли. Следовательно, тем, что требовало объяснения, является не столько сам факт эволюции, сколько то, что в истории случаются спорадические периоды неподвижности и застоя. Изменение, фактически, вездесуще. Очевидно, именно поэтому эволюционисты посвятили больше внимания направленности и механизмам изменения, чем объяснению его причин.

(е) Поскольку социальной жизнью управляют, кроме законов последовательности, также и законы одновременности явлений, общество является определенной целостностью («организмом», как часто говорилось), изменение в какой-нибудь одной области влечет за собой изменения во всех других областях, и в итоге происходит *глобальное изменение*. Хотя некоторые эволюционисты не слишком интересовались эволюцией общества или культуры как целостности, изучая лишь их отдельные фрагменты, между ними существовало согласие в том, что сосуществование социальных институтов, принадлежащих к разным фазам эволюции, на долговременной дистанции

1. *Evans-Pritchard E. E.* Social Anthropology. London, 1972. P. 43.

2. См.: *Carneiro R. L.* Classical Evolution. P. 70–71, 88–90.

невозможно. Благодаря этому убеждению, они могли, располагая отрывочными археологическими и этнологическими данными, гипотетически реконструировать самые ранние фазы эволюции, так же как Кювье восстанавливал облик доисторических животных на основе их сохранившихся костных останков. На том же самом основании можно было предвидеть и дальнейший ход социальной эволюции, зная только какие-нибудь отдельные «зародышевые» явления. В числе прочего именно путем такого рассуждения Спенсер создал свою концепцию промышленного общества. Убеждение в глобальном характере изменения позволяло оперировать важным для эволюционизма понятием *пережитков*, как таких явлений, которые явно не соответствуют актуальному состоянию социальной целостности, будучи реликтами ее ранних состояний.

(ж) По мнению эволюционистов, изменение является, в самом общем виде, *направленным изменением*, тождественным *прогрессу*. Хотя они не исключали возможности определенных периодов регресса, принимали их во внимание в случае отдельных обществ, но не предусматривали его в своем образе всеобщей эволюции человечества, которая естественным ходом вещей проходит от низшей до высшей фазы. Несомненно, они были продолжателями просветительской идеи прогресса, хотя их позиция имела также некоторые новые черты. Прежде всего, они потратили много сил на уточнение максимально объективных критериев «высокого» и «низкого», явно ослабляя при этом акцент, который делал еще Конт, на развитии сознания как источнике всякого прогресса. Например, по Спенсеру, эти критерии были в основе своей одинаковыми для всего мироздания, которое меняется «от состояния неопределенной, бессвязной однородности к состоянию определенной, связной разнородности»¹. Основным различием между «высоким» и «низким» было здесь различие структуры и функции. Эволюция является тем более продвинутой, чем более сложной становится структура, а также чем более разделяются функции. В социальной эволюции прогресс знания, очевидно, имеет значение, но не он является решающим фактором. В этом вопросе Спенсер вступил в непосредственную полемику со взглядами Конта².

1. *Спенсер Г.* Синтетическая философия. К.: Ника-Центр, 1997. С. 286.

2. *Spencer H.* Essays Scientific, Political and Speculative. London, 1891. Т. 2. P. 128–129.

В рассуждениях на тему социальной эволюции общий критерий прогресса, конечно, подвергался многочисленным уточнениям, с которыми у нас еще будет случай познакомиться, занимаясь или взглядами Спенсера на переход обществ от милитаризма к индустриализму, или же взглядами Моргана, который обновил деление человеческой истории Фергюсона на периоды дикости, варварства и цивилизации. Следует также заметить, что критерии прогресса были созданы и для отдельных сфер общественной жизни. С их помощью выделяли «высшие» и «низшие» фазы развития религии, семьи, хозяйства, знания и так далее. Общей чертой всех этих идей была трактовка Западной Европы, и в особенности Англии, как наиболее эволюционно продвинутой, а всего остального мира — как «отсталого»¹. Этот взгляд не повлек, однако, за собой с необходимостью пренебрежения неевропейскими культурами, поскольку все они считались также «естественными», хотя и находящимися на разных фазах эволюции.

(з) По мнению эволюционистов, все общества подчиняются одинаковым законам эволюции и развиваются в одном и том же направлении, но *темп* этого *развития не является* тем не менее *равномерным* в двояком смысле. Во-первых, в неодинаковом темпе развиваются разные «части человечества»; во-вторых, эволюция одних и тех же обществ не является одинаково быстрой во всех своих фазах. Особенно важным было первое из этих положений, поскольку от его принятия зависела возможность применения так называемого сравнительного метода, под которым эволюционисты были склонны понимать выдвигание предположений о прошлом одних обществ на основе современного состояния других, находящихся якобы на более раннем этапе того же самого процесса. В сущности, только соединение тезиса об универсальном характере законов эволюции с тезисом о неравномерности ее темпа делало эволюционизм возможным.

(и) Эволюционисты полагали, что социальное изменение, так же как и всякое другое, в нормальных условиях не приобретает резкого характера и высшие уровни эволюции от низших отделяет обычно множество переходных ступеней. *Эволюция — это антоним революции*. Социальное развитие не знает

1. Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology. London, 1972. P. 41.

великих актов творения: каждая более высокая форма *постепенно* формируется из низшей формы, непосредственно ей предшествующей. В этих взглядах слышно эхо полемики натуралистов с мифом о творении мира и катастрофическими концепциями развития природы. Одновременно они были созвучны с политическими взглядами эволюционистов, которые, если даже и не были, как Спенсер, апологетами стихийности, представляли самую умеренную реформаторскую тенденцию, исключаящую всякие резкие изменения.

(к) Для классического эволюционизма характерны были склонность объяснять происходящие изменения, прежде всего, внутренними потребностями данного общества и некоторое пренебрежение ролью диффузии. Это не значит, что они полностью не учитывали роль внешних влияний, в чем их потом обвиняли диффузионисты; Тайлор даже утверждал, что цивилизация «есть растение, которое чаще бывает распространяемо, чем развивается само»¹. Во всяком случае, речь у них шла о том, что эти влияния оказывают воздействие только тогда, когда данное общество уже созрело до их принятия и, в сущности, само было бы в состоянии удовлетворить новую потребность, если бы извне случайно не пришло готовое решение. В этом смысле эволюционизм утверждал, что изменение имеет прежде всего *имманентный* характер, а его основные причины следует искать внутри изучаемого общества. Не исключено, что это положение об имманентности изменения было реликтом деактуализированных теорией Дарвина более ранних концепций развития как постепенного развертывания потенций, скрытых в каждом организме уже с момента его возникновения.

3. Эволюционистский сравнительный метод

Эволюционисты привыкли определять применяемый ими метод исследования социальных явлений как сравнительный, однако важно отдавать себе отчет, что он имел определенные черты, которые необязательно свойственны методу, выступающему в социологии сегодня под таким названием. Трудно

1. Тайлор Э. Первобытная культура. С. 36; Carneiro R. L. Classical Evolution. P. 48.

найти его детальное изложение¹, хотя исследователи, применявшие этот метод на практике, как бы исходили из предположения, что его постулаты понятны сами по себе и не требуют особого объяснения. Важно, что исследовательские процедуры, определяемые ими как сравнительный метод, находят соответствие, с одной стороны, в известных еще с древности способах мышления о различиях между обществами, а с другой стороны — в процедурах, применяемых в XIX веке повсеместно как в биологии или геологии, так и, скажем, в филологии.

Основой эволюционистского сравнительного метода было упомянутое уже убеждение, что наблюдение определенных социальных явлений позволяет формулировать предположения, относящиеся к явлениям, которые имели место где-то еще давно и поэтому не могут быть непосредственно наблюдаемы. На этом основывался, например, метод Лайеля (Lyell), который в «Принципах геологии» предпринял, как гласил подзаголовок его работы, «попытку объяснения более ранних изменений поверхности земли через обращение к причинам, действующим сегодня». Поскольку все явления управляются неизменными законами, можно на основе известных явлений делать выводы о неизвестных. Это была очень старая интуиция, которую можно найти, например, у Фукидида, который допускал, что греки когда-то жили так же, как современные ему варварские племена². Полное название работы Жозефа-Франсуа Лафито (Joseph-François Lafitau), от которой некоторые авторы датируют начало истории этнологии, звучало так: «Нравы диких племен Америки в сравнении с нравами первобытной эпохи» (*Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724, 2 т.). Адам Фергюсон писал, что современное состояние диких народов «позволяет нам, как в зеркале, увидеть черты собственных прародителей»³.

1. Наиболее интересной с этой точки зрения является следующая статья Э.Б. Тайлора 1888 года: *Tylor E. B. On a Method of Investigating the Development of Institutions. Applied to Laws of Marriage and Descent // Readings in Cross-Cultural Methodology / Frank W. Moore (Ed.). New Haven, Conn., 1961.*
2. *Фукидид. История.* М.: Научно-издательский центр «Ладомир»; Наука, 1993. Книга первая.
3. *Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества.* М.: РОССПЭН, 2000. С. 136.

Тот тезис, что дикари являются «нашими живущими предками», неустанно повторялся эволюционистами. Это было, в сущности, неизбежным следствием их убеждения, что все народы проходят, быстрее или медленнее, одной и той же дорогой. Именно принятие этого тезиса привело к тому, что они повысили статус исследований первобытных обществ (сам — редко сегодня используемый — термин «первобытный» имеет эволюционистскую окраску). Эти исследования перестали быть для них собиранием курьезов и источником удивления разнородностью человеческих обычаев, становясь дорогой к реконструкции собственного прошлого, а также к познанию человеческой природы и законов эволюции всего человечества. Эванс-Притчард верно замечает, что эволюционисты заинтересовались первобытными обществами «не столько ради них самих, сколько по причине их полезности для гипотетической реконструкции самой ранней человеческой истории вообще и собственных институтов в особенности»¹.

Эволюционисты, конечно, отдавали себе отчет в том, что доступные их наблюдению (в основном опосредованному, поскольку первые социальные антропологи не проводили полевых исследований) первобытные общества были «первобытными» лишь относительно, они также старались выработать свой взгляд на самые ранние фазы эволюции на основе и других источников, например на основе данных археологии, которая тогда переживала свой золотой век. Комплексный анализ археологических, этнологических и исторических данных составлял основу для реконструкции эволюции общества и культуры с самых древних времен до современности и будущего; поскольку же законы этой эволюции стабильны, не было повода считать необходимым задерживаться на современном состоянии. Верно, что большинство эволюционистов было вовлечено в составление прогнозов будущего.

Открытие обществ и культур, находящихся на разных фазах эволюции, само по себе не давало еще доказательств, что они являются фрагментами одного и того же процесса развития. Перенос различий в пространстве на различия во времени требовал инструментов, позволяющих установить, что было «более ранним», а что — «более поздним». Общих критериев

1. *Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology. London, 1972. P. 37.*

сложности структуры и разделения функций было недостаточно, тем более что сама гипотеза такой направленности эволюции требовала эмпирического обоснования и конкретизации. Полезным оказалось здесь упоминаемое раньше понятие *пережитков*, или же таких элементов культуры, которые сейчас не выполняют никакой функции (отсюда и более поздние атаки на эволюционистов со стороны функционалистов). Пережитки, как писал Тайлор, «это те обряды, обычаи, воззрения и пр., которые, будучи в силу привычки перенесены из одной стадии культуры, которой они были свойственны, в другую, более позднюю, остаются живым свидетельством или памятником прошлого»¹. Именно эти «свидетельства и памятники» давали эволюционистам шансы сделать выводы о том, что было перед тем, а что потом.

Эта концепция, разработанная главным образом Тайлором, стала источником многих непониманий. Как будто бы полезная при реализации исследовательских задач эволюционизма, она могла быть небезопасна с точки зрения его собственных принципов, поскольку угрожала идее общества как внутренне связанной целостности. Кроме того, она давала лишь кажущиеся объяснения, какими являются всякого рода ссылки на силу инерции. Представляется, что неслучайно сторонником этой концепции был, прежде всего, Тайлор, более всех среди эволюционистов любящий собирание антикварных вещей, а не, например, Спенсер, который являлся теоретиком социальной системы, или же социального «организма».

В общем, можно сказать, что сравнительный метод служил эволюционистам как инструмент упорядочивания доступных данных в квазихронологические ряды и установления таким образом законов социальной эволюции.

4. Социологическая система Спенсера

Самым выдающимся представителем эволюционизма был *Герберт Спенсер*, автор «Социальной статистики» (*Social Statics*, 1851), «Социологических исследований» (*The Study of Sociology*, 1873), монументальной «Системы синтетической философии»

1. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 18.

(*A System of Synthetic Philosophy*, 1862–1896), частями которой были — наряду с «Основными началами» (*First Principles*, 1862), «Основаниями биологии» (*The Principles of Biology*, 1864–1867, 2 т.), «Принципами психологии» (*The Principles of Psychology*, 1870–1872, 2 т.) и «Принципами этики» (*The Principles of Ethics*, 1892–1893, 2 т.; польское издание т. 1, часть 1), «Принципы социологии» (*The Principles of Sociology*, 1876–1896, 3 т.), а также множества других работ, пользовавшихся при жизни автора невероятной популярностью. Он также начал обобщающую «Дескриптивную социологию» (*Descriptive Sociology; or Groups of Sociological Facts*, 1873–1881, ч. 1–8).

Нельзя, однако, сказать, что Спенсер оказал особенно сильное влияние на формирование эволюционизма в социальных науках. Барроу (Burrow), пожалуй, прав, утверждая, что его работы были «скорее символом, чем вдохновляющим импульсом для эволюционистской социальной теории»¹, развивавшейся как в Англии, так и за ее пределами в значительной мере независимо от «синтетической философии». Не следует также переоценивать влияние Спенсера как на интеллектуальную атмосферу последних десятилетий XIX века, так и на развитие социологии, в истории которой он является фигурой, по меньшей мере равной Конту. Нужно признать, что место Спенсера в истории социологии связано не только с его эволюционизмом и, уж конечно, не с его философской системой, которую он считал своим важнейшим достижением.

Исторические судьбы спенсеризма

Редко встречается такой большой контраст между успехом, который мыслитель имел при жизни, и забвением или неизвестностью после смерти. Спенсер, считавшийся некогда одним из самых значительных мыслителей всех времен, которого сравнивали с Аристотелем, сегодня часто упоминается или вспоминается лишь только как очень старомодный мыслитель Викторианской эпохи. Социологи видят в нем, правда, одного из творцов своей дисциплины, но в его работах (если они вообще их читают) находят чаще всего предостережение, как не следует ею заниматься. Важно, однако, помнить, что, кто бы

1. Burrow J. W. *Evolution and Society*. Cambridge Univ. Press, 1966. P. 182.

ни приступал, например, в США в конце XIX века к изучению социологии, делал он это прежде всего под влиянием Спенсера¹. Так было и в Польше, где роль этого мыслителя в период позитивизма была в самом деле огромной. В XX веке с автором «*The Principles of Sociology*» все более переставали считаться, и только вторая половина века дала попытки научной реабилитации Спенсера. В них принял участие даже Толкотт Парсонс, написавший в 1961 году предисловие к новому изданию «Введения в социологию», хотя в «Структуре социального действия» (*The Structure of Social Action*) он и признал наследие Спенсера мертвым.

Причины посмертного поражения создателя «синтетической философии», в сущности, не отличались от причин его триумфов. Его система была так великолепно приспособлена к способу мышления и потребностям Викторианской эпохи, что не могла ее пережить. Ее сильные стороны быстро обернулись слабыми. Наибольшей слабостью было, пожалуй, то, что была она именно *системой* и старалась дать целостное объяснение всего, в убеждении, что наука знает уже все, что только можно знать (все, что оставалось за ее пределами, он признал непроницаемой для человеческого разума тайной). Слабостью было также то, что Спенсер на каждом шагу ссылался на детальные данные. Его огромная эрудиция обернулась в итоге против него, поскольку аргументы быстро теряли силу, становясь музейными экспонатами. Социология Спенсера оказывалась тем хуже, чем ближе подходила к фактам. Хватило четверти века систематических исследований, чтобы его «*Descriptive Sociology*» превратилась в гигантский чулан, набитый старым хламом. Автор же, в свою очередь, часто обходился с фактами достаточно произвольно, приспособлявая их к теоретической схеме.

Какие бы претензии ни сделалось возможным выдвигать по отношению к его произведениям, стилю работы и способу мышления, его достижения тем не менее не лишены ценности. Во всяком случае, они содержат немало идей, которые продвинули социологию вперед. Эти идеи касаются, прежде всего, социальных институтов, социальной структуры

1. См.: Cooley C.H. Reflections upon the Sociology of Herbert Spencer // Sociological Theory and Social Research / Robert C. Angell (Ed.). New York, 1930. P. 263.

и общества как системы. Правда, до этих идей иногда трудно добраться, поскольку их заслоняют, с одной стороны, бесчисленные иллюстрации, которые должны указать на якобы индуктивный характер обобщений, а с другой стороны — биологическая фразеология, склоняющая современного читателя к той мысли, что речь идет лишь о нагромождении поверхностных аналогий. Более внимательное чтение открывает, однако, много идей, действительно современных и прямо или косвенно — влиятельных.

Поэтому можно согласиться с тем мнением, что Спенсер — это автор, «которого никто не читает, все ругают и перед которым все находятся в долгу»¹. Безотносительно к тому, как выглядела рецепция работ Спенсера, которая, в конце концов, не продолжалась слишком долго, хотя и имела огромный масштаб, он был предшественником столь многого, что это вызывает удивление. Конечно, он был классиком эволюционизма, а тем самым его многочисленных ответвлений и продолжений. Но был он также и предшественником функционализма, хотя лишь немногие представители этого направления соглашались принять это хлопотное наследство. Не подлежит сомнению, что именно Спенсер создал современный словарь социологии, введя или популяризовав такие термины, как «социальная структура», «функция», «институт», «организация» и многие другие, в значениях, близких современным. Это также заставляет нас посвятить автору *«The Principles of Sociology»* больше места, чем другим эволюционистам.

Идея надорганической эволюции

Мы, конечно, не будем заниматься всей системой «синтетической философии», которая представляется раз и навсегда похороненной², а также не будем повторять всего того, что уже сказано об эволюционизме в целом. Важно только еще раз подчеркнуть, что Спенсер был единственным выдающимся эволюционистом-философом и его стремления к созданию системы

1. MacRae D. G. Ideology and Society. Papers in Sociology and Politics. London, 1961. P. 33.
2. Ее сжатое изложение дает Лешек Колаковский в работе: Kołakowski L. Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Kola Wiedeńskiego). Warszawa, 1966. Rozdz. 4, par. 3.

обусловили, в значительной мере, его оригинальность в рамках направления. Однако для социолога этот автор интересен не своей философичностью, а всем тем, что с ней не связано. Ведь нельзя сказать, что рассуждения Спенсера о социальных процессах были лишь применением общих философских принципов. Автор «*Principles of Sociology*», хотя ни на минуту не забывал о таковых принципах, но его понимание этих процессов можно защищать (и атаковать) независимо от его философского контекста. Это понимание было бы также ценно, если его использовать в другом контексте и изложить другим языком.

Спенсер выделил три фазы и три вида эволюции: неорганическую, органическую и *надорганическую*. Он не отделял их друг от друга слишком строго, утверждая в соответствии с общими положениями эволюционизма, что все переходы совершаются *by insensible steps*^{1,2}. Законы всех трех фаз эволюции одинаковы, но это не значит, что явления высшей фазы можно редуцировать до явлений низших фаз. Когда мы занимаемся надорганической (социальной) эволюцией, мы имеем дело с определенной категорией фактов, которые не встречаются в органическом и тем более в неорганическом мире. Это, как говорит Спенсер, «все процессы и произведения, возникновение которых требует скоординированной деятельности, приводящей к результатам, находящихся с точки зрения своих масштабов и сложности, за пределы того, что достижимо для деятельности индивида»³. Какой бы важной ни была биологическая основа социальных явлений, социология должна заниматься также, и даже прежде всего, специфическими фактами *надорганической* эволюции. Общественный человек — это не то же самое, что человек как представитель биологического вида.

Очевидно, что общество было для Спенсера частью природы. Он боролся со всеми концепциями (например, с теорией общественного договора), приписывающими социальным отношениям конвенциональный характер, хотя одновременно и сохранял гоббсовскую фикцию досоциального естественного человека и человеческой природы, которая «в значительной мере антисоциальна»⁴. Определенные зачатки общественной

1. Незаметными шагами (англ.). — *Примеч. ред.*

2. *Spenser H. The Principles of Sociology*. London, 1876. Т. 1. Part I, § 1.

3. *Ibid.* § 12.

4. *Ibid.* London, 1879. Т. 2. Part IV. § 431.

жизни, действительно, появляются уже в мире животных, но, по мнению Спенсера, первые объединения людей «едва ли можно назвать обществами»¹. Человек лишь постепенно *становился* общественным животным, изменяя тем самым свою первоначальную природу. Речь, однако, идет о том, что это был стихийный природный процесс, который никем не был изначально задуман или запланирован. Общество не было никем сделано, а появилось таким же образом, как и вся остальная природа.

Каким образом процесс социогенеза пришел к своему результату? Спенсер находит ответ у Мальтуса: главным фактором возникновения общества был прирост населения. Его давление «заставило людей перейти в общественное состояние, сделало необходимой социальную организацию и развитие социальные чувства»². Оно же привело к тому, что человек стал развивать свой интеллект, способности и изобретательность, иначе он не был бы в состоянии приспособиться к новым условиям и должен был бы исчезнуть из-за нехватки средств существования. Определенно, эта схема напоминает Гоббса, но в ней нет места акту творения общества. Его возникновение является долговременным стихийным процессом, важнейшим измерением которого является постепенная *социализация* человека. Начинается надорганическая эволюция.

Социальные институты

Ключевым вопросом является развитие институтов, детальный анализ которых занимает значительную часть «*The Principles of Sociology*» и обоснованно считается важным достижением Спенсера. Термин «институт» не был им определен, однако его значение представляется достаточно ясным. Вначале Спенсер использовал вместо него другие термины (его еще нет в первом издании упомянутой работы), говоря, например, об «отношениях», «организации», «контроле», «регуляции», «принуждении» и так далее, что указывает на направление поисков. Говоря коротко, социальные институты являются тем, благодаря чему осуществляется приспособление несоциального по своей природе человека к столь же естественному

1. *Spenser H.* The Principles of Sociology. London, 1879. Т. 2. Part IV. § 337.

2. *Spenser H.* The Principles of Biology. London, 1864. Т. 1. § 373.

совместному действию с другими людьми, которое становится необходимым по мере того, как заселяется Земля. Чем людей больше, тем более они должны быть организованы, в соответствии с тем общим законом, что прирост массы вызывает усложнение структуры и разделение функций.

Спенсер не останавливается на общих положениях. Он мало говорит о социализации и организации как таковых, зато много о разных институтах, которые формируются в ходе социальной эволюции как средство социализации и организации. Он начинает с семьи, или же с *домашних* институтов (3-я часть *The Principles of Sociology*). Затем он занимается *обрядовыми* (*ceremonial*) институтами, которые считает самой сильной, хотя и слабеющей в современных обществах формой регуляции межчеловеческих отношений (4-я часть). Здесь речь идет о той категории социальных фактов, которая давно обсуждалась под названием обычая. Особенно много внимания Спенсер посвящает *политическим* институтам (5-я часть), что продиктовано убеждением в огромной роли, которую в общественной жизни играют конфликты и войны. Возникновение общества было, в сущности, перенесением борьбы за существование из сферы отношений между индивидами в сферу отношений между обществами. Спенсер писал даже, что «совместная оборона и нападение дали начало социальному сотрудничеству, из которого развились другие его виды»¹. С возникновением политических институтов он связывал, например, истоки разделения труда и классовой структуры. Четвертым типом институтов, рассмотренных Спенсером, были *церковные* институты (часть 6-я), понимаемые в основном как средство цементирования общества, хотя генезис религии этот автор был склонен объяснять чисто психологически. Важно заметить, что много места он посвятил связям политических и церковных институтов, а также их взаимным отношениям. Два последних типа институтов — это институты *профессиональные* (часть 7) и *промышленные* (часть 8). Обсуждая их, Спенсер сконцентрировался на вопросе разделения труда и соответствующих им социальных структур, которые в ходе эволюции приобретают, как мы увидим, все большую независимость от политической организации, а в будущем могут ее почти совсем заменить.

1. *Spencer H. The Principles of Sociology. T. 2. Part 4. § 438.*

Важным дополнением к рассуждениям об институтах был анализ эволюции языка, знания, искусства, морали и человеческого разума, также способствующий ответу на вопрос, каким образом гипотетический первобытный человек (подробно описанный в 1-й части *The Principles of Sociology*) превратился в человека современного. Не будет преувеличением сказать, что мы обнаруживаем здесь в зародыше основную проблематику социологии Дюркгейма (см. раздел 11), только сформулированную эволюционистским языком.

Общество как организм

Для спенсеровской трактовки институтов были характерны четыре черты: (а) Ни один из них нельзя трактовать как что-то, что было вымышлено и сознательно введено в жизнь. Как пишет Пил (Peel), сущностью этой трактовки было «объяснение институтов не через мотивы и цели... но через функции, которые они исполняют, то есть через те результаты или последствия для всей системы, частью которой они являются, в среде, к которой они приспособлены»¹. (б) Понимание и объяснение функционирования институтов невозможно без учета их генезиса и перемен, которые с ними происходили. (в) Все институты связаны между собой, создавая единую систему, функционирование которой зависит от функционирования всех подсистем. (г) Каждый институт выполняет определенную и свойственную ему функцию, если же он берет на себя выполнение функций других институтов, то это грозит нарушением равновесия всей системы и ее регрессом к состоянию, в котором разные функции еще не разделились. По этой причине небезопасно, например, вмешательство правительства в хозяйственную жизнь, семейные отношения или же в верования и религиозные практики.

Все эти четыре положения соединяются в концепцию общества как организма, которая так важна в социологической теории Спенсера, что некоторые читатели почти ничего, кроме нее, и не заметили. Статус этой концепции не является полностью ясным. В некоторых контекстах он использует органицистскую аналогию довольно буквально, и в этом отношении

1. Peel D. T. Herbert Spencer. P. 183.

у него не было недостатка в последователях в социологии того времени; в других случаях он применяет ее, пожалуй, сознательно, как дидактическое средство; в-третьих, он сближается, как утверждает, несколько опережая при этом события, Пил (Peel), с формальной теорией систем¹. Во всяком случае, не подлежит сомнению, что Спенсер не был наивным органицистом, он не утверждал, что общества являются организмами, а скорее, полагал, что принципы строения биологических и социальных организмов похожи.

Эти сходства следующие: (а) для первых и для вторых характерен рост массы; (б) в первых и вторых происходит, по мере роста, разделение частей и усложнение внутреннего строения; (в) в первых и вторых имеет место разделение функций; (г) в тех и в других отдельные части взаимозависимы, и функционирование ни одной из них невозможно в долговременной перспективе без функционирования всех остальных; (д) в тех и в других необходимым для жизни является выполнение определенных функций, но не сохранение тех элементов («клеток»), которые в отдельные моменты эти функции выполняют, в связи с чем целое имеет более длительное существование по сравнению с любой из своих составных частей.

После обсуждения этих сходств Спенсер переходил к различиям. Они очень важны для адекватного понимания этого социолога, который наперекор всей, в сущности, традиции органицизма как социальной теории старался сделать вещи, на первый взгляд невозможные: соединить использование аналогии между обществом и организмом с индивидуализмом, с которым так часто боролись именно с помощью этой аналогии. Спенсер же был очень решительным индивидуалистом, что он многократно демонстрировал и как либерал, и как социолог.

Он указывал на три основных различия между социальным и биологическим организмами: (а) первые не имеют определенного облика, определенной внешней формы, в связи с чем именование их организмами имеет метафорический характер; (б) общества являются непостоянными целостностями, пространственно рассредоточенными, в связи с чем кооперация между их частями требует неизвестной в биологии символической коммуникации²; (в) в обществах разделения функций

1. Ibid. P. 179–180.

2. *Spencer H.* The Principles of Sociology. T. 1. Part 3. § 221.

ограничены, поскольку в них не создается и не может возникнуть ни один орган, в котором концентрировалось бы сознание: каждая часть социального организма, как говорил Спенсер, практически так же способна ощущать счастье и горе; невозможно благополучие общества, которое не было бы одновременно благополучием членов общества как индивидов¹.

Как видно, важнейшие ограничения органицистской аналогии Спенсера вытекали из признания за индивидами автономии, которой не имеют части никакого биологического организма. Именно на этом основывается оригинальность автора в истории понимания этой аналогии, которая всегда имела тенденцию к ликвидации или ограничению автономии индивида во имя высших целей общества как целостности.

Индивиды и общество

Органицист Спенсер категорически утверждал, что «общество является лишь обобщающим названием для определенного числа индивидов»². Это соединение органицизма с социологическим номинализмом было определено одной из самых больших трудностей его социологической системы. Внутри этой системы содержалась дилемма, которая должна была привести не к одному теоретическому размежеванию в социологии. С одной стороны, Спенсер прямо провозглашал вслед за Миллем номиналистический тезис о том, что черты общества выводятся из черт входящих в его состав индивидов; с другой же стороны, он с уверенностью утверждал, что обоснование для существования социологии даст положение о том, что «социальные... последствия... вначале возникают... из суммирования индивидуальных усилий, когда же общество становится большим и высокоорганизованным, то оно приобретает такую независимость от индивидуальных усилий, что начинает иметь свой собственный характер»³. Спенсер старался справиться с вытекающей отсюда дилеммой, в существовании которой, пожалуй, и не вполне отдавал себе отчет.

1. *Spencer H.* The Principles of Sociology. Т. 1. Part 3. § 222.

2. *Ibid.* Part 2. § 212.

3. *Spencer H.* First Principles. Цит. по: *Fletcher R.* The Making of Sociology. Т. 1: Beginnings and Foundations. London, 1972. P. 291.

С одной стороны, его привлекала утилитаристская антропология в стиле Бентама или Милля, позволяющая объяснить все социальные действия чертами индивидов, в соответствии с положением, что «свойства составных частей *детерминируют* свойства агрегата»¹. С другой стороны, такая антропология была для Спенсера неприемлема, поскольку она разрушала всю эволюционистскую философию, согласно которой человек менялся под влиянием изменяющихся обстоятельств. Принятие же, последовательно, антиутилитаристского и антинатуралистического решения, какое позднее принял, пожалуй, Дюркгейм, было невозможно как по чисто теоретическим, так и по идеологическим соображениям, поскольку оно разрушало бы самые основы либерального мировоззрения.

Спенсер поддавался упомянутому искушению, когда утверждал, что черты индивидов являются неизменными, и, изучая, например, психический аппарат первобытного человека, он искал одновременно элементарные черты человеческой психики как таковой; и сопротивлялся ему, когда, например, путем анализа институтов приходил к выводу, что на пути эволюции человек подвергается изменениям, и заключал, что чем дальше продвинута эволюция, тем меньшую роль играют «первичные» факторы.

Единственным выходом оказывалось, таким образом, принятие формулы взаимного влияния человеческой природы и условий, человека и общества, в соответствии с которой черты целого происходят от свойств частей, но те, в свою очередь, формируются под влиянием целого и изменений, которым оно подвергается. Спенсер даже писал: «Лишь только соединение людей упрочивается, начинаются акции и реакции между общностью и каждым из ее членов так, что обе стороны взаимно влияют на свою природу. Контроль, осуществляемый агрегатом над своими частями, постоянно стремится сформировать их действия, чувства, а также идеи в соответствии с социальными требованиями, эти же действия, чувства, а также идеи, в той мере, в которой они меняются под влиянием меняющихся обстоятельств, стремятся сформировать общество по своему образцу. Таким образом, к первоначальной природе индивидов и первоначальной природе общества, создаваемого

1. *Spencer H. The Study of Sociology. London, 1880. P. 52.*

этими индивидами, нужно добавить созданную обществом природу индивидов и созданную индивидами природу общества. В итоге взаимные модификации становятся влиятельной причиной изменений как индивидов, так и общества»¹.

Конечно, это не было никаким разрешением той дилеммы, о которой идет речь. Все формулы, касающиеся взаимного влияния, имеют небольшую ценность столь долго, сколь долго мы не располагаем знаниями о механизмах двустороннего влияния, которое Спенсер, задолго до появления социальной психологии, мог, в лучшем случае, предчувствовать.

Направленность социальной эволюции

«Социальные организмы, — писал Спенсер, — подобно индивидуальным организмам, могут быть разделены на классы и подклассы, хотя, конечно, эти классы и подклассы не характеризуются ни в коем случае такой же определенностью или стабильностью <...> И так же как биология открывает определенные общие черты развития, структуры и функции, проявляющиеся во всех организмах, некоторые другие черты, проявляющиеся только в некоторых их определенных группах, и третьи черты, проявляющиеся только в некоторых подгруппах, так и социология должна познать истины социального развития, структуры и функции, из которых одни являются всеобщими, другие — общими, а третьи — частными»². Само собой разумеется, что эти социологические классы и подклассы можно было, с точки зрения Спенсера, включить в общую схему социальной эволюции, и они были выделены в соответствии с критериями, полученными из теории эволюции, а именно такими, как величина организма, степень его внутренней разнородности, сложность строения, выделение различных функций и так далее. Поэтому мы говорим тут о направленности эволюции, а не просто о классификации и типологии обществ.

Занимаясь вопросом о направленности надорганической (социальной) эволюции, Спенсер ввел две в значительной степени различные перспективы видения: *классификационную и типологическую*.

1. *Spencer H. The Principles of Sociology. T. 1. Part. 1. § 10.*

2. *Spencer H. The Study of Sociology. P. 58–59.*

Первая составляла точное соответствие биологическим классификациям, упомянутым в приведенной цитате, вторая же была в чем-то отличной и специфически социологической. Первая приводила к разделению обществ с точки зрения степени их сложности, то есть к выделению обществ простых, сложных, вдвойне сложных и втройне сложных; другая — к выделению двух следующих друг за другом основных типов: военного и индустриального. Первая указывала на континуум обществ, от самых простых до наиболее сложных, вторая же оперировала двумя полюсами. Первая создавала использованные в «*Descriptive Sociology*» рамки для сбора и упорядочивания эмпирических материалов, генерализаций и сравнений; вторая была инструментом теоретической интерпретации этих данных и выяснения важнейших социальных процессов, приводящих к возникновению современного общества. Первая была идеологически нейтральной, вторая служила оцениванию социальных систем и пропаганде социального идеала Спенсера.

Тем не менее между классификацией и типологией существовали очень сильные связи. Общества, самые близкие к индустриальному типу, являются одновременно и обществами наиболее сложными, что, во всяком случае, не означает, что все сложные общества с необходимостью являются индустриальными. Спенсер говорил, правда, о неизбежном в историческом масштабе процессе демилитаризации, но вспоминал также о высоко развитых военных обществах (Россия и Германия), опасался ремилитаризации Англии в результате ее имперской экспансии или, в конце концов, допускал возможность возвращения к милитаризму под влиянием социализма. В итоге, можно тем не менее считать, что прогресс в направлении индустриализма был для него таким же железным законом эволюции, как и закон растущей сложности структуры и разделения функций.

Мы не будем задерживаться здесь на спенсеровской классификации обществ и остановимся на ее важнейших чертах. Исходным пунктом, подобно тому как позднее для Дюркгейма, было в ней понятие «малого простого агрегата», все составные части которого непосредственно взаимодействуют между собой, либо обходясь вообще без управленческого центра, либо имея его лишь в самом зачаточном состоянии. Иначе говоря,

в этом случае речь идет о такой группе, в которой не выделились еще никакие подгруппы. Сложные общества («более обширные агрегаты») тем главным образом отличаются от простого общества, что их члены входят в состав целостности как части разных «простых агрегатов», каждый из которых имеет относительную независимость и свою особую структуру. Такие общества имеют свои руководящие центры. С точки зрения сложности Спенсер выделил различные их виды, которые нет смысла тут обсуждать. Важно только заметить, что возрастание сложности социальных «организмов» связывалось в концепции Спенсера с развитием оседлого образа жизни, разделения труда и политической организации.

От милитаризма к индустриализму

Каждое общество можно причислить к определенному классу и подклассу, однако ни о каком из них нельзя сказать без определенных оговорок, что оно является военным или индустриальным (промышленным). Спенсер подчеркивал, что на различии этих двух типов нельзя основывать никакой классификации¹. Все конкретные общества имеют в разных пропорциях черты обоих типов². Используя термины, введенные Максом Вебером, можно, таким образом, сказать, что так же, как в случае других подобных концепций, из которых наиболее известной суждено было стать концепции Тённиса, речь шла об идеальных типах. Спенсер настоятельно подчеркивал, что индустриальные общества только формируются и во всей предшествующей истории решительный перевес был на стороне милитаризма.

Центром обсуждаемой типологии было противопоставление двух способов организации общества, из которых «один,

1. *Spencer H. The Principles of Sociology. T. 1. Part 3. § 262.*

2. *Ibid. § 337; T. 2. Part 5. § 547.* Для упрощения вопроса мы оперируем здесь только двумя типами, опуская два других, которые имели у Спенсера маргинальный характер, а именно зачаточные предмилитаристские общества, а также общества, хотелось бы сказать, постиндустриальные, признаком которых должна была бы стать замена труда в его современном виде творчеством. По причине отсутствия эмпирических данных Спенсер считал невозможным подробное рассмотрение этих типов. Я упоминаю о них, чтобы обратить внимание на то, что этому автору чужда была мысль о рождающемся индустриальном обществе как о «конце истории», каким оно было для Сен-Симона или Конта.

вытекающий непосредственно из индивидуальных целей и косвенно приводящий к социальному благосостоянию, развивается бессознательно и не должен быть навязан. Второй, вытекающий непосредственно из стремления к общественным целям и опосредованно приводящий к индивидуальному благосостоянию, развивается сознательно и является навязанным»¹. Можно также тут сказать о противоположности двух видов социальных действий, из которых первый охватывает спонтанные действия, а другой — вынужденные действия.

Так или иначе, но, несомненно, мы имеем здесь дело с отсылкой к популярной в XIX веке оппозиции организма и механизма, притом что направление изменений (и симпатий) остается у Спенсера (так же как позднее у Дюркгейма) обратным: большинство старых обществ является тут сферой механического принуждения, в то время как общество, действительно современное, оказывается сферой органичности². Эта отсылка была все же явно ограниченной, поскольку «механизм», в отличие от мнения его консервативных критиков, отнюдь не был связан для Спенсера с произвольностью: некоторую роль в военных обществах играло сознание, однако, их возникновение было в определенных обстоятельствах неизбежным. В этом смысле его следует считать столь же «естественным», как и индустриальное общество в других условиях. Опора социальной организации на принуждение не была результатом чьего-то злоупотребления, но являлась условием выживания общности в борьбе за существование с другими общностями. Принуждение было производным от подчинения всех функций социального организма главной функции обороны перед внешней угрозой. Вопрос, на который отвечает типология Спенсера, можно тогда сформулировать следующим образом: как организовано общество, направленное с необходимостью на борьбу с иными обществами, и как, в свою очередь, организовано или же может быть организовано общество, в котором главным вопросом является разрешение внутренних проблем, в особенности же обеспечение своим членам наилучших условий жизни?³

1. Ibid. Part 5. § 447.

2. Ibid.

3. Наше обсуждение военного и индустриального общества опирается главным образом на книгу «The Principles of Sociology». См. особенно том 1, часть 3 (§ 257–266) и том 2, часть 5 (§ 434–577).

Такой интеллектуальный эксперимент был возможен, поскольку, как мы знаем, Спенсер приписывал обществу *consensus*, то есть он предполагал, как и Конт, что существует соответствие между разными сферами общественной жизни, в связи с чем, зная некоторые из них, мы можем со значительной вероятностью домыслить образ других состояний. Например, зная, какое большое значение имеет в данном обществе мобилизация на борьбу с внешней угрозой, мы можем представить себе, какие это имеет последствия для всех сфер. Внешняя угроза приведет к тому, что они окажутся подчинены единой цели. Каждый человек, способный носить оружие, воюет, все остальные работают для того, чтобы сделать эту борьбу возможной и облегчить ее. Это означает разделение общества на классы: воинов-господ и трудящихся-рабов, или же людей так или иначе зависимых от воинов, экономической основой чего является ненавидимая Спенсером земельная собственность. Это означает также установление такой организации коллективной жизни, которую автор называет характерно армейской (*regimentation*), то есть распространяющей принципы организации, характерные для армии, на все общество.

Поэтому военные общества имеют только один руководящий центр, который осуществляет «централизованный контроль» над всеми его членами и над всеми сферами их деятельности, не только запрещая им некоторые действия, но и предписывая им то, что им следует делать. Такой центр соединяет в себе религиозную и светскую, военную и гражданскую, политическую и экономическую виды власти. Каждый член общества имеет строго определенную позицию (занятие, должность, место пребывания) и остается относительно других в отношении иерархической подчиненности или руководства. Иначе говоря, каждый имеет определенный *status*, в основном наследуемый, но, во всяком случае, не зависящий от того, что этот индивид делает, поскольку никого не награждают за его достижения, но каждый получает лишь то, что необходимо для надлежащего исполнения обязанностей и изначально приписано данной позиции. Социальная структура жесткая и сопротивляется изменениям. Строгому контролю подлежит не только поведение членов общества, но также и их мысли, и их верования. Исключено возникновение любых добровольных объединений. Право служит не охране

интересов личности, а «регулированию статуса, поддержанию неравенства и сохранению власти»¹, поскольку индивидуальные интересы в военном обществе не существуют *ex definitione*. Источником права является, конечно, не воля всей совокупности подлежащих его действию индивидов, а воля и сила находящихся у власти, представляемых обычно наделенными сверхъестественной санкцией.

Члены такого общества имеют определенные психические черты, на что Спенсер обращал особое внимание, исключая возможность существования общества без соответствующей основы в чувствах и мыслях индивидов. Военное общество осуществляет социализацию человеческой психики в соответствии со своими потребностями и само в свою очередь усиливается благодаря тому, что психика стала именно такой. Сформированные таким обществом психические черты — это прежде всего конформизм, покорность, лояльность, любовь к рутине, отсутствие инициативы, ориентация на авторитеты и т.д., а также вера в то, что существующие отношения естественны и единственно возможны.

Военное общество является неизбежно консервативным и враждебно любым новациям, оно мало пластично и с трудом поддается реорганизациям, что, с точки зрения Спенсера, было огромным пороком, если иметь в виду постулируемую им необходимость постоянной адаптации к меняющимся условиям. Примерами исторических обществ, ближе всего находящихся к описанному здесь идеальному типу, являются Древний Египет, Спарта, Перу, Россия и, конечно, многие другие, поскольку, по мнению Спенсера, этот тип является доминирующим.

Индустриальное общество является полной противоположностью военному. Именно благодаря этому его можно описать относительно точно, хотя его исторические примеры немногочисленны и могут быть приведены лишь с оговорками (Афины, ганзейские города, Северная Америка, Англия). В сущности, ни одно из известных обществ не соответствует полностью этому типу. Он показывает, прежде всего, желаемое Спенсером будущее.

Главными чертами индустриального общества являются следующие: вместо централизованного контроля всего и вся —

1. *Spencer H. The Principles of Sociology. T. 2. Part 5. § 535.*

децентрализация и саморегуляция, вместо регуляции позитивной — исключительно негативная регуляция (определенные действия запрещены, но за этими пределами индивид может делать, что хочет), вместо подчинения индивида всеильному государству — охрана его интересов как главная задача государства с ограниченными полномочиями, вместо монолитных обязательных верований — разнообразие свободно выражаемых убеждений и мнений, вместо военной организации (*regimentation*) — многообразие добровольных объединений, вместо предписанного статуса — награды пропорциональные заслугам, вместо автаркии и изоляции — международное сотрудничество, вместо права, гарантирующего устойчивость существующей системы отношений, — право, охраняющее соглашения между индивидами, вместо монолитной власти, распространяющейся на все сферы жизни, — множество центров принятия решений и исключение из-под надзора как можно большей части индивидуальных инициатив, вместо конформизма — чувство независимости и инициатива, вместо культа власти — взаимное уважение индивидами своих прав, вместо прикрепления к должности и к месту — подвижность, вместо консерватизма — стремление к улучшению всего, вместо внешнего принуждения — принуждение со стороны внутренних убеждений, вместо зависимости — партнерство. И так далее. В сущности, каждая черта военного общества находит свое отрицание среди черт индустриального общества, подобно тому, как у де Токвиля каждая черта аристократического общества подлежит отрицанию в обществе демократическом.

На представленную выше типологию Спенсера, так же как и на другие подобные типологии, можно посмотреть двояко (мы опускаем довольно очевидный в этом случае идеологический аспект). С одной стороны, это, конечно, была попытка описания рождающегося нового общества, подчеркивающая прежде всего то, что его отличало от прежних обществ. Ее результат во многих отношениях напоминал другие подобные попытки, которых социологическая мысль XIX века создала немало, хотя, с другой точки зрения, и явно от них отличался. Тут приходят на память, к примеру, упоминавшиеся уже попытки Сен-Симона и Конта, от которых Спенсер взял понятия милитаризма и индустриализма как альтернативных типов социальной организации, но и не только они. К примеру,

дюркгеймовская концепция двух типов солидарности станет, несомненно, вариацией на ту же самую тему. С другой стороны, конечно, можно трактовать описанную типологию более формально как попытку характеристики двух конкурирующих видов социального порядка, которая вполне сохраняет свое значение и за пределами исторического контекста перехода от традиционного общества к современному. С этой точки зрения эта типология напоминает, например, оппозицию закрытого и открытого обществ, введенную Поппером вслед за Бергсоном. Очевидно, что позиции самого Спенсера более присущ первый способ прочтения его концепции. В этом случае, правда, контраст между тем, что было раньше, и тем, что будет потом, является одновременно и контрастом между злом и добром.

Факторы социальной эволюции

Последний вопрос, которого следует коснуться, обсуждая социологию Спенсера, — это вопрос о главных факторах социальной эволюции, то есть тех, которые он считал характерными для надорганической эволюции. Поскольку, как мы уже вспоминали, она имеет, по его мнению, специфические черты, в связи с чем ссыла на общие законы эволюции, хотя и необходимая для ее объяснения, не может в этом случае быть достаточной. Прежде всего, перед Спенсером (а также другими эволюционистами) стояла во всей широте проблема *культуры* (несмотря на то что этот термин он использовал едва ли несколько раз) как чего-то, что создают исключительно люди, но и такого, что является: «не менее естественным, чем все другие результаты эволюции»¹.

Стараясь объяснить ход социальной эволюции, Спенсер сталкивался с двумя дилеммами. О первой речь шла уже раньше, когда мы обращали внимание на проблемы этого автора, связанные с защитой последовательно номиналистической точки зрения; другая была похожей, поскольку вытекала из сложности примирения тезиса о детерминированности социального мира природными условиями с тезисом о том, что общество эти условия преобразует, создавая «искусственную»

1. *Spencer H. The Principles of Sociology. T. 1. Part 1. § 12.*

среду, чье значение растет по мере эволюции. Наименование этой среды также «естественной» не решало, конечно же, вопроса. В результате объяснение, а не только описание, социальной эволюции как эволюции *надорганической* оказалось задачей слишком сложной, с которой Спенсер, пожалуй, не справился.

Ведь трудно признать удовлетворительным утверждение, что все, что происходит с обществом, имеет свой исток или в природе, или в природе, преобразованной людьми (то есть культуре), или же, наконец, в самих людях¹. В такой широкой формуле, как формула взаимного влияния индивидов и общества, помещалось все. Спенсеровская концепция факторов социальной эволюции была, в сущности, эклектична, хотя на первый взгляд этот социолог может показаться односторонним биологическим детерминистом. Как мы увидим далее (см. подраздел 6), это в конечном счете относится ко всему эволюционизму. Именно эклектизм классического эволюционизма привел к тому, что из него вышли такие разные социологические ориентации.

Свой взгляд на факторы социальной эволюции Спенсер подробно изложил в самом начале *The Principles of Sociology*, разделяя эти факторы на два вида: *первичные* и *вторичные*. К первым он причислял, с одной стороны, такие «внешние» факторы, как климат, почвы, флору и фауну, а с другой стороны, такие «внутренние» факторы, как физические черты индивидов, их умственные способности, характер и тому подобное. Иначе говоря, первичные факторы — это род человеческий в своей естественной среде. Эти факторы ни в коем случае не объясняют всего: по мере прогресса цивилизации все большую роль играют вторичные факторы, ограничивающие влияние как естественных условий среды, так и свойств, присущих человеку как представителю своего вида. Естественная среда меняется благодаря деятельности человека, в результате которой возникает «накопление надорганических произведений», или же все то, что Тайлор сделал предметом науки о «культуре» (или «цивилизации», если воспользоваться польским переводом его главного труда). Эта «дополнительная» среда становится в итоге более важной,

1. См.: Fletcher R. The Making of Sociology. Т. 1. Р. 197.

чем первичная, а общество достигает благодаря ей «высшего этапа».

В этой меняющейся среде живет меняющийся человек. Его первоначальные черты не подвергаются вытеснению, то есть он не избавляется от своей «природы», но к этим чертам добавляются новые, связанные с участием в общественной жизни, которые делают возможным преодоление, или же ограничение, эгоистических инстинктов. «Существующие влияния среды, неорганические и органические, которые вначале почти неизменны, подвергаются все более существенным изменениям под воздействием развивающегося общества»¹. Верно, что Спенсер не развил полностью этой концепции и достаточно ограниченно ею пользовался. Увлеченный проблематикой первобытных (а вместе с тем элементарных и всеобщих) человеческих черт, а также единства и природы и культуры, меньшее внимание он уделял исследованию «вторичных» (и одновременно свойственных отдельным обществам) явлений. В этом направлении его толкала теория эволюции, понятая, как мы уже говорили, как своего рода антиистория. Важно, однако, помнить, что он не был таким уж односторонним, как обычно считается и как прочитывали его многие его адепты. В его социологии пересекались, как представляется, важные пути социальной мысли XIX века. Она не была лишь одним из тупиков натурализма той эпохи, какими оказались многочисленные попытки более точного указания главных факторов социальной эволюции либо вообще указания на какой-нибудь один, решающий фактор.

5. Эволюционистская социальная антропология

Как мы уже сказали, эволюционисты во многих отношениях отличались друг от друга и осознавали эти свои различия. Одним из наиболее существенных различий является различие между великой системой Спенсера и более скромными предприятиями ученых, вносивших в то же самое время свой вклад в «науку о культуре» (называемую в основном *социальной* или *культурной антропологией*), которая благодаря им, как

1. *Spenser H. The Principles of Sociology. T. 1. Part 1. § 13, а также § 12, 14–48.*

говорит с некоторым преувеличением Сол Такс (Sol Tax), «развилась из ничего до состояния зрелости»¹.

Мы не считаем, конечно, что социальная антропология Тайлора или Моргана была более «научна», чем социология Спенсера, или же была ей каким-либо образом противопоставлена. Социология Спенсера также была (и должна была быть) в определенных границах социальной антропологией, поскольку она использовала те же самые данные и охватывала в основе своей всю целостность интересующих антропологов проблем. С другой стороны, эти последние (кроме в какой-то степени Моргана) были так же, как и автор *«The Principles of Sociology»*, кабинетными учеными и в этом смысле не отличались от него стилем работы, хотя и не отваживались на столь же широкие обобщения. Переходя от социологии к тогдашней антропологии, мы не преодолеваем чересчур высокого барьера между дисциплинами; обе они формировались, пользуясь в значительной степени одним и тем же материалом. Важно отдавать себе отчет, что в Англии, о которой в основном идет речь в этом разделе, и до определенной степени во Франции граница между социологией и антропологией долго не была ясно обозначена, поскольку та, вторая, также говорила, прежде всего, о социальных институтах. Иначе ситуация сложилась в США, где получила развитие антропология скорее культурная, чем социальная². Тем не менее уже в период классического эволюционизма появилось четкое различие интересов, которое имело важные последствия как для дальнейшего разделения труда в социальных науках, так и для дальнейшей судьбы обсуждаемого здесь направления. Наряду со спенсеровской тенденцией создания философской энциклопедической, так сказать, системы, проявилась сильная тенденция к специализации, представленная именно исследователями культуры. Они не отказывались, правда, от эволюционистских «основных начал», но применяли их, как определял свои начинания Тайлор: «в различных этнографических областях»³. Кроме того, эти ученые концентрировали

1. Tax S. From Lafitau to Radcliffe-Brown. A Short History of the Study of Social Organization // *Social Anthropology of North American Tribes* / Fred Eggan (Ed.). Chicago, 1955. P. 466.
2. См.: Evans-Pritchard E. E. *Social Anthropology*. Ch. I.
3. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. С. 18.

практически все свое внимание на первобытных обществах, почти совсем отказываясь от исследований современных европейских сообществ, которые были темой социологии. Правда, это различие интересов не должно было означать ни отсутствия интереса к современности, ни безразличия в отношении ее дилемм и споров. Из исследований добрых и злых «дикарей» не однажды вытекали весьма актуальные выводы.

«Наука о культуре» Тайлора

Определенно, наибольшее влияние на развитие этой специализации оказал *Эдуард Бернетт Тайлор* — автор работы «Первобытная культура. Исследования развития мифологии, философии, религии, языка, искусства и обычаев» (*Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 1871, 2 т.). Роль этого ученого заключалась, с одной стороны в сформулированной им программе «науки о культуре», а с другой стороны — в развитии специальных исследований, в которых он оказался среди своих современников наиболее рассудительным и критичным при использовании ненадежных и неполных данных, какими располагала тогдашняя антропология¹. Определенные черты как программы, так и исследовательской практики Тайлора способствовали тому, что он оказался в фактической оппозиции к тому способу заниматься социальной наукой, который представлял Спенсер. В то время как автор «*The Principles of Sociology*» интересовался, прежде всего, социальной эволюцией обществ как целостностей, Тайлор разделял эти целостности на части и только некоторые из них подвергал углубленному анализу, не слишком при этом задумываясь об органической связи между ними. Поэтому Карнейро (Carneiro) утверждал, что «в большинстве своих опубликованных работ, особенно ранних, Тайлор оказывается значительно более историком культуры, чем эволюционистом. Его больше интересует изучение истории мифов, загадок, обычаев, игр, обрядов, изделий и т.д., чем представление общих и отвлеченных от конкретики процессов или же изучение эволюции культуры как целостности»².

1. *Evans-Pritchard E. E.* Social Anthropology. P. 61.

2. *Carneiro R. L.* Classical Evolutionism. P. 61.

Тайлор прямо заявлял, что первым шагом исследователя культуры должно быть расчленение ее на части и разделение этих элементов на соответствующие группы¹. Постулируя необходимость классификации, он, так же как и Спенсер, ссылаясь на пример биологических классификаций, однако свой постулат Тайлор относит не к обществам, а к элементам культуры. Правда, культуру он называл «сложной целостностью», но определял ее так, как если бы она была лишь собранием элементов². Сравнительный метод в его применении Тайлором скорее служил познанию эволюции этих элементов, чем культуры как органической целостности. Правда, он также высказывался и на эту тему (например, говоря о закономерной последовательности эпох, дикости, варварства и цивилизации), однако в отличие от Моргана не выходил при этом за рамки общих мнений. Зато он был несравненным для своего времени исследователем отдельных фактов культуры.

Стратегия Тайлора имела свои сильные и слабые стороны. Сильной стороной было, очевидно, то, что она позволяла избежать по крайней мере некоторых опасностей спекулятивной философии истории, которым был подвержен Спенсер. Дело выглядит так, что автор «Первобытной культуры» заботился об этом сознательно, когда писал, например, так: «Философия истории в обширном смысле, как объяснение прошедших и предсказание будущих явлений мировой жизни человека на основании общих законов, в действительности представляет такой предмет, с которым при настоящем положении знания даже и гениальный ум с помощью самых обширных изысканий едва ли мог бы справиться. Однако некоторые отделы этого предмета, хотя и достаточно трудные, являются, по-видимому, сравнительно доступными. Так, если область исследования вместо истории во всем ее целом будет ограничена той частью ее, которую мы называем культурой, разумея под этим историю не племен или народов, а условий знания, религии, искусства, обычаев и т. п., — тогда задача исследования обещает быть более легкой <...> Доказательства

1. *Тайлор Э.Б. Первобытная культура*. С. 22.
2. «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле складывается в своем целом из знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества» (*Тайлор Э.Б. Первобытная культура*. С. 18).

здесь уже не так безнадежно разнообразны; они уже могут быть классифицируемы и сравниваемы обычным образом, в то же время возможности убрать посторонний материал и проследить для каждого результата ряд относящихся к нему фактов делает непосредственное суждение о целом более ценным, нежели во всеобщей истории»¹.

Концентрируясь на проблемах более конкретных, чем социальная эволюция как таковая (хотя, конечно, его исследовательскую программу тоже трудно было бы назвать скромной), Тайлор уменьшил риск дилетантизма, разделяя культуру на отдельные, однородные и сравнимые элементы, и открывал путь к применению новых исследовательских техник, а именно, например, статистики². Специализация была неизбежным результатом стремления охватить все большее число фактов, и в этом направлении пошло абсолютное большинство эволюционистов, исследуя все чаще не столько социальную эволюцию, сколько развитие семьи, религии, магии, моральных идей и так далее. На основе идеала индуктивной науки можно было избежать специализации только ценой того, чтобы ограничить себя исследованием отдельных обществ или культур в строго ограниченном месте и времени, или же ценой отказа от идеи эволюции. Избегая, во всяком случае, некоторых ловушек спекулятивной философии истории, Тайлор тем легче попадал в другие. Исследуя эволюцию отдельных элементов культуры, он повышал риск манипулирования ими, не придавая большого значения «хронологической датировке или географическому положению»³. Если функционалисты атаковывали позднее эволюционистов за вырывание фактов из контекста, критика эта целила среди прочих в Тайлора, который иногда создавал свои эволюционные ряды, не слишком беспокоясь о том, откуда берутся их отдельные фрагменты. Правда, этим грешили практически все эволюционисты (это был первородный грех их сравнительного метода), но некоторые из них искупали его хотя бы частично (как, например,

1. Там же. С. 21.

2. О заинтересованности Тайлора статистическими техниками свидетельствуют как некоторые фрагменты «Первобытной культуры» (например: Там же. С. 25), так и в еще большей степени упомянутая уже его статья 1888 года «On a Method of Investigating the Development of Institutions. Applied to Laws of Marriage and Descent».

3. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. С. 21.

Уильям Робертсон Смит и, до определенной степени, Спенсер) своими проницательными анализами внутренних связей социальной системы. Тайлор, как пишет Харрис, «не был в состоянии понять социально-культурные явления как функционально-причинную систему»¹.

Именно поэтому автор «Первобытной культуры», несмотря на свои огромные заслуги основоположника «науки о культуре», является в истории социологии фигурой маргинальной. Если Спенсер часто ошибался в деталях, то Тайлор столь же часто ошибался в принципиальных вопросах. И не является парадоксом то, что он проложил дорогу для антропологии скорее культурной, чем социальной, то есть для дисциплины, связи которой с социологией были значительно слабее². Путь, выбранный Тайлором, не был, однако, единственным для эволюционизма в антропологии, о чем лучше всего свидетельствует творчество Моргана.

Социологическая антропология Моргана

Льюис Генри Морган — американский ученый-любитель, работа которого «Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации» (*Ancient Society or Research in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, 1877) быстро снискала мировую славу, — принадлежал к числу наиболее интересных представителей классического эволюционизма. Более того, в сущности, он никогда не был полностью забыт, а произошло это потому, что Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» популяризировал некоторые его идеи, инкорпорируя их в исторический материализм. Таким образом, работа Моргана пережила, так сказать, работы других эволюционистов, оставаясь в некотором смысле каноническим антропологическим текстом марксизма. Марксистские концепции первобытного общества всегда были в какой-то мере моргановскими, что в итоге не пошло им на пользу, поскольку затруднило усвоение открытых после Моргана фактов. Не очевидно, впрочем, что прочтение этого

1. Harris M. The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture. New York, 1968. P. 204.
2. См.: Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology. P. 17–19.

автора Энгельсом является исчерпывающим. Много для популяризации наследия Моргана сделали также в XX веке неоэволюционисты, особенно Лесли А. Уайт, который ценил его необычайно высоко¹. В сущности, это был ученый высокого класса, хотя последующее развитие антропологии выявило в его работах очевидные ошибки.

Самая большая из них — это, конечно, концепция развития семьи от первобытного группового брака до современной многомной семьи, разработанная с избыточной детализацией на основе отрывочных и неверно интерпретированных данных. Но и эта концепция сыграла в истории антропологии некоторую роль, открыв большую дискуссию на тему множественности систем родства, каждая из которых имеет свою внутреннюю логику. Если все же мы говорим о Моргане как об оригинальном и выдающемся ученом, то мы имеем в виду нечто иное, прежде всего то, что **(а)** он ввел в теорию социальной эволюции проблематику развития техники и экономики в качестве одной из основных переменных; **(б)** связал вопрос о генезисе политической организации с вопросом о развитии частной собственности, а также **(в)** предпринял попытку установления корреляции между изменениями разных видов институтов. Нельзя сказать, что теоретические усилия Моргана увенчались полным успехом, однако избранное им направление представляется более плодотворным, чем направление, которым пошел Тайлор. Во всяком случае, оно было более многообещающим для социологии.

Многие формулировки, в особенности первой части «Древнего общества», указывают на то, что важнейшим аспектом социальной эволюции были для него, так же как и для некоторых мыслителей шотландского Просвещения², изменения в способах добычи человеком средств существования. Он писал, что «великие эпохи человеческого прогресса более или менее непосредственно совпадали с расширением источников средств существования»³. В детально разработанном и довольно широко принятом разделении истории человечества

1. См.: *Chmielewski P.* Kultura i ewolucja. Warszawa, 1988. S. 196.

2. См.: *Meek R. L.* Social Science and the Ignoble Savage. Cambridge; New York, 1976.

3. *Морган Л. Г.* Древнее общество. Л.: Издательство Института народов Севера ЦИК СССР, 1935. С. 14.

на эпохи дикости, варварства и цивилизации Морган обосновал, что последовательно сменяющие друг друга способы добывания средств существования, возникающие на протяжении длительных промежутков времени, послужат наиболее удовлетворительной основой для этого разделения, принимая во внимание их важное воздействие на положение человечества¹. Это открытие автором «Древнего общества» своего рода «исторического материализма» было, в сущности, основанием как его общей периодизации, так и разделения двух первых периодов на фазы.

Периодизация Моргана выглядит следующим образом:

А. Дикость:

первая фаза (*lower savagery*) — сбор плодов и орехов;
 вторая фаза (*middle savagery*) — ловля рыбы и огонь;
 третья фаза (*upper savagery*) — лук и стрела.

Б. Варварство:

первая фаза (*lower barbarism*) — изделия из глины;
 вторая фаза (*middle barbarism*) — приручение животных (Старый Свет), возделывание кукурузы, орошение, строительство из кирпича и камня (Новый Свет);
 третья фаза (*upper barbarism*) — металлические орудия.

В. Цивилизация:

фонетический алфавит и письмо².

Оригинальность этой схемы была, конечно, ограниченной, поскольку очень похожие идеи имели намного раньше Смит, Фергюсон и Миллар. Среди эволюционистов, однако, прежде всего именно он пошел их путем, поднимая при этом известную им проблему параллельной эволюции социальных институтов. Занимаясь ими, он продемонстрировал, правда, некоторую непоследовательность, отведя ключевую роль духовной основе. Он прямо утверждал, что «из небольшого числа зародышей мысли, возникших в ранние века, развились все основные учреждения человечества <...> Эволюцию этих зародышей мысли вела за собой естественная логика, составляющая существенный атрибут мозга»³. В результате мы находим у Моргана как бы два независимых эволюционных ряда, идущих, как замечает Уайт, по параллельным,

1. Морган Л. Г. Древнее общество. С. 6.

2. Там же. С. 8–14.

3. Там же. С. 37.

но разным линиям¹, один — это череда технических изобретений, сделанных под воздействием материальных потребностей, а другой — это развитие социальных институтов, возникающих постепенно из идей, данных еще в предыстории человечества. Сосуществование в его теории эволюции этих двух мотивов стало причиной спора, был ли он материалистом или идеалистом².

«Идеалистическая» сторона теории Моргана также содержала в себе идеи, в общем, не банальные в эволюционистской мысли. Они касались особенно роли собственности и формирующейся в непосредственной связи с ее развитием социальной структуры и организации. К их числу принадлежали также упомянутые раньше идеи на тему эволюции семьи.

Схема социальной эволюции, представленная Морганом, лишь частично совпадала со схемами других представителей эволюционизма. По мнению автора «Древнего общества», социальная эволюция — то есть эволюция от *societas* до *civitas* (от родовой до территориально-политической организации общества) — была, прежде всего, процессом перехода от общей собственности (так называемого первобытного коммунизма) до частной собственности, от равенства и братства членов древнего рода до классовых разделений и соперничества членов современного общества, направляемых стремлением к владению собственностью. Изменения системы собственности оказали глубокое воздействие на все сферы жизни. Под их влиянием сформировалась, в частности, политическая организация, о которой Морган писал, что «правительства, институты и право являются просто механизмами создания и охраны собственности»³. Загадкой для интерпретаторов остается то, что Морган практически полностью упустил проблематику идеологии и особенно религии, привлекавшей внимание других эволюционистов.

Моргановское видение социальной эволюции имело также и ту оригинальную черту, что в ней присутствовала как бы тоска по некоторым сторонам первобытного общества, прежде всего это касалось мнимого равенства и братства его членов.

1. White L.A. L.H. Morgan. Pioneer in the Theory of Social Evolution // An Introduction to the History of Sociology / Harry Elmer Barnes (Ed.). Chicago, 1948. P. 141.
2. См.: Harris M. The Rise of Anthropological Theory. P. 212–214.
3. Morgan L.H. Extracts from the European Travel Journal. Цит. по: White L.A. L.H. Morgan. P. 153.

По мнению этого автора, неизбежная и полезная в своей сумме эволюция уничтожила одновременно нечто более ценное. Поэтому он надеялся, что в будущем произойдет ренессанс ценностей, признаваемых нашими предками, которые еще не знали частной собственности и погони за прибылью. С этой точки зрения моргановское видение эволюции радикально отличалось от видения Спенсера, который в темных красках рисовал первоисток человеческого общества, помещая все хорошее в будущее. Романтическая ностальгия Моргана роднила его со многими социалистами, хотя сам он никак не был социалистом.

Последний вопрос, на котором, говоря о Моргане, важно задержаться, — это упомянутая уже ранее проблема корреляции между изменениями разных сфер жизни общества. Несмотря на фактический отказ связывать развитие институтов с изменениями в сфере техники и экономики, этот автор был склонен трактовать общество как внутренне связанную целостность и старался представить эволюцию как «всеобъемлющее движение от систем, опирающихся на пол и родство, к системам, опирающимся на территорию и собственность»¹. Этот холизм был, однако, отличен от спенсеровского, поскольку автор «Древнего общества» избегал, вопреки тому, что может показаться, больших обобщений. Темами его работ были определенные общества (ирокезское, ацтекское, греческое, римское), а не общество вообще. В этом смысле Морган представлял, так же как и Тайлор, тенденцию к специализации. Допущенные им ошибки были, в связи с этим, ошибками не столько спекулятивной философии истории, сколько сделанными ученым необоснованными экстраполяциями, которые исследуемый фрагмент реальности трактуют как *pars pro toto*². Такой подход был, конечно, неотделим от эволюционизма.

6. Причины дезинтеграции эволюционизма в социологии

Эволюционисты, как мы уже говорили, значительно больше интересовались направлением эволюции, чем тем, что приводит общество в движение и определяет динамику перемен.

1. См.: Harris M. The Rise of Anthropological Theory. P. 182–183.

2. Часть вместо целого (лат.). — Примеч. ред.

Поскольку изменение как таковое принадлежало к области очевидного, то они скорее задавались вопросом *как*, чем *почему* все меняется. Проблема факторов социальной эволюции оставалась на втором плане. Тем не менее ее нельзя было полностью обойти, поскольку она была связана с двумя существенными для всех эволюционистов вопросами: (а) как объяснить глубокое сходство между обществами, взаимное влияние которых исключено или же маловероятно? (б) как объяснить огромные различия в темпах эволюции разных обществ и культур, а также встречающиеся все же отклонения от общей модели, поскольку как аксиома было принято положение о единстве человеческого рода и универсальном характере законов, управляющих его развитием? Следовало также, конечно, объяснить, что привело к тому, что некоторые общества достигли благословенного состояния цивилизации, в то время как другие остаются до сегодняшнего дня в состоянии дикости или варварства.

На почве эволюционизма, конечно, были исключены всякие волюнтаристские объяснения, с которыми они многократно полемизировали с пользой для дальнейшего развития социальных наук. Зато его представители не имели уверенности в том, какого рода детерминистские объяснения будут наиболее верными, в этом мы уже убедились в ходе анализа взглядов Спенсера. Можно предположить, что, помимо всего прочего, именно поэтому они *explicite* или *implicite* делали акцент на множественности факторов, действующих в общественной жизни. В этом вопросе они были согласны с Джоном Стюартом Миллем, который писал в «Системе логики», что «условия, влияющие на состояние и развитие общества, бесчисленны и непрерывно изменяются, так что, хотя все они изменяются под влиянием причин, а следовательно, и законов, однако количество этих причин настолько велико, что не поддается нашим ограниченным средствам вычисления»¹. Результатом такой установки был явный эклектизм.

Этот вопрос может быть и не заслуживал бы большого внимания, если бы не то, что, как представляется, он в огромной степени оказал влияние на дезинтеграцию классического эволюционизма в социальных науках и формирование наряду

1. Милль Дж. Ст. Система логики силлогической и индуктивной. С. 651.

с ним некоторого числа конкурирующих направлений, каждое из которых указывало те или иные основные причины социальной эволюции, хотя ни одно из них не отвергало и общих положений эволюционизма. Таков был, пожалуй, генезис той «войны школ», которая наложила такой сильный отпечаток на социологию конца XIX века¹, выдвигая на первый план бесплодный в основе своей вопрос: какой единственный фактор является «решающим» в социальной жизни? Не исключено, что эта «война» существенным образом повлияла на возникновение кризиса натуралистической социологии, которая к концу столетия встретила своих первых радикальных критиков.

Можно сказать, что немного было таких категорий фактов, в которых какая-нибудь социологическая «школа» не усматривала бы главных причин изменений, происходящих в общественной жизни, или же их отсутствия. Многие авторы указывали при этом на те или иные несоциальные детерминанты. Имело значение, впрочем, не только деление на «школы», каждая из которых имела свой взгляд на то, какой фактор является «решающим», но нередко также и спор внутри них. Отдельные авторы скорее декларировали предпочтение какого-нибудь одного вида объяснения, чем всегда безусловно его придерживались. Как представляется, наиболее популярные объяснения можно разделить на четыре основные группы:

Человек как фактор эволюции

Поиски «решающего» фактора социальной эволюции относительно часто приводили к тому, что его находили в тех или иных чертах человека, которые Спенсер определял как факторы «внутренние» и «первичные». Если судьбы человечества являются такими, какие они есть, то это потому, что таковы его родовые черты. Среди этих черт указывали на «имманиентную склонность» к переменам (Тайлор), «инстинкт прогресса», некие «зародыши мысли», наделенные способностью

1. На этот аспект истории социологии особое внимание обращал Н. Тимашев (Nicholas S. Timasheff) в работе: *Sociological Theory. Its Nature and Growth*. New York, 1967, особенно в разделах 4–7 и 11. Несравненным обзором социологических «школ», которые возникли в это время, чтобы в большинстве своем быстро отойти в забвение, является книга П. Сорокина (Pitirim A. Sorokin): *Contemporary Sociological Theories through the First Quarter of the Twentieth Century*. New York, 1964.

ко все более быстрому развитию (Морган), и так далее, либо говорилось просто о человеческой природе. Объяснения такого рода, ссылающиеся на ту или иную скрытую в людях потенцию, с самого начала находились, правда, в противоречии с современной теорией эволюции, созданной Дарвином, но практически никто не обращал на это слишком большого внимания, хотя, например, Спенсер осознавал, пожалуй, их хрупкость. Они были соблазнительны, поскольку позволяли объяснить универсальный характер эволюции, а значит, среди прочего и то, что даже с изолированными обществами происходят, быстрее или медленнее, те же фундаментальные изменения, что и со всеми остальными. Очевидно, что ссылка на человеческую природу не могла справиться со многими вещами, а именно, например, не давала ответа на старый вопрос, является ли эта природа прежде всего сферой инстинкта или, может быть, скорее интеллекта, которым, по крайней мере потенциально, наделен человек¹.

Однако, прежде всего, указание на однородную человеческую природу как причину эволюции не позволяло объяснить огромные различия между обществами, а именно того, что, как сказал Фрезер, «человечество движется вперед в *échelons* или отдельными колоннами, маршируя не одной шеренгой, а растянутым строем, и каждая из них опаздывает, меньше или больше, относительно головной»². Если не обращаться, вслед за Спенсером, к проблеме «внешних» и «вторичных» причин эволюции, то единственным объяснением могла быть гипотеза неравенства человеческих рас, которую подробнее всего представил Жозеф Артюр граф де Гобино (1816–1882) в «Опыте о неравенстве человеческих рас» (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853–1855, 2 т.). Причисление этого писателя к социологам-эволюционистами не имело бы, конечно, смысла, поскольку он отличается от них как тем, что в целом сомневается в единстве человечества, так и тем, что не верит в его прогресс, будучи убежден в существовании множества симптомов упадка. Тем не менее можно заметить сходство между его расистским основополагающим тезисом и высказываниями некоторых эволюционистов.

Морган, например, вспоминал о «низших мыслительных способностях» индейцев Северной Америки по сравнению

1. См.: Carneiro R. L. Classical Evolution. P. 100 et pass.

2. Frazer J. Psyche's Task. Цит. по: Ibid. P. 71.

с арийцами. Спенсер выделял «высшие» и «низшие» расы. Фрезер же полагал, что «разные расы по-разному одарены с точки зрения интеллекта, отваги, трудолюбия и пр.»¹. Значение этих высказываний определенно не следует преувеличивать, как принимая во внимание их спорадичность, так и потому, что термин «раса» не был тогда однозначным; он не всегда был названием физических рас (с этой точки зрения не все ясно бывало и у самого Гобино). Однако они обозначили появление в социологии так называемого расово-антропологического направления², которое по прошествии определенного времени стало пользоваться то тут, то там незаслуженной с научной точки зрения популярностью. Этим направлением мы не будем заниматься в данной книге (так же как многими другими тупиковыми линиями социальных наук), важно, однако, отдавать себе отчет, что оно выросло не только из идеологических потребностей определенных националистических кругов, но также и из реальных теоретических сложностей эволюционистской мысли.

Природа как фактор эволюции

Какую бы большую роль эволюционисты ни приписывали потенциям, содержащимся в человеческой природе, они никогда не утверждали, что она может актуализироваться независимо от *условий*, или же, как говорил Спенсер, «внешних» факторов. Люди живут в определенной среде, и влияние этой среды на общественный «организм», так же как и на индивидуальные организмы, принадлежало к важнейшим темам теории эволюции, в этом пункте бывшей, пожалуй, относительно близкой к дарвинизму. Чаще всего, правда, речь шла о взаимном влиянии, однако не было недостатка и в тех авторах — в особенности когда речь шла об относительно ранних фазах социальной эволюции, — которые односторонне подчеркивали влияние природной среды, склоняясь иногда к крайнему детерминизму среды. Так, например, в «Истории цивилизации в Англии» ожил очень старый тезис географического детерминизма. В этом

1. См.: Harris M. The Rise of Anthropological Theory. Ch. 4; Carneiro R. L. Classical Evolution. P. 90–94.
2. Его детальное и критическое обсуждение дает Tadeusz Szczurkiewicz, см.: Szczurkiewicz T. Studia socjologiczne. Warszawa, 1969. S. 131–192.

направлении пошел отчасти и Бастиан, объясняя происхождение своих *Völkergedanken*¹, характерных для разных обществ. В конце концов в социологии возникло целое направление (сегодня уже забытое), сделавшее своей важнейшей задачей обнаружение природной детерминанты социальной эволюции².

Общество и культура как факторы эволюции

Большинство эволюционистов ощущали слабые стороны обсуждаемых до сих пор объяснений, основывающихся прежде всего на отказе от учета того, что как люди, так и природная среда подвергаются в ходе эволюции глубоким изменениям: растет роль искусственной среды, определяемой как *культура*. Вопреки распространенным мнениям, эволюционисты не только не преуменьшали важности этой проблематики, но даже в определенной мере проложили путь ее позднейшим исследователям, например Дюркгейму. Это была, в определенном смысле, центральная проблема теории *надорганизмической* эволюции Спенсера и *теории культуры* Тайлора, а также многих других эволюционистских концепций. Конечно, мы не имеем здесь дела ни с какой целостной доктриной, но, однако, можно утверждать, что шли интенсивные поиски таких детерминант социальной эволюции, которые создает она сама.

В первую очередь здесь следует назвать гипотезы о большой роли *демографического* фактора, то есть влияния численности и плотности населения на формы социальной жизни. В соответствии с концепцией Спенсера, именно отсюда, как мы знаем, приходит как бы первый импульс, благодаря которому человек вступает на путь все более полной социализации. Однако многие авторы ссылались на этот фактор для объяснения и более поздних стадий эволюции. Например, французский исследователь *Адольф Кост* (*Adolphe Coste*) (1842–1901) представил разработанную теорию, которая всю социальную эволюцию в целом объясняла в категориях демографического детерминизма, как последовательность, включающую в себя поселения, города, метрополии, столицы и столицы федераций. Этот сюжет будет присутствовать также и в социальной морфологии Дюркгейма.

1. Народные идеи (нем.). — Примеч. ред.

2. См.: Ibid.

Другая гипотеза, изложенная здесь кратко при обсуждении взглядов Моргана, касалась решающей роли изменения способов добывания средств существования. Но автор «Древнего общества» не был единственным сторонником этой гипотезы. Она была хорошо развита в бесчисленных рассуждениях, например, о роли земледелия и оседлости в организации коллективной жизни, о значении изобретений для эволюции общества и т. д., идеи из этой области обычно определяют как *технологический* детерминизм. В постэволюционистской социологии он имел выдающихся сторонников, среди которых можно назвать *Торстейна Веблена* (*Thorstein Veblen*) (1857–1929) и *Уильяма Филдинга Огборна* (*William Fielding Ogburn*) (1886–1959) — автора влиятельной в США концепции «культурного лага», утверждающей приоритетное развитие техники, к которой затем приспосабливаются другие сферы.

Еще одна, хотя и во многих отношениях родственная предыдущей, детерминистская гипотеза говорила о могучем влиянии *экономического фактора*. Элементы такого детерминизма можно встретить у Моргана, а также у Спенсера, когда они описывают промышленное общество, указывая, скажем, на зависимость политической демократии от падения значения земельной собственности. Существенную роль играли также у многих авторов идеи на тему роли разделения труда, как будто бы подготавливавшие соответствующую работу Дюркгейма. Экономический детерминизм создал мост между определенными версиями теории социальной эволюции и определенной версией марксизма, использованный, например, *Акиллом Лориа* (*Achille Loria*) (1857–1943). Марксизм после Маркса очень часто излагался по эволюционистской модели — как теория, провозглашающая приоритет экономического фактора.

Еще одной возможностью продолжения поисков «решающего» фактора была демонстрация значения уже сформировавшегося социального основания для дальнейшего хода эволюции. С этой точки зрения интересна концепция «народных обычаев» (*folkways*), созданная одним из пионеров американской социологии *Уильямом Грэмом Самнером* (*William Graham Sumner*) (1840–1910)¹.

1. *Самнер У.Г.* Народные обычаи: исследование социологического значения обычаев, манер, привычек, нравов и этики // Рубеж. 1998. № 12. С. 4–32. (На русский язык переведена только часть книги: *Sumner W.* Folkways // New York: Dover, Inc., 1959. — *Примеч. пер.*)

Конфликт и борьба как факторы эволюции

Четвертую категорию объяснений причин социальной эволюции мы выделили на несколько ином основании, хотя она могла легко соединяться с другими детерминизмами. Ее отличало не столько стремление занять их место, сколько убеждение в том, что в каждом случае движущей силой эволюции являются конфликт и борьба, которые имеют, конечно же, разное происхождение. С этой точки зрения происхождение конфликта представлялось менее важным, чем само его существование. Социальная эволюция происходила так или иначе в результате борьбы противоположных сил, однако то, почему эти силы оказались противоположными, в сущности, уже является другой проблемой. Этой группе объяснений лучше всего, видимо, подходит определение «социальный дарвинизм», не потому, что все они обязательно соглашались с теорией Дарвина, но потому, что чаще всего здесь использовались взятые из нее понятия (борьба за существование, естественный отбор и так далее), а также потому, что сам Дарвин склонялся к подобным объяснениям тогда, когда прямо высказывался о социальной эволюции¹.

Такого рода объяснения можно легко найти у Спенсера, который, как мы помним, много писал о влиянии конфликта на процесс социализации и из императивов войны выводил доминирующий во всей предшествующей истории тип военного общества. Выдвижение конфликта на первый план обусловило в некоторой степени значение и оригинальность Людвика Гумпловича, которого мы обсудим далее как первого социолога (раздел II). Правда, в его случае мы уже будем иметь дело с отходом от принципов эволюционизма, поскольку этот автор рвет с идеей прогресса и радикально ставит под вопрос тезис о единстве человеческого рода. Трудно, однако, сомневаться в том, что его социология также выросла из эволюционизма и была попыткой ответить на его вопросы. Мы не намерены, пожалуй, утверждать, что в эволюционизме содержались «зародыши мысли» всех позднейших социологов позитивистской ориентации и все дальнейшее развитие социологии под ее знаком свелось к разработке его готовых идей. Речь идет

1. См.: *Carneiro R. L. Classical Evolution. P. III.*

только об утверждении, что эволюционизм был своего рода перекрестком позитивистской социологии, на котором наступило ее разделение на множество различных во многих отношениях направлений, которые были продолжением некоторых ее сюжетов, но одновременно означали, как мы увидим в двух следующих разделах, разрыв с другими.

Заключительные замечания

Эволюционизм в социальных науках был и остается предметом самых разных оценок, как довольно восторженных, так и крайне критических. В XX веке преобладали в целом вторые, поскольку основные ориентации как социологии, так и социальной антропологии (см. раздел 17) формировались в оппозиции по отношению к нему, подвергая ревизии как его общие положения, так и отдельные рассуждения. Особую роль в разрушении эволюционистской традиции сыграл прежде всего функционализм, хотя разрушительная работа началась еще до выступления его творцов как за пределами позитивистских социальных наук, так и внутри них. Немалое значение имело при этом общее изменение интеллектуальной атмосферы, в которой чувствовался закат идеи прогресса и возникшей под ее знаком социологии, первоочередной задачей которой должно было стать открытие основных линий социального развития (так называемой «исторической» социологии в отличие от позднейшей «аналитической» социологии). Нужно также помнить, что начинавшийся поворот социальных наук в сторону эмпирических исследований и специализации означал неизбежный отказ от многих важных для ранней социологии вопросов по причине их, как тогда считалось, чрезмерно «философского», или спекулятивного, характера.

С точки зрения большинства ученых XX века, эволюционизм не только давал ложные ответы, но и ставил неверные вопросы. В сущности, только сторонники марксистского исторического материализма оставались в какой-то степени верны проблематике социальной эволюции, хотя они имели свои причины для того, чтобы не слишком ценить ее «буржуазных» теоретиков, за исключением Моргана. Так было все время вплоть до появления неоэволюционизма, который привел

к частичной реабилитации своих предшественников, показывая, что их самая большая ошибка заключалась не столько в неправильном выборе направления поисков, сколько в принятии целого ряда догматичных взглядов и использовании недостойных доверия материалов.

Критическая оценка эволюционизма в социальных науках была, в общем, обоснованной. Существенной ошибкой было бы, однако, приуменьшение его роли в процессе формирования этих наук и его влияния на их дальнейшее развитие, даже тогда, когда в своей классической форме он был уже отвергнут или критически преодолен. Его следы остались видны как в обыденном мышлении, так и в науке, в виде таких, например, привычных понятий, как страна, более или менее «развитая», или же общество, более или менее «современное». Все попытки избежать этой модели мышления (например, путем, обоснованного впрочем, избегания термина «первобытное общество») оказались, в сущности, неудачными, что можно лучше всего увидеть на примере различных теорий модернизации, которые возникли в XX веке. Как верно писал Дональд Макрей (Donald G. MacRae), «пока проблема социального изменения сохраняется, а она его должна сохранять, центральное значение для понимания общественной жизни, до тех пор актуальным остается вопрос, можно ли определенного рода изменения назвать эволюционными и объяснить с помощью эволюционистских понятий. Останется также возможность объяснить такие изменения через отсылку к механизмам, аналогичным тем, которые используются в биологических объяснениях»¹.

Самым важным, быть может, является то, что определенные категории, введенные в социальные науки эволюционистами, оказались, в сущности, повсеместно принятыми даже теми авторами, которые принципиально отвергали их теории. Мы имеем в виду как понятия структуры и функции, так и понятие социальной системы, которое у некоторых функционалистов еще сохраняло явную связь с понятием «организм». Представляется, что теория потребностей Малиновского, который и занялся социальной антропологией под влиянием эволюциониста Фрезера, была целиком взята

1. *MacRae D. Ideology and Society*. P. 137.

из эволюционизма. В общем можно сказать, что, хотя это и парадоксально, но ранний функционализм был эволюционизмом, но без идеи эволюции, то есть, если мы используем несколько старомодную терминологию Конта, в значительной мере сохранил его «социальную статику», избавляясь от его «динамики» и связанных с нею исследовательских методов¹. Эти связи оказываются еще лучше видны, если мы примем во внимание то опосредующее звено между эволюционизмом и функционализмом, каким была теория Дюркгейма. Подобным образом можно проследить эволюционистскую традицию в американской социологии — как в социальном прагматизме, так и в Чикагской школе.

Трудно поэтому не согласиться с мнением Эванса-Притчарда, который в итоге обращал внимание не только на уровень общей теории общества: «Эти викторианские антропологи были людьми больших способностей, обширных знаний и несомненной добросовестности. Если они и преувеличивали сходства обычаев и верований, обращая недостаточное внимание на различия, то ведь они все же, стараясь осмыслить бросающиеся в глаза сходства обществ, отдаленных друг от друга в пространстве и во времени, исследовали реальную проблему, а не вымышленную, и их исследования принесли много значимых результатов <...> Ведь это Моргану мы обязаны началом сравнительных исследований систем родства, которые стали с тех пор важной частью антропологических исследований. Макленнан не только собрал огромную документацию, показывающую распространенность обрядов похищения в свадебных торжествах простых обществ, но также был первым, кто понял, что экзогамия (это слово происходит от него) и тотемизм были распространены в первобытных обществах, дав нам сразу два ключевых понятия. Ему и Бахофену принадлежит заслуга впервые обратить внимание на то, что, в противоположность господствовавшей тогда тенденции связывать происхождение семьи с патриархатом, во всех частях света существовали матриархальные общества, и этот факт имеет большое социологическое значение. Тайлор, не говоря уже о других его достижениях, показал повсеместность анимистических верований и ввел в наш словарь

1. См.: *Kuper A. Między charyzmą i rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982. Łódź, 1987. S. 12 et pass.*

термин «анимизм». Подобным же образом Фрезер показал повсеместное присутствие магических верований, а также возможность приведения их путем анализа к двум элементарным типам магии — симпатической и контагиозной. Он также собрал многочисленные примеры царей-богов, а также других институтов и обычаев, показывая тем самым, что они являются распространенными социальными и культурными моделями. Более того, исследования этих викторианских антропологов были значительно более критическими, чем исследования их предшественников»¹.

В заключение следует подчеркнуть, что именно под знаменем эволюционизма социология и социальная антропология начали добиваться положения таких же наук, «как и все другие». Эта позиция могла быть потом снова и снова поставлена под вопрос, она и сегодня не всегда кажется непоколебимой, тем не менее именно эволюционисты распространили идеал, не ими, правда, созданный, социальных наук как наук, способных открывать объективные закономерности. В какой-то степени этот идеал пережил исповедуемую ими философию науки. Однажды проведенная граница между наукой и искусством позднее уже никогда не была стерта, хотя представление о том, что такое наука, могло еще многократно измениться. Короче говоря, в социальных науках эволюционизм создал в значительной мере новую ситуацию.

1. *Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology. P. 32–33.*

Психологизм и психосоциология

Среди все еще позитивистских ориентаций, которые вышли из эволюционизма либо в качестве его частей, либо как его полное отрицание, особого внимания заслуживают психологизм и социологизм. Оба они имели, как мы знаем, долгую предысторию. Истоки обоих присутствовали в раннем позитивизме, что показывает сопоставление взглядов Конта и Милля (см. раздел 8). Они присутствовали также и в эволюционистских концепциях. Противоположность этих двух ориентаций не обозначилась, однако, в полной мере до тех пор, пока основным предметом интереса была социальная эволюция и не возникала дилемма, анализировать ли «социальный организм» или же поведение человеческих единиц в целях выявления его устойчивых закономерностей.

К концу XIX века оппозиция психологизма и социологизма, лучше всего известная как спор о психическом или материальном характере социальных явлений между Тардом и Дюркгеймом, вызвала теоретическую дискуссию в социологии. И сегодня эту дискуссию нельзя признать полностью завершенной, хотя ни классический психологизм, ни классический социологизм давно уже не имеют сторонников. Однако раз за разом возвращается вопрос, должно ли социологическое объяснение принимать во внимание прежде всего черты индивидов независимо от всякого социального контекста или же оно должно концентрироваться на последнем¹. Психологизмом мы считаем здесь такую теоретическую ориентацию в социологии, которая «принимает за исходный пункт психические черты

1. Одним из основных типов социологической теории XX века психологизм считает, например, Уолтер Уоллес (Walter L. Wallace), см.: *Sociological Theory. An Introduction* / Wallace Walter L. (Ed.). Chicago; New York, 1969. P. 21–22, 124 et pass. Примером для этого автора служат взгляды Джорджа Хоманса, изложенные в: *Homans George C. Social Behavior. Its Elementary Forms*. New York, 1961.

личности, принимает их за переменные, после чего старается интерпретировать социальные явления как их проявления или их производные»¹.

1. Понятие психологизма

Мы вовсе не собираемся утверждать, что понимаемый таким образом психологизм является или был когда-либо в прошлом целостной теорией. Название «психологизм» охватывает весьма разнообразные взгляды, возникавшие часто независимо друг от друга и связанные с очень разными теоретическими концепциями, в которые начала обильно проникать психология, переживавшая в это время свою «научную революцию». Это название, как и большинство определений такого рода, было создано *ex post* для того, чтобы подчеркнуть, что за этими бросающимися в глаза различиями скрывалась тем не менее реальная общность, основой которой было нарастающее во многих научных кругах убеждение, что именно психология может и должна стать основной наукой о человеке.

Эта увлеченность психологией объединяла в конце XIX века не только многих социологов, в большей или меньшей степени ей подверглись также и представители иных социальных наук, а также философии.

Исток таким образом понимаемого психологизма можно, конечно, искать в более отдаленном прошлом, ведь именно такими были многочисленные концепции человеческой природы, приписывающие человеку как таковому устойчивые психические предрасположенности, которые в конечном счете должны были бы объяснить как поступки отдельных людей, так и коллективные действия. «Психологистами» в этом смысле были, конечно, в числе прочих такие мыслители, как Гоббс, Юм, Гельвеций или Бентам. В объяснениях такого рода не было недостатка и в ранней социологии, и иногда даже там, где *explicite* ставилась под сомнение полезность психологии для социологии (ссылки на человеческую природу встречается ведь

1. См.: Sorokin Pitirim A. Contemporary Sociological Theory through the First Quarter of the Twentieth Century. New York, 1964. P. 600; см. также: Шумпетер Й. История экономического анализа. Т. 1. С. 33, а также: Szczurkiewicz T. Studia socjologiczne. Warszawa, 1969. S. 447.

даже в работах Конта, для которого было характерно исключительно нигилистическое отношение к психологии). Немало их было и в эволюционистской мысли, а Спенсер даже принял со свойственным ему размахом попытку установить собственные «Принципы психологии», которые в рамках его синтетической философии непосредственно предшествовали «Принципам социологии». Можно сказать, что, в сущности, никому не удалось обойтись без какой-нибудь психологии, даже если она и была собственного изготовления.

Знаменательным фактом представляется возникновение так называемого *психологического эволюционизма*, представленного, например, *Лестером Франком Уордом* (*Lester Frank Ward*) (1841–1913) и *Бенджамином Киддом* (*Benjamin Kidd*) (1858–1916), которые, не нарушая основ эволюционистской парадигмы, перенесли центр своих интересов с изменений «социального организма» как такового на развитие его духовного аспекта, который отличает его от животных организмов. Кажется, что подобную тенденцию представлял и *Альфред Фулье* (*Alfred Fouillée*) (1838–1912) — французский философ и исследователь национальных характеров, который создал концепцию *idées-forces*¹, призванную сделать возможным включение в детерминистскую схему социальной эволюции человеческую самость и свободу выбора. В России возник так называемый «субъективный метод» в социологии, представителями которого были *Петр Л. Лавров* (1823–1900) и *Николай К. Михайловский* (1842–1904). В Польше нашлись социологи, которые в то же самое время решительно обратились к психологии — *Зигмунд Балицкий* (*Zygmunt Balicki*) (1858–1916) и *Эдуард Абрамовский* (*Edward Abramowski*) (1868–1918).

Короче говоря, на закате эволюционистской социологии появилась и снискала популярность большая группа авторов, склонных придерживаться того мнения, что *nothing is social which is not psychical*², и либо корректировавших в этом направлении представление о социальной эволюции, либо создававших *психосоциологию*, в которой это представление уже не имело принципиального значения. Экспансии этого нового способа мышления способствовало, конечно, вполне разумное и постоянно присутствующее в социальной мысли убеждение

1. Идеи-силы (фр.). — Примеч. ред.

2. Нет ничего социального, что не является социологическим (англ.). — Примеч. ред.

в том, что поскольку участниками социальных процессов являются человеческие единицы, то объяснение этих процессов будет возможно только тогда, когда мы познаем неизменную природу этих единиц — их склонности, мотивы их поступков, реакции, инстинкты и т.д. Решающее же значение имел, однако, уже упомянутый нами научный переворот в психологии, который радикально изменил статус этой науки и пробудил связанные с ней надежды.

Этот переворот, в частности, основывался на: (а) возникновении благодаря *Вильгельму Вундту (Wilhelm Wundt)* (1832–1920), а также других ученых экспериментальной психологии, обещавшей вытеснить «метафизические» спекуляции на тему души, или человеческой природы, систематическим наблюдением протекания психических процессов, наблюдением, которому надеялись придать естественно-научную точность; (б) трактовке психических факторов как единственной реальности, непосредственно данной ученому, и превращении опыта в основное понятие психологии как исходного пункта познания всех фактов, относящихся к человеческому миру; (в) понимании «человека как субъекта, наделенного волей и мыслью»¹, а не только способностью к получению и соединению впечатлений, переходу от перцепции к апперцепции; (г) выходе за пределы психологии сознания и открытии психологии бессознательного.

Не все создатели новой психологии шли именно в этом направлении (например, Вундт продолжал считать психологию наукой о сознании), однако факт рождения в психологии нового способа мышления о человеке был замечен, благодаря чему эта дисциплина стала, как никогда до того, многообещающей для многих других наук и предметом публичного интереса. Многим наблюдателям переворот в психологии казался научным фактом масштаба переворота в биологии, который раньше совершил Дарвин. Без этой особой атмосферы психологизм в социологии был бы совершенно немыслим.

Неверным было бы, однако, считать психологистами в социологии, или же психосоциологами, всех теоретиков, подверженных моде на психологию, поскольку среди них было

1. *Wundt W. Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden Wissenschaftlicher Forschung. T. 3: Logik der Geisteswissenschaften. Stuttgart, 1908. S. 17.*

много тех, которые, ссылаясь на какую-нибудь психологию, не вышли, в сущности, за пределы традиционных представлений, то есть оперировали, в меру необходимости, теми или иными психологическими переменными, не меняя, в сущности, оснований своей теории. Психологизм, о котором здесь идет речь как о типе социологической теории, не имел никакой монополии на интерес к психологии. Его отличало убеждение, что психология в состоянии дать подобающие ответы на все самые важные вопросы, которые задает себе социология. Он имел также несколько других характерных черт, на которые нужно обратить внимание:

(а) Психологизм в социальных науках остался на почве *позитивистской* философии науки. Сведение фактов человеческого мира к психическим фактам не означало признания их качественно отличными от фактов, исследуемых естественными науками. Ни один из психологистов не сомневался, что социология является наукой, открывающей природные законы, а их критику в отношении предшественников нередко направляло убеждение в том, что те еще не умели как следует применять позитивный метод. Только как исключение встречались среди психологистов авторы (например, Вундт), которые поднимали проблему специфики «логики гуманитарных наук», стараясь, в той или иной мере, вывести методологические следствия из того утверждения, что они занимаются субъектами, наделенными волей и способностью мышления. Однако таких следствий набралось немного.

(б) Психологизм не был с необходимостью антиэволюционизмом, и некоторые из его представителей оставались в какой-то степени эволюционистами. Дилемма — исследование эволюции «социального организма» или же исследование процессов, происходящих в психике индивидов и проявляющихся в социальной жизни, — редко вырисовывалась со всей выразительностью. Тем не менее в целом психологизм начал тотальную деструкцию эволюционизма как теории и стиля мышления, принимая по крайней мере *implicite* положение о том, что общество нужно исследовать прежде всего с точки зрения того, что является в нем повторяющимся и устойчивым. Даже в отношении «эволюциониста» Фрейда верным остается утверждение, что он сделал основной упор «скорее на фундаментально неизменное содержание человеческих

стремлений, чем на „иллюзорно“ меняющуюся форму практик и институтов»¹. Появление психологизма было симптомом упадка интереса к социальному развитию и поворота в направлении исследований тех явлений, основанием которых является не зависящая от закона прогресса человеческая психика.

(в) Психологизм придерживался принципов номинализма, или же методологического *индивидуализма*. Поэтому нельзя охватывать этим названием те социологические концепции, интерес которых к «психологии» проявлялся в использовании понятия «коллективной души», выступающей принадлежностью общества как целостности. Это была спиритуализированная версия органицизма, а не психологизм, поскольку тот принимал за исходный пункт индивидуальную психику, к которой относились все положения научной психологии. Использование этих последних в социальных науках требовало, конечно, принятия того положения, что общество представляет собой «сумму индивидов», а не реальность *sui generis*, как это будут утверждать социологи, находившиеся с психологизмом в непрерывном споре.

(г) Психологизм предполагал существование *психических черт, предшествующих всяким социальным взаимодействиям*. Это они прежде всего должны были объяснить человеческое поведение в обществе. Как пишет Фромм, Фрейд «начал с исходного положения: существует человек как таковой, человек вообще, а не индивид, сформированный определенной культурой. Фрейд, подобно своему предшественнику Спинозе, построил «модель человеческой природы», на основе которой можно объяснить и понять не только неврозы, но и все фундаментальные особенности, возможности и нужды человека»². Социальные отношения, самое большее, определяют способ проявления универсальных психических черт или затрудняют их проявление, но ни в коем случае не находятся у их истоков. Если психологи говорят об интеракции, то они имеют в виду процесс преобразования готовой психической субстанции, имеющей несоциальное происхождение. Поэтому мы не назовем психологом интеракциониста, хотя он столь же решительно

1. Weinstein F., Platt G.M. Psychoanalytic Sociology. An Essay on the Interpretation of Historical Data and the Phenomena of Collective Behavior. Baltimore, 1973. P. 3.

2. Фромм Э. Кризис психоанализа. М.: АСТ, 2010. С. 22.

будет бороться с социологизмом и область своих занятий будет склонен определять как социальную психологию (см. раздел 15). Также мы не будем использовать этого наименования в отношении ни одного из авторов, которые будут делать акцент на изменяемости психических структур и декларировать свою заинтересованность исторической психологией.

(д) Характерной для психологизма в социальных науках была также тенденция концентрировать внимание на бессознательных психических процессах, то есть своего рода антиинтеллектуализм. Основными психологическими категориями они сделали эмоции, инстинкты, внушение, гипноз, бессознательное, *libido* (страсть, влечение), психические осадки (резидиумы) и т. п. Это было связано как с упомянутыми уже изменениями в самой психологии, так и с изменением общей интеллектуальной атмосферы, а именно с упадком просвещенческой веры в относительно гармоничный прогресс обществ, контролируемый во все большей степени разумом, способным понять его направленность и управляющие им законы¹.

2. Психология народов

Первым, наряду с уже упомянутым нами мимоходом психологическим эволюционизмом, симптомом роста интереса к психосоциологическим проблемам было появление в Германии так называемой «психологии народов» (*Völkerpsychologie*), главными представителями которой были *Мориц Лацарус* (*Moritz Lazarus*) (1824–1903) и *Хейман Штейнталь* (*Heymann Steinthal*) (1823–1899) — основатели известного в свое время «*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*»² (1859–1890). «Их целью, — писал Тённис, — было создание наряду с индивидуальной психологией психологии человека общественного или человеческого общества»³.

Сама идея не была новой, будучи связана, с одной стороны, с живой в Германии традицией Гердера и романтизма,

1. См. прежде всего: *Hughes H. S. Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890–1930.* New York, 1961.

2. «Журнал этнической психологии и языкознания» (нем.). — *Примеч. ред.*

3. *Tönnies F. Die Entwicklung der deutschen Volkswirtschaftslehre im neunzehnten Jahrhundert.* Цит. по: *Tönnies F. On Social Ideas and Ideologies / Transl. and ed. E. G. Jacoby.* New York, 1974. P. 154.

а с другой, поднимала поставленную некоторыми эволюционистами (например, Бастианом) проблему *Elementargedanken* и *Völkergedanken*, то есть универсальных и культурно обусловленных черт человеческой психики. Индивид принадлежит к человеческому роду и как таковой обладает чертами, общими со всеми другими людьми, однако он принадлежит также и к определенному народу (*Volk*) и как таковой обладает чертами, характерными лишь для этой одной части человечества. Так, более или менее осознанно вводилось различие психических черт органического происхождения и тех, которые обусловлены культурой. Это означало признание того факта, что познание человека требует сотрудничества двух разных дисциплин: психологии как науки об индивидуальном человеке и пользующейся этнологическими данными психологии народов как науки о людях, принадлежащих к разным культурам и поэтому отличающихся друг от друга. Психология народов не была просто исследованием различия человеческих культур, познание культуры было для нее путем к познанию человеческой психики, которой она была обязана своей внутренней интеграцией, выражающейся в присущем ей «духе целостности» (*Allgeist*). Этот «дух целостности» отличался от романтического *Volksgeist*, поскольку психология народов понимала его номиналистически, как общее название психических черт, принадлежащих членам культурной общности.

Идеи психологии народов были систематизированы и обогащены Вильгельмом Вундтом в его монументальной «Психологии народов» (*Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, 1900–1920, 10 т.). Задача конституирования этой науки — писал ученый — «ставит перед нами все продукты духа, жизнь которым дало человеческое сообщество и которые в связи с этим невозможно объяснить в категориях лишь индивидуального сознания, поскольку они предполагают взаимодействие многих сознаний. Эта черта будет для нас критерием для определения того, что принадлежит к сфере психологии народов»¹.

На практике психология народов, будучи одним из первых предзнаменований социальной психологии как науки, изучающей психические черты индивидов, формирующиеся под

1. Wundt W. Elemente der Völkerpsychologie, grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Leipzig, 1912. S. 3.

влиянием коллективной жизни, не выполнила своих обещаний, занимаясь преимущественно сбором описательного материала или же использованием его (как это делал сам Вундт) для построения еще одной гипотетической истории в эволюционистском стиле. Правда, психология народов получила широкую популярность, но не открыла перед социальными науками новых перспектив. Она способствовала популяризации психологии, но она не стала началом психологизма как теории общества. Не является очевидным и то, что ее положения полностью помещаются в границы этой теории, поскольку в ней была сильна тенденция к преуменьшению роли универсальных черт человеческой психики, которые психологизм, так, как мы его понимаем, выносил на первый план.

3. Психология толп и публики

Другой попыткой поставить в центр социальных исследований психологическую проблематику была (необычайно модная в свое время) психология толп, создателем которой можно считать итальянского криминолога *Сципиона Сигеле* (*Scipia Sighele*) (1868–1913), развитая и популяризированная французским врачом, археологом, антропологом, путешественником и изобретателем *Гюставом Лебоном* (*Gustave Le Bon*) (1841–1931), книга которого «Психология толпы» (*Psychologie des Foules*, 1895) стала одним из главных социологических бестселлеров и переиздается до сих пор. Впрочем, на рубеже веков психологией толп занимались многие авторы¹. Следует, однако, отличать рассмотрение этой проблематики в рамках более широких социологических теорий (например, Тарда, Дюркгейма или Парка) от собственно психосоциологической теории, в соответствии с которой наблюдение поведения толпы дает ключ к пониманию всех социальных явлений либо, во всяком случае, явлений, типичных для современного общества. Главным представителем этой теории был именно Лебон. Правда, стоит отметить, что взгляды этого автора также не следует сводить к психологии толпы, поскольку как автор книги «Человек

1. См.: *Ginneken van J. Crowds, Psychology, and Politics 1871–1899*. Cambridge; New York, 1992; *McClelland J.S. The Crowd and the Mob. From Plato to Canetti*. London; Boston, 1989.

и общество: их происхождение и история» (*L'Homme et les sociétés, leurs origines et leur histoire*, 1880–1881, 2 т.), он проявил себя и как теоретик разделения человечества на борющиеся расы, в связи с чем его часто причисляют к социал-дарвинистам и сопоставляют, например, с Гумпловичем¹.

Исходным пунктом психологии толп был повторявшийся многими авторами вопрос: почему так происходит, что людские множества делают такие вещи, «<...> на которые у отдельного человека не хватает духу»?² Происходит это потому, что поведение индивида подвергается фундаментальному изменению тогда, когда он становится анонимной частичкой массы и подвергается ее мощному влиянию, выходя из-под контроля моральных норм, которых в другое время он придерживался. Заинтересованность этими явлениями возросла под влиянием популярных в это время исследований гипноза и внушения, существенное значение, однако, имели также и социально-политические обстоятельства, о которых Лебон многократно писал, обращая внимание на опасности демократии. Она несет, по его мнению, кризис традиционных верований, институтов и авторитетов, открывая тем самым путь «слепой силе чисел».

Лебон писал: «Эта сила возникла на развалинах многих идей, считавшихся некогда истинными и теперь исчезнувших, многих сил, разрушенных последовательно революциями, и, по-видимому готова поглотить остальные. И в то время как все наши древние верования колеблются и исчезают, старинные столпы общества рушатся друг за другом, могущество масс представляет собой единственную силу, которой ничто не угрожает и значение которой все увеличивается. Наступающая эпоха будет поистине *эрой масс*»³. У нас за спиной опыт великой революции, описанной Лебоном в книге «Французская революция и психология революций» (*La révolution française et la psychologie des Révolutions*, 1912), перед нами опасности новой революции, представленной им в «*Психологии социализма*» (*Psychologie du socialisme*, 1898). Не нужно тешить

1. См.: *Hawkins M. Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945: Nature as Model and Nature as Threat. Cambridge; New York, 1997. P. 186–191.*
2. *Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. С. 394.*
3. *Лебон Г. Психология народов и масс. СПб.: Макет, 1995. С. 150.*

себя иллюзиями: этой силе ничто не в состоянии противостоять — ни наши институты, ни наши аргументы, поскольку толпами руководят инстинкты и верования, а не разум.

Такой диагноз современного общества, являющийся возражением оптимистичным прогнозам Конта, Милля или Спенсера, а также, конечно, и Маркса, лег в основу психологии Лебона, который, продолжая консервативную критику современности, представлял прежде всего один ее мотив: неверие в возможность обуздания разумом социальной стихии. Лебон не рассуждал о толпах в обыденном значении этого слова, поскольку они были для него лишь прототипом действий, всегда очень распространенных в общественной жизни, которые начинают играть главную роль в современном обществе. В сущности, речь у него шла о всевозможных соединениях людей, которые под воздействием коллективного внушения действуют как одно лицо и невосприимчивы ко всяким рациональным аргументам. Толпой в его понимании было ведь не только кратковременное собрание людей, но, в сущности, любая общность, единство которой основывается на иррациональной готовности действовать, вытекающей из потери индивидами себя в массе и их отказа от всякого самоконтроля. Создание такой целостности (Лебон метафорически говорил о «душе толпы») означает угасание сознания индивидов.

Как точно представил этот взгляд Фрейд, «сносится, обесиливается психическая надстройка, столь различно развитая у отдельных людей, и обнажается (приводится в действие) бессознательный фундамент, у всех одинаковый»¹. К власти над человеческим поведением приходят спавшие до этой поры или подавленные инстинкты, которые автор «Психологии толпы» назвал инстинктами расы. Толпой в этом психологическом значении являются как изрядное уличное собрание, так и коллектив фабрики, класс, нация, партия или парламентский клуб.

Психология толп Лебона была, в сущности, общей теорией общественной жизни, политики, власти, социального изменения, революции и т.д. Действительно, важные исторические события всегда совершались под влиянием неконтролируемых инстинктов и чувств, наиболее же мощными и устойчивыми

1. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 75.

являются наследственные черты «расы»¹. Проблема психологии толп в трактовке Лебона заключалась не столько в том, чтобы показать те изменения, которым подвергается человеческая психика под влиянием социального взаимодействия, сколько в том, чтобы показать, что в обществе неустанно дают о себе знать какие-то, скорее первобытные, факторы. Социальная интеракция могла тут быть, самое большее, катализатором процессов, источник которых находится за ее пределами. Среди прочего мы поэтому и говорим о психологизме Лебона.

Осознавая широту своего понятия толпы, которое, в сущности, совпадало с понятием социальной группы и подвергалось из-за этого неоднократной критике, Лебон вводил мелочную классификацию толп, выделяя гомогенные и гетерогенные толпы, подразделяя в свою очередь вторые на анонимные (уличное сборище) и неанонимные (суд, парламент), а первые — на секты (связанные единством верований), касты (связанные сходством профессиональных занятий) и классы (связанные единством интересов, образования и навыков повседневной жизни). Эти разделения не устранили, однако, неясности понятия толпы (или массы), поэтому другие авторы пользовались им осторожнее и в более узком, чем Лебон, значении.

Первый шаг в этом направлении сделал *Габриель Тард* (*Gabriel Tarde*) (1843–1904), который в книге «Мнение и толпа» (*L'opinion et la foule*, 1901) предложил использовать слово «толпа» исключительно тогда, когда имеет место физическая близость определенного количества лиц. Одновременно он выдвинул проект создания наряду с психологией толп психологии публики, которую он считал в большей степени, чем толпу, явлением характерным для современности. Для публики характерным должно было быть соединение разбросанности в пространстве с духовной близостью, возникающей благодаря усовершенствованию средств обмена мнениями и информацией².

Описывая «внушение на расстоянии», Тард высказал много взглядов, которые сближают его с американскими социальными прагматистами (см. раздел 15), делавшими особый акцент на проблемы коммуникации. В своем понимании проблемы

1. Лебон Г. Психология толпы. С. 149.

2. Тард Г. Мнение и толпа // Психология толп. М.: Институт психологии РАН; Издательство КСП+, 1998. С. 259 и сл.

публики он занял, по сути, интеракционистскую позицию, что способствовало его рецепции в кругу чикагских социологов. Прочитируем, например, такой фрагмент: «...чтобы для индивидуумов, составляющих одну и ту же публику, это *внушение на расстоянии* сделалось возможным, нужно, чтобы они привыкали, под влиянием интенсивной общественной жизни, жизни городской, к внушению на близком расстоянии. Мы в детстве, в юношеском возрасте начинаем с того, что чувствуем *влияние взгляда других*, которое бессознательно выражается у нас в наших позах, в жестах, в изменении хода наших идей, в беспорядочности или чрезмерной возбужденности наших речей, в наших суждениях, в наших поступках. И только после того, как мы целыми годами подвергались и подвергали других этому внушающему действию взгляда, мы становимся способны к внушению даже посредством *мысли о взгляде другого*...»¹

Как мы видим, Тард принципиально отличался от Лебона, не только тем, что он сужал понятие толпы и вводил наряду с ним понятие публики, но также и тем, что он придавал большее значение социальной интеракции, предшествующей появлению феномена «коллективного внушения», и сопровождающим его мыслительным процессам.

4. Теория подражания Тарда

Включение обсуждения взглядов Тарда в раздел о психологизме может вызывать сомнения также и по иным поводам. Мы привыкли смотреть на этого мыслителя глазами Дюркгейма, который атаковывал его с необычайной страстью, замечая, как это бывает в полемике, только те взгляды, с которыми сам не мог согласиться. Поскольку Дюркгейма, в отличие от Тарда, читали и после, то мало кто знает о том, что работы второго охватывают, помимо психологических сюжетов, немало идей, которые не противоречат другим социологическим теориям и даже теории его главного антагониста². В числе этих идей следует особенно отметить положения, касающиеся компара-

1. Тард Г. Мнение и толпа. С. 262.

2. См.: Clark T.N. Introduction // Tarde G. On Communication and Social Influence. Selected Papers / Ed. T.N. Clark. Chicago, 1969. P. 12–15.

тивных исследований и применения статистических методов (он сам их применял в своих исследованиях преступности), а также его блестящую критику эволюционизма и органицизма. Ведь Тард был ученым с необыкновенным умом, наблюдения которого могут дать толчок мысли и сегодня. Его работы в сумме представляют собой образ неисполненных возможностей, причиной чего были как условия его работы (хотя в итоге он и стал профессором Collège de France, однако значительную часть жизни работал в качестве провинциального *juge d'instruction*¹), так и его интеллектуальные склонности, ставшие причиной чрезвычайной разбросанности его научных интересов.

Венцом социологической теории Тарда, ставшей и элементом его общей философии², была теория *подражания* (*l'imitation*). В подражании он видел проявление более общего феномена повторяемости (*répétition*). «Физика, — писал он, — изучает факты, воспроизводящиеся через определенные движения, волновые процессы и гравитацию, биология изучает физико-химические явления, воспроизводящиеся в рождении новых поколений. Социология должна изучать психологические явления, воспроизводящиеся в результате подражания, и когда она найдет свою собственную область повторяемости, исчисления и измерения, ее самостоятельность будет обеспечена без необходимости измышления произвольных и фантастических формул эволюции»³. Добавим к этому сразу же, что, несмотря на натурализм этих формулировок, Тард делал акцент на отличии явлений подражания от явлений повторяемости в природе, полагая, что в основе первых находятся верования и стремления, которые, как и физические силы, измеряемы, но имеют иную, по сравнению с ними, природу. Правда, об этой природе он мог сказать немного, ограничиваясь утверждениями, что, во-первых, они составляют основное *datum* (данное) человеческого мира, а во-вторых, в отличие от впечатлений, они могут быть передаваемы. Эти основные элементы индивидуальной психики были для Тарда

1. Следственный судья (*фр.*). — *Примеч. пер.*

2. См.: Skarga B. Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem. Warszawa, 1975. S. 428–458.

3. Tarde G. La sociologie. Цит. по: Tarde G. On Communication and Social Influence. Selected Papers / Ed. T.N. Clark. Chicago, 1969. P. 103.

единственной мыслимой основой всех социальных явлений, поскольку «не все индивидуальное становится общим, но все, что является общим, имеет свой источник в индивидуальном бытии»¹. Тард исключал из своей социологической концепции все, что нельзя было бы свести к индивидуальным психическим явлениям. Власть, моральные нормы, право, труд и разделение труда, коллективные представления Дюркгейма — все это было для него абстракциями, имеющими смысл только тогда, когда удастся показать, каким образом они выводятся из индивидуальных психических актов. Тард писал: «Коллективная *интерментальная* психология, или социология, тогда оказывается возможна лишь потому, что содержит в себе элементы, которые могут быть переданы и сообщены одним сознанием другим сознаниям, элементы, которые, несмотря на непреодолимый *hiatus*² между индивидами, могут соединяться и присоединять к себе, приводя к созданию настоящих социальных сил, направлений мнений и импульсов народа, традиций и обычаев нации»³.

Важнейшая проблема социологии Тарда может быть представлена так: с одной стороны, даны определенные состояния сознания и бессознательного индивидов, с другой же стороны, даны факты обычно называемые социальными и представляемые до сих пор социальными науками в овеществленной форме надиндивидуальных сущностей; каждый индивид является своего рода монадой, но общество же и существует только благодаря индивидам и в индивидах. Вся социология Тарда была попыткой разрешения этой дилеммы. Как он полагал, решение дает концепция подражания как основного механизма превращения того, что является исключительно индивидуальным, в то, что является социальным. Общество существует благодаря повторяемости индивидуальных актов, которые, не изменяя своей природы, приводят, однако, к приданию человеческого поведению однородности и регулярности. Ибо человеческие действия в большинстве своем являются копиями, «интерпсихическими фотографиями», повторение которых превращает то, что индивидуально, в то,

1. *Tarde G. Études de psychologie sociale.* Цит. по: *Skarga B. Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem.* S. 430.

2. Разрыв (*лат.*). — *Примеч. ред.*

3. *Tarde G. La sociologie.* P. 95.

что социально. Познание так называемых социальных законов является ведь в итоге не чем иным, как познанием законов, управляющих процессами *подражания*.

Тард не удовлетворялся, однако, такими общими формулами, к которым иногда сводят всю его теорию. Он последовательно исследовал логические и внелогические законы подражания, формулируя различные детальные утверждения, касающиеся, например, того, что подражанию идей предшествует подражание способам их выражения, подражанию целям — подражание средствам, или же того, что люди, находящиеся ниже в социальной иерархии, подражают тем, кто находится выше. Тард также ввел различие двух основных типов подражания — *обычая* и *моды* — позволяющих представить на языке его теории различие между традиционным и современным обществами, которое так привлекало всех социологов. Отметим и то, что как толпа, так и публика возникали в этой концепции вследствие подражания моде.

Признание подражания основным социальным фактом все же создавало существенную трудность, поскольку, будучи доведенным до крайности, влекло за собой представление о таком обществе, в котором не может произойти ничего нового. Тард решительно отверг такую возможность, посвятив много внимания явлениям изменения. По его мнению, единственным источником социального изменения может быть *изобретение*, сделанное индивидом, которое благодаря подражанию оказывается принято многими. Он отверг понятие социальной эволюции, которая управляется какими-то своими законами, заменяя ее понятием модификации, происходящей по законам подражания. Движение происходит не силой безличных исторических законов, но благодаря тому, что в каждой популяции встречаются индивиды, наделенные инициативой и изобретательностью. В сущности, каждый индивид — это *une humanité nouvelle en projet*¹. Изобретения делает индивид, а не масса, причем он является не столько органом общности, сколько его проводником. Именно он указывает миру новые возможности, ставя его перед альтернативой: остаться в колее рутины или же начать делать что-то новое? Чтобы объяснить феномен социального изменения, Тард обратился

1. *Tarde G. Les lois sociales. Цит. по: Milet J. Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire. Paris, 1970. P. 342.*

к факту появления героев и гениев, который он истолковывал при помощи Карлейля и Гальтона — романтического пророка индивидуальности и позитивистского исследователя процессов наследования способностей одновременно. Причиной «модификации» в некоторой степени может стать и случай, который приводит к тому, что некоторая «комбинация имитаций» приводит к появлению чего-то совершенно нового. Вероятно, рассуждения Тарда на эту тему не отличались особой новизной, однако они представляются интересными как попытки преодолеть идеи исторической необходимости, к популяризации которой имели прямое отношение ранние социологические концепции.

Вспоминая о новых возможностях, указываемых новаторами своим современникам, мы приблизились ко второму, наряду с законом подражания, «общему закону», сформулированному Тардом, а именно так называемому закону *всеобщей оппозиции*. Поскольку образцов для подражания всегда много, постоянно возникает конфликт между лицами, совершающими разные выборы: устремленные в противоположных направлениях волны подражания сталкиваются в борьбе, соперничестве или в дискуссии. Такие столкновения приводят в итоге к серии взаимных адаптаций, благодаря которым устанавливается социальное равновесие (так называемый закон адаптации). В итоге оказывается, что конфликтная ситуация способствует изобретениям, которые делают эту адаптацию возможной.

Схема Тарда была разработана детально и последовательно. Тард ни на миг не покидал почвы «интерпсихологии», на каждом шагу показывая, что социальные процессы производны от идей и действий индивидов. Как бы много идей этого мыслителя ни осталось его исключительным достоянием, направление, в котором он пошел, оказалось привлекательным для ранней социальной психологии и интеракционистской социологии. Если он и был психологистом, то значительно менее догматичным, чем иные авторы, которых более интересовали движущие силы человеческой деятельности, чем ее механизмы. Изучая прежде всего эти последние, Тард, несомненно, приблизился к интеракционизму, который должен был вскоре пережить свой триумф в американской социальной психологии, приведя к разрушению психологизм в том его понимании, о котором здесь идет речь.

5. Инстинктивизм Мак-Дугалла

Однако прежде чем дело дошло до триумфа интеракционизма, психологизм пользовался некоторым успехом и в США. Молодой Томас был сторонником психологии народов, а Тард был одним из главных научных авторитетов для *Эдварда Олсворта Росса* (*Edward Alsworth Ross*) (1866–1951) — влиятельного американского социолога рубежа веков, чья книга «Социальная психология: контуры и истоки» (*Social Psychology. An Outline and Sourcebook*, 1908) решающим образом способствовала конституированию новой сферы научных интересов и возникновению социальной психологии как специальной области, которая «... занимается психическим взаимодополнением человека и его социальной среды»¹. Важную роль сыграл также *Чарлз Эйбрам Элвуд* (*Charles Abram Ellwood*) (1873–1946), который популяризировал мнение, что «то, что является социальным не является замкнутой в себе сферой реальности, но со всей определенностью является соединением биологических и психологических факторов»².

Однако на английском языке психологизм нашел наилучшее выражение в известных некогда работах оксфордского психолога, работавшего с 1920 года в американском Гарвардском университете, — *Уильяма Мак-Дугалла* (*William McDougall*) (1871–1938): *An Introduction to Social Psychology*, 1908 (рус. пер.: Основные проблемы социальной психологии. М., 1916), «Коллективный разум» (*The group mind: a sketch of the principles of collective psychology, with some attempt to apply them to the interpretation of national life and character*, 1920) и др. Первая была настоящим бестселлером (шестнадцать изданий в течение десяти лет), и ее иногда считали началом новой эпохи науки о человеке. Также она была объектом бесконечной критики как определенно самый совершенный пример объяснения человеческого поведения ссылкой на инстинкты при полном игнорировании социальной интеракции. Эту критику трудно считать полностью заслуженной, если принять во внимание другие работы Мак-Дугалла, а также его оговорки, касающиеся предварительного и гипотетического характера основных положений

1. Цит. по: *Weinberg J., Hinkle G. J., Hinkle R. C.* Introduction // *Ross E. A.* Social Control. Cleveland, 1969. P. XIX.

2. *Ellwood Ch. A.* An Introduction to Social Psychology. New York, 1921. P. 12.

«*An Introduction*». Тем не менее эта книга содержала просто образцовое изложение позиции, фундаментом которой является положение о том, что «в человеческой психике находятся определенные врожденные или унаследованные тенденции, которые являются основными источниками или побуждениями всякой мысли и всякого действия, как индивидуального, так и коллективного, и составляют основу, из которой постепенно развиваются под интеллектуальным контролем воля и характер людей и народов»¹. Таким образом, здесь мы имеем дело с психологизмом, так сказать, в чистом виде.

Принятие этой предпосылки позволило Мак-Дугаллу создать «разновидность молекулярной теории поведения» (Jesse R. Pitts), которая среди прочего должна была служить объяснению социальных явлений. «Молекулами» в ней были инстинкты. Инстинктом Мак-Дугалл называл «наследственную, то есть врожденную, психофизическую предрасположенность, которая заставляет наделенного ею индивида воспринимать определенные объекты или обращать на них внимание и испытать при этом специфическое эмоциональное возбуждение и действовать по отношению к этим объектам определенным образом или по крайней мере испытывать импульс к такому действию»². Именно исследование этих «молекул» должно было позволить построить научную теорию более сложных явлений.

Детальное обсуждение этой уже полностью ушедшей в историю концепции представляется напрасным. Ее кратковременному успеху способствовал внешне строго научный характер, который основывался в числе прочего на том, что она опиралась на новейшие достижения биологии. Однако эта теория имела, в сущности, слабую эмпирическую основу и ничего не могла удовлетворительно объяснить. Если она и заслуживает внимания, то исключительно потому, что является хорошей иллюстрацией того, что мы сказали о характерных чертах психологизма как теории.

Инстинктивизм Мак-Дугалла предполагал не что иное, как возможность редукции социальных фактов к психическим,

1. *McDougall W. An Introduction to Social Psychology*. Цит. по: *Chałasiński J. William McDougall i psychologia społeczna // Psychologia grupy. Zarys zasad psychologii zbiorowej oraz próba zastosowania ich do wyjaśnienia życia i charakteru narodowego / Tłum. Józef Chałasiński. Lwów; Warszawa, 1930. S. 7.*
2. *Ibid. S. 8.*

а их в свою очередь — к тем самым молекулам, которыми являются эти инстинкты. Таким образом, наш автор объяснял, например, религию, приписывая людям религиозный инстинкт, капитализм — инстинктом коллекционирования, урбанизацию — стадным инстинктом и т.д. Критика такой теории, конечно, не представляла трудности, поскольку достаточно было показать, что описываемые Мак-Дугаллом инстинкты являются не эмпирически подтвержденными фактами, но, самое большее, — гипотезами, которые к тому же ничего не объясняют, будучи просто названиями определенного числа неизвестных фактов¹. Кроме того, даже если бы человеческая природа действительно была такой, как полагал Мак-Дугалл, то и тогда бы оставалось в силе возражение Знанецкого, который утверждал, что главная ошибка инстинктивистов заключается в том, что они заменяют реального человека, участвующего в социальных процессах, человеком как представителем биологического вида. «В то время как... — писал Знанецкий, — такая замена является незаконной, поскольку эти понятия являются совершенно разными — действующего субъекта невозможно отождествить с природным объектом, природа человека как представителя вида *homo sapiens* не может объяснить его деятельность как творца культуры. Легкость обобщений, опирающихся на понятие человеческой природы, проистекает просто из их поверхностности, из того, что они даже не пробуют принять в расчет сущностных основных черт культурной деятельности, в то время как с культурной жизнью они совершенно несоизмеримы»².

Следует, однако, признать, что схема объяснения социальной реальности Мак-Дугаллом не была такой простой, как это вытекает из «*An Introduction to Social Psychology*». На это указывает «Психология группы», то есть работа, посвященная не введению в социальную психологию, а ее развитию и применению. В свете этой работы концепция Мак-Дугалла оказывается намного более сложной по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, задачей социальной психологии он называет в ней исследование не только врожденных факторов человеческого поведения, но также и того влияния, которое на индивидов оказывает группа, причем только познание «психической

1. См.: *Chałasiński J.* William McDougall. S. 23–24.

2. *Znaniecki F.* Wstęp do sociologii (1 wyd. 1922). Warszawa, 1988. S. 64.

жизни» этой последней должно сделать возможным познание индивидуальной жизни «во всей ее конкретности». Во-вторых, «Психология группы» изобилует антиредукционистскими формулировками и даже такими, из которых могло бы следовать, что автор приписывает группе как таковой психическую жизнь, которая является чем-то иным, чем психическая жизнь ее членов¹.

Конечно, речь не идет о том, чтобы упрекнуть Мак-Дугалла в непоследовательности. Мы говорим обо всем этом потому, что его концепция заслуживает внимания не только как пример крайнего психологизма, но также и как свидетельство тех трудностей, с которыми на ранней фазе своего развития сталкивалась социальная психология, имея в своем распоряжении, с одной стороны, некоторую концепцию индивидуальной психики, а с другой стороны, некую социологическую доктрину, не имея, однако, никакой теории формирования социальной личности. Для концепции Мак-Дугалла, так же как и для многих других концепций, направленных на сближение социальных наук и психологии, была характерна связанная с этим «осцилляция между... индивидуальной психологией и... социологией»².

6. Психоанализ Фрейда и социология

Среди психосоциологических концепций, возникших на переломе XIX и XX веков, наибольшее и наиболее продолжительное влияние получила концепция венского психиатра *Зигмунда Фрейда (Sigmund Freud)* (1856–1939), которую чаще всего определяют как *психоанализ*. Ее влияние не ограничивалось какой-то одной областью интеллектуальной жизни. За пределами психиатрии, которая была основной сферой теоретической и терапевтической деятельности Фрейда, оно очень ярко проявилось в психологии, философии, социальной и культурной антропологии (см. раздел 17), литературоведении, теории искусства, в художественной литературе и во многих других

1. См.: McDougall W. *Psychologia grupy*. S. 45, 56–58.

2. Young K., Oberdorfer D. W. *Psychological Studies of Social Processes // Contemporary social theory / Ed. by Harry Elmer Barnes, Howard Becker [and] Frances Bennett Becker. New York, 1971. P. 329.*

сферах. С этой точки зрения социология не была исключением, хотя и поддалась очарованию психоанализа лишь в ограниченной степени.

Следует также отметить, что фрейдовский психоанализ не был лишь влиянием одной теории на другие; в некоторых странах он оказал сильное воздействие на обыденное сознание, способствуя в большей степени, чем какая-либо другая теория того времени, формированию «интеллектуального климата», отличающего XX век от предшествующего столетия¹. Другое дело, что его влияния были и остаются зачастую поверхностными, то есть популярность отдельных идей Фрейда не обязательно пропорциональна знанию его огромного и изобилующего неясностями наследия. Прочтение этого наследия является сложным не только по причине этих неясностей, но также и потому, что неослабевающая жизнеспособность психоанализа приводит к появлению все новых его интерпретаций и продолжений, в которых старые идеи приобретают новые значения. Источником трудностей является также и то, что Фрейд всегда имел не только продолжателей и читателей, но и адептов его культа.

Мы не собираемся, конечно, входить здесь в сложную проблематику реконструкции теории Фрейда как таковой, поскольку психоанализ интересует нас лишь в той мере, в какой он имеет что-то общее с тематикой этой книги, то есть касается проблем, вокруг которых вращалась социологическая мысль. А раз так, то, в сущности, речь идет о маргиналиях фрейдовской доктрины, которыми можно заниматься, пропуская большинство вопросов, связанных с ее интерпретацией.

Социологические импликации фрейдизма

Эти маргиналии, однако, являются относительно широкими, поскольку создатель психоанализа не только оставил целый ряд социологических утверждений, то есть утверждений, относящихся прямо к обществу, но также выявил социальную проблематику в таких контекстах, которые на первый взгляд

1. *Moscovici Serge*. La psychoanalyse. Son image et son publique. Paris, 1961. См. также крайне критический анализ фрейдовской «революции» в книге: *Gellner Ernest*. Uwodzieliński urok psychoanalizy, czyli Chytrósć antyrozumu. Warszawa, 1997.

не имели ничего общего с социологией. Психоанализ как таковой не был, конечно, психосоциологией. Он возник как попытка разрешения проблем психиатрии и индивидуальной психологии. Как пишут современные представители «психоаналитической социологии», Фрейд «не видел необходимости систематического исследования социальной структуры <...> Фрейд выявлял скорее фундаментальное, неизменное содержание человеческих стремлений, нежели „внешне“ изменчивые формы практик, а также институтов»¹. Тем не менее, однако, оказалось, что работы создателя психоанализа содержат в себе много положений, имеющих выражено социологические импликации, которые — хотя в некоторых случаях он и относился к ним пренебрежительно — были затем извлечены и развиты другими авторами, особенно так называемыми неофрейдистами².

Эти положения, как представляется, делятся на два вида. Во-первых, Фрейд интересовался, и со временем все больше, той ролью, которую в формировании человеческой психики играют «внешние» факторы, а именно среди прочего социальное окружение индивида. Поэтому некоторые комментаторы утверждают, что «его психология в самой своей сущности содержит проблематику культуры»³. Сам Фрейд писал об этом так: «Правда психология личности исследует отдельного человека и те пути, которыми он стремится удовлетворить импульсы своих первичных позывов, но все же редко, только при определенных исключительных обстоятельствах в состоянии она не принимать во внимание отношений этого отдельного человека к другим. В психической жизни человека всегда присутствует „другой“. Он, как правило, является образцом, объектом, помощником или противником, и поэтому психология личности с самого начала является одновременно также и психологией социальной в этом расширенном, но вполне обоснованном смысле»⁴. Во-вторых, используя аналогию между развитием индивида и развитием «массы»,

1. *Weinstein F., Platt G.M. Psychoanalytic Sociology.* P. 3.

2. См.: *Birnbach M. Neo-Freudian Social Philosophy.* Stanford, Cal., 1961.

3. *Trilling L. Freud and the Crisis of Our Culture.* Цит. по: *Meyerhoff H. Freud and the Ambiguity of Culture // Psychoanalysis and History / Bruce Mazlish (Ed.).* Englewood Cliffs, N.J., 1971. P. 56.

4. *Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // Фрейд З. «Я» и «Оно».* Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 71.

Фрейд предпринимал попытки объяснения коллективного поведения с помощью определенных черт индивидуальной психики. В работах, касающихся генезиса и эволюции общества, он прямо высказывался о вопросах, являвшихся предметом интереса социальных наук его времени, за развитием которых в определенной области он следил, читая как работы эволюционистов, так и, например, Лебона.

Иначе говоря, с одной стороны, мы находим в работах создателя психоанализа, посвященных индивидуальной психологии, многочисленные высказывания на тему общности, а с другой стороны, мы располагаем такими его работами, главными темами которых являются общество и культура, значительным томом его «Социальных исследований». Место этих работ в совокупном наследии Фрейда до конца не ясно. Трудно сказать, имели ли они для него самостоятельное значение или же следует скорее относиться к ним как к своего рода дополнению к работам из области индивидуальной психологии. Так или иначе, ими не следует пренебрегать, учитывая ту роль, которую они сыграли не только в развитии психоанализа. Правда, они, конечно, не возбудили бы к себе такого интереса, если бы их не написал автор, известный уже в других отношениях.

К числу этих социальных исследований относятся, прежде всего: «Тотем и табу» (*Totem und Tabu*, 1913), «Массовая психология и анализ человеческого „Я“» (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1920), «Будущее одной иллюзии» (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927), «Неудовлетворенность культурой» (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930), «Человек Моисей и монотеизм» (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939)¹.

Эти работы не получили хороших отзывов в социологии и социальной антропологии, поскольку уже в момент своего возникновения были во многих отношениях архаичными, поднимающими устаревшие проблемы теории эволюции и отсылающими к уже ушедшему этапу развития знания в области этих двух наук. Кардинер и Пребл писали в связи с этим о парадоксе, который заключался в том, что «для представителя социальных наук ценными являются ранние достижения Фрейда из области индивидуальной психологии, а не его

1. Они находятся, не считая ранних изданий и переводов, в четвертом томе польского издания работ Фрейда.

более поздние социологические исследования»¹. Показательно, что даже защитники этих «социологических исследований», склонные не придавать значения их очевидным недостаткам, на которые указывают многие антропологи, не утверждают их эмпирическую достоверность, но лишь указывают на их эвристическую ценность, которую они имеют в контексте целостной концепции Фрейда как «научный миф»². В самом деле, взятые буквально, тезисы Фрейда, например, на тему генезиса культуры совершенно невозможно защитить, но это не значит, что они совсем ничего не вносят в теорию этого мыслителя или даже лишают ее всякой ценности. Некоторыми элементами этой теории пользовались иногда также и те авторы, которые внесли свой вклад в дискредитацию ее «исторического» фундамента.

Теория личности Фрейда

Основой всей теории Фрейда было открытие (если можно здесь говорить об открытии, что является предметом дискуссии³) того, что «психические процессы сами по себе бессознательны, сознательны лишь отдельные акты и стороны душевной жизни»⁴. Создатель психоанализа способствовал, конечно, более, чем кто бы то ни было другой, устранению рационалистического видения человека как существа прежде всего мыслящего, отказывая сознанию в роли главной движущей силы человеческого поведения, мотором которого являются, по его мнению, иррациональные элементы, содержащиеся в родовой природе человека. В той мере, в какой это видение господствовало также и в социальных науках, позиция Фрейда была, несомненно, важной и для них.

Фрейдовский анализ этих иррациональных элементов (равно как и служащая для их наименования терминология) подвергался различным изменениям, и трудно, например, однозначно утверждать, как в его теории соотносятся понятия

1. *Kardiner A., Preble E. They Studied Man.* Cleveland; New York, 1961. P. 240.
2. См. прежде всего: *Dybel P. Freuda sen o kulturze.* Warszawa, 1996, а также: *Idem. Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy Freuda.* Warszawa, 1995.
3. *Whyte L. L. The Unconscious before Freud.* New York, 1960.
4. *Фрейд З. Введение в психоанализ // Фрейд З. Большая книга психоанализа. Введение в психоанализ. Лекции. Три очерка по теории сексуальности. Я и Оно.* М.: АСТ, 2015. С. 10.

«инстинкт» и «влечение»¹ или же каким трансформациям подвергалось с течением времени значение его ключевого термина *libido*, отождествлявшегося вначале с сексуальным влечением. Сущность споров на эту тему заключалась, пожалуй, в выяснении того, в какой мере основой антропологии Фрейда была биология, а в какой психология, однако для нас это не имеет большого значения, поскольку так или иначе речь шла об иррациональных и *несоциальных* факторах человеческого поведения, о так или иначе определенной человеческой природе, которая всегда в конце концов дает о себе знать.

Вначале Фрейд оперировал представлением о своего рода человеке-машине, приводимой в движение изнутри энергией инстинктов, ищущей для себя выхода (характерно, что он при этом использовал терминологию из области гидро- и электродинамики). Человеческий индивид руководствуется исключительно принципом удовольствия, то есть стремится к удовлетворенности, которая возникает в результате удовлетворения ощущаемых им потребностей, избегая все того, что могло бы ему в этом помешать. Эта бесконечно простая концепция человека как животного, руководствующегося инстинктами, никогда не была полностью отвергнута Фрейдом. Однако репертуар понятий и объяснений, которыми он пользовался, постоянно расширялся, в результате чего его теория стала не просто одной из многих инстинктивистских концепций, но, несмотря на содержащиеся в ней неясности и упрощения, такой теорией, которая заслуживает постоянного к себе внимания.

Фрейд все больше принимал во внимание социальные факторы, влияющие на формирование характера и поведение индивида. Не все комментаторы согласны, что ему это действительно удалось, однако среди них есть и такие, которые, как, например, Толкотт Парсонс, утверждают, что именно у него «„общество“ становится частью индивида, так же как и индивид „действует в обществе“»². Так или иначе, социологическое содержание теории Фрейда постепенно обогащалось, особенно с того момента, когда он сконцентрировал внимание

1. *Dybel P.* Freuda sen o kulturze. S. 62–64, примечание 25 на s. 76.
2. *Parsons T.* Cooley and the Problem of Internalization // Cooley and Social Analysis / Albert J. Reiss Jr. (Ed.). Ann Arbor, 1968. P. 51; см.: *Idem.* Struktura społeczna a rozwój osobowości: wkład Freuda w integrację psychologii i sociologii // Parsons T. Struktura społeczna a osobowość. Warszawa, 1969. S. 112 et pass.

на «принципе реальности» и начал исследование формирования человеческого «Я» и структуры характера. Переломным пунктом была работа «По ту сторону принципа удовольствия» (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920).

Пропуская тут полностью детальную аргументацию Фрейда, мы можем сказать, что на определенном этапе своих исследований он пришел к тому выводу, что объяснение всей целостности человеческого поведения с помощью принципа удовольствия невозможно. Он писал: «Мы знаем, что принцип наслаждения присущ первичному способу работы психического аппарата и что ввиду трудностей, которые имеются во внешнем мире, этот принцип с самого начала является для самоутверждения организма не только непригодным, но и чрезвычайно опасным. Под влиянием инстинкта самосохранения „Я“ этот принцип сменяется *принципом реальности*, который, не отказываясь от конечного получения наслаждения, все же требует и приводит отсрочку удовлетворения, отказ от многих возможностей последнего, а также временное перенесение неудовольствия на долгом окольном пути к удовольствию»¹.

На раннем этапе своего творчества Фрейд интересовался внешним миром индивида, с одной стороны, как собранием предметов, становящихся предметами его вожделений, а с другой стороны, как собранием препятствий, с которыми сталкивается удовлетворение этих вожделений. В этой концепции, как писал Фромм: «Индивиды нуждаются друг в друге потому, что стремятся к удовлетворению своих физиологически обусловленных влечений. Человек в основном независим от окружающих, и только во вторую очередь он вынужден (или поддается соблазну) взаимодействовать с ними»². Принимая такую модель человека, Фрейд не занимался более основательно ни следствиями этих рудиментарных отношений индивида с внешним миром, ни тем, как он справляется с проблемами, вытекающими из этих отношений. Иначе говоря, вначале он не располагал никакой теорией формирования личности под влиянием столкновения влечений с условиями жизни.

Создание такой теории требовало выделения в человеческой психике других элементов, кроме всемогущих инстин-

1. Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения // Фрейд З. «Я» и «Оно». СПб.: Азбука-классика, 2009. С. 11.
2. Фромм Э. Кризис психоанализа. С. 22.

ктов (или же влечений), совокупность которых называлась теперь *id* (*das Es*), а именно *ego* (*das Ich*, «Я») как своего рода примирителя между притязаниями *id* (Оно) и реальностью, а также — *superego* (*das Über-Ich*, *Сверх-Я*), представляющего требования социальной среды, с которыми индивид вынужден считаться. «В концепции Фрейда, — пишет Клара Томпсон в своей прекрасной истории психоаналитических идей, — *ego* играет роль исполнительной власти. Его функцией является примирение *id*, *superego* и внешнего мира. *Ego* должно дать *id* возможность „выпустить пар“ в таком количестве, чтобы его силы не представляли угрозы, одновременно и не задевали *superego*, и не вошли в противоречие с внешним миром»¹. Равновесие, обеспечиваемое *ego*, конечно, является очень хрупким, поскольку между *id* и *superego* идет неустанная борьба, результатом которой может быть как отрицание требований общества со стороны индивида, руководствующегося исключительно слепыми инстинктами или влечениями, так и уничтожение индивида средой. Антагонизм индивида и общества, привлекавший к себе внимание стольких мыслителей Нового времени, был перенесен здесь внутрь человека и признан, в сущности, неустранимым.

Теория личности Фрейда, так же как и другие его концепции, имели много интерпретаций, которыми мы не будем здесь заниматься. Заметим только, что некоторые из них выявляют инстинктивистские компоненты этой теории, которые легко заметить, в то время как другие направлены на то, чтобы показать, что именно «интернализация социокультурной среды является основой, сердцевинной человеческой личности, а не только одним из ее элементов»². Представляется, что это разнообразие интерпретаций отражает внутреннее напряжение самой теории, о котором точно написал Фромм: «Фрейд принял традиционную установку, противопоставляющую человека и общество, а также традиционную доктрину о порочности человеческой натуры. По Фрейду, человек в своей основе антисоциален. Общество должно приручать его, позволять ему какое-то удовлетворение его биологических — и поэтому непреодолимых — потребностей; но главная задача общества

1. Thompson C. (przy współpracy Patricka Mullahy) Psychoanaliza. Narodziny i rozwój / Tłum. Tamara Kołakowska. Warszawa, 1965. S. 67.
2. Parsons T. Struktura społeczna. S. 113.

состоит в очищении и ограничении основных, низменных импульсов человека <...> В теории Фрейда отношение индивида к обществу является, по существу, статичным: индивид остается, в общем, одним и тем же, изменяясь лишь постольку, поскольку общество усиливает нажим на его естественные склонности (тем самым принуждая к большей сублимации) либо допускает их более полное удовлетворение (тем самым принося в жертву культуру)»¹.

Если мы согласимся с таким изложением взглядов Фрейда, то следует утверждать, что его позиция не подвергалась, в сущности, принципиальным изменениям, и трудно усмотреть в ней, как это делает Парсонс, истоки социологической теории социализации, чертой которой обычно является преуменьшение роли человеческой природы. Тем не менее это была одна из важнейших попыток исследования того, каким образом антисоциальный в своей сущности человек оказывается в состоянии жить в обществе.

Теория культуры Фрейда

Перед такой же, в сущности, проблематикой мы оказываемся и тогда, когда занимаемся фрейдовской теорией культуры (цивилизации), являющейся распространением на правах аналогии предположений, касающихся микрокосма индивида, на макрокосм общества. Автор «Неудовлетворенности культурой» писал о сходстве «между культурным процессом и развитием либидо отдельного человека» и утверждал, что «общество вырабатывает свое „Сверх-Я“, под влиянием которого происходит культурное развитие»². Однако к проблематике культуры его привели не только сомнительные аналогии такого рода, но также и стремление объяснить ту роль, которую в развитии человеческой психики играют, с одной стороны, биологические факторы, а с другой — социальные.

В основании теории культуры Фрейда находится, так или иначе, его антропология, в соответствии с которой: (а) человеческая природа зла, то есть «при благоприятных для нее условиях... эта агрессивность проявляется и стихийно, обнажая

1. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2009. С. 8.

2. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. «Я» и «Оно». С. 210–211, 274.

в человеке дикого зверя, которому чуждо бережное отношение к собственному роду»¹; (б) инстинкты, или же человеческие влечения, являются неизменными и неустраняемыми, а содержащаяся в них энергия является постоянной величиной, что означает, что фундаментальное изменение человека невозможно, самое большое, что возможно, — это изменение форм проявления его неизменной природы. Культура поэтому не столько отдаляет человека от природы, сколько приводит к тому, что на протяжении долгого времени его разрушительный потенциал не проявляется.

В соответствии с этими взглядами, Фрейд выделял два основных аспекта культуры: репрессию и сублимацию. С одной стороны, «весь ход истории цивилизации является не чем иным, как образом различных методов, применяемых человечеством с целью связать неудовлетворенные человеческие влечения»². С другой стороны, история цивилизации является повествованием об удовлетворении человеческих желаний все более сублимированным способом. Культура означает поэтому для человека как депривацию, так и самореализацию. В обоих случаях, однако, она накладывает ограничения и в этом смысле остается, несмотря на свои благоприятные результаты, «источником страданий» и не несет человечеству счастья, которое ему обещали теоретики прогресса. Не стоит обманываться в том, что культура вырастает из самых глубоких потребностей людей как отдельной части животного мира. Как раз напротив. «Каждый отдельный человек, — пишет Фрейд, — является физическим врагом культуры... люди, хотя и не могут существовать разобщенно, в то же время ощущают как тяжелое бремя те жертвы, которых требует от них культура, чтобы сделать возможной совместную жизнь»³.

Фрейдовская рефлексия о культуре развивалась, несомненно, «в тени» эволюционизма. Автор «Недовольства культурой» заимствовал у него не одно конкретное положение, равно как и определение культуры как всей суммы «достижений и установлений, отличающих нашу жизнь от жизни наших предков

1. Там же. С. 230–231.

2. Цит. по: Roazen P. Freud. Political and Social Thought. New York, 1970. P. 255.

3. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Психоанализ и культура. Леонардо да Винчи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 165.

из животного мира»¹. Можно допустить также, что отсюда берет начало его увлечение проблемой истока культуры, которое привело его к созданию упомянутого уже «научного мифа», повествующего о том, как возникли первые запреты². В свете приведенных выше формулировок, однако, уже видно то, что он создал оригинальную теорию культуры, которая принципиально отличалась от эволюционистских концепций по крайней мере в трех отношениях.

Во-первых, если Фрейд даже и не отверг целиком идеи прогресса (ее очевидные следы можно обнаружить, например, в «Будущем одной иллюзии»), то и не считал, тем не менее, что достижения человечества в области господства над силами природы и организации общественной жизни являются устойчивыми и необратимыми. Культура является постройкой, возведенной на заминированной почве: «Первобытные, дикие и злые влечения человечества не исчезают ни в одном индивидуе, но продолжают существовать, хотя и в репрессированном состоянии... и ждут возможности снова развить свою деятельность»³. Во-вторых, если даже Фрейд признавал за человечеством определенные устойчивые достижения, то он постоянно сомневался в его способности обеспечить себе все большее счастье. За культуру, необходимую, в любом случае, для сохранения человечества, оно платит высокую цену. Поэтому «первобытному человеку было лучше в том смысле, — писал Фрейд, — что он не знал никаких преград для своих первичных позывов. Но в порядке компенсации гарантия длительности его наслаждения таким счастьем была весьма ничтожна. Культурный человек возможность счастья променял на гарантированную безопасность»⁴. В-третьих, приписывая культуре репрессивную функцию (она является «оккупационной властью в побежденном городе»⁵), Фрейд исключал, хотя бы в самом отдаленном будущем, возможность какой-либо устойчивой общественной гармонии. Поскольку человеческая природа не меняется, всякие решения лишь временны.

1. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. С. 199.

2. Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1.

3. Цит. по: Hughes H.S. *Consciousness and Society*. P. 143.

4. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. С. 235.

5. Там же. С. 248.

* * *

Социологические рассуждения Фрейда, как мы говорили, содержат немало взглядов, которые невозможно принять, и, действительно, они были отвергнуты всеми, кроме ортодоксальных фрейдистов, относящихся с набожным почтением ко всему, что бы ни сказал их учитель. Трудно тогда удивляться тому, что рецепция наследия создателя психоанализа в социальных науках была в общем высокоселективной и критичной. Тем не менее вряд ли можно не признать того, что в этом случае речь идет о действительно выдающемся мыслителе, который повлиял на мысль XX века так, как мало кому это удавалось. Более того, наследие Фрейда — это не исторический памятник, а действующий источник вдохновения, иногда даже для тех, кто не разделяет большинства его воззрений. Интересно, что это вдохновение имеет разнонаправленный характер и часто приводит к непохожим результатам. О некоторых из этих результатов речь еще пойдет в этой книге. Сейчас ограничимся тем тезисом, что Фрейд способствовал распространению двух взглядов, которые не являются уже сегодня достоянием какой-то одной «школы», но стали практически банальностями, что, однако, не уменьшает их важности.

Первый из этих взглядов, строго связанный с новым пониманием психической жизни как чего-то значительно более широкого, чем сознание, требует при изучении человека не уделять слишком большого внимания декларациям индивидов. Формула Маркса о том, что никакой исторической эпохе не следует верить на слово, относится тут к индивидам не только потому, что может иметь место сознательный обман. В свете психоанализа человек оказался существом несравнимо более сложным, чем считалось в XIX веке. Этим открытием мы обязаны, конечно, не только Фрейду, нетрудно, однако, понять, почему, например, Леви-Стросс написал в автобиографическом фрагменте «Печальных тропиков», что именно благодаря психоаналитическим теориям он понял бесплодность традиционных противопоставлений рационального и иррационального, логического и пралогического, интеллекта и чувств. «...Труды Фрейда, — читаем мы в этой книге, — открыли мне, что эти противоречия в действительности не являются противоречиями, поскольку поступки, кажущиеся наиболее эмоциональными, действия, наименее рациональные, признаки, считающиеся

проявлениями дологического мышления, как раз и являются самыми важными»¹. Иначе говоря, это в том числе Фрейд разбудил в гуманитарном знании XX века стремление выйти за рамки поверхностного описания наблюдаемых явлений, способствуя таким образом разрушению позитивистского идеала науки, которому он сам в немалой степени выказывал верность.

В соответствии со вторым из упомянутых двух взглядов, человеческая личность имеет свою социальную историю, а это означает то, что понимание поведения индивида требует принять во внимание не только его место в социальной структуре и не только какие-то его врожденные черты, но также и индивидуальную биографию. В этом пункте психоанализ встречается с другими направлениями, а именно, например, с социальным бихевиоризмом, весьма от него далеким. Это именно Фрейду в значительной мере мы обязаны открытием нового измерения человеческой социальной экзистенции — *биографического* измерения, которое остается связанным с процессами развития социальной среды, но не может быть к ним сведено. Парадоксом является, конечно, то, что это открытие он совершил, исходя из концепции человеческой природы как раз и навсегда данной субстанции. Это еще один довод в доказательство того, что догматичный исходный пункт не обязательно предопределяет результаты предпринятой исследовательской работы.

Этот исходный пункт представляется в этом случае достойным внимания, прежде всего, в одном аспекте. Среди старых авторов, которые продолжают пользоваться популярностью, Фрейд, пожалуй, является самым лучшим примером мыслителя, для которого ключевое значение сохранило понятие неизменной человеческой природы. Поскольку с этим понятием мы имеем дело также в некоторых новейших теориях, не следует считать его анахронизмом.

7. Психологическая социология Парето

Наиболее выдающимся, наряду с Фрейдом, представителем ориентации на объяснение человеческого поведения прежде всего в психологических категориях был итальянский

1. *Леви-Стросс К.* Печальные тропики. М.: АСТ, 1999. С. 62.

экономист и социальный мыслитель *Вильфредо Федерико Дамаско Парето* (*Vilfredo Federico Damaso Pareto*) (1848–1923), инженер по образованию, на протяжении многих лет являвшийся хозяйственным практиком (в том числе директором железной дороги) и практическим политиком, а в 1893–1907 годах профессором политической экономии Университета в Лозанне (Швейцария). Он оставил богатое наследие, составляющее тридцать томов «*Euvres complètes*» (1964–1989), и в их числе четыре работы, имеющие принципиальное значение для социологии: «Курс политической экономии» (*Cours d'économie politique*, 1896–1897, 2 т.), «Социалистические системы» (*Les systèmes socialistes*, 1902–1903, 2 т.), «Учебник политической экономии» (*Manuale di economia politica*, 1906) и важнейшая из них — монументальный «Трактат по общей социологии» (*Trattato di sociologia generale*, 1916, 2 т.).

Эти, написанные относительно поздно работы, принадлежат к числу важных интеллектуальных достижений начала XX века, последняя же из них, известная в мире с 1936 года под английским названием «*The Mind and Society*», обеспечила автору место среди классиков социологии. Парето заслуживает внимания в двух отношениях, о чем ниже и пойдет речь. Для начала же заметим лишь, что он принадлежал к числу наиболее радикальных критиков идеи прогресса и либеральной демократии, что дало повод называть его «Карлом Марксом фашизма». Другим важным элементом его взглядов был созвучный высказываниям Лебона, Фрейда и многих других тогдашних авторов тезис: «...немного важных явлений новейшей истории можно считать результатом логических действий»¹. Значение Парето для социологии было связано с его психологической теорией человеческого действия, а также с введением в социальные науки многих важных теоретических категорий, таких как: *социальная система*, *социальное равновесие* и *элита*. Ни одна из этих категорий, как мы могли уже убедиться, не была изобретением Парето, однако речь идет о том, что именно он придал им тот вид, в котором они вошли в социологию XX века. Важно, например, отдавать себе отчет в том, что социологический функционализм начался с бостонского кружка исследователей мысли Парето (см. раздел 21).

1. *Homans G. C., Curtis Ch. P.* An Introduction to Pareto. His Sociology. New York, 1934. P. 51.

Причисление этого автора к психологистам, несомненно, является сильным упрощением, как потому, что он не считал возможным объяснение социальной жизни каким-нибудь одним «решающим» фактором и охотнее всего обращался к формуле взаимного воздействия¹, так и потому, что определенные фрагменты его теоретической системы представляются независимыми от принципов психологизма. Во всяком случае, теория нелогических действий является в контексте всей этой системы достаточно важной для того, чтобы обсуждать взгляды ее создателя в этом, а не в другом разделе. Прежде чем, однако, мы перейдем к этой теории, следует остановиться на философии науки Парето, которая свидетельствует о тех изменениях, которые претерпел позитивизм со времен Конта.

Идеал науки и социальная реальность

Способ мышления Парето сформировался на основе точных наук, с которых он начал свое обучение в Турине, и на образцах позитивистского натурализма, оказывавших во времена его молодости мощное влияние на все области знания. Хотя он и изменил довольно существенно свои взгляды на протяжении жизни, отвергнув, например, веру в прогресс, а также либеральные идеалы, которым в начале хранил верность, однако он до конца оставался приверженцем позитивизма. Если он и критиковал, скажем, Конта или Спенсера, то в основном за то, что они не были настоящими позитивистами, а сверх того, наивно полагал, что пропагандируемый ими научный способ мышления сможет когда-нибудь получить распространение. Парето был энтузиастом науки, но не имел уже, как мы увидим, иллюзий относительно ее социальной роли. Он чувствовал солидарность с первыми позитивистами не как с апостолами спасения человечества при помощи науки, но как с мыслителями, которые начали определение принципов того, что является научной деятельностью в строгом смысле слова, хотя сами и не обязательно им следовали. Добавим к этому также

1. См.: *Pareto V. The Mind of Society: A Treatise on General Sociology* / Ed. by Arthur Livingston. New York, 1963. Par. 2060. Мы пользуемся здесь английским переводом «Trattato», обращаясь там, где это возможно, к фрагментам, переведенным на польский, см.: *Traktat o socjologii ogólnej* / Tłum. Magdalena Rozpędowska, в: *Pareto V. Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne* / Andrzej Kojder (wyb.). Warszawa, 1994.

и то, что Парето соотносил свои взгляды не только с так называемым первым позитивизмом, но и с марксизмом. Он, наряду с Дюркгеймом и Максом Вебером, принадлежал к числу первых социологов, для которых важной теоретической задачей стала необходимость занять определенную позицию относительно Маркса и его последователей.

Парето старался избежать слабостей и непоследовательностей первого позитивизма: устранял из своего языка всякие неясные, неоднозначные и неоперационализируемые выражения, постулируя, в целях освобождения от «идолов языка», использование символов, свободных от ассоциаций с обыденным языком. Он защищал идею чистой науки, которая изучает общество, не стараясь его изменить. Методологическая программа Парето была крайне натуралистической, что можно увидеть хотя бы из такого комментария к «*Trattato*»: «Вдохновленный прежде всего примером естественных наук, я решил приступить к работе над моим „*Trattato di sociologia generale*“, единственной задачей которого был... поиск экспериментальной реальности с использованием методов, которые прошли проверку в физике, химии, астрономии, биологии, а также в других подобных науках»¹. В политической экономии Парето видел естественную науку и утверждал, что она «не только подобна механике, но если говорить точнее, то она и является разделом механики»². Также он писал, что «развитие человеческого общества происходит в соответствии с устойчивыми законами, которые открыла для нас физика»³. Поэтому, например, Сорокин причислял Парето, хотя и не без оговорок, к «механистической школе»⁴. Интересно, что этот механицизм сосуществовал со своеобразным органицизмом, который, однако, не играл слишком большой роли во всей его системе, как по причине нерасположенности этого мыслителя к эволюционизму, так и потому, что механистическая модель общества лучше согласовывалась с идеалом математического знания, который Парето предъявлял всякой зрелой науке⁵.

1. Цит. по: *Curtis Ch. P.* An Introduction to Pareto. P. 291.

2. *Pareto V.* Marxisme et économie pure. Цит. по: *Freund J.* Pareto. La théorie de l'équilibre. Paris, 1974. P. 29.

3. Цит. по: *Busino G.* Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto. Genève, 1966. P. 13.

4. *Sorokin P.* Contemporary Sociological Theory. P. 37 et pass.

5. *Pareto V.* The Mind and Society. Par. 144.

Напрасно было бы тут обсуждать, на чем должно было бы основываться, по мнению Парето, применение механики как модели для социологии. Важно, однако, заметить, что здесь не шла речь о некотором количестве эффектных аналогий, которыми довольствовалось большинство ныне уже полностью забытых механицистов — *Генри Чарльз Кэри* (*Henry Charles Carey*) (1793–1879), *Леон Винярский* (*Leon Winiarski*) (1865–1915) и др. Для автора «*Trattato*» речь шла скорее о том, чтобы найти науку, для метода и модели которой была бы характерна ценность универсальности. Он не столько стремился объяснить социальные процессы при помощи законов механики, сколько обнаруживал в ней лучшие примеры применения универсального научного метода, который он называл *логико-экспериментальным*. Этот метод должен был состоять из двух фундаментальных процедур: *методическое наблюдение* явлений и открытие регулярности их возникновения (или законов), а также осуществление дедукции, позволяющей распространить полученное знание на области, которые не были предметом непосредственного наблюдения¹.

Этот логически-экспериментальный метод должен быть свободен от ошибок методов, наиболее распространенных в социальных науках, а именно чисто *дедуктивного* метода политической экономии и ненаучного, в сущности, *исторического* метода, который основывается на регистрации происходящих явлений без попытки открыть законы. Социальные науки, так же как и механика, изучают движения двух видов: движения, действительно непосредственно данные нам в наблюдении, а также такие, которые имеют место только при определенных конкретных условиях, которые в действительности не имеют места. Это второй вид движений давно уже изучает политическая экономия, оперирующая упрощенной моделью *homo oeconomicus*. Как бы ни была обоснована и необходима такая дедукции, поведение людей остается непонятым до тех пор, пока мы не исследуем то, как оно выглядит в действительности, то есть в условиях, в которых человеческие мотивации оказываются несравненно более сложными.

Задача исследования этого реального человеческого поведения соответствует социологии как науке, которая более,

1. См.: *Freund J.* Pareto. P. 65.

чем экономика, является «синтетической». Поэтому интерес Парето к социологии, в сущности, был, так же как и интерес Джона Стюарта Милля, производным от его экономических исследований, приводящих к утверждению, что применяемая в них модель человека является недостаточной для объяснения всей целостности человеческого поведения. Автор «*Trattato*» признал, что политическая экономия сталкивается с непреодолимым для себя порогом в виде явлений, которые не могут быть объяснены в свете ее основополагающих принципов, делающих из человека рационально калькулирующее существо. Социология сможет перейти этот порог, если сможет учесть «все факты, какими бы они ни были, если они непосредственно или опосредованно могут привести нас к открытию каких-либо закономерностей. Бессмысленные и глупые рассуждения также являются фактами, а в том случае, если их разделяет много людей, они становятся важными для социологии. Верования, какими бы они ни были, также являются фактами, а их значение зависит не от их содержания, а от большего или меньшего количества приверженцев. Более того, верования показывают чувства разделяющих их лиц и принадлежат к числу важнейших элементов, изучаемых социологией»¹.

Постановка перед социологией такой задачи привела к тому, что в понимании Парето она стала прежде всего наукой о *нелогических действиях*. Таким образом, она стала весьма обширной областью, ибо автор «*Trattato*» был склонен считать, что люди руководствуются в жизни в основном теми или иными «религиями», а не логикой. В его элитистской в своей основе социальной философии исчезают последние следы веры во всеобщее просвещение, которое со временем сделает всех людей рационалистами. Наука как царство разума является чем-то иным в сравнении с практической жизнью, руководствующейся своими собственными иррациональными принципами. Ученый должен освободиться от страстей, которым он подвержен как человек, однако ни от кого, кроме ученого, нельзя этого требовать. Поэтому позитивизм Парето уже не был программой великой социальной реформы, но скорее служил утверждению уверенности в ее невозможности. Наука может лишь понимать события и, самое большее, определять

1. Pareto V. Traktat o sociologii ogólnej. Par. 81.

средства для достижения целей, поставленных без ее участия. В том числе и поэтому Дж. Бурнхам (James Burnham) назвал Парето «макиавеллистом».

Социальная жизнь как сфера нелогических действий

Противоположности науки и практической жизни, логико-экспериментального и обыденного мышления в социологии Парето соответствует деление человеческих действий на *логические* и *нелогические* (*non-logical*). Первые соответствуют каким-то образом моделям научного познания, вторые же — а это вся огромная сфера за их пределами — все человеческие действия, которыми руководит не знание о фактах и связях между ними, а вера, вытекающая в конечном счете из чувств или инстинктов. Этот второй вид действий и составлял главный предмет интереса Парето как социолога. Его открытие, однако, вовсе не заключалось в новом утверждении банального уже тогда тезиса о приоритете *homo irrationalis* (человек иррациональный). Не основывалось оно и на углубленном анализе человеческой психики, подобном тому, который Фрейд предпринял еще до возникновения социологической теории Парето. Чувства и инстинкты он принял за данности, о которых, в сущности, можно сказать не слишком много. Они его интересовали не столько сами по себе, сколько с точки зрения их «манифестации», приводящей к нарушению процессов логического мышления или же к полному его исключению из практики общественной жизни. Также у него не шла речь лишь о том, чтобы указать, что мышление большинства людей противоречит логике: главный вопрос касался того, почему это так. «Задача логики, — писал он, — заключается в том, чтобы сказать, почему рассуждение является ложным. Задача социологии заключается в том, чтобы объяснить его широкий резонанс»¹.

Такая постановка вопроса напоминает концепцию «ложного сознания» Маркса, который также переносил центр своих интересов с логической ценности массово разделяемых взглядов на не зависящие от нее факторы их популярности. Однако

1. См.: *Pareto V. Umysł a społeczeństwo* / Tłum. Urszula Niklas // *Elementy teorii socjologicznych: materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej / [wyboru dokonali] Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki* (red.). Warszawa, 1975. Par. 1411.

концепция Парето принципиально отличалась от марксистской, поскольку она исключала возможность рационализации человеческих взглядов и действий, полагая разлад с логикой присущим самой природе вещей. По мнению Парето, «не существует и не может существовать общества, руководствующегося исключительно „разумом“»¹.

Перевес нелогических действий — родовая черта человека, а значит, ее нельзя объяснить социальными условиями. Эти последние определяют лишь то, к каким мистификациям прибегнут люди, чтобы придать своим нелогическим действиям видимость действий логических. От животных их отличает не столько фактическая мотивация совершаемых действий, сколько то, что они постоянно стараются показать, что на самом деле они имеют в виду что-то другое. Их «голод мысли», в сущности, является голодом оправданий, «рационализации» во фрейдовском смысле. С этой точки зрения ничего принципиально не меняется, кроме идеологических масок, которыми пользуются люди. Используя термины, которые мы сейчас объясним, Парето говорит: «Меняются производные, осадки остаются неизменными»².

(а) Нелогические действия. Перед тем, как мы займемся этими двумя ключевыми для Парето понятиями, нужно несколько точнее определить эти нелогические действия, которым он приписывает такую большую роль в общественной жизни. Коротко говоря, речь идет о действиях, которые «имеют общий исток в определенных психических состояниях: чувствах, подсознании и т.п.»³ Нелогический характер действия определяется его происхождением. Поэтому не следует путать его с действием алогичным, которое, вне зависимости от своего происхождения, находится в противоречии с логикой, в то время как нелогическое действие не обязательно должно находиться с ней в противоречии, хотя его возможная (но маловероятная) логичность будет исключительно вопросом случайности, так как его источником никогда не является рассуждение. Логическое действие характеризует соответствие избранной цели и используемых средств для его достижения, причем это соответствие имеет место не только

1. *Pareto V. Traktat o sociologii ogólnej.* Par. 2143.

2. *Pareto V. The mind and Society.* Par. 1454.

3. *Pareto V. Traktat o sociologii ogólnej.* Par. 161.

с точки зрения действующего субъекта, но и с точки зрения наблюдателей. В случае нелогического действия возникают четыре возможности: отсутствует такое, как субъективное, так и объективное, соответствие; оно имеет место исключительно с точки зрения действующего субъекта; фактически имеет место, но субъект не отдает себе в этом отчета в момент свершения действия; средства отвечают цели, как в его сознании, так и в реальности.

Как видно из этой классификации нелогических действий, в центре внимания Парето (как и в случае теории социальных действий Макса Вебера) находится соотношение между целью и средствами, используемыми для ее достижения, а также то, верно ли субъект действия его понимает. Основная разница между логическими и нелогическими действиями заключается именно в том, что в случае вторых это соотношение либо не существует (что является чисто теоретической возможностью), либо субъект его не осознает, имея о нем ошибочное представление, или же не принимает его во внимание, начиная действовать. Так или иначе, в начале находится «психическое состояние», а не логическое рассуждение.

Представляется, что вопросом принципиального значения было бы объяснение природы этих «психических состояний», но, как мы уже сказали, Парето не задерживается над ними дольше, утверждая просто, что «заниматься этими психическими состояниями следует психологии»¹.

(б) «Осадки» (резидиумы). Зато гораздо больше Парето занимается явлением «осадков». Это понятие не является ясным, хотя играет в социологии Парето большую роль. Поэтому Хьюз (Hughes) написал, что «Парето оставил свою главную проблему без разрешения. Он не объяснил нелогическое действие, но лишь старался определить его границы»². Само название «осадки» представляется весьма характерным, поскольку оно было придумано с очевидным намерением указать на существование в человеческих действиях некоторого иррационального *остатка*, о котором известно в основном то, что он не поддается диктату логики. Парето высказывался об относительном значении этого остатка в общественной жизни, но, в сущности, он не дает никакой его полной однозначной

1. *Pareto V. Trattato di sociologia ogólna*. Par. 161.

2. *Hughes H.S. Consciousness and Society*. P. 265.

характеристики. Позиции комментаторов по этому вопросу весьма различны.

Одни склоняются к той точке зрения, что «осадки» (или, как переводит этот термин Татаркевич, «психические отложения») — это не что иное, как «экстравагантный синоним инстинктов»¹, в то время как другие понимают это немного или совсем иначе, находя достаточные основания в текстах самого Парето, а именно в его декларации о том, что у него нет намерения заниматься психологией. Конечно, эти тексты достаточно темные для того, чтобы практически каждую интерпретацию можно было бы как-то обосновать. Наиболее убедительной представляется, однако, интерпретация Парсонса, который предлагает, так сказать, операциональное определение «осадков». Он пишет, что эта категория «является результатом, к которому мы приходим, благодаря применению определенной процедуры. Исходным пунктом является совокупность „теорий“, касающихся действия. Эти теории подвергаются критическому анализу, с применением стандартов логико-экспериментальной науки, после чего остаются в стороне те их элементы, которые соответствуют этим стандартам. Оставшиеся элементы делятся затем на постоянные и переменные. После удаления переменных элементов остаются осадки как постоянные элементы»². В пользу такой интерпретации среди прочего, говорит то, что исходным пунктом для Парето, несомненно, было изучение человеческих действий, а не какая-либо психологическая теория инстинктов, хотя, как мы знаем, в таких теориях в его время не было недостатков.

Этот вопрос не кажется, в конце концов, таким уж важным, поскольку обсуждаемая теоретическая схема никак принципиально не изменится от того, что мы назовем «осадки» инстинктами или же будем их строго от них отличать. В теории Парето речь идет, прежде всего, о том, что человеческие действия в значительной своей части не являются логическими действиями (рациональными, если кто-то хочет использовать определение Макса Вебера), а у их основания находится нечто

1. Например, Sidney Hook, см.: *Pareto's Sociological System* // Pareto and Mosca, James H. Meisel (Ed.). Englewood Cliffs, N.J., 1965. P. 59.
2. *Parsons Talcott. The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent Europeans Writers.* New York, 1968. P. 199–200. См.: *Martindale Don. The Nature and Types of Sociological Theory.* Boston, 1960. P. 103.

такое, что не подвергается изменению. Это типичная для психологизма схема, но это не значит, что Парето должен был иметь какую-либо психологическую теорию. Кажется, что он ее не имел и вместо нее вводил в свою социологию «осадки», которые связаны с психикой некоторым образом, который до конца не поддается определению.

Не стремясь к точному объяснению природы «осадков», Парето занялся их довольно мелочной классификацией, которую нет необходимости здесь обсуждать. Из нее вытекает главным образом тот вывод, что, несмотря на бесконечную изменчивость и разнородность социальных явлений, мы всегда имеем дело с людьми, направляемыми теми же самыми силами или мотивами, находящимися за пределами разума, которые, однако, выступают в разных пропорциях и соединениях.

(в) «Производные» (деривации). Другим основным элементом созданной Парето теории нелогических действий была его концепция «производных», или их переменных. Как показывает само название, речь шла о чем-то *производном*. Автор «*Trattato*» критиковал авторов (Маркс называл их «идеологами»), которые свои рефлексии на тему социальной жизни ограничивали сферой словесных деклараций, не задавая себе вопроса, что за ними скрывается. «Дошло... — писал он, — до того, что история социальных институтов является историей производных, а нередко лишь историей данного жаргона. История теологии представляется как история религии; история этических теорий — как история морали, история политических теорий — как история политических институтов»¹. Этот ход рассуждения живо напоминает марксистскую критику идеологии, а также описанный Фрейдом человеческий самообман, скрывающий то, о чем действительно идет речь.

Однако Парето не преуменьшал роли производных. Он был убежден, что они составляют важный фактор социальной жизни, хотя люди в действительности не руководствуются, в общем, разумом, но чувствуют потребность представить все, что бы они ни делали, как рациональные действия. Постоянным составным элементом всех нелогических человеческих действий является поэтому создание обоснований и оправданий. «Животное не рассуждает, — читаем мы

1. *Pareto V. Umysł a społeczeństwo*. Par. 1401.

в „*Trattato*“. — Человек, однако, хочет мыслить, а также чувствует мощную потребность держать скрытыми свои инстинкты и чувства. В результате редко случается так, чтобы в человеческом мышлении не было ни следа „производных“»¹. Можно сказать, что склонность к мистификации принадлежит, по мнению Парето, самой человеческой природе. Человеческое общество не является ни стадом животных, в котором действуют исключительно инстинкты, ни идеальным научным сообществом, в котором принимались бы в расчет только рациональные аргументы.

Задачей социологии не может быть лишь утверждение разрыва между реальными причинами человеческих действий и их идеологическими обоснованиями, хотя его существование Парето принял в качестве исходного пункта своей теории. Это было для него очевидно. Проблемой же было исследование специфики этих обоснований и определение того, как они относятся к «глубинной» реальности, которая состоит из «осадков». Именно об этом вся концепция «производных».

«„Производные“, — писал Парето, — охватывают логические и псевдологические рассуждения, а также служащие тем же самым целям манифестации чувств; они выступают проявлениями мыслительного голода человеческих существ»². «Производные» отличаются от логико-экспериментального мышления не столько своей формальной структурой (хотя, конечно, лишь в порядке исключения им случается совпадать с его стандартами), сколько функцией. Вопреки некоторым высказываниям Парето, можно допустить, что некая совокупность взглядов становится «производными» не из-за того, что эти взгляды являются полностью ложными, но потому, что они принимаются независимо от своей логической ценности, просто потому, что совпадают с доминирующими в данном сообществе «осадками» и успешно маскируют действительные мотивы действий. Поэтому «производные», как правило, сопротивляются критике и научной аргументации. Решая проблему социальной роли идей, Парето как бы игнорирует обязательные при обсуждении их познавательной ценности правила логики, стараясь найти совершенно иные закономерности соединения и восприятия тех или иных взглядов.

1. *Pareto V. The Mind and Society. Par. 1400.*

2. *Pareto V. Umysł a społeczeństwo. Par. 1401.*

Этой цели среди прочего служит разделение «производных» на четыре класса, а именно: «производные», сводящиеся к простому утверждению (истинному или нет) факта или должностования: «так уж есть!», «так нужно!», «так должно быть!» и т.п.; «производные», ссылающиеся на авторитет (личности, группы, традиции и обычаи, божества и т.д.); «производные», ссылающиеся на соответствие чувствам или принципам (интересам, законам, метафизическим понятиям и т.д.); «производные», использующие неясности языка, неопределенность терминов, их силу убеждения, метафоры, аналогии, аллегории и т.д.¹ Как видно, речь идет о том, в результате чего какие-либо утверждения или предписания оказываются, несмотря на свои нередко явные противоречия с фактами и логикой, безоговорочно принятыми человеком или группой, которым они адресованы.

Важно подчеркнуть, что в своей теории «производных» Парето интересуется не ловкостью идеологов или же человеческим легковерием, но тем, в какой мере «производные» находятся в согласии с потребностями, определенными господствующими «осадками». Люди в конечном счете будут скорее обманывать самих себя, нежели окажутся обманутыми другими. Идеологи, которые сознательно хотели бы их обмануть, в сущности, располагают весьма небольшими возможностями.

(г) «Осадки» и «производные»: взаимовлияние. В свете того, что было сказано выше, можно было бы прийти к заключению, что Парето стремился показать подчиненность «производных» по отношению к «осадкам». Действительно, со всей уверенностью можно сказать, что он приложил много усилий, чтобы это показать, будучи убежден, что как социальные науки, так и политика отягощены небезопасной верой во всемогущество идеологии. Однако он старался не впасть из одной крайности в другую, вспоминая о взаимовлиянии «осадков» и «производных». Сведение последних к роли эпифеноменов социальной жизни лишило бы в конечном счете смысла занятие ими, а ведь Парето, несомненно, принадлежал к числу наиболее выдающихся исследователей идеологий: о них у него было что сказать в значительно большей мере, чем о ставших, впрочем, самими важными для него «психических состояниях».

1. *Pareto V. Traktat o socjologii ogólnej.* Par. 1419.

В «*Trattato*» мы находим формулировки, указывающие на то, что он принимал во внимание воздействие «производных» на «осадки». Парето писал, например, что, «когда „производные“ оказываются воспринятыми, они увеличивают силу и живость чувств, которые, таким образом, находят возможность своего выражения. Хорошо известно, что чувства, на которых мысли часто концентрируются, развиваются сильнее, чем другие чувства, не привлекающие к себе внимания разума»¹. Упомянул он также о возможности превращения «производных» в «осадки»². Можно считать, что «психологизм» Парето был таким же ограниченным, как и «экономизм» Маркса.

Социальная система и история

По мнению многих комментаторов, важнейшей частью социологии Парето были заключающие «*Trattato*» рассуждения на тему «общей формы общества» и «социального равновесия в истории». С этой точки зрения, представленная выше концепция нелогических действий была бы лишь гигантским введением в систему, «центром» которой является, как писал Хендерсон (Henderson), давая начало функционалистскому истолкованию Парето и его популярности в США³, теория *социальной системы*. Такое прочтение «*Trattato*», хотя, быть может, и одностороннее, представляется, однако, хорошо обоснованным. Во всяком случае, роль Парето в социологии XX века тесно связана с его вкладом в теорию общества как системы.

Можно сказать, что «*Trattato*» был составлен таким образом: исходным пунктом был анализ нелогических действий, выявляющий ключевое значение устойчивых элементов социальной жизни, то есть «осадков»; следующим этапом был детальный анализ «осадков» и переменных «производных»; заключительным этапом же было построение модели общества как целостности, находящейся в состоянии относительного равновесия. Для Парето было и правда очевидно, что общество — это «большой агрегат молекул», которыми являются люди, но одновременно он полагал, что невозможно объяснить

1. Ibid. Par. 1747.

2. Ibid. Par. 1746.

3. Henderson Lawrence J. On the Social System. Selected Writings / Bernard Barber (Ed.). Chicago, 1970. P. 181.

его функционирование без изучения того, как эти «молекулы» связаны между собой и каким образом они взаимодействуют. Выделяя разнообразные элементы, действующие в обществе и на общество, мы должны одновременно иметь в виду, что «они составляют систему, которую можно назвать *социальной системой*»¹. Речь идет не только о том, что какие-то черты принадлежат отдельным элементам, но и о том, что вытекает из их соединения. В этом месте кончается, очевидно, психологизм Парето.

Само понятие социальной системы (и даже сам термин «социальная система») не было во времена Парето новостью, и в предыдущих разделах мы многократно сталкивались с ним, особенно в виде тех или иных концепций общества как организма. В ранних концепциях это понятие характеризовалось, однако, в общем, относительно низкой степенью абстрактности («организмом» было попросту каждое конкретное общество, и отсутствовала его общая модель), а также служило, как правило, выявлению согласия, сотрудничества или внутренней солидарности общества, не оставляя места противоречиям или конфликту. Поэтому особенностью и новизной теории Парето было построение абстрактной модели социальной системы, в которой действуют противоположные силы. Это было среди прочего результатом отказа от принятия биологии в качестве модели и обращения к модели механики. Здесь соединялись отказ от эволюционистских концепций и концентрация внимания на относительно устойчивых системах элементов в определенный момент.

(а) Равновесие социальной системы. Парето отдавал себе, конечно же, отчет в изменчивости и разнородности социального мира; как теоретик социальной системы, он считал, однако, необходимым рассматривать его так, как если бы он находился в неподвижном состоянии, и принимая во внимание лишь некоторые среди бесконечного числа элементов, составляющих каждое конкретное общество. Он создавал абстрактную модель, не предпринимая бессмысленной попытки охватить все богатство эмпирической реальности. Поэтому некоторые критики упрекали его в крайнем аисторизме и утверждали, что результатом применения его метода является «отрицание

1. *Pareto V. Traktat o socjologii ogólnej.* Par. 2066.

исторического изменения и культурных различий»¹. Существенным является то, что внушительная историческая эрудиция Парето служила преимущественно нахождению примеров действия неизменного в своей основе механизма. История интересовала его не как процесс, но как набор фактов, складывающихся в повторяющуюся модель. При этом шла речь как об исследовательской стратегии, так и о философии, в соответствии с которой действительно важной для жизни общества является его устойчивая «субстанция», а не изменчивые формы, которые эта «субстанция» принимает².

В социальном мире Парето не существует (за исключением относительно небольшой сферы логических действий, в которую входят науки, техника и т.д.) прогресса или развития. Изменения имеют в нем волновой характер и заключаются, в своей сущности, в «осцилляциях» вокруг определенной статичной точки X, которую можно определить как точку равновесия социальной системы. Социология должна определить условия этого равновесия и его периодического нарушения, не ставя перед собой задачи исчерпывающего описания тех изменений, которые происходят в обществах. Это задача историографии, которая не является наукой в строгом смысле этого слова.

(б) Гетерогенность социальной системы. Социальная система в понимании Парето, если использовать формулу Гегеля и Маркса, — это «единство противоположностей». Ее равновесие не основывается, как мы уже говорили, на существовании внутри нее совершенной гармонии устремлений, мнений или интересов. Такая гармония вообще немыслима, поэтому автор *«Trattato»* критиковал мыслителей (например, социалистов), которые предполагали возможность устранения из социальной жизни конфликта и борьбы. Более того, он утверждал, что столкновение противоположных интересов приводит к установлению социального равновесия, которое является результатом постоянных действий и противодействий. Общества неизбежно гетерогенны.

Даже человеческие индивиды не свободны от внутренних противоречий и конфликтов, поскольку в них присутствуют склонности, которые невозможно примирить между собой:

1. Zeitlin I.M. Ideology and the Development of Sociology Theory. Englewood Cliffs, N.J., 1968. P. 183–184.
2. См.: Freund J. Pareto. P. 112.

одни способствуют сотрудничеству, другие — соревнованию, одни — поддержанию существующих отношений, другие же — их изменению. Тем более гетерогенным является общество как агрегат индивидов, а также классы, из которых оно состоит. Каждое различие является потенциальным конфликтом, а борьба составляет универсальный закон жизни. Парето писал в духе социального дарвинизма: «Борьба за существование или благополучие является в мире живых существ повсеместным явлением, и все, что мы о ней знаем, склоняет нас к мысли, что она составляет одну из наиболее могущественных сил сохранения и улучшения вида <...> По отношению к этому явлению мы, в сущности, бессильны, и наши усилия могут, самое большее, привести к незначительной модификации некоторых ее форм»¹.

Изучая идущую в каждом обществе борьбу, Парето сосредоточил внимание не на борьбе классов, значение которой подчеркивали марксисты, и не на борьбе рас, о которой чаще всего говорили социальные дарвинисты, а на конфликтах, связанных с возникновением и упадком социальных элит. Деление общества на элиту и массу, более устойчивое, чем классовое деление, было для него самым существенным делением. Постулированная социалистами ликвидация экономических классов не может устранить это деление, равно как и бесчисленные иные деления², поскольку в основании делений и конфликтов находится естественное неравенство людей, а также их неизменная психика. Примыкая в этом отношении к многовековой традиции консервативной мысли, Парето, однако, не удовлетворился повторением готовых формул, но существенным образом ее конкретизировал. Во-первых, он ни в коем случае не считал элитой дворянство или аристократию, признавая это имя за каждым классом людей, которые «в своей области достигают наивысших показателей»³. Правящая элита, которая более всего интересовала Парето, — это, в свою очередь, та часть этого класса, которая при помощи средств принуждения или убеждения сумела обеспечить успешный контроль над поведением масс. Короче говоря, элита — это люди, выделяющиеся своими способностями в конкуренции с другими

1. *Pareto V. Les systèmes socialistes. T. 2. Paris, 1926. P. 468.*

2. *Ibid. P. 467.*

3. *Pareto V. Traktat o sociologii ogólnej. Par. 2031.*

и обязанные этим способностям своей привилегированной позицией, полностью независимо от того, из каких социальных слоев они происходят. Во-вторых, Парето не считал, что привилегированная позиция принадлежит элите раз и навсегда, но полагал, что она может ее удерживать лишь настолько долго, насколько долго ее члены смогут продолжать отличаться упомянутыми уже «высшими показателями». Если происходит «скопление в низших классах лучших индивидов и, наоборот, в высших классах — худших», существовавшее до сих пор равновесие нарушается и происходит выделение новой элиты¹. «Аристократии, — писал Парето, — не вечны. Какие бы ни были для этого причины, однако не подлежит сомнению, что по прошествии определенного времени они уходят. История — это кладбище аристократий»².

Социальная структура, хотя она всегда опирается на неравенство, подчиняется общему закону «осцилляции». Равновесие социальной системы всегда находится под угрозой, но в случае его нарушения оно восстанавливается благодаря возникновению новой расстановки сил. Не существует никакого класса людей, который по причине наличия у себя некоторых устойчивых черт был бы предназначен занимать позицию элиты или массы, вместо этого существуют определенные психические предрасположенности, способствующие выигрышу или проигрышу в борьбе за существование, благодаря которым наделенные ими индивиды занимают место наверху либо внизу социальной иерархии, создавая очередные элиты и массы.

Эта концепция «круговорота элит» стала еще одним важным пунктом в послужном списке Парето как социолога, хотя заслугу ее создания он, несомненно, делит с другими мыслителями, которые подвергли сомнению тезис о том, что современное общество кладет конец неравенству людей. К их числу принадлежал, например, *Гаэтано Моска (Gaetano Mosca)* (1858–1941), который раньше, чем Парето, представил в работе «Теория правлений и парламентское правление» (*Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare*, 1884) очень похожую теорию элит. Однако в работе автора «*Trattato*» она была фрагментом более широкой теоретической системы, в которой, как мы

1. Ibid. Par. 2031.

2. Ibid. Par. 2053.

видели, были отвергнуты многие догматы социальной мысли XIX века и был создан эскиз концепции социологии, обходящейся без идеи прогресса, стоявшей у истоков ее возникновения. Правда, мы имели возможность убедиться в том, что Парето не был одинок в избранном им направлении поисков.

Заключительные замечания

Подвести итоги психологизма сложно, поскольку мы соединили тут под одним и тем же названием очень разные теории, которые объединяло, в сущности, в основном то, что они обращались к изучению в основе своей неизменной человеческой природы, отбрасывая в сторону те объяснения, которые до сих пор господствовали в социологии, рожденной прежде всего под знаком идеи прогресса и представления общества как своего рода «организма». Во многих отношениях они все же были не похожи друг на друга и, что определенно важнее, не до конца, в целом, отвечали идеальному типу психологизма, который мы старались построить в начале этого раздела.

Оставляя в стороне сложности, вытекающие из связей обсуждаемых выше исследователей с чрезвычайно разнообразными традициями мысли и разработки ими проблем, о которых психология не могла и не может ничего сказать, следует обратить внимание на то, что в том, что оказалось определено как психологизм, выступали, иногда у одних и тех же авторов, две разные, в сущности, тенденции. Одна из этих тенденций (которую мы склонны считать психологизмом в собственном смысле этого слова) — это поиск объяснения всей социологической проблематики, или по крайней мере какой-то ее части, при помощи реальных или мнимых достижений психологии, оперирующей теми или иными представлениями о неизменной человеческой природе. Вторая тенденция, которую иногда нелегко отделить от первой, — это постановка новых вопросов, вытекающих из понимания влияния общества на психическую жизнь людей. В первом случае мы имеем дело с тем, что можно назвать *психосоциологией*, во втором же — с чем-то, что стало со временем повсеместно известно как *социальная психология*. Психосоциология была попыткой разрешения социологических проблем через ссылку на положения индивидуальной

психологии, социальная же психология — попыткой сформулировать новые проблемы и обозначить новое пространство исследований между социологией в ее раннем понимании и индивидуальной психологией. На переломе XIX–XX веков эти два направления интереса не были четко разделены. Прежде всего заметно то, что их объединяло, а именно проявлявшееся все чаще убеждение, что социология не может обойтись без психологии, поскольку социальные явления в некотором смысле являются психическими¹. Лишь со временем должно было проявиться то, что психосоциология является одной из тупиковых линий монокаузальных объяснений, в то время как социальная психология открывает возможность существенного обогащения социологии.

Мыслители, о которых в этом разделе шла речь, еще лишь незначительно вышли за пределы психосоциологии, хотя именно некоторые из них дали социальной психологии название, сформулировали ее основные вопросы и способствовали популяризации новой дисциплины. Однако лишь Фрейд оставил наследие, которое до сегодняшнего дня имеет для нее значение. Других ценят сегодня самое большее в социологии, и совсем необязательно за то, что они сами как теоретики считали для себя самым значимым. Примером является Парето, который считается классиком социологии, однако среди его заслуг называется не то, что позволяет считать его психологом. В этом нет ничего удивительного. Психосоциология как таковая была бесплодна и не открывала никаких новых теоретических перспектив. Если мы и посвятили ей столько места, то не из-за ее достижений, но потому, что, во-первых, она была исторически важным связующим звеном между социологией XIX века и XX века, а во-вторых, некоторые ее представители смогли сказать кое-что важное вне зависимости от своих основных предпосылок.

Психологизм сталкивался с острой критикой не только со стороны авторов, склонных (как, например, Дюркгейм) к программному пренебрежению психическими аспектами жизни общества. Здесь важно вспомнить Леона Петражицкого, которого именно убеждение в необходимости «психологической позиции» привело к потребности подвергнуть

1. См.: *Ellwood Ch.A. An Introduction to Social Psychology*. P. VI.

критике психологические доктрины, принимающие за чистую монету притязания психологии как универсальной науки, хотя «психология, то есть существующие психологические учения, оказывается фактически лишенной оплодотворяющей силы и способности проливать свет в область наук, касающихся различных сторон психической жизни (так называемых *Geisteswissenschaften*) <...> Теперешняя психология... не представляет годного фундамента для построения теоретических и практических наук, касающихся человеческой духовной жизни: теории права, нравственности, эстетических явлений, педагогики, политики и т. д. Для успешного построения этих и других, требующих психологического базиса, гуманитарно-психологических наук требуется прежде всего перестройка существующей психологии»¹. Под сомнение поэтому иногда ставилась сама та основа, на которой сторонники психологизма старались осуществить реконструкцию социальных наук.

Другие критики придавали состоянию психологии меньшее значение, полагая, что даже безупречное научное знание о психике индивида бесполезно для исследователя общества. Таким критиком был прежде всего Дюркгейм (см. раздел 11), который, так же как и другие социологи, полагал, что общество является реальностью *sui generis*, в связи с чем заслуживающее доверия знание о нем не может быть выведено из знания о психологии или биологии индивида. С других позиций ставил под сомнение тезисы психологизма Риккерт, который, как и другие представители историзма (см. раздел 12), утверждал, что достижения психологии как генерализирующей науки бессмысленны для исследователя конкретных обществ, которому нужна прежде всего «историческая психология», или «понимание отдельных людей или определенных масс в определенную эпоху»². В этом случае мы, очевидно, имеем дело с отказом от психологизма с позиций антинатурализма, который не доверяет всяким утверждениям с претензиями на универсальную значимость законов природы. Еще одно направление критики психологизма представил Знанецкий (см. раздел 18), утверждая, во-первых, что культура

1. *Петражицкий Л. И.* Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология. СПб., 1905. С. XII.
2. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 80.

имеет свой внутренний порядок и как таковая не может быть сведена к совокупности «фактов сознания» и, во-вторых, что исходным пунктом социологии должно быть наблюдение социальных действий, а не собрание психологических утверждений, из которых выводятся утверждения о них¹. Кстати следует заметить, что обилие критиков психологизма и их настойчивость свидетельствуют о том, каким влиятельным было это направление мысли в свое время.

Представляется, что решающий удар в борьбе с психологизмом нанесла в итоге психология, в которой с начала XX века начал набирать влияние бихевиоризм, представленный *Джоном Бродесом Уотсоном* (*John Broadus Watson*) (1878–1958) и другими исследователями. Именно это направление перенесло центр интересов с исследования устойчивых свойств человеческой психики на рассмотрение того, что человек делает в действительности, а также покончило со спекуляциями на тему врожденных черт человека, утверждая, что по сравнению с тем, чему он обучается, они имеют относительно небольшое значение². Перед социальной психологией бихевиоризм открыл совершенно новые перспективы, хотя его представители во многих случаях ограничивались исследованиями животных или же исследованием простейших реакций человеческих единиц в ответ на стимулы со стороны среды. Со времени возникновения этого направления (если не принимать здесь во внимание неизменно активный фрейдизм) проблема полезности психологии для объяснения социальных явлений будет во все большей степени связана с определением отношения социологии к этому направлению, а появляющиеся в ней «психологические теории» будут все чаще бихевиористскими теориями³.

Однако не представляется обоснованным суждение о существовании какой-то особой бихевиористской социологии⁴. Бихевиоризм сыграл важную роль для социологии своей деструкцией психологизма, а также повлиял на ее переориентацию

1. *Znanięcki F.* Social Actions. Poznań; New York, 1936. P. 1–6 (см. фрагмент под названием «Socjologia czy psychologia?» в: *Wybór pism / Tłum. tekstów ang.* Jerzy Szacki // Jerzy Szacki. *Znanięcki.* Warszawa, 1986. S. 246–250); см. также: *Idem.* Wstęp do socjologii. S. 215–216.
2. *Watson J. B.* The Ways of Behaviorism. New York, 1928. P. 1, 8, 31–32.
3. *Homans G. C.* Contemporary Theory in Sociology // *Handbook of Modern Sociology / Robert E. L. Faris (Ed.).* Chicago, 1964. P. 967 et pass.
4. См.: *Ritzer G.* Sociology. A Multiple Paradigm Science. Boston, 1975. Part 4.

на исследование социальных интеракций. Для важнейших представителей социологической мысли он стал, однако, системой, с которой они соотносились преимущественно в негативном смысле. Ликвидируя идею человека как сознательного субъекта и обновляя видение человека как машины, реагирующей на стимулы со стороны среды, сближая антропологию с физиологией, он не мог рассчитывать на широкое признание со стороны социологов. Так называемый *социальный* бихевиоризм (см. раздел 15), который сыграл такую роль в американской социологии, был, в сущности, отказом от классического бихевиоризма.

Социологизм: социология как основная социальная наука

Все рассмотренные до сих пор социологические концепции в полном согласии друг с другом подчеркивали необходимость создания науки об обществе, но в целом искали оснований для нее за пределами ее самой. Правда, они отделяли себя от философии, но без всяких оговорок опирались на естественные науки как на источник готовых моделей познания всякой реальности. Натурализм во многих случаях сводился к попыткам объяснения социальных явлений при помощи законов, открытых ранее естествознанием. Подобных попыток было, впрочем, намного больше, чем это вытекает из данной книги, в которой мы занимаемся лишь теми из них, которые нашли наибольшее число последователей и сыграли наиболее значительную роль в дальнейшем развитии социологии¹. Однако постепенно формировалось мнение, что социология должна объяснять социальные факты как следствия прежде всего социальных причин.

Сторонники позиции, называемой *социологизмом*, добивались чего-то большего, чем просто признания за социологией права на самостоятельное существование, полагая, что она должна стать новой царицей наук о человеке, наставницей философии, науки о морали, историографии, правоведения, науки о политике, теории искусства и т.д. Этот переворот был направлен в основном против все более популярного психологизма. Сорокин верно заметил, что «социологическая школа» как бы вернулась к контовской классификации наук,

1. Их наиболее полный обзор дал Питирим А. Сорокин в книге: *Sorokin P. Contemporary Sociological Theories through the First Quarter of the Twentieth Century*. New York, 1964.

которая между социологией и науками о природе вообще не предусматривала места для психологии¹. Однако социологизм ослаблял также и доверие к естествознанию, провозглашая, что социальные факты являются фактами *особого рода*. Конечно, его сторонники были как нельзя более далеки от того, чтобы ставить под вопрос пригодность естественно-научных методов их исследования, что вскоре сделают представители так называемой понимающей (гуманистической) социологии.

1. Понятие социологизма

Социологизм имел двойной смысл. Во-первых, он был социологической теорией, связанной с определенным набором «принципов социологического метода», то есть принципов, содержащих инструкцию о том, как исследовать и объяснять социальные явления. Во-вторых, он был также (особенно в случае Дюркгейма) *философской* доктриной, присвоившей себе право высказываться по вопросам, которые невозможно отнести к числу социологических, даже при самом широком понимании социологии. Именно в этом, втором значении Селестен Бугле писал о социологизме как «о философском усилии, имеющем своей целью увенчание специальных исследований... которым посвящают себя социологи, теорией, объясняющей человеческий разум»². Хотя и не стоит полностью упускать из вида таким образом понимаемый социологизм (поскольку эти чрезмерные притязания социологии являются достойным внимания свидетельством важного этапа в его развитии), нас будет прежде всего интересовать социологизм в первом смысле.

Термин «социологизм» (в обоих упомянутых тут значениях) чаще всего используется как определение социологической теории Дюркгейма и его школы (так называемой французской социологической школы), хотя, например, Сорокин причислял к «социологической школе» многих других авторов, которые были склонны считать социальные факты фактами *sui generis*

1. *Sorokin P. Contemporary Sociological Theories. P. 433.*
2. Предисловие Селестена Бугле к: *Durkheim É. Sociologie et philosophie. Paris, 1963. S. VIII.* См.: *Żnaniński Florian. Prąd socjologiczny w filozofii nowoczesnej (1 wyd. 1927) // Społeczne role uczonych / Jerzy Szacki (Wybór, wstęp, przekład tekstów angielskich i red. naukowa). Warszawa, 1984. S. 110–133.*

и поэтому ставили под сомнение в той или иной мере возможность их объяснения с помощью психологии или же какой-то иной науки, внешней по отношению к социологии¹. Такое расширение пределов социологизма представляется оправданным, поскольку тогда в действие вступает, несомненно, более общая тенденция социологической мысли конца XIX века. Более того, первым последовательным социологистом был, как представляется, не Дюркгейм, а Людвиг Гумплович.

Социологизм был одним из продуктов стремления выявить специфику предмета социологии, а также освободить ее от крайностей позитивистского натурализма, который в это время приобретал нередко карикатурные формы. Правда, нужно также помнить, что зачатки социологизма появлялись уже у некоторых классиков позитивистской социологии, например у Конта, у которого они были следствием крайнего антииндивидуализма. У Спенсера, в свою очередь, они присутствовали *implicite* в понятии общества как особого рода организма, а также в понятии надорганической эволюции, качественно отличной от низших ее фаз. К предистории социологизма принадлежат, очевидно, также и все старые концепции, в соответствии с которыми общество представляет собой реальность, не сводимую к своим составным частям и вышестоящую по отношению к ним.

Социологизм, во всяком случае, представляет собой нечто большее, чем просто антииндивидуализм, или же социологический реализм. Это целая совокупность утверждений и положений, которые в более ранних концепциях или вообще не обнаруживались, или же содержались в них *implicite*. Как представляется, важнейшими его чертами являются следующие.

Социологический натурализм

Социологизм был, так же как и психологизм, одним из многочисленных ответвлений позитивистской социологии. Как бы его представители ни старались отвергнуть «позитивистскую метафизику» своих предшественников и освободиться от всякого философского «догматизма», для них не подлежало сомнению,

1. *Sorokin P. Contemporary. VIII-X. См.: Samuel N. Eisenstadt (with Miriam Curelaru). The Form of Sociology. Paradigms and Crises. New York, 1976. P. 86-87.*

что первым шагом в направлении научной социологии должно быть признание верности принципов, типичных для позитивизма и касающихся как природы социальной реальности, так и наиболее продуктивных методов ее научного исследования. Социальная наука, писал Дюркгейм, «не могла бы продвинуться вперед, если бы не было установлено, что социальные законы не отличаются от законов, управляющих всей остальной природой, а метод, служащий их открытию, не является тем же самым, что и в других науках. Это была заслуга Конта»¹.

Декларируя отсутствие интереса к философии и «метафизическим» спорам, социологисты считали, однако, основные положения позитивизма хорошей основой. Их спор с позитивистским «догматизмом» был поэтому до некоторой степени «домашней ссорой». Речь шла здесь не столько об отказе от натурализма как такового, сколько о нахождении в его границах места для «социологического натурализма, который в социальных фактах видит особые факты и старается отдать себе отчет в их специфике, вполне признавая ее»². Речь шла не о том, чтобы вывести социальные явления из-под влияния законов природы, но о том, чтобы исключить из социальных наук довольно широко распространенную тогда практику «объяснения» их при помощи априорного отнесения к какой-нибудь иной категории явлений (например, психологических или биологических). Социальные факты подчиняются, конечно, общим законам природы, но также имеют специфические черты, выявить которые может только их методическое исследование, проведенное без принятия всяких положений *a priori*.

Специфика социальной реальности

С точки зрения социологизма социальные явления составляют отдельный класс природных явлений, который лишь в очень незначительной степени может быть объяснен ссылками на то, что мы знаем об иных их классах. «Твердость бронзы, — писал Дюркгейм, — не заключена ни в меди, ни в олове, ни в свинце, послуживших ее образованию и являющихся мягкими и гибкими веществами; она в их смешении

1. *Durkheim É. Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie.* Paris, 1953. P. 113.

2. *Durkheim É. Sociologie et philosophie.* P. 47.

<...> Применим этот принцип к социологии. Если указанный синтез *sui generis*, образующий всякое общество, порождает новые явления, отличные от тех, что имеют место в отдельных сознаниях... то нужно также допустить, что эти специфические факты заключаются в том самом обществе, которое их создает, а не в его частях, то есть его членах. В этом смысле, следовательно, они являются внешними по отношению к индивидуальным сознаниям, рассматриваемым как таковые... Невозможно растворять их в элементах, не противореча себе, поскольку по определению они предполагают нечто иное, чем то, что содержится в этих элементах. Таким образом, получает новое обоснование установленное нами далее разделение между психологией в собственном смысле, или наукой о мыслящем индивиде, и социологией. Социальные факты не только качественно отличаются от психических; *у них другой субстрат*, они развиваются в другой среде и зависят от других условий»¹.

Социологисты прежде всего старались обозначить границу между явлениями индивидуальной жизни и явлениями жизни коллективной, а также показать, что из знания о первых нельзя вывести никакого знания о вторых. Они постулировали разделение человеческой реальности на не сводимые взаимно категории фактов, каждая из которых должна быть исследована особым образом, хотя и при сохранении верности общим правилам научной процедуры. Социологизм был, таким образом, программным антиредукционизмом. Другой вопрос, что он сам вызвал к жизни своеобразный редукционизм, который заключался в том, чтобы любые явления человеческого мира объяснять *социологически*.

Автономия и самодостаточность социологии

Естественным следствием убеждения в специфичности социальных фактов было положение о том, что социология является и должна быть самостоятельной и самодостаточной наукой, а не надстройкой какой-то другой науки, которая давала более фундаментальное знание. Социологии необходима именно независимость от всех тех наук, интересы

1. Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. и послесл. А.Б. Гофмана. М.: Наука, 1990. С. 398–399.

которых ограничиваются человеческими индивидами. Социологизм был поэтому, как мы уже говорили, радикальным антипсихологизмом. Конечно, он был также и антибиологизмом, поскольку в то время биология была в основном наукой об индивидуальных организмах. Поэтому же социологизм был критически настроен по отношению к политической экономике, которой Дюркгейм приписывал, не без основания (если речь идет о либерализме), тот взгляд, что «в обществе реален только индивид; именно из него все исходит и именно к нему все возвращается»¹. Раз социальная реальность является своеобразной и качественно отличной от реальности человеческих индивидов, то социология имеет свой собственный предмет исследования, а ее успех зависит в значительной степени от того, сможет ли она достичь независимости от других наук и трактовать свой предмет без воспринятых от них «догматов».

Социологизм был декларацией независимости социологии как науки, которая хотя и пользуется методологическим примером других наук, но не пытается решить свои проблемы с помощью заимствованных у них утверждений. Эта декларация имела существенные теоретические методологические импликации, одновременно, однако, служа идеологическим оправданием стремления к автономии социологии и придания ей статуса отдельной академической дисциплины.

Социология как основная социальная наука

Для социологизма была характерна также тенденция подчинить социологии все дисциплины, которые занимаются теми или иными фрагментами или аспектами социальной реальности, или, как обычно говорится, «социологический империализм». Не поддерживая, правда, контовского определения социологии, которое отождествляло, как мы знаем, эту науку с социальными науками вообще и не предусматривало места для таких дисциплин, как политическая экономия, историография или правоведение, тем не менее на практике социологизм оставался с ним в согласии. Раз социология является познанием специфической социальной реальности как таковой, то нет никакого повода, чтобы ее предмет как-либо

1. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., сост., послесл. и примеч. А.Б. Гофмана. М.: Канон, 1995. С. 173.

ограничивать. Напротив, одно из достоинств социологии усматривалось в распространении понимания того, что исследуемые разными науками социальные факты тесно между собой связаны.

«Эти факты, — писал Дюркгейм, — связаны между собой не только потому, что их нельзя понять в изоляции, но также и потому, что они имеют в своей основе тот же самый характер: они являются лишь проявлениями одной и той же реальности — социальной реальности. Поэтому юрист должен знать религиоведение, экономист же — науку об обычаях, и так далее. По тому же самому поводу все эти различные науки, предметом которых выступают явления одного и того же рода, должны применять один и тот же метод. В основе этого метода лежит положение, что религиозные, юридические, моральные и экономические явления следует трактовать в соответствии с их характером социальных фактов. Описывая их или объясняя, мы должны соотносить их с определенной социальной средой, с определенным типом общества, стараясь найти основные причины рассматриваемого явления в основных чертах такого типа»¹.

Социология должна была тогда дать ключ к пониманию всех социальных явлений. В крайних случаях, как мы упоминали, от нее даже ожидали решения философских проблем. Какими бы чрезмерными эти ожидания ни были, трудно отрицать, что внесение в некоторые дисциплины «социологической точки зрения» оказалось во многих случаях плодотворным. Больше всего примеров влияния дюркгеймовской социологии на другие области знания дают языкознание и историография.

Преодоление эволюционизма

Социологизм, так же как и психологизм, обозначил, в большей или меньшей степени, свою дистанцию по отношению к эволюционизму. Можно сказать, что и под его влиянием социология сосредоточивалась все больше на устойчивых связях между фактами, уделяя все меньше внимания изучению законов социальной эволюции. Место схем развития

1. Предисловие Дюркгейма ко 2-му тому «L'année sociologique». Цит. по: Émile Durkheim, 1858–1917. A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography / Kurt H. Wolff (Ed.). Columbus, Ohio, 1960. P. 348.

занимали компаративные исследования социальных типов, последовательность которых во времени не обязательно удастся установить. Другой вопрос, что у социологов встречаются нередко категории, прямо заимствованные у классиков эволюционизма. Если мы признаем Гумпловича представителем социологизма, то нам будет даже позволительно утверждать, что граница между ним и эволюционизмом не была слишком выраженной.

2. Социология Гумпловича

Первым социологом, который достаточно последовательно применил социологическую точку зрения, был, как представляется, «самый рассудительный и наименее крайний среди социальных дарвинистов»¹ — Людвиг Гумплович (*Ludwik Gumplowicz*) (1838–1909). Это был ученый еврейско-польского происхождения, который после неудачных попыток занять кафедру в Кракове с 1875 года преподавал право в Университете в Граце. Свои основные работы он публиковал по-немецки. В немецкоязычном пространстве Гумплович был, впрочем (как и в Польше), кажется, одним из первых пишущих по-немецки авторов, который в названиях своих работ использовал слово «социология». Самые важные из его работ это — «Расовая борьба» (*Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen*, 1883), «Очерк социологии» (*Grundriss der Soziologie*, 1885), «Социологическая идея государства» (*Die soziologische Staatsidee*, 1892), «Социология и политика» (*Soziologie und Politik*, 1892), «Социальная философия» (*Sozialphilosophie im Umriss*, 1909)». По-польски в 1887 году вышла подготовленная самим автором «Система социологии», которую нельзя считать простым переводом второй из перечисленных выше работ.

Гумплович является недооцененным и часто неверно понимаемым социологом. В самом лучшем случае за ним признается титул одного из классиков социал-дарвинизма, или так называемой *теории конфликта*², в нем редко усматривают автора, который «не менее настойчиво, чем Дюркгейм, провозглашал

1. *Mitchell G. D.* A Hundred Years of Sociology. Chicago, 1968. P. 36.

2. См.: *Martindale D.* The Nature and Types of Sociological Theory. Boston, 1960. P. 180–184.

автономию того, что социально»¹ и «одним из первых достиг полной эмансипации социологии от несоциальных наук посредством акцента на то, что социальные явления являются специфическими и могут быть поняты только через отсылку к социальным причинам»².

Гумплович был одним из последних значительных творцов всеобъемлющих социологических систем. Так же как и его предшественники, из которых он больше всех ценил Спенсера, он искал в социологии формулы, применимые ко всем историческим фактам и находящиеся в полном согласии с нормами научности, установленными современным естествознанием и обобщенными позитивистской философией науки. Однако Гумплович полагал, что эти его предшественники «не переступили... порога социологии, не открыли собственных оснований этого вида знания, не дошли до познания ее законов»³. Отсюда и его стремление к созданию собственной социологии практически с нуля. Это стремление довольно часто имело место в XIX веке, когда социологи имели еще не так много общих пунктов своей ориентации и работали, в общем, обособленно.

Монизм и специфика социальных явлений

Гумплович называл свою позицию *монистической* (этот термин довольно точно соответствует используемому нами термину «натурализм») и утверждал, что задачей социологии является открытие *природных законов* социальной жизни. Поэтому он был, несомненно, верен позитивистской традиции, и тут было бы не о чем говорить, если бы не то, что ключевой проблемой было для него именно отличие социальных явлений от иных явлений природы. Он был убежден, что «каждый общий закон в отдельных областях явлений приобретает особую форму, соответствующую природе этой области»⁴. А раз так, то задачей отдельных наук не может быть лишь

1. *Torrance J.* The Emergence of Sociology in Austria (1885–1935) // *Archives européennes de sociologie.* 1976. Т. 17. Р. 187.

2. *Boskoff A.* From Social Thought to Sociological Theory // *Modern Sociological Theory in Continuity and Change* / Ed. by Howard Becker, Alvin Boskoff. New York, 1957. Р. 12.

3. *Gumplowicz Ludwik.* System socjologii. Warszawa, 1887. S. 212.

4. *Ibid.* S. 202.

утверждение, что в данной области действуют общие законы; по меньшей мере столь же важно в каждом случае установить, каким особым способом они действуют. Задачей социологии оказывается в связи с этим познание «чисто социальных законов», или же «исключительно социальных, которые вытекают из применения этих общих законов к особой природе социальных явлений»¹.

По мнению Гумпловича, «социальный процесс является природным процессом *sui generis*»², то есть его законы не могут быть дедуцированы из законов, открытых исследователями других областей, но должны открывать путь беспристрастному исследованию специфической социальной реальности. С этих позиций он критиковал своих предшественников (Конта, Кетле, Спенсера и других), упрекая их именно в склонности дедуцировать социальные законы из законов другого рода³. Эта критика в особенности была направлена против использования в социологии индивидуалистических концепций человеческой природы, поскольку, по мнению Гумпловича, знание об индивидах в этой науке не может быть использовано. Обращает также на себя внимание отрицательное отношение этого автора к статистикам, которые, как он полагал, «не увидели... принципиальной разницы между *индивидуальными фактами*, которые считает, группирует и сопоставляет статистика, и *социальными явлениями*, как, например, порабощение одного народа другим, возникновение и упадок государств, освобождение сословий, упадок значения дворянства и т. п., которые составляют предмет социологии»⁴. Важно помнить это определение предмета социологии, поскольку оно хорошо характеризует не только программу Гумпловича, но также и его исследовательскую практику.

Тем не менее, однако, этот социолог относился весьма критически к органицизму и хвалил Спенсера за то, что тот не принимал своих органистических аналогий слишком дословно⁵. Также в этом случае его выводило из себя принудительное включение социальных явлений в рамки, созданные

1. *Gumplowicz Ludwik*. System socjologii. S. 202.

2. *Ibid.* S. 142.

3. *Ibid.* Ks. I: Rozwój socjologii.

4. *Ibid.* S. 50.

5. *Ibid.* S. 51–53.

за пределами социологии в целях объяснения несоциальных явлений. Следуя монизму, Гумплович поэтому одновременно защищал идею множественности «миров явлений», утверждая при этом, что «социология открыла новый мир явлений. В этом социальном мире мы должны исследовать естественные явления и движения, констатировать существование руководящих законов. Поскольку при этом стало бы ясно, что рамки, в которые современная философия природы замыкает свой образ мира, являются слишком тесными, то пусть они разрушатся»¹.

Гумплович считал, пожалуй, что такое разрушение является необходимым, чтобы могла оформиться социология, так как эта наука не является и не может быть наукой об индивидуальном человеке, о котором рассуждает биология или же психология. Социология должна изучать *социальные группы*, а не индивидов, поскольку они не имеют отношения к жизни общества. Пожалуй, ни один другой социолог не был таким радикальным сторонником этого взгляда, как Гумплович.

Эта концентрация на группах заслуживает внимания не только как проявление методологического антииндивидуализма в стиле Конта. По меньшей мере столь же важным представляется то, что Гумплович поставил под сомнение одновременно и понятие общества, которое Конт обычно противопоставлял индивиду. Социология не является, с его точки зрения, наукой об обществе; это наука о *группах*. Она занимается теми, и только теми, явлениями, основанием которых выступает разделение человечества на разнородные группы. С этой точки зрения взгляды Гумпловича были противоположны как взглядам Конта, так и взглядам эволюционистов.

Социология как наука о социальных группах

Гумплович придавал особенно большое значение выдвинутой им гипотезе *множественности племен*, в соответствии с которой человечество не происходит из одного истока и в результате не составляет единой целостности, будучи конгломератом разнородных групп, имеющих каждая отдельный генезис и характер. Эта гипотеза, сторонником которой он оставался практически до конца жизни и которую считал одним из своих самых

1. Цит. по: ks. *Mirek Franciszek*. System socjologiczny Ludwika Gumplowicza. Studium krytyczne. Poznań, 1930. S. 22.

больших достижений, была для него принципиально важна не столько как решение проблемы первоистоков, сколько как путь к тому, чтобы сделать из групп и борьбы между ними основное *datum* социологии. «Нужно, — писал он, — считать человечество тем, чем оно является в действительности, то есть совокупностью бесчисленных разнородных социальных групп, или же народов, или родов, орд, общин и т.п.»¹ Так что слишком легковесным представляется утверждение, что видение социального мира под таким углом зрения было вызвано тем, что Гумплович жил на территории многонациональной Австро-Венгерской монархии, расположенной на периферии Западной Европы, которая практически весь XIX век была увлечена вопросом универсального прогресса.

Гипотеза множественности племен подходила для обоснования этой новой позиции, так как уже в своем исходном пункте вводила понимание групп как «естественных социальных элементов», сама же она, во всяком случае, является логически от нее не зависящей. Деление и антагонизмы внутри человечества можно поместить в центр внимания, не настаивая на том, что они существуют от начала мира, тем более что современная «борьба рас» имела, в понимании Гумпловича, не много общего с первобытной множественностью племен. Однако ему было важно подчеркнуть естественность и непреодолимость этих делений и антагонизмов, которые действительно постоянно меняют свой характер, но сохраняются так долго, как долго существуют человеческие общества. Этим среди прочего борьба рас Гумпловича отличается от марксистской борьбы классов, которая имела начало и должна была иметь конец. Автору «*Der Rassenkampf*», несомненно, также было важно, используя положение о первобытной множественности племен, в конце концов преодолеть, с одной стороны, фикцию индивида, который существует прежде общества, а с другой стороны, фикцию общества как организма. «Организмами» могли быть, самое большее, эти первобытные племена, которые появились независимо друг от друга на поверхности земли. Все исторические общества были и являются неоднородными и внутренне разделенными, поскольку они всегда возникали как результат соединения враждебных групп, каждая из которых

1. *Gumpłowicz Ludwik. System socjologii. Warszawa, 1887. S. 144.*

старалась подчинить себе остальные. Поэтому социология не может быть наукой ни о человеческих индивидах, ни о человеческом обществе как таковом: ее особым предметом являются *группы* в процессе их взаимного влияния. Социальный процесс, пишет Гумплович, «происходит всегда там, где две или более социальные группы входят между собой в контакт, вступают в какое-либо взаимодействие»¹. Главная сила этого процесса — это групповой эгоизм². Только в ходе этого процесса формируется человеческий индивид, и этим процессом он определяется.

Концепция расы Гумпловича

Поскольку главной проблемой социологии для Гумпловича было взаимное влияние социальных групп, основным вопросом должно было быть их более точное определение. С этим связано много недоразумений, поскольку этот автор пользовался, подобно многим его современникам (например, Лебону, о котором речь шла здесь раньше), неудачным термином «раса», который мог пониматься двояко: или как довольно рыхлое определение каждой большой человеческой группы, которая с какой-либо важной точки зрения отличается от других таких же групп, или же как совокупность людей, связанных «узами крови». Раса в этом втором значении стала центральным термином так называемого расово-антропологического направления в социологии³, которым в этой книге мы вообще не занимаемся, поскольку его научное значение было ничтожным и кратковременным. Таким образом понимаемая раса стала также, как известно, главным лозунгом расистской идеологии, с которой Гумплович не имел ничего общего. Или же, говоря точнее, если что-то и объединяло его с расизмом (критически им оцениваемым), то самое большее — это причисление антагонизма между группами к природному, а не только историческому порядку. Зато Гумплович отвергал как расистское деление рас на лучшие и худшие, так и убеждение, что главным признаком расы являются физические черты. В его

1. Ibid. S. 205.

2. Ibid. S. 432.

3. См.: *Szczurkiewicz Tadeusz. Kierunek rasowo-antropologiczny w socjologii // Szczurkiewicz T. Studia socjologiczne. Warszawa, 1969. S. 131–191.*

специфическом «расизме» единство крови было вторичным по отношению к единству культуры. Впрочем, он писал достаточно определенно: «Я отбросил чисто антропологическое понятие расы и применяю этот термин... к социальным группам, которые создаются не антропологическим, а социальным единством»¹.

Если даже на заре истории мы имеем дело с расами в антропологическом смысле, то история является процессом их непрерывного перемешивания. Человечество (и каждое взятое в отдельности общество) остается и останется разделенным на антагонистические группы («расы»), но ни одна из них не является и не может быть физической расой. Раса, писал Гумплович, «не является... продуктом самого физиологического или биологического процесса, но является продуктом исторического процесса, который, в сущности, тоже является процессом естественным. Раса стала сегодня, благодаря социальному развитию в историческом пространстве, выделяющейся единицей, а именно такой единицей, которая свой исходный пункт находит в духовных элементах (язык, религия, обычаи, право, культура etc.) и лишь с этим приходит к самому мощному физическому элементу, к своей самой существенной связующей субстанции, которая ее соединяет, к единству крови»². Комментируя этот вывод, Александр Гелла верно замечает, что «культура, следовательно... является основным фактором формирования расы... мы должны, следовательно, помнить, что речь идет именно об этнической группе, или национальной, или даже религиозной группе, касте, или даже об экономическом классе, и лишь на самом низком уровне социального развития — об орде»³.

Принятие культурного, а не антропологического понимания «расы» имело своим следствием также и то, что, по мнению Гумпловича, постоянным является само деление людей на расы, а не какая-либо конкретная раса. Одним из основных социальных процессов является *амальгамизация*, или

1. Цит. по: Stark Werner. The Fundamental Forms of Social Thought. London, 1962. P. 56.
2. Gumpłowicz Ludwik. Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen. Цит. по: Gella A. Ewolucjonizm a początki socjologii (Ludwik Gumpłowicz i Lester Frank Ward). Wrocław, 1966. S. 88.
3. Gella A. Ewolucjonizm a początki socjologii (Ludwik Gumpłowicz i Lester Frank Ward). Wrocław, 1966. S. 88.

соединение рас, создающее «исторические узы», результатом которых лишь со временем становится «общее кровообращение». Это последнее все же является производной от развития новой групповой солидарности («сингенизм» в терминологии обсуждаемого автора).

Обращая внимание на специфику понимания «расы» Гумпловичем, не следует, однако, недооценивать значение этого термина в его социологии. Несомненно, он является свидетельством тех трудностей, с которыми встречались попытки сделать социальные науки независимыми от наук естественных, предпринимаемые на базе натуралистической в основе своей философии науки. Судьбы понятия «раса» в социологической системе Гумпловича являются хорошей иллюстрацией типичного для социологизма стремления одновременно и сохранить за социологией статус естественной науки, и гарантировать ей автономию, соответствующую характеру ее предмета.

Социология конфликта и «борьбы рас»

Гумплович утверждал не только постоянное деление человечества на «расы», но и неустрашимый антагонизм между ними. Солидарность в пределах каждой группы всегда сопровождается враждебностью в отношении иных групп; альтруизму индивидов внутри собственной группы сопутствует беспощадный эгоизм в отношениях с членами иных групп. Образ социального мира Гумпловича напоминает представление Гоббса о войне всех против всех, с той лишь разницей, что в этой войне участвуют не индивиды, а группы, и нет никакой возможности ее закончить. Интересы разных групп *ex definitione* нельзя примирить между собой. Как пишет автор «*Rassenkampf*», «не пасторальное состояние покоя... а вечная война была нормальным состоянием человечества во все времена. В конце концов история человечества, равно как и живая современность, представляет нам образы неустанной борьбы племен против племен, родов против родов, народов и наций против народов и наций, государств против государств»¹. По Гумпловичу, эта война является «законом

1. Gumpłowicz L. System socjologii. S. 229. См.: Pick D. The Rationalization of Slaughter in the Modern Age. London, 1993.

природы», меняются, самое большее, лишь ее формы. Социальная группа всегда и везде стремится если и не к уничтожению, то к подчинению себе, порабощению и эксплуатации какой-либо другой группы. В противоположность Конту, Марксу или Спенсеру наш автор исключал возможность изменения такого положения вещей, подвергая тем самым сомнению идею прогресса. Самое большее, он допускал возможность ослабления антагонизмов в рамках отдельных государств по мере амальгамизации их населения, однако эта перспектива недолго владела его вниманием, неизменно сконцентрированного на вечности конфликтов.

Из борьбы групп («рас») Гумплович выводил все важнейшие социальные институты, в особенности государство, которому он уделил внимания несравненно больше, чем Конт или Спенсер, считая науку о нем интегральной частью социологии. Возникновение государства было, по его мнению, историческим переломом, до этого результата дошло тогда, когда место уничтожения врагов заняла их эксплуатация, когда вместо того, чтобы убивать пленных, их стали превращать в рабов или в подданных. «История, — пишет Гумплович, — не дает никакого иного примера возникновения государства, иначе как посредством акта насилия одного племени против другого, завоевания и порабощения, совершенных сильнейшим племенем в отношении более слабого и уже оседлого населения»¹. Государство (так же как и право) не возникло из сознательного стремления ко всеобщему благополучию или справедливости: оно является орудием господства сильных над слабыми. Из насилия рождается, между тем, не только вынужденное подчинение побежденных, но и культура, которая «объединяющим образом влияет на разнородные социальные элементы государства и превращает со временем разнородные составные части народа в единую нацию»². Но, несмотря на прогресс этой амальгамизации, население государства остается в большей или меньшей степени разделенным, поскольку первобытные «расовые» деления сохраняются в виде сословных, кастовых и классовых различий. Его дихотомическое деление

1. *Gumplowicz L.* Philosophisches Staatsrecht. Цит. по: *Gella A.* Ewolucjonizm. S. 97.

2. *Gumplowicz Ludwik.* System socjologii. Warszawa, 1887. S. 333.

на высшие и низшие классы приблизительно соответствует старому делению на победителей и побежденных. Также и буферный средний класс имеет, по Гумпловичу, этническое происхождение¹.

* * *

Оригинальность Гумпловича заключалась прежде всего в том, что он предложил концепцию социологии как науки о своеобразной социальной реальности — науки, которая не только должна достичь полной независимости от наук о других категориях фактов, но также должна стать основой и связующим элементом всей совокупности наук о социальных явлениях: этнографии, науки о государстве и праве, историографии и т.д. Короче говоря, оригинальность Гумпловича заключается в том, что он был *социологистом* до Дюркгейма.

Его роль заключалась, конечно, и в том, что он поддержал в социологии восходящую к Ибн Халдуну традицию *теории конфликта*, совершив с ее помощью уход от органицизма и сделав из социологии науку о группах и их борьбе. Можно сказать, что таким образом он внес в мировую социологию специфический опыт многонационального государства, неизвестный французским, английским и даже немецким создателям социологии. Представляя конфликт и насилие в отношениях между группами как естественные и вечные явления, он стал одним из могильщиков идеи прогресса.

Влияние Гумпловича, однако, оказалось довольно ограниченным. Хотя и неплохо известный в свое время за пределами Польши и немецкого языкового пространства (его переводили на русский, французский, английский) и высоко ценимый своими значимыми современниками (Ратценхофер, Уорд), он оказал существенное влияние лишь на маргинальное в конечном итоге творчество *Франца Оппенгеймера* (1864–1943), а также на пару других сегодня уже забытых авторов. Скорее всего, эта слабость влияния Гумпловича была обусловлена как периферийностью по отношению к интеллектуальным центрам тогдашнего мира той территории, на которой разворачивалась его научная активность, так и тем, что наиболее

1. См.: Gella A. Ewolucjonizm. S. 103.

интересные идеи его социологической системы были лучше развиты другими мыслителями: социологизм — Дюркгеймом, а теория конфликта — Марксом и марксистами. Кроме того, это, несомненно, была *система* вроде тех, которые постоянно создавались с нуля в XIX веке, в то время как в веке XX они все более превращались в анахронизм, по мере того как социология отказывалась от амбиций объяснить механизм истории.

3. Социология Дюркгейма

Без сомнения, самым выдающимся представителем социологизма был *Эмиль Дюркгейм* (*Émile Durkheim*) (1858–1917) — профессор социологии в Бордо, где в 1896 году он получил первую в мире кафедру социологии, а с 1902 году — в парижской Сорбонне, автор таких классических (и по сей день изучаемых) работ, как «О разделении общественного труда» (*De la division du travail social*, 1893), «Метод социологии» (*Les règles de la méthode sociologique*, 1895), «Самоубийство» (*Le suicide. Étude de sociologie*, 1897) и «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии» (*Les forms élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*, 1912).

Ошибкой было бы, однако, отношение к нему лишь как к представителю одной из многих конкурирующих доктрин, которые появились в истории социологии, поскольку его значение выходит далеко за пределы какой-либо одной «школы». Дюркгейм, наряду с Максом Вебером, один из бесспорных классиков дисциплины как таковой, к которому обращаются даже тогда, когда отвергают способ его мышления. Влияние Дюркгейма оказалось устойчивым и разнообразным, что стало возможным благодаря тому, что он не только создал очерченную социологическую теорию, но также и потому, что он смог применить ее в эмпирических исследованиях (работа о самоубийстве), исключительно последовательно ее изложить, собрать на ее основе значительное сообщество талантливых сотрудников, создавая одну из относительно немногочисленных настоящих научных школ в социологии, обеспечить социологии соответствующие институциональные рамки (среди прочего журнал «*L'année sociologique*», издаваемый с 1898 года),

проложить ей дорогу во французские университеты и даже в школы более низших ступеней и т.д.¹

Влияние Дюркгейма, создателя славной французской социологической школы², охватило многие социальные науки, на которые этот мыслитель воздействовал напрямую или опосредованно. Хотя сегодня уже нет дюркгеймистов, интерес к его творчеству тем не менее не ослабевает, а даже, быть может, и нарастает. Нисбет был прав, утверждая, что «более, чем кто-либо еще в истории социологии, Эмиль Дюркгейм смог воплотить то, что оказалось наиболее характерным для этой области, а также наиболее плодотворным с точки зрения ее влияния на другие современные дисциплины. Можно сказать, что Дюркгейм является социологом в полном смысле этого слова»³. Автор «Метода социологии», пожалуй, сделал больше, чем кто-либо другой, для определения статуса социологии и обеспечения ей места среди других наук. Он также сделал так, что родина Конта стала на несколько десятилетий социологическим центром первостепенного значения.

Дюркгейм и наследие социальной мысли

Какой бы новаторской ни была социология Дюркгейма, ее связь с более ранней социальной мыслью была исключительно сильной. Об этом свидетельствует как его раннее исследование о Монтескьё и Руссо как предшественниках социологии, использованное нами в разделе 3, так и множество отсылок к социологам, а также идеологам XIX века. Творчество Дюркгейма было в немалой степени связано с продолжавшейся с начала столетия дискуссией о социальном кризисе и путях его преодоления. Это творчество является непрерывным диалогом с консерватизмом, либерализмом и социализмом — диалогом, который сопровождался интенсивной работой над созданием основ «научного рационализма», который позволил бы успешнее решать практические проблемы, чем это удавалось более ранним социологическим доктринам, к которым автор

1. См.: Clark T.N. Prophets and Patrons. The French University and the Emergence of the Social Sciences. Cambridge, Mass., 1973.
2. Много информации о школе Дюркгейма дает работа: Banaszczyk T. Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej. Wrocław, 1989.
3. Nisbet Robert A. Émile Durkheim. Englewood Cliffs, N.J., 1965. P. 1.

«Метода социологии» тем не менее обращался. Дюркгейм относился с большим вниманием к идеологиям своего времени (например, социализму он посвятил особый цикл лекций¹), поскольку, по его мнению, они составляют важный источник вдохновения для социолога, хотя и ни с одной из них он не должен идентифицироваться.

Со всеми он вел, впрочем, долгий спор. Не мог согласиться с либерализмом как доктриной, которая, как он полагал, упрощает социальную проблематику, сводя человека к *homo oeconomicus*, а общество — к инструменту обеспечения людям максимальной независимости и материального благополучия. Для него общество было, прежде всего, «сосредоточением моральной жизни», поэтому либерализм казался ему доктриной как неверной, так и небезопасной: человек должен быть воспитан, а сообщество организовано. Критически он также был настроен к социализму, который, впрочем, казался ему с определенной точки зрения родственным либерализму, поскольку также был склонен делать из государства инструмент экономической жизни. Важнее же всего то, что Дюркгейм был очень далек от признания верности социалистического диагноза состояния общества. По его мнению, возможности развития капитализма отнюдь не были исчерпаны, и нет повода к тому, чтобы стремиться создать какой-то иной социально-экономический порядок. Достаточно «приспособления существующего общества к новым условиям социального бытия» и «прекращения состояния дезорганизации, брожения и болезненного возбуждения». А это зависит в конечном итоге от моральных факторов, а не от политических или экономических².

Следует ли Дюркгейма, в связи с этим, признать мыслителем, близким консерваторам, которые подобным образом призывали критиковать как либерализм, так и социализм и много говорили о необходимости обновления морали? Однако и от них он был чрезвычайно далек, не только представляя последовательно светскую ориентацию (активно участвовал в борьбе за светскость французского образования), но и высказываясь безоговорочно в защиту идеалов Декларации прав человека

1. См.: *Durkheim Émile. Le socialisme. Sa definition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne.* Paris, 1928.

2. Ibid. P. 297.

и гражданина, в которой стремился увидеть фундамент обновленной морали. В деле Дрейфуса, которое так сильно разделило французов, Дюркгейм стоял на той же стороне, что либералы и социалисты. Короче говоря, невозможно приписать целостность его взглядов к какой-то одной «практической доктрине». Независимость от них он считал принципиальным вопросом, полагая, что участие ученого в разрешении социальных проблем не основывается и не может основываться на присоединении к тому или иному лагерю. Ученый должен искать собственный путь, вступая в случае необходимости в спор со всеми, даже если в отдельных вопросах он и был склонен признавать их правоту.

Такую же независимость Дюркгейм сохранял в отношении популярных в его время научных теорий. Он обращался к создателям позитивизма XIX века, но ни с одним из них не соглашался вполне и сознательно избегал определения «позитивист», полагая, что ученый может обойтись без идентификации такого рода и заниматься просто наукой, свободной от всяких идеологических и философских предрассудков. «Так как социология, — писал он в программном „Метод социологии“, — возникла из великих философских доктрин, то она сохранила привычку опираться на какую-нибудь систему <...>. Поэтому она была последовательно позитивистской, эволюционистской, спиритуалистической, тогда как она должна довольствоваться тем, чтобы быть просто социологией»¹.

К научным идеологиям Дюркгейм относился поэтому так же, как и к социально-политическим идеологиям: всем существующим доктринам он противопоставил прямое соприкосновение с вещами². В этом смысле он в свое время говорил о необходимости начинать «с самого начала», оставляя в стороне все некритически принятые мнения. Как он указывал, ему было важно заменить «идеологический» анализ, которым до этого времени удовлетворялись, *научным* анализом. Несмотря на все то хорошее, что он говорил о своих предшественниках, он считал себя его пионером.

1. Дюркгейм Э. Метод социологии // Э. Дюркгейм. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. и послесл. А.Б. Гофмана. М.: Наука, 1990. С. 523.

2. Там же. С. 525.

Социальные факты как вещи

Славный постулат Дюркгейма о том, чтобы трактовать социальные факты как вещи, о которых мы не знаем еще ничего определенного, был, несомненно, краеугольным камнем его социологии. Это был прежде всего методологический постулат. Автор «Метода социологии» многократно (не всегда, правда, находя понимание) уверял, что он не хочет априори утверждать, в чем заключается сущность социальных фактов, но лишь предлагает «занимать по отношению к ним определенную мыслительную позицию»¹. В особенности Дюркгейм подчеркивал, что он не выдвигает тезиса о материальном характере этих фактов, который явно находился бы в противоречии с его взглядами, не имеющими ничего общего с материализмом в любом его понимании. Как он утверждал, для него речь шла лишь о том, чтобы «социолог погрузился в состояние духа, в котором находятся физики, химики, физиологи, когда они вступают в новую, еще не исследованную область своей науки»².

Иначе говоря, речь шла о том, чтобы социолог подходил к предмету своих исследований без всяких *praenotiones*³, временно освободившись от представлений, некритически воспринятых из обыденного мышления, господствующих идеологий и философских систем. «Нужно, чтобы, проникая в социальный мир, он осознавал, что вступает в неизведанное. Нужно, чтобы он чувствовал, что находится в присутствии фактов, законы которых неизвестны так же, как неизвестны были законы жизни до создания биологии. Нужно, чтобы он был готов совершить открытия, которые его поразят, приведут в замешательство»⁴. Основным постулатом Дюркгейма был тогда постулат методического незнания. Он сам охотно сравнивал предложенную им установку с методическим сомнением Декарта. Это была попытка найти социологическое *cogito* — пункт, с которого можно было бы начать построения действительно надежного знания. Это сравнение, однако, хромает только в одном отношении: этим путем была, в случае Дюркгейма, *empiria*.

1. Дюркгейм Э. Метод социологии. С. 395.

2. Там же. С. 396.

3. Предрассудки, предвзятости (лат.). — Примеч. ред.

4. Там же. С. 396.

Эпистемологическая утопия Дюркгейма требовала признать, что ученый находится перед лицом фактов, о которых он ничего не знает. Он подходит к ним, будучи свободным от всех *praenotiones*. Он не знает и не хочет ничего знать о морали, но только лишь о моральных нормах, наблюдаемых в разных сообществах, и карах, которые влечет за собой их нарушение. Он ничего не знает о преступлении как таковом, но лишь утверждает, что в каждом обществе определенные действия осуждаемы и караемы. Он не располагает никаким знанием о религии, замечая зато, что не существует общества без каких-либо верований и практик, относящихся к выделенной сфере *sacrum* (священное). В любом случае, речь идет о том, чтобы он не подчинял своих исследований своему предполагаемому знанию о предмете, поскольку донаучное знание не заслуживает доверия. Оно может быть предметом изучения, но не путеводной нитью. «Наука... должна исходить не из понятий, образовавшихся без нее, а из ощущений. Она должна заимствовать прямо у чувственных данных элементы своих первоначальных определений. <...> Ей нужны понятия, выражающие вещи адекватно, такими, каковы они суть, а не такими, какими их полезно представлять себе для практики»¹.

Отсюда и характерная для Дюркгейма процедура создания определений и выделения предмета исследования через отношение к наиболее внешним, легче всего наблюдаемым, а также интерсубъективно проверяемым чертам рассматриваемых явлений. В результате дюркгеймовские дефиниции иногда принципиально отличались от общепринятых (наилучшим примером является в этом отношении его определение религии). Их задачей было при этом не выявление сущности вещи, но обозначение поля исследований. Как видно, автор «Метода социологии» сделал из позитивистского феноменализма далеко идущие выводы. Мы не будем рассматривать здесь интересный в некотором отношении вопрос о том, возможен ли вообще такой гиперфактуализм, элиминирующий из науки все внеэмпирические предпосылки, и был ли сам Дюркгейм всегда ему верен.

Постулат исследования социальных фактов как вещей имел и еще одну сторону. Раз «вещь» — это нечто внешнее

1. Там же. С. 445.

по отношению к познающему субъекту, то, значит, она не может быть познана при помощи интроспекции. «Что такое в действительности вещь? Вещь противостоит идее как то, что познается извне, тому, что познается изнутри. Вещь — это всякий объект познания, который сам по себе непроницаем для ума; это все, о чем мы не можем сформулировать себе адекватного понятия простым приемом мысленного анализа; это все, что ум может понять только при условии выхода за пределы самого себя, путем наблюдений и экспериментов, последовательно переходя от наиболее внешних и непосредственно доступных признаков к менее видимым и более глубоким»¹. Как легко заметить, мы имеем здесь дело с критикой психологизма в социологии, который допускал возможность объяснения социальных явлений с помощью интроспективного познания явлений индивидуальной психики. Дюркгейм такую возможность безусловно исключал, считая единственно научным метод внешнего наблюдения, практикуемый естествоиспытателями.

Как мы уже говорили, Дюркгейм считал свой постулат исследования социальных фактов как вещей философски нейтральным и лишенным связи с какой-либо социальной онтологией. В этом можно усомниться. Он сам неоднократно высказывался о том, чем являются социальные факты, а не только учил, как их нужно научно исследовать. Он утверждал даже, что, «рассматривая социальные явления как вещи, мы лишь сообразуемся с их природой»², и утверждал, что эти явления «в силу самой своей природы... стремятся установиться вне индивидуальных сознаний, так как господствуют над последними»³.

Первый раздел «Метода социологии» был посвящен именно ответу на вопрос: «Что такое социальный факт?» Он содержал ясное свидетельство того, что социальные факты следует изучать извне, поскольку они являются внешними по отношению к индивиду. Известное определение социального факта, сформулированное Дюркгеймом, звучало так: «...*социальным фактом является всякий способ действий, устоявшийся или нет, способный оказывать на индивида внешнее принуждение*»; или иначе: «*распространенный на всем протяжении данного общества, имеющий в то же время свое собственное существование, независимое от его*

1. Дюркгейм Э. Метод социологии. С. 394–395.

2. Там же. С. 433.

3. Там же. С. 434.

индивидуальных проявлений»¹. Поэтому методология Дюркгейма находила дополнение в определенной социальной онтологии. Эта онтология имела двоякое обоснование: философское и квазинаучное.

Философия homo duplex

Как бы часто Дюркгейм ни декларировал свое неприятие философии, его социология была бы, пожалуй, немислима без многих философских положений, а именно без определенной философской антропологии, которую он сформулировал, например, в статье «Дуализм человеческой природы и его социальные условия» (*Le dualism de la nature humaine et ses conditions sociales*, 1914)². Следует помнить, что автор «Метода социологии», подобно многим социологам того времени, имел достаточно фундаментальное философское образование и именно философия фактически была его исходным пунктом. Он никогда так и не избавился от философских устремлений, которые привели к тому, чтобы представлять социологизм в обоих выделенных нами ранее значениях.

Человек, утверждал Дюркгейм, отличается удивительной двойственностью (*homo duplex*), которая всегда находила свое выражение в религиозных, философских, моральных и пр. системах, представляющих его как существо, разорванное между душой и телом, чувством и разумом, инстинктом и сознанием. Уже повседневный опыт постоянно указывает нам на «два аспекта нашей психической жизни»: на одном «полюсе» находятся чувственные впечатления, инстинкты и диспозиции, связанные с чисто физическими потребностями организма, а на другом — понятийное мышление, моральные нормы, религия и т.д. — словом, все то, что мы разделяем с другими людьми. Иначе говоря, эти два аспекта мы можем назвать «личным» и «безличным», «эгоистичным» и «альтруистичным», «индивидуальным» и «универсальным», «индивидуальным» и «социальным».

По мнению Дюркгейма, между ними существует постоянный антагонизм. Чтобы поступать нравственно, человек

1. Там же. С. 421.

2. Дюркгейм Э. Дуализм человеческой природы и его социальные условия // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 2. С. 133–144.

должен насильственно обуздать свою животную природу, ведь животные, руководствующиеся исключительно инстинктом, не знают самоотречения и жертвы, без которых не может быть морального действия. Постигая мир при помощи общих понятий, человек должен в определенной степени устранить свидетельств своих чувств, которые указывают ему только на отдельные вещи. Дюркгейм последовательно отвергал всякие монистические решения, которые устраняют проблему вместо того, чтобы ее разрешать: мораль и разум нельзя вывести из свойств человека как биологического организма, невозможно также признать человека и чисто духовным существом, невозможно и игнорировать его связь с животным миром, к которому он как биологический организм принадлежит. Автор «*Le dualism de la nature humaine*» ставил поэтому в своей социологии философский *par excellence* вопрос: как это так происходит, что в человеке сосуществуют столь разные способности и предрасположенности? Если он, без сомнения, является животным, то как он может обрести нечто такое, на что никакое иное животное неспособно. Вероятнее всего, именно с этого вопроса начался интерес Дюркгейма к религии, за которой он признавал особо важную роль, полагая, что «человек, входя в религиозную жизнь, меняет свою натуру, становясь другим человеком»¹. Именно благодаря религии в человеческой жизни появляется опыт того, что *очевидно* выходит за границы чувственного опыта: над сферой *profanum* (профанное) формируется сфера *sacrum*, в присутствии которой индивид ощущает почтение и страх, предписывающие сдерживать природные инстинкты и отказаться от удовлетворения могущественных некогда потребностей организма. Поэтому благодаря религии оказывается возможным переход от зверя к человеку, над которым бесплодно размышляли философы. Это она создает предписания и запреты, благодаря которым индивид не замыкается в чисто животном существовании, но становится способен участвовать в совершенно ином мире, оказывается вынужденным преобразиться в человека.

«Большая разница между животными и человеческими сообществами, — писал Дюркгейм, — заключается в том, что в первом случае индивид управляется исключительно изнутри,

1. *Durkheim Émile. Próba określenia zjawisk religijnych / Tłum. Stanisław Brzozowski. Warszawa, 1903. S. 44.*

инстинктами... в то время как человеческие общества — явление новое, явление с особой спецификой, которая заключается в том, что определенные способы действия навязаны или же как минимум предложены индивиду извне, присоединяясь к его собственной природе»¹. Первый шаг в этом направлении был сделан благодаря религии.

Тем не менее не следует думать, что Дюркгейм был религиозным мыслителем в обычном смысле этого слова, поскольку он понимал религию очень своеобразно. «В божестве, — писал он, — я вижу только одно — общество, преобразованное и представленное символически»². Постулатом дюркгеймовского практического разума был не бог какой-либо традиционной религии, даже не Бог Канта, а «общество, качественно отличное от индивидов»³. Это такое общество, которое воздействует на индивида «извне», делая из него существо разумное и моральное. Обсуждавшаяся выше дихотомия чувств и разума, инстинктов и морали, эгоизма и альтруизма, *profanum* и *sacrum* в итоге является тогда дихотомией того, что индивидуально, и того, что социально.

«Таким образом... социология может открыть новые возможности наукам о человеке. До сих пор мы стояли перед альтернативой: или объяснять специфику высших человеческих способностей при помощи сведения их к низшим формам бытия... или связать их с какой-нибудь предполагаемой формой реальности, выходящей за пределы опыта, существование которой, однако, не может установить никакое наблюдение. Эти проблемы для мышления вытекали в свою очередь из признания индивида *finis naturae*⁴. Казалось, что кроме него нет уже ничего, по крайней мере ничего такого, что было бы доступно науке. Однако с того момента, как было признано, что кроме индивида существует общество и то, что оно является не номинальной, данной лишь в мышлении формой бытия, а системой действующих сил, стал возможен новый способ объяснения человека»⁵.

1. Комментарий Дюркгейма к статье «Société» в: *Lalande André. Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, 1960. P. 1002.

2. *Durkheim É. Sociologie et philosophie*. P. 75.

3. *Ibid.* P. 74.

4. Предел природы, венец творения (лат.). — *Примеч. ред.*

5. *Durkheim Émile. Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii* / Тłum. Anna Zadrożyńska. Warszawa, 1990. S. 425.

Общество как реальность sui generis

Утверждение о «внешнем» по отношению к индивидам характере общества не было у Дюркгейма лишь философским постулатом, вытекающим из размышлений о человеческой природе. Он был убежден, что его также хорошо можно обосновать и эмпирически. Такое обоснование, впрочем, ему представлялось необходимым, поскольку от него зависело, как он полагал, существование социологии, которая имеет смысл лишь постольку, поскольку существуют «явления, собственной причиной которых является именно... общество, — явления, которых не было бы, если бы оно не существовало, и которые являются такими, какие они есть, исключительно потому, что данное общество является таким, а не другим»¹.

По мысли Дюркгейма, в пользу его понимания общества говорят как минимум четыре рода аргументов.

Во-первых, он пользовался аналогиями, почерпнутыми из наук о природе. Если, например, явления жизни нельзя объяснить ссылками на свойства клеток, из которых состоит организм, нет никакого повода допускать, что знания об индивидах объясняют тайны социальной жизни. Хотя такая аргументация появляется в работах Дюркгейма относительно часто, нельзя сказать, чтобы она имела в его глазах основополагающее доказательное значение. Это был просто определенный *façon de parler*², понятный во времена всеобщего увлечения социологов достижениями природоведения.

Во-вторых, Дюркгейм использовал известную в его время психологию толп (см. раздел 10), ссылаясь на то, что индивиды, собранные вместе, ведут себя иначе, чем они обычно ведут себя по отдельности. Поскольку люди никогда не живут постоянно изолированными, такие «психические инфекции» большего или меньшего масштаба возникают постоянно и, что особенно важно, демонстрируют тенденцию сохранения в форме социальных идеалов и коллективных представлений. Значение, которое Дюркгейм придавал «социальной плотности», было тесно связано с представленным здесь рассуждением.

1. *Durkheim Émile. Socjologia i jej dziedzina badań* / Tłum. Jerzy Szacki. Janusz Trybusiewicz // *Filozofja i socjologia XX wieku* (praca zbior.). Cz. 1. Warszawa, 1965. S. 118.

2. Принятый способ выражаться (*фр.*). — *Примеч. ред.*

Конечно, между социологией Дюркгейма и психологией толп существовали важные различия, поскольку он не разделял того мнения, что соединение индивидов лишь высвобождает то, что потенциально в них уже существовало, и кроме того, он интересовался более всего теми результатами социального воздействия, которые подвержены длительному сохранению.

В-третьих, Дюркгейм ссылаясь на то, что социальная реальность для индивида всегда является той реальностью, которую он *застает*. Человек не создает язык, на котором он говорит, а учится ему у группы, не придумывает используемых им методов работы, а перенимает их от своего окружения, не создает той религии, которую он исповедует, а присваивает ее себе в процессе воспитания в сообществе. Иначе говоря, он приспосабливается к нормам, существующим в его обществе, или в социальной группе. Если же он этого не делает, то сталкивается с реакциями со стороны своей среды, которые могут принимать самые разные формы, от юридических санкций до неформального побуждения. Именно этим «внешним» и «принудительным» характером социальные факты отличаются от индивидуальных. По мнению Дюркгейма, «обязательность является доказательством того, что эти способы действия и мышления не являются индивидуальным делом»¹.

В-четвертых, Дюркгейм подчеркивал, что сознание индивидов почти всегда является (если можно использовать тут термин Маркса) ложным сознанием. Человеческая деятельность является деятельностью сознательной, но это сознание не является адекватным отражением реальности. Нам неизвестны даже самые простые побудительные мотивы наших действий: «Мы считаем себя бескорыстными, тогда как действуем как эгоисты; мы уверены, что подчиняемся ненависти, когда уступаем любви, разуму — когда являемся пленниками бессмысленных предрассудков и т.д.»². Тем более должны существовать (Дюркгейм обращается к популярной со времен Гегеля теме социальной мысли) расхождения между намерениями индивидов и результатами их деятельности, которые определяются не только их волей: общество развивается

1. *Durkheim É.* Sociologie et philosophie. P. 35.

2. *Дюркгейм Э.* Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 396.

по своим собственным законам, перед которыми индивид оказывается бессилён.

Все это должно было говорить в пользу того, чтобы не рассматривать общество как «сумму» индивидов.

Смысл тезиса социологического реализма

Упомянутый постулат Дюркгейма вызвал много сомнений среди представителей социальных наук, и мы, в действительности, весьма далеки здесь от ясности¹. Критика этого постулата обычно заключается в указании на то, что дюркгеймовское понятие общества (и коллективного сознания) является гипотезой, ничем не лучше понятия Человечества Конта или же *Volksgeist* немецких романтиков. Во многих случаях эта критика шла слишком далеко и чрезмерно подчеркивала — хотя и действительно многочисленные — неудачные формулировки автора «Метода социологии», не вникая достаточно глубоко в смысл его доктрины. Также не обращают внимания и на то, что он решительно протестовал против упреков его в стремлении к «субстанционализации» или «онтологизации» коллективного сознания, говоря, например, о том, что нельзя «вместе с идеалистической и теологической метафизикой выводить части из целого, поскольку целое — ничто без частей, из которых оно состоит»². Общество, «превосходя нас, одновременно находится внутри нас, поскольку может существовать только в нас и через нас»³.

В книге «О разделении общественного труда», содержащей десятки высказываний такого рода, Дюркгейм вспоминал об иллюзорности представления уголовного права (тесно им связываемого с коллективным сознанием) как чего-то «внешнего» по отношению к индивидам, в то время как, в сущности, речь идет о проекции наших оскорбленных чувств вовне⁴. В «Элементарных формах религиозной жизни» мы читаем,

1. См.: *Nagel Ernest*. On the Statement «The Whole is More than the Sum of Its Parts» // *The Language of Social Research* / Ed. by Paul F. Lazarsfeld. Glencoe, IL., 1955. P. 519 et pass.
2. *Durkheim É.* Sociologie et philosophie. P. 41.
3. *Ibid.* P. 78.
4. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 100 и сл.

что «социальная жизнь... замыкается в определенном кругу. С одной стороны, индивид получает от общества то, что в нем является наилучшим, все, что создает его индивидуальный облик и положение среди других существей, — интеллектуальную и моральную культуру. <...> Но одновременно общество существует и живет только в индивидах и посредством индивидов. Если бы идея общества угасла в умах отдельных людей... тогда бы общество умерло»¹.

Пользуясь языком, в полной мере созданным лишь англосаксонской культурной антропологией, можно сказать, что Дюркгейм старался при помощи своей особой терминологии артикулировать проблематику культуры², понимаемой не столько как материальные достижения сообщества, сколько как регулятор поведения принадлежащих к ней индивидов. Это, конечно, не означает, что все высказывания Дюркгейма на тему коллективных представлений могут быть беспрепятственно переведены как высказывания о культуре. Не подлежит тем не менее сомнению, что основную проблематику этого социолога можно, как это делает Парсонс, представить как проблематику «взаимопроникновения социальной системы, личности и культуры»³.

Правильное понимание смысла социологического реализма Дюркгейма требует также понимания того, что именно означает в его текстах слово «индивид», которое вовсе не однозначно⁴. Когда автор говорит о «внешнем» характере общества по отношению к индивиду и доказывает, что нельзя объяснить социальные явления в индивидуальных категориях, то он, очевидно, имеет в виду индивида, понимаемого в качестве абстрактного индивида в психологическо-биологическом смысле, взятого в полной изоляции. Как верно заметил Ги Эмар, утверждение, что «общество превосходит индивида», следовало бы поэтому дополнить так: «рассматриваемого, в сущности,

1. *Durkheim É.* Elementarne formy. S. 333.

2. См.: *Bohanann Paul.* Conscience Collective and Culture // Émile Durkheim, 1858–1917. A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography / Ed. by Kurth H. Wolf. Harper & Row, 1964. P. 77 et pass.

3. *Parsons T.* Cooley and the Problem of Internalization // Cooley and Sociological Analysis / A.J. Reiss (Ed.). Ann Arbor: University of Michigan Press., 1968. P. 58.

4. *Alpert H.* Emile Durkheim and His Sociology. New York: Columbia University Press, 1939. P. 135 et pass.

как биопсихический и еще не социализированный организм»¹. Противопоставление индивида и общества означает здесь просто противопоставление природы и культуры. Однако там, где (как, например, в приведенных выше цитатах) Дюркгейм имеет в виду *социализированного* индивида, тезис о «внешнем» характере общества имеет по отношению к нему уже, очевидно, ограниченное применение, поскольку социальные нормы были им интериоризированы.

В зависимости от того, какое из этих двух пониманий индивида мы принимаем, проблема отношений индивида и общества представляется так или иначе. У Дюркгейма эта разница часто остается четко не выраженной. Прежде всего, он, пожалуй, не осознает ясно, как верно заметил Парсонс, что «аналитическое различие „индивидуального“ и „социального“ не должно соединяться с различием „индивида“ и „общества“ как конкретных форм бытия»². Какие бы упреки не предъявлялись способу постановки проблемы Дюркгеймом, не подлежит сомнению то, что он стал исходным пунктом теоретически успешных исследований.

Социальная солидарность и ее изменения

Самым лучшим доказательством этого являются исследования Дюркгеймом изменений социальной солидарности, показывающие то, насколько далеко он вышел за рамки просто нового утверждения социологического реализма. Автор книги «О разделении общественного труда», выявляя историческую и культурную изменчивость отношений между индивидом и обществом, перенес проблему из плоскости философских обобщений в плоскость социологической конкретики. Более того, его похвала обществу как силе, делающей из индивида человека в полном смысле этого слова, не была похвалой какого-то определенного типа общества. Она была исходным пунктом теории социальной связи («солидарности» в терминологии Дюркгейма), которая предусматривает разнородность

1. *Aimard G. Durkheim et la science économique. L'apport de sa sociologie à la théorie économique moderne.* PUF, 1962. P. 29.
2. *Parsons T. The Structure of Social Action. A Study of Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers.* New York, 1968. P. 337.

и изменчивость его форм. В ее основании лежало положение о том, что «существуют и живут реально частные формы солидарности: семейная, профессиональная, национальная, вчерашняя, сегодняшняя и т.д. Каждая имеет свою собственную природу, следовательно, эти абстракции могли бы дать в лучшем случае только очень неполное объяснение явления, так как они неизбежно упускают из виду все то, что есть в нем живого и конкретного»¹.

В стремлении к конкретности Дюркгейм, однако, не впал и в другую крайность: противостоя чрезмерно обобщенным конструкциям «философов», он одновременно отверг и типичную для «историков» тенденцию трактовать разные общества как «несравнимые гетерогенные индивидуальности»². Он писал на эту тему так: «Казалось, что социальная реальность может быть только предметом или абстрактной и туманной философии, или чисто описательных монографий. Но можно избежать этой альтернативы, если признать, что между беспорядочным множеством исторических обществ и единственным, но идеальным понятием о человечестве существуют посредники — социальные виды. Действительно, понятие вида примиряет научное требование единства с разнообразием, данным в фактах, потому что свойства вида всегда обнаруживаются у всех составляющих его индивидов, а с другой стороны, виды различаются между собой. Справедливо, что нравственные, юридические, экономические и другие институты бесконечно изменчивы, но эти изменения не носят такого характера, чтобы исключить возможность научного исследования»³.

Каким образом исследовать социальную солидарность и соблюдать те или иные правила научного метода? Как сделать ее объектом строгого наблюдения как факт действительно моральный, или же социальный, но не психологический?⁴

1. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 68.
2. Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 471–472.
3. Там же. С. 472.
4. Польский термин «солидарность» несколько затемняет смысл рассуждений Дюркгейма, навязывая ассоциации с установками индивидов. Во французском же языке можно говорить о «solidarité» некоторой целостности (например, организма животного), это слово поэтому может означать «соединение», «взаимную зависимость», «сплоченность».

По мнению Дюркгейма, необходимо прежде всего найти объективный (то есть наблюдаемый извне) *индикатор*, позволяющий ее «измерять». Таким индикатором исследователь признал *право*. Он утверждал следующее: «Действительно, социальная жизнь повсюду, где она долго существует, неизбежно стремится принять определенную форму и организовать, и право — не что иное, как сама эта организация в ее наиболее устойчивом и точном выражении»¹.

Размышляя над правом, Дюркгейм пришел к выводу, что существуют два вида правовых предписаний, принципиально отличающиеся друг от друга, вес которых различается в разных видах общества. Один из них — это общеобязательное для всех членов общества уголовное право, предусматривающее наказание для каждого, кто нарушит его предписания, второй — это «кооперативное», или же «реститутивное», право, предусматривающее не столько наказание виновного, сколько обязывающее его исправить вред, причиненный им другим членам общества. Принципиальное отличие этих двух видов права основывается на том, что первый относится к действиям, являющимся нарушением повсеместно принятых в данном обществе норм, второй же касается только таких, которые направлены против индивидов или отдельных групп. «Репрессивное право соответствует тому, что составляет сердце, центр общего сознания... реститутивное право берет начало в периферийных областях <...>. Чем больше оно становится самим собой, тем более оно удаляется от центра»².

Это различие между двумя видами права соответствует, по мнению Дюркгейма, различию между двумя видами обществ, двумя видами социальной солидарности. По ходу истории роль репрессивного уголовного права уменьшается, зато растет роль реститутивного права. Видно, что «чем ближе к нам социальный тип, тем больше в нем преобладание кооперативного права; наоборот, уголовное право занимает тем больше места, чем дальше мы от нашей теперешней организации»³.

Затем, можно выделить общества с преобладанием уголовного права или такие, в которых под контролем сообщества находится вся, или почти вся, жизнь индивида; такие, в которых

1. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 66.

2. Там же. С. 110.

3. Там же. С. 143.

существует относительно монолитная система норм, обязательных для всех членов сообщества. Все нарушения этих норм безусловно подлежат каре. Впрочем, к ним нечасто прибегают, поскольку в таких обществах индивид еще не имеет индивидуальности и является репликой общесоциальной модели. Диапазон индивидуального сознания тождественен диапазону коллективного сознания. Общество не является внутренне разнородным или же является разнородным в очень небольшой степени. Характерную для него солидарность можно назвать *механической* солидарностью. Ее основой является сходство индивидов: социальная структура представляет собой «систему однородных и сходных между собой сегментов»¹. По аналогии с членистоногими Дюркгейм называл такие общества сегментарными. Для них характерны общность благ, доминирование религии, традиционализм и т. д. В любом случае их основной чертой является отсутствие *разделения труда*.

Общества с преобладанием кооперативного права отличаются прежде всего тем, что основанием солидарности является в них не сходство их членов, а их различие в результате разделения труда. Насколько общества с механической солидарностью руководствуются принципом «делай то, что все!», настолько тут господствует принцип «будь в состоянии успешно выполнять определенную функцию!». Людей связывает не то, что они похожи друг на друга, а то, что они отличаются один от другого, и как результат того, что они отличаются друг от друга, они оказываются друг другу необходимы. Специализированный труд выходит из-под контроля коллективного сознания, которое все меньше определяет полностью все сознание отдельных индивидов. Благодаря специализации формируется индивидуальность. Формирующуюся в таких условиях солидарность Дюркгейм называл *органической* солидарностью. Она является, как он говорил, прямо пропорциональной степени индивидуализации общества. Общество с преобладанием такой солидарности — это «система различных органов, каждый из которых имеет специальную роль и которые сами состоят из дифференцированных частей»².

Таким обществом является современное промышленное общество, которое Дюркгейм, так же как и другие социологи,

1. Там же. С. 173.

2. Там же.

противопоставлял традиционному обществу. Оно уже не контролирует всех сфер жизни индивида, характерным показателем чего является ограничение уголовного права, функция которого все более сводится к охране жизни и имущества лиц. Верования и религиозные практики теряют свой обязательный характер, растет роль рационального мышления, монолитная некогда мораль уступает место разнообразным групповым системам моральных норм и т.д. Распространяется индивидуализм и как позиция получает общественное признание.

Дюркгейм некогда сформулировал различие этих двух видов солидарности как «исторический закон», представляющий общее направление развития человеческих обществ. В связи с этим он говорил о «высших» и «низших» обществах, о переходе от «простых» форм к «сложным», как бы отдавая дань все еще популярному эволюционизму. Тем сильнее следует подчеркнуть, что у него мы имеем дело не столько с эволюционистской схемой развития человечества, сколько с типологией, сконструированной с мыслью о сравнительных исследованиях. Дюркгейм полагал, что во всех обществах (за исключением простейших) присутствуют оба вида солидарности, поэтому для него тут речь шла не только о противопоставлении традиционных и современных обществ, но также и о том, чтобы указать на то, что социальная солидарность всегда имеет «двойной исток». Он был далек от мысли о том, что экономический механизм разделения труда может сам по себе обеспечить достаточный уровень социальной интеграции.

Обсуждаемая типология Дюркгейма напоминает во многих отношениях известную нам уже типологию Спенсера, на которую она, впрочем, непосредственно и ссылалась. У него также различие между традиционными и современными обществами было различием между однородностью и разнородностью, коллективизмом и индивидуализмом. Однако эти две концепции различались существенно. Дюркгейм ставил под сомнение тезис Спенсера о том, что причиной гомогенности военных обществ было принуждение. По его мнению, их члены были похожи не потому, что им не было позволено мыслить, чувствовать и действовать по-своему, а потому, что они не были еще способны действовать самостоятельно. Тирания сообщества была не причиной, а следствием. По мнению

Дюркгейма, «социальная жизнь повсюду, где она нормальна, самопроизвольна; а если она ненормальна, то не может долго существовать. Индивид отрекается от себя самопроизвольно; и даже неправильно говорить о самоотречении там, где не от чего отречься»¹. Индивидуализм не является поэтому, строго говоря, следствием ослабления давления общества на индивида, который с рождения является либералом, но является продуктом общественного развития.

Дюркгейм не соглашался также и со спенсеровской характеристикой индустриальных обществ как таких, в которых индивид имеет полную свободу, а из ничем не ограниченной игры их интересов стихийно возникает социальная гармония. Правда, он разделял со Спенсером и другими либералами привязанность к идее самопроизвольности социального развития, но был склонен понимать ее — так же как и консерваторы — как спонтанность развития общества, которое всегда ограничивает в определенной мере свободу индивидов. По его мнению, ничто не указывало на то, что прогресс органической солидарности мог бы привести к исчезновению регулятивных функций сообщества. «Если социальное вмешательство не имеет более следствием подчинение всех влиянию определенных однообразных обычаев, то оно более состоит в определении и регулировании специальных отношений различных социальных функций, и оно не уменьшилось от того, что стало иным»². Дюркгейм указывал на бурное развитие реститутивного права, на расширение сферы деятельности государства, на возникновение своеобразных моральных кодексов нового общества и т. д.

Более того, он не только обнаружил развитие регулятивных функций современного общества, но и постулировал их расширение (например, через создание профессиональных корпораций) в целях противодействия негативным последствиям индивидуализации. В его глазах социальный кризис был результатом чрезмерного ослабления социального контроля над индивидами, особенно над их экономической деятельностью (см. с. 515–521). Таким образом, Дюркгейм не разделял спенсеризм ни как социальную теорию, ни как идеологию.

1. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. С. 192.

2. Там же. С. 194.

Проблема основания социальных явлений: социальная морфология и социальная физиология

До сих пор мы обращали внимание на убежденность Дюркгейма во взаимозависимости всех сфер общественной жизни (консенсус [consensus] в терминологии Конта), не задаваясь вопросом о том, выделял ли он среди них какую-нибудь основную сферу. Вопрос этот, однако, для его социологии является достаточно важным, хотя он и подчеркивал, что «наука не знает первопричин в абсолютном значении этого слова. Для нее первичен просто факт, который является достаточно общим, чтобы объяснить значительное число других фактов»¹. По сравнению с популярными в XIX веке концепциями, Дюркгейм прежде всего свел «причины», существенные с точки зрения социологии, к причинам социального характера. Одним из важнейших оснований социологического метода, по его мнению, является поиск причин социальных явлений исключительно среди других социальных явлений. Это означает отказ от всяких биологических, психологических, экономических и т. п. объяснений, без предрешения, однако, заранее того, какие социальные факты должны быть признаны «достаточно общими» для того, чтобы с их помощью можно было объяснить другие социальные факты. Однако решительно сформулированный Дюркгеймом постулат причинного объяснения явлений не мог быть реализован без того, чтобы занять определенную позицию по этому вопросу.

Автор «Метода социологии» соглашался с Марксом в том, что «социальную жизнь следует объяснять не с помощью тех представлений о ней, которые имеют его члены, а при помощи более глубоких причин, которые ускользают от их сознания. Мы полагаем также, — писал он, — что эти причины следует искать прежде всего в том способе, которым сгруппированы соединенные в общество индивиды. Мы полагаем даже, что только при таком условии история может стать наукой, а социология может существовать, поскольку, для того чтобы быть понятными, социальные представления должны иметь какое-то происхождение, а поскольку они не могут создавать замкнутый круг, их источник должен находиться вне их самих. Или же

1. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 503.

коллективное сознание подвешено в пустоте и представляет собой что-то вроде абсолюта, который невозможно ухватить, либо же оно связано со всем остальным миром при помощи какого-то основания, от которого в результате оно зависит»¹. Таким образом, одной из задач социологии Дюркгейма должно было стать обнаружение основания коллективного сознания. Исследованием этого основания и его связей с представлениями и коллективным поведением сообществ должен был заниматься специальный раздел дюркгеймовской социологии, называемый им *социальной морфологией*.

Границы социальной морфологии были широкими. Дюркгейм определил ее задачу как «исследование материальных форм общества»², выделяя при этом такие темы, как величина территории, положение общества, то есть «его периферийная или центральная позиция на данном континенте, его „окружение“ другими обществами и так далее», форма его границ, а затем «общая масса населения, которую нужно рассматривать с точки зрения ее численности и плотности». Дюркгейм говорит далее о необходимости исследования «вторичных группировок, обладающих материальной основой», таких как деревни, города, округа и провинции, которые должны рассматриваться с точки зрения своих размеров, населенности, коммуникаций и т.д. К тому же самому разделу социологии должны принадлежать проблемы миграции³. Поэтому социальная морфология охватывала обширную демографическую, антропогеографическую, экономическую и др. проблематику. Дюркгейм также включал в нее проблемы социальной структуры. В «Метод социологии» он назвал социальной морфологией «ту часть социологии, задача которой — построение и классификация социальных типов»⁴. Как мы знаем, понятие социального типа имело в его социологии огромное значение.

Однако ошибочно было бы искать у Дюркгейма представление об односторонней детерминации всей социальной жизни лежащими у ее «основания» морфологическими явлениями. Во-первых, в поздний период его творчества

1. Рецензия Дюркгейма на книгу: *Labriola Antonio. Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*. Цит. по: *Lukes S. Emile Durkheim: His Life and Work*. London: Penguin, 1975. P. 231.

2. *Durkheim É. Socjologia i jej dziedzina badań*. S. 117.

3. *Ibid.* S. 114–117. См.: *Он же. Метод социологии*. С. 501 и сл.

4. *Дюркгейм Э. Метод социологии*. С. 475.

заинтересованность этими явлениями очевидно слабеет; во-вторых, даже в ранних работах появляется утверждение, которое явно уменьшает их значение. А именно оказывается, что коллективные представления, «основание» которых должна объяснить социальная морфология, «становятся... частично автономной реальностью, живущей своей собственной жизнью... в результате новые представления... имеют тот же самый характер: их непосредственные причины — это другие коллективные представления, а не социальные структуры того или иного рода»¹.

Можно сказать, что Дюркгейма больше интересовала взаимосвязь разных элементов социальной системы, чем обнаружение среди них того, изменение которого детерминировало бы изменение всех остальных. Более же всего его, несомненно, интересовало коллективное сознание в его воздействии на сознание индивидов: общество как *avant tout un ensemble d'idées*², как «очаг моральной жизни»³. Так, например, он писал следующее: «Основные социальные явления, религия, мораль, право, экономика, эстетика являются не чем иным, как системами ценностей, то есть идеалов. Социология, таким образом, действует в сфере идеала; она не приходит к нему постепенно в конце своих исследований, но берет его за исходный пункт. Идеал и составляет, собственно, ее область исследований»⁴. Натуралист Дюркгейм, не колеблясь, провозглашал, что *de facto* занимается определенной категорией духовных явлений⁵.

Этот аспект социологии Дюркгейма (целиком согласующийся с его ранее уже обсуждавшейся нами философской антропологией) вполне проявился в «Самоубийстве», «Элементарных формах религиозной жизни» и «Моральном образовании» (лекции, прочитанные в 1902/03 учебном году и опубликованные посмертно в 1925-м). Однако подобные темы проходят через все его работы, поэтому можно сказать, что на первом плане в его социологии оказались не морфологические явления, а «функциональные или физиологические».

1. *Durkheim É.* Sociologie et philosophie. P. 43–44.

2. Прежде всего ансамбль идей (*фр.*). — *Примеч. пер.*

3. См.: *Bouglé C.* Bilan de la sociologie française contemporaine. Paris: Librairie Félix Alcan, 1935. P. XII–XIII.

4. *Durkheim É.* Sociologie et philosophie. P. 140–141.

5. *Ibid.* P. 48.

Этому направлению интересов, несомненно, способствовала констатация того, что морфологические изменения, связанные с формированием современного индустриального общества, привели в настоящий момент не к возникновению новой морали, а к состоянию распада и кризиса. «История, — писал Дюркгейм, — поистине не знает более важного кризиса, чем тот, который европейские общества переживают с прошлого века. Коллективная дисциплина в традиционной форме утратила свой авторитет, на что указывают различные тенденции, разлагающие публичный дух и приводящие к повсеместному беспокойству»¹. Актуальная ситуация заставляла Дюркгейма приходить к выводам, что все решается в конечном итоге в сфере сознания, а «коллективная психология — это вся социология»². Изменения социальной структуры, а тем более хозяйства, сами по себе не решают ничего. Даже разделение труда в конечном итоге имеет своей предпосылкой «сообщество верований и чувств», поэтому, как пишет Нисбет, «Дюркгейм преобразует атрибуты механической солидарности в вечные черты всех социальных фактов»³. Его все больше интересует формирование и воздействие на индивидов *социальных норм*, или же *институтов* (понимаемых как «все верования, все способы поведения, установленные группой»⁴), функцией которых является поддержание существования группы через обеспечение в ней перевеса сил центростремительных над центробежными. С этой точки зрения проблематика социальной морфологии имела второстепенное значение. И не она вызывает интерес современных читателей работ Дюркгейма.

Институционализация человеческого поведения и опасность ее отсутствия

В соответствии с принятым Дюркгеймом определением Поля Фоконне и Марсея Мосса, «институт — это совокупность устойчивых действий и идей, которые индивиды застают как нечто готовое и навязываемое им более или менее непреодолимым

1. *Durkheim É.* L'éducation morale. Цит. по: *Nisbet R.* The Sociological Tradition. P. 303.
2. *Durkheim É.* Sociologie et philosophie. P. 47.
3. *Nisbet R.* The Sociological Tradition. P. 85–86.
4. *Дюркгейм Э.* Метод социологии. С. 405.

образом»¹. Признание социологии «наукой об институтах»² означало ее сконцентрированность на проблемах коллективного сознания, на исследовании процессов «формирования» этого сознания и его воздействия на индивидов. Равнозначной темой были, конечно, и нарушения этих процессов, будучи также постоянным предметом интереса автора «Самоубийства».

Практически образцовым институтом — прототипом всех социальных институтов была в глазах Дюркгейма *религия*. Отсюда и его несомненная увлеченность религиозными явлениями, которые он был склонен трактовать как важнейшие социальные явления, хотя — напомним — он ни в малейшей степени не был религиозным мыслителем в обычном значении этого понятия. Религия была для него социальным феноменом *par excellence*, значение которого ограничивается, в сущности, сферой отношений между людьми и необязательно имеет что-то общее с верой в Бога. Проблема религии была тут исключительно социологической, а не теологической.

Предпринятые Дюркгеймом исследования австралийского тотемизма, результатом которого стала его самая крупная работа, тогда уже не предстают маргиналией собственно социологических исследований, а, напротив, становятся частью его работы над построением фундамента системы. Исследуя тотемизм, он хотел понять религию как таковую, а поняв «элементарные формы религиозной жизни», стремился найти исходный пункт для объяснения социальной жизни вообще. В понимании Дюркгейма религия, как пишет Поджи (Poggi), «не только является окончательным источником всего институционального аппарата, но она и должна сохраняться для того, чтобы этот аппарат мог действовать и далее»³. Мораль перестала бы быть моралью, если бы она не содержала религиозного элемента⁴. То же самое можно повторить относительно любой другой сферы коллективных представлений, поскольку «практически все большие социальные институты имеют свои истоки в религии. Главные формы общественной жизни

1. *Fauconnet P., Mauss M. Sociologie // La grande encyclopédie française*. Цит. по: *Gurvitch G. Objet et méthode de la sociologie в Traité de sociologie / Georges Gurvitch (Ed.). Paris, 1958. Vol. 1. P. 10.*

2. *Дюркгейм Э. Метод социологии*. С. 405.

3. *Poggi Gianfranco. Images of Society. Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim. Stanford, Cal., 1972. P. 237.*

4. *Durkheim É. Sociologie et philosophie*. P. 69.

ведь могли изначально быть разными формами религиозной жизни только при том очевидном условии, что религиозная жизнь была как бы высшей формой, выражающей как бы эскизно всю коллективную жизнь. Поскольку религия создала то, что является сущностью общества, это означает, что идея общества — это душа религии»¹.

На чем основывалась и основывается эта особая роль религии, показывает, пожалуй, лучше всего анализ религиозного культа, предпринятый в «Элементарных формах», который сжато и систематически представил Альперт (Alpert)². По мысли Дюркгейма:

(а) Посредством религиозных обрядов совершается инициация индивида в коллективную жизнь. Система запретов (негативный культ) учит его сдержанности и самопожертвованию, подготавливая его для позитивного культа, который он начинает отправлять по достижении определенного возраста. Аскетизм, которому учится индивид, «не служит лишь религиозным целям. И на этот раз то, что полезно для религии, оказывается лишь символической формой пользы социальной и моральной. <...> Так что аскетизм как свойство всякого социального бытия должен сохраниться во всех мифологиях и догматах, так как это интегральная часть любой человеческой культуры»³. Поэтому религиозный культ является первой школой дисциплины.

(б) Религиозные обряды служат интеграции общества, будучи средствами, при помощи которых оно периодически совершает свое переутверждение как таковое. Повседневная жизнь отдаляет людей друг от друга, способствуя уменьшению и исчезновению идеала, периодические же обряды и торжества необходимы для того, чтобы индивиды смогли снова ощутить свое моральное единство и усилить свои взаимные связи посредством их интенсивного переживания. В современной жизни подобную роль играют национальные праздники, съезды и собрания. Так, религиозный культ интегрирует социальную группу.

(в) Функцией религиозных обрядов является культивирование групповых традиций, которые в какой-то мере составляют

1. *Durkheim É.* Elementarne formy. S. 400.

2. *Alpert H.* Emile Durkheim and his Sociology. New York: Columbia University Press, 1939. P. 191 et pass.

3. *Durkheim É.* Elementarne formy. S. 304.

особую «моральную физиономию общества». По мнению Дюркгейма, «мифология определенной группы — это совокупность ее общих верований. Ведь традиции, которые сохраняют память, выражают способ, которым общество представляет себе человека и мир. Это одновременно и мораль, и космология, и история. Обряд, таким образом, служит... сохранению жизненной силы этих верований, он должен сделать невозможным стирание их из памяти. Далее, говоря обобщенно, он должен обновлять важнейшие элементы коллективного сознания»¹.

(г) Религиозные обряды также выполняют функцию, которую Альперт называет «эйфорической», а именно они служат для поддержания индивидов в переломные моменты и в моменты кризисов. Примером этого являются среди прочего траурные обряды².

Эти и многие подобные размышления Дюркгейма составляют его существенный вклад в науку о религии, будучи одновременно и окончательным преодолением просвещенческого понимания религии как предрассудка и жульничества — тем более заслуживающим внимания, что совершил его мыслитель последовательно светский. По мнению Дюркгейма, важность и «вечность» религии в той или иной форме возникает из того, что индивид, лишенный моральной опоры в группе, теряет способность к нормальной жизни, а общество, неспособное осуществлять контроль и опеку над индивидом, стоит на пороге распада. Такое состояние Дюркгейм называл *аномией*. Наблюдая за современным себе обществом, он, подобно Конту, утверждал все с большим беспокойством, что в нем не хватает чего-то такого, что могло бы заменить старые религии в их социотворческих функциях.

Между «Элементарными формами религиозной жизни» и работами Дюркгейма, посвященными современному обществу, существовала очень тесная связь, поскольку в центре внимания постоянно оставалась проблема социальной интеграции и обеспечения минимума контроля общности над поведением ее членов. Так, Дюркгейм писал об угрожающих последствиях отсутствия какой-либо регламентации хозяйственной деятельности и отношения к ней как частному делу индивидов. Он утверждал, что отсутствие регуляции делает

1. *Durkheim É.* Elementarne formy. S. 360.

2. *Ibid.* S. 382–383.

невозможной постоянную гармонизацию разнородных функций, наблюдающихся в современном обществе¹. Предисловие ко второму изданию «О разделении общественного труда» содержит ностальгический фрагмент о корпорациях как регуляторах хозяйственной жизни, благодаря которым она получает моральное измерение². В той же работе мы читаем о крупной промышленности, которая отрывает работника от его семьи, а также противопоставляет работодателю, разрывая традиционные связи между людьми и нарушая социальное равновесие³. Отсюда мы также узнаем, что классовое разделение общества затрудняет формирование солидарности, потому что в его условиях разделение труда имеет принудительный характер и не отвечает естественному распределению способностей⁴. Дюркгейм говорит о «состоянии правовой и моральной аномии, в котором находится в настоящее время экономическая жизнь»⁵.

В книге о самоубийстве мы читаем: «В течение целого века экономический прогресс стремился главным образом к тому, чтобы освободить промышленное развитие от всякой регламентации. Вплоть до настоящего времени целая система моральных сил имела своей задачей дисциплинировать промышленные отношения. Сначала влияние это оказывала религия, которая в равной степени обращалась и к рабочим, и к хозяевам, к беднякам и к богатым. <...> Светская власть, занимая главенствующее положение в экономической области, подчиняя себе до известной степени хозяйственную деятельность, регулировала ее проявления. <...> Религия, можно сказать, потеряла громадную долю своей власти. Правительственная власть, вместо того чтобы быть регулятором экономической жизни, сделалась ее слугой и орудием»⁶.

Вся эта книга может быть прочитана как ответ на вопрос, что происходит с обществами, в которых социальный контроль подвергается очевидному ослаблению, с обществами, которые освободились от традиционной регламентации всех

1. См.: *Israel J.* Alienation. From Marx to Modern Sociology. A Macrosociological Analysis. Boston, 1971. P. 136.
2. См.: *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. С. 9–19.
3. Там же. С. 344.
4. Там же. С. 347.
5. Там же. С. 5–6.
6. *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд. М.: Мысль, 1994. С. 240–241.

сфер жизни, не создавая при этом одновременно новых институтов, которые были бы в состоянии успешно выполнять функции старой религии и старой государственной власти. Можно сказать, что «Самоубийство» с негативной стороны утверждает то же самое, что «Элементарные формы религиозной жизни» утверждают со стороны позитивной. Растущее число самоубийств и появление их новой категории, у истоков которой находится аномия, были для Дюркгейма симптомом нарушения в современном обществе «нормальных» отношений между индивидом и группой.

Явления самоубийства невозможно поэтому объяснить психологически, они являются результатом определенного состояния общества, а именно «число самоубийств обратно пропорционально степени интеграции тех социальных групп, в которые входит индивид»¹. По мнению Дюркгейма, «когда общество тесно сплочено, то индивидуальная воля находится как бы в его власти, занимает по отношению к нему чисто служебное положение, и, конечно, индивид при таких условиях не может по своему усмотрению располагать собою. Добровольная смерть является здесь изменой общему долгу»². В современном обществе это условие не исполняется, поэтому и стремительно растет уровень самоубийств, особенно в тех группах, в которых социальная дезинтеграция зашла наиболее далеко.

Мы не будем тут обсуждать предпринятый Дюркгеймом анализ самоубийств (новаторский уже хотя бы в силу применения им статистических методов для проверки теоретических гипотез, а также довольно существенного усовершенствования этих методов³), но задержимся только над одним из выделенных им типов самоубийств (он говорил об альтруистических, эгоистических, аномических и фаталистических самоубийствах), а именно над тем, который возникает в условиях социальной аномии. Это такой вид самоубийства, который «определяется беспорядочной, неурегулированной человеческой деятельностью и сопутствующими ей страданиями»⁴. Это происходит в условиях ускоренных экономических изменений,

1. Дюркгейм Э. Самоубийство. С. 186.

2. Там же.

3. См.: Madge J. The Origins of Scientific Sociology. London, 1963. Part 2; Baudelot C., Establot R. Durkheim et le suicide. Paris, 1984.

4. Дюркгейм Э. Самоубийство. С. 245.

за которыми не успевает перестройка социальной организации и морального сознания. Будучи предоставлен сам себе, «никто не знает в точности, что возможно и что невозможно, что справедливо и что несправедливо, нельзя указать границы между законными и чрезмерными требованиями и надеждами <...> Общественное мнение не в силах своим авторитетом сдерживать индивидуальные аппетиты; эти последние не знают более такой границы, перед которой они вынуждены были бы остановиться»¹.

Анализ Дюркгеймом аномических самоубийств в таком случае выявляет прежде всего последствия отсутствия социальной регуляции поведения индивидов. Он составляет интересный вклад в создание автором «Элементарных форм религиозной жизни» концепции института. Из него вытекает то, какое большое значение Дюркгейм придавал состоянию общественного сознания и насколько он не был склонен относиться к нему как к эпифеномену изменений в сфере социальной морфологии. Также он показывает и то, как автор рассматривал капитализм, в котором он действительно видел проявление «высшей» формы общественных отношений (органическая солидарность), но одновременно и полагал, что эта форма не развита так, как ей следовало бы, поскольку у нее отсутствует опора в сфере морали, которая могла бы в новых условиях исполнить те функции, которые раньше выполняла религия. Отсюда и тот необычайно сильный упор, который он делал на моральное образование, в которое важный вклад должна была бы внести научная социология, выявляющая основные общественные проблемы, важнейшей из которой, безусловно, является потребность в устойчивом социальном порядке.

Организмизм и «функционализм» в социологии Дюркгейма

Социология Дюркгейма была разновидностью позитивистской социологии, хотя, как замечает Хьюз (Hughes), его позитивизм был «умеренным и рафинированным»². Автор «Метода социологии» в целом не ставил под сомнение философию науки своих предшественников. Программу исследования

1. Там же. С. 238. См. также: Там же. С. 240–241.

2. Hughes H.S. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought*. 1890–1930. New York, 1961. P. 282.

общества как реальности *sui generis* он соединял с убеждением, что способ этого исследования должен соответствовать стандартам, установленным науками о природе. Даже подчеркивая все сильнее прежде всего «духовный» характер социальных явлений, он не отбрасывал веры в то, что их можно научно исследовать только натуралистическими методами. Более того, Дюркгейм воспринял от своих предшественников, в особенности от Конта и Спенсера, много других идей. Одной из них был *организмизм*, которому в его случае способствовало сильное убеждение в том, что социальная реальность в сущности своей надындивидуальна. Этот организмизм каждый раз давал о себе знать в терминологии Дюркгейма. Он говорил о «социальном организме», «морфологии» и «физиологии», «анатомии», «теле» и «душе», «нервной системе» и т.д. Желая выявить онтологическую специфичность общества по сравнению с «суммой индивидов», он охотно приписывал ему функции, которые напоминают действия индивидуальных организмов («социальный организм» мыслит, чувствует, действует, получает впечатления и т.д.). Можно утверждать, что во многих случаях это были только неудачные метафоры, однако трудно не согласиться с тем, что теория Дюркгейма была неплохим оправданием такой языковой практики.

Организмизм этого автора, пожалуй, виден лучше всего на примере двух важных принципов его социологии. Первый касался тесной связи между всеми элементами социальной системы, если только она находится в «нормальном» состоянии; второй — существования специфических потребностей «социального организма», которые являются чем-то иным по сравнению с потребностями его отдельных частей и, безусловно, должны быть удовлетворены, если общество продолжает свое существование.

В первом вопросе Дюркгейм не вышел слишком далеко за пределы концепции Конта, а во втором — оказался более оригинальным, что сделало из него предшественника функционализма, если даже не функционалиста *avant la lettre*. Именно он был тем первым социологом, который ясно сформулировал постулат функционального анализа. Приведем здесь соответствующий фрагмент «Метода социологии»: «Следовательно, в процессе объяснения социального явления нужно отдельно исследовать порождающую его реальную причину и выполняемую им

функцию. Мы предпочитаем пользоваться словом „функция“, а не „цель“ или „намерение“ именно потому, что социальные явления обычно не существуют для достижения полезных результатов, к которым они приводят. Нужно определить, имеется ли соответствие между рассматриваемым фактом и общими потребностями социального организма, в чем состоит это соответствие, не заботясь о том, чтобы узнать, преднамеренно оно возникло или нет»¹. Определение функции социального явления, читаем мы несколько ниже, «необходимо, чтобы объяснение явления было полным. В самом деле, хотя полезность факта не порождает его, он, как правило, должен быть полезным, чтобы иметь возможность сохраниться»².

Социология как всеобъемлющая социальная наука

Дюркгейм приложил немало усилий для определения предмета социологии и, например, по сравнению с Контом достиг по крайней мере внешнего прогресса в этом отношении, поскольку уже не отказывал в праве на существование другим социальным наукам. Тем не менее, однако, предмет социологии остался в его понимании необычайно широким, и не подлежало сомнению, что именно она должна быть самой важной из них. Такова была научная программа Дюркгейма. Достаточно вспомнить процитированное раньше определение социального факта, чтобы понять, что иначе и быть не могло. Такой социолог должен вторгнуться в пределы, занятые учеными, которые не были и не хотели быть социологами. Поэтому обычно говорят о «социологическом империализме» Дюркгейма и его школы.

Для автора «Метода социологии» было не столь важно, чтобы социолог занимался обязательно чем-то иным по сравнению с историком, экономистом, этнографом или лингвистом. Ему было важно, чтобы во многих случаях теми же самыми фактами он занимался иначе, то есть применял социологический метод, понимая, что эти факты принадлежат к более широкой категории социальных фактов. Утверждая важность социологии, Дюркгейм не столько старался выделить ее, и только ее, исследовательское поле, сколько стремился на всех

1. Дюркгейм Э. Метод социологии. С. 487.

2. Там же. С. 488.

полях социальных наук проложить дороги пониманию полезности ее точки зрения — принципиально иной, нежели точка зрения, скажем, философии или, все более модной тогда, психологии. Эта ориентация нашла наиболее полное выражение в основанном Дюркгеймом журнале «Социологический ежегодник», о котором можно сказать, что он был органом реформы всей совокупности социальных наук.

Притом что социология могла, по мнению Дюркгейма, внести многое в историографию, науки о праве, лингвистику, этнографию или политэкономия, эта реформа не должна была ни в коем случае основываться на подчинении ей этих наук. Ее сотрудничество с ними должно было опираться на принцип взаимности, поскольку эти науки действительно требуют новых идей, а социология в свою очередь требует фактов, которые они могут ей предоставить. Дюркгейм писал об этом так: «С одной стороны, существует скорее разрозненное множество наук, которые, несмотря на идентичность своего предмета, не знают о своем родстве, так же как и о глубоком единстве исследуемых ими фактов... с другой стороны, существует социология, осознающая свое единство, а также связанность фактов, глубоко скрытую под поверхностью случайности, но парящая слишком высоко над социальной реальностью, чтобы иметь какое-либо влияние на метод их исследования. Самая полная реформа заключается поэтому в соединении социологии с теми, другими, специальными техниками, в соединении их в плодотворном союзе таким образом, чтобы социология получила недостающие ей данные, а эти дисциплины — социологическую идею, которая может сделать их настоящими социальными науками»¹.

Речь шла не только о перестройке различных областей детальных исследований, но также о создании новой философии, которая благодаря открытиям социологии освободится от ложных альтернатив и мнимых проблем. Поскольку человек учится мыслить у общества, социология призвана также и к тому, чтобы открывать законы человеческого мышления². В числе других перспектив, которые должна была, по мнению

1. *Durkheim É.* La Sociologie // Émile Durkheim. P. 381. См.: *Bouglé C.* Bilan de la sociologie française contemporaine. Paris: Librairie Félix Alcan, 1935. P. 76–77.
2. См.: *Durkheim É.* Elementarne formy. S. 8–18.

Дюркгейма, открыть социология, были перспективы научной политики и морали.

Тут не место обсуждать те опасности, которые скрывались в этой необычайно амбициозной программе, поэтому ограничимся утверждением, что самая большая из них заключалась в трактовке всех явлений, о которых социология имела что-либо сказать, как явлений исключительно социальных. Место психологического редукционизма тут занимал редукционизм социологический, который действительно нередко открывал перед социальными и гуманитарными науками новые возможности, но одновременно и создавал новые ограничения, что, пожалуй, лучше всего видно на примере вдохновленного идеями Дюркгейма религиоведения.

Тем не менее, этой односторонности обсуждаемой здесь программы мы обязаны возникновением одной из немногих аутентичных *научных школ* в социологии, школы, которая занялась методической работой по развитию идей своего учителя и проверкой его гипотез. Роль этой школы, особенно во Франции, была достаточно значительной для того, чтобы посвятить ей особый раздел.

4. Школа Дюркгейма

Дюркгейм был одним из немногих в истории социологии создателей научной школы. Вопреки расхожему мнению, возникшему из-за злоупотребления термином «школа» многими авторами¹, школы в социологии — явление крайне редкое, если понимать под этим не поверхностное, подчас просто случайное, сходство взглядов, а группы ученых, сознательно реализующих определенную исследовательскую программу, имеющих общность взглядов по принципиальным вопросам и обладающих институциональной организацией. В сущности, история социологии знает лишь две великие школы такого рода (и обе очень влиятельные) — школу Дюркгейма и школу Парка (так называемая «Чикагская школа», о которой мы поговорим в 16-м разделе). Школа Дюркгейма, называемая иначе французской социологической школой, объединила

1. См.: Szacki J. Szkoły w socjologii // Szacki J. Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. Warszawa, 1991. S. 91–103.

плеяду исследователей, которые оказались способны применить общие принципы своего учителя во многих областях социальных исследований, развить и модифицировать его теорию, а также систематически укреплять институциональные основания своей деятельности. Не представляя собой всех французских социологов (за пределами школы оставался не только главный антагонист Дюркгейма — Тард, но также и создатель Международного социологического института — Рене Вормс), школа Дюркгейма стала доминирующей во Франции, ее господство закончилось лишь после окончания Второй мировой войны.

Возникновение этой школы стало возможным благодаря нескольким обстоятельствам:

(а) Социология Дюркгейма не была замкнутой системой. Она была прежде всего, несмотря на догматизм тех или иных взглядов, совокупностью вопросов, проблем и предложений, которые могли быть использованы даже в областях, далеких от непосредственных интересов самого автора «Метода социологии». Тем самым эта социология открывала перед своими адептами большие возможности, чем более ранние догматические системы, в которые можно было только уверовать и дополнить их затем очередными иллюстрациями.

(б) Возникновению школы способствовала, как представляется, ситуация тогдашней Франции, осознаваемая практически всеми как ситуация кризиса, преодоление которого требует обнаружения новых способов действия. Программа Дюркгейма оказалась привлекательной для группы молодых людей (частично симпатизировавших социалистическим идеям), которые были заинтересованы поисками новой формулы социальной реформы и не находили себе места в существующих политических структурах.

(в) Немалое значение имело и то, что, как заметил Козер, «Дюркгейм старался обосновать социологию с помощью не только интеллектуальной аргументации, но также и с помощью организационной тактики»¹. Благодаря этому группа его учеников получила шанс (необычный для тогдашней стадии развития социологии) сделать карьеру в высшей школе и обрела такой прекрасный центр информации, сотрудничества

1. Caser L.A. Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context. New York, 1971. P. 164.

и взаимного контроля полученных результатов, каким был журнал «Социологический ежегодник» (*L'Année sociologique*) (1896–1913, 1923–1924).

«Социологический ежегодник» (L'Année Sociologique)

Роль этого журнала выдающаяся, и в этом отношении он имеет немного аналогов в истории социальных наук. Кларк сравнивает его, не без оснований, с исследовательским институтом¹. Мосс утверждает, что он был «не только местом публикации... Вокруг него возникла... „группа“ в полном смысле этого слова. Под патронатом Дюркгейма... существовала разновидность сообщества, хорошо организованного как в интеллектуальном, так и в духовном отношении. Развивалось много идей и исследований <...> Использовалось настоящее разделение труда»². Авторитет Дюркгейма был в этом сообществе непоколебим, а обмен мыслями между его членами — таким оживленным, что иногда нелегко определить, какой вклад в общую работу внесли отдельные сотрудники. Может быть, Лоуи (Lowie) прав, когда пишет, что «ученики, которых объединил под своим знаменем Дюркгейм, держались его принципов так строго, что отдельное изложение [их взглядов. — *Е. Ш.*] не является необходимым»³. В «Ежегоднике» нередко появлялись исследования, написанные в соавторстве, среди них такие важные для развития школы работы, как исследования Дюркгейма и Мосса «О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений» (1901–1902) или же Юбера и Мосса «Набросок общей теории магии» (1902–1903).

На современном уровне исследований идей Дюркгейма (при обилии актуальных интерпретаций самого Дюркгейма и отсутствии фундаментальных исследований их воздействия в отдельных областях) можно признать, что членов школы связывало достаточно далеко заходящее единомыслие в принципиальных вопросах. Только после смерти учителя более ясно обозначились индивидуальности Мосса и Хальбвакса,

1. *Clark Terry N.* Prophets and Patrons. S. 181 et pass.

2. См.: *Benoît-Smullyan É.* The Sociologism of Émile Durkheim and its School // *An Introduction to the History of Sociology* / Harry Elmer Barnes (Ed.). Chicago, 1948. P. 521.

3. *Lowie Robert H.* The History of Ethnological Theory. New York, 1937. P. 212.

хотя и в их случае мы имеем дело не с изменением исходной позиции, а, самое большое, с ее дополнением, актуализацией и модификацией деталей.

Различия между последователями Дюркгейма касались, как представляется, не столько взглядов на фундаментальные проблемы, сколько интересов и компетенций, делающих возможной верификацию общих гипотез на материалах из разных областей социальной жизни (религия, право, хозяйство, мораль, демографические явления и т.д.), а также из разных культур (например, работы Марселя Гране на тему китайской мысли и цивилизации или же кельтологические исследования Стефана Чарновского). К кругу сотрудников «Ежегодника» принадлежали не только, так сказать, профессиональные социологи, но также и представители других дисциплин, которые (как, например, экономист Франсуа Симиан) в социологии обнаружили шанс на модернизацию своей научной профессии. Главные подразделения внутри дюркгеймовской школы были, таким образом, подразделениями по *специализации*.

Обращает на себя внимание то, что осуществленные в ее рамках отдельные исследования никогда не были целью сами по себе (за такой подход ее члены критиковали, например, традиционную историографию). Создавая впервые отчетливо выделенные социологические субдисциплины и посвящая им особые разделы «Ежегодника», члены школы Дюркгейма защищали одновременно целостность своей дисциплины. Они придерживались принципа, яснее всего сформулированного Моссом: «...не существует социальных наук, а лишь наука об обществах»¹. Им было важно сохранить идеал социологии как теоретической науки, объясняющей функционирование общества как целого, ни одну из частей которого нельзя понять отдельно от других.

Мосс писал на эту тему: «Я утверждаю, что не существует независимых элементов религии... вместо этого существуют религии; недостаточно исследовать, например, ту или иную часть хозяйства какого-нибудь общества, чтобы описать его хозяйственное устройство и т.д., одним словом, истинной реальностью являются религиозные системы, правовые системы, мораль, хозяйство, эстетика, техника и наука каждого

1. *Mauss M. Division concrète de la sociologie // Mauss M. Essais de sociologie. Paris, 1969. P. 59.*

общества, потому что каждая из этих систем... является лишь частью целостности социальной системы. Описывать ту или иную часть без того, чтобы принять во внимание все остальные, а особенно без того, чтобы обратить внимание, что они создают определенную систему, означает лишиться возможности их понимания. То, что мы обнаружили в конце нашего анализа, является поэтому тем или иным обществом, той или иной, как говорят в механике, замкнутой системой, составленной из определенного числа людей, связанных между собой этой системой. Когда известны все другие факты и системы фактов, следует исследовать именно эту общую связь»¹.

В таком случае стратегия «Социологического ежегодника» основывалась на создании солидной общей социологии, опирающейся на результаты конкретных исследований, реализованных по единому плану как социологами, так и представителями других социальных наук, которые овладели социологическим методом и перестали видеть все по отдельности. При этом речь шла об аккумуляровании достигнутых результатов, что в ранней (а часто и в поздней) социологии встречалось в довольно небольшой степени.

Свидетельством этого стремления к аккумулярованию результатов социологических исследований на основе принятой теории была среди прочего и та скрупулезность, с какой в «Ежегоднике» подходили к обзорам мировой литературы. Основанием специфичности дюркгеймовской школы ни в коем случае не было неведение относительно того, что в это время делали другие ученые. Она считала своей обязанностью содержательную оценку всех достижений социальных наук. Впрочем, работы членов этой школы указывают на то, что они смогли воспользоваться этими достижениями. Так, например, они широко использовали выводы современных им этнологов, благодаря чему их взгляды на дописьменные общества (а они придавали этим взглядам большое значение) вовсе не были дилетантскими, несмотря на отсутствие собственных полевых исследований. Зато с меньшим пониманием они относились

1. *Mauss M. Fragment planu ogólnej sociologii opisowej. Klasyfikacja i metoda obserwacji ogólnych zjawisk życia społecznego w społeczeństwach typu archaicznego (ogólne zjawiska swoiste dla wewnętrznego życia społeczeństwa)* // *Mauss Marcel. Socjologia i antropologia. Warszawa, 1973. S. 806–807. См.: Mauss M. Division concrète de la sociologie. P. 50–52.*

к «чужим» теоретическим концепциям, демонстрируя иногда как довольно поверхностное знакомство с ними, так и неспособность вести с ними глубокую дискуссию.

С «Ежегодником» сотрудничали, более или менее систематически, несколько десятков авторов. Однако, говоря о «школе» Дюркгейма, обычно имеют в виду в основном таких ученых, как *Антуан Меё* (*Antoine Meillet*) (1866–1936), *Селестен Бугле* (*Célestin Bouglé*) (1870–1940), *Анри Юбер* (*Henri Hubert*) (1872–1927), *Марсель Мосс* (*Marcel Mauss*) (1872–1950), *Франсуа Симиан* (*François Simiand*) (1873–1935), *Поль Фоконне* (*Paul Fauconnet*) (1874–1938), *Морис Хальбвакс* (*Maurice Halbwachs*) (1877–1945), *Роберт Герц* (*Robert Hertz*) (1881–1915), *Жорж Дави* (*Georges Davy*) (1883–1976) и *Марсель Гране* (*Marcel Granet*) (1884–1940). Сюда можно также отнести и одного из классиков польской социологии *Стефана Чарновского* (*Stefan Czarnowski*) (1879–1937), чья монография «Культе героев и его социальные основания. Святой Патрик — национальный герой Ирландии» (1919), несомненно, была одним из наиболее интересных примеров применения идей Дюркгейма. К той же научной школе причисляют иногда и известного в свое время исследователя первобытного мышления *Люсьена Леви-Брюля* (*Lucien Lévy-Bruhl*) (1857–1939), автора книг «Мораль и науки о нравах» (*La morale et la science des moeurs*, 1903), а также «Ментальные функции в примитивных обществах» (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910). Несмотря на имеющиеся существенные сходства его концепции с концепциями представителей школы Дюркгейма, она потребовала бы, однако, отдельного рассмотрения, для которого тут нет места, поскольку то, что является наиболее характерным для этого ученого, уже давно мертво в науке. Также отдельным вопросом является проблема опосредованных связей со школой Дюркгейма таких выдающихся ученых, как, например, создатель современной лингвистики *Фердинанд де Соссюр* (*Ferdinand de Saussure*) (1857–1913), а также создателей исторической школы «Анналов» — *Люсьена Февра* (*Lucien Febvre*) (1878–1956) и *Марка Блока* (*Marc Bloch*) (1886–1944).

Особое внимание мы посвятим здесь только работам Хальбвакса и Мосса. Оба они были сотрудниками и продолжателями Дюркгейма, однако творчество каждого из них раскрывало в некотором смысле разные возможности использования его вдохновляющих теоретических построений.

Хальбвакс как продолжатель идей учителя

По сравнению с работами Дюркгейма в работах Хальбвакса обращает на себя внимание некоторая философская аскеза. Хотя по образованию Хальбвакс и был философом (так же как его учитель и многие другие представители школы) и в некоторых вопросах ссылался на философов, напрасно мы искали бы среди его работ что-то подобное «Методу социологии» или же «Социологии и философии». Используя более позднюю терминологию, можно сказать, что Хальбвакс представлял «средний уровень» школы Дюркгейма. Характерной для него представляется сильная эмпирическая ориентация, проявляющаяся в «Причинах самоубийства» (1930), работе, являющейся непосредственным продолжением (и ревизией) классической работы Дюркгейма, в исследованиях семейных бюджетов, в его подходе к проблемам социальной морфологии (исследования в области социологии города), а также в необычно широком для того времени использовании статистических данных и техник¹. Конечно, так же как и другие последователи Дюркгейма, Хальбвакс охотно пользовался историческими материалами. Зато он не проявлял живого интереса к столь захватывающей для Мосса этнологической проблематике.

Две самые важные темы Хальбвакса — это коллективная память и социальные классы. В обоих случаях он непосредственно исходил из дюркгеймовской концепции коллективного сознания, решительно выходя, однако, за пределы очерченного учителем круга проблем. В трактовке первой темы нашло выражение изменение отношения к индивидуальной психологии, а именно — убеждение в ее полной бесполезности для социолога уступило место стремлению к ее перестройке в духе социологизма². Трактовка второй темы представляла

1. Среди учеников Дюркгейма статистика пользовалась в целом значительным признанием, поскольку вслед за автором «Самоубийства» они считали, что она показывает социальные явления как бы в «чистом», освобожденном от влияния случайности, состоянии. Очевидно, в этом смысле Мосс писал, что «любая социальная проблема — это статистическая проблема» (*Mauss M. Division concrète de la sociologie. P. 62*).
2. См.: *Рубинштейн С. Л. Принципы и пути развития психологии. М., 1959* (раздел «Проблема индивидуального и общественного в сознании человека (психологическая концепция Французской социологической школы»)).

собой необычайно интересную попытку введения в созданную Дюркгеймом теорию общества определенных проблем современного общества, которые он сам, очевидно, недооценивал.

Проблемой коллективной памяти Хальбвакс занялся в книгах «Социальные рамки памяти» (*Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925), «Коллективная память» (*La mémoire collective*, 1950) и в других работах. С одной стороны, они должны были стать вкладом в психологические исследования памяти, а с другой (и важнейшей в итоге) стороны, они инициировали социологические исследования традиции. Теория коллективной памяти Хальбвакса была направлена на то, чтобы показать, что память не является механической способностью регистрации наблюдаемых явлений, а основывается, скорее, на непрерывной реконструкции прошлого помнящим субъектом. Эта реконструкция возможна благодаря тому, что этот субъект является членом социальной группы, которая предоставляет ему «рамки», в которые помещаются запоминаемые факты. Индивид помнит благодаря своей принадлежности к семье, церкви, классу, нации и к другим группам, с которыми он себя идентифицирует; он оперирует не абстрактным прошлым временем, а социальным временем, обозначенным важными для группы событиями. Изменение групповой принадлежности индивида влечет за собой и «реконструкцию» его воспоминаний. Специфика различных социальных групп влияет на объем и характер коллективной памяти.

С точки зрения истории школы Дюркгейма еще более интересны исследования Хальбваксом проблематики социальных классов, результатом которых стали такие его работы, как «Рабочий класс и уровни жизни. Исследование иерархии потребностей в современных индустриальных обществах» (*La classe ouvrière et les niveaux de vie, recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, 1913), «Эволюция потребностей в рабочих классах» (*L'Évolution des besoins dans les classes ouvrières*, 1933) и «Набросок психологии социальных классов» (*Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, 1938). Они содержат одну из наиболее оригинальных теорий социальных классов, которая, однако, в современной социологии почти неизвестна.

Социология Дюркгейма оставляла немного места для проблематики социальных классов в марксистском смысле. Это была социология солидарности, а не социального конфликта,

она концентрировалась на том, что соединяет общество, а не на том, что его разделяет. В отличие от Маркса, Дюркгейм не усмотрел в разделении труда последствий, вызывающих социальную дезинтеграцию, последовательно представляя его, как пишет Гидденс, «в категориях интеграционных последствий специализации, а не в категориях создания классовой системы»¹. Коллективное сознание было для него *ex definitione* общим сознанием, а существующие в обществе группы представлялись ему своего рода посредниками между индивидом и этим обществом как целым, силами центробежными, а не центростремительными. Если факты не соответствовали такому представлению (а такие факты Дюркгейм раз за разом замечал), то следовало, как он полагал, объяснять это несоответствие «аномальностью» существующих форм разделения труда, патологическим состоянием.

Поставив на почве дюркгеймовских идей проблему разделения общества на классы, Хальбвакс совершил тем самым настоящую революцию. Он показал, что социальный кризис основан не только на слишком далеко зашедшем индивидуализме, но и на исключении из общества больших человеческих групп, а именно обездоленных классов, прежде всего рабочего класса. Это, однако, совсем не значит, что Хальбвакс перешел на сторону Маркса. Различие между ним и Дюркгеймом было, в сущности, намного меньше, чем может показаться, поскольку исходным пунктом его теории классов осталось представление об обществе как о «средоточии моральной жизни». Главной проблемой для него было то, что социальные классы участвуют в этой моральной жизни в разной степени.

Социальные классы, создающие *ex definitione* иерархический порядок, это, в понимании Хальбвакса, явление из области общественного сознания. «Внутренне противоречивым, — писал он, — показалось бы нам допущение существования класса, который сам не осознавал бы своего существования»². Еще более характерным для подхода этого автора был и способ понимания им классового сознания, или, говоря точнее,

1. Giddens A. Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. P. 229.
2. Halbwachs M. La classe ouvrière et les niveaux de vie. Цит. по: Gurvitch G. Études sur les classes sociales. L'idée de classe sociales de Marx à nos jours. Paris, 1966. P. 165.

«коллективных представлений, которые, если кому-то угодно, можно назвать классовыми сознаниями». Хальбвакс рассуждал здесь таким образом: «Всякое представление о классе требует двойного оценочного суждения: оценки того, какое благо или блага являются самыми важными в рассматриваемом обществе и ценятся в нем выше всего, а также оценки того, в какой степени члены класса могут удовлетворить свои потребности, связанные с этим благом или благами»¹. Иначе говоря, в каждом обществе существует набор общепризнанных ценностей, однако доступ к этим ценностям открыт не для всех в одинаковой мере, и существуют (или же могут существовать) большие человеческие группы, вынужденные «периодически покидать общество», группы, которые лишены возможности жить в соответствии с ценностями общества и которые перестают их разделять. В современном обществе таким образом исключенным оказывается рабочий класс².

Основополагающее значение в концепции социальных классов Хальбвакса имело понятие потребности. Изучать классовую иерархию данного общества означает изучать виды возникающих в нем потребностей и степень их удовлетворения. Таким образом, проблема классовой дифференциации была перенесена из сферы производственных отношений, куда поместил ее Маркс, в сферу потребления³.

Самой сильной стороной исследований Хальбваксом социальных классов, несомненно, были положения, касающиеся социального происхождения и социальной обусловленности человеческих потребностей, а также предпринятая им попытка измерения этих потребностей и степени их удовлетворения с помощью усовершенствованных методов исследования семейных бюджетов. «Социологическая теория потребностей» Хальбвакса, хотя и содержащая много неясностей, не кажется и сегодня полностью лишенной актуальности, хотя, быть может, она интересна не столько для исследователей классовой структуры, сколько для исследователей стилей жизни. Заслуживающими внимания остаются и наблюдения Хальбвакса, относящиеся к коллективной памяти различных социальных классов и роли традиции в формировании классового сознания.

1. *Halbwachs M.* La classe ouvrière. P. 166.

2. *Ibid.* P. 168.

3. *Ibid.* P. 170.

Модификация идей Дюркгейма Моссом

Марсель Мосс был ближайшим сотрудником Дюркгейма, а после его смерти стал, насколько можно судить, признанным лидером созданной им школы. Также он был первым председателем Французского социологического института, который возник в 1925 году, и прежде всего его усилиями за два года до этого была возобновлена после десятилетнего перерыва публикация «Социологического ежегодника». Он оставил после себя наследие, как оказалось, не слишком многочисленное (за всю жизнь не опубликовал ни одной книги исключительно собственного авторства¹), но по своему качеству чрезвычайно важное. Он был человеком с феноменальной и всесторонней эрудицией, который страдал не от недостатка идей, а от недостатка настойчивости их развивать, в результате чего многие его тексты имеют вид скорее конспектов, чем полностью оформленных научных исследований. Эти тексты подвергаются разным интерпретациям, которые выявляют в них элементы различных более поздних социологических ориентаций (например, теории обмена). Мосса интересовали прежде всего антропологические проблемы, но в школе Дюркгейма они считались (в некоторой степени не без оснований) социологическими *par excellence*.

Оставляя в стороне все отдельные вопросы, а также важные тем не менее его достижения периода сотрудничества с Дюркгеймом (следует помнить, что Мосс был среди прочего соавтором ключевой для социологии познания дюркгеймовской школы работы «О некоторых первобытных формах классификации»), мы сосредоточимся здесь на его поздних работах, в которых он занимался проблемами общей социологии и сформулировал много оригинальных методологических идей. Это прежде всего такие работы, как «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах» (*Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1923–1924), а также «Фрагмент плана общей дескриптивной

1. Разрозненное наследие Мосса было собрано лишь в томе «Sociologie et anthropologie», оригинальное издание 1950 года (польское издание «Sociologia i antropologia» расширено за счет работ, опубликованных в «Социологическом ежегоднике»), а также в изданных Виктором Ка- ради трех томах «Oeuvres» (Paris, 1968–1969).

социологии. Классификация и метод наблюдения общих явлений общественной жизни в обществах архаического типа (общие явления, свойственные для внутренней жизни общества)» (*Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive — classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de types archaïques (phénomènes généraux spécifiques de la vie intérieure de la société*, 1934). В них был представлен характерный для научной позиции Мосса постулат исследования *целостных (тотальных) социальных фактов (les faits sociaux totaux)*. Этот постулат был реакцией Мосса на прогрессирующую специализацию и дезинтеграцию социальных наук и как таковой может считаться защитой с его стороны дюркгеймовской программы их развития. Однако ясно, что аспекты его взглядов позволяют, как верно утверждает Эльжбета Тарковска, считать Мосса «скорее реформатором, чем продолжателем мысли Дюркгейма»¹.

Мосс писал в «Очерке о даре», определенно лучшей своей работе: «Историки часто высказывают справедливые возражения против слишком абстрактного подхода социологов, слишком резкого разделения различных элементов обществ. Надо действовать как историки: наблюдать то, что дано. Однако данное — это Рим, Афины, средний француз, это меланезец с того или иного острова, а не молитва или право в себе. После того, как социологи по необходимости слишком много разделили и абстрагировали, им надо постараться вновь воссоздать целое»². Более того, эту целостность следует раскрыть в движении: «...движение целого, живой облик, скоротечный момент, когда общество, люди явственно осознают самих себя и свое положение по отношению к другим»³.

Это стремление достичь *конкретности* социального артикулируется в работах Мосса двояко (во всяком случае, на уровне программы). Во-первых, речь идет о том, чтобы направить внимание на такие социальные явления, в которых «одновременно находят выражение разного рода институты: религиозные,

1. *Tarkowska E.* Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss. Warszawa, 1974. S. 148.

2. *Мосс Марсель.* Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс Марсель. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. С. 219.

3. Там же.

юридические и моральные — и вместе с тем политические и семейные; экономические, предполагающие особые формы производства и потребления или, точнее, поставок и распределения; не говоря уже о феноменах эстетических, венчающих эти факты, и морфологических, выражающихся в названных институтах»¹. Предметом интереса социологии должны быть не поведение отдельных людей, не события, даже не институты, а их определенные «системы». Во-вторых, речь идет о том, чтобы участника социальной жизни рассматривать как «целостного человека» (*l'homme total*), то есть существо, которое одновременно является социальным, психическим и биологическим.

Социолог, который действительно хочет понять человека, не может ограничиться исследованием лишь социальной стороны его экзистенции, но должен исследовать также ее физиологическую и эмоциональную стороны. Отсюда поворот Мосса в сторону биологии и психологии, а также молчаливый отказ от дуализма дюркгеймовской философской антропологии. Отсюда и фундаментальная идея исследования «способов пользования телом» (*les techniques du corps*), то есть культурного разнообразия физиологических реакций. Прежде всего, именно в этом пункте — «во введении индивида... его физиологической характеристики, в орбиту интересов социологии» — дала о себе знать «неблагонадежность» Мосса в отношении Дюркгейма², хотя, очевидно, это был не столько бунт против социологизма, сколько, скорее, доведение его до предела. Однако антидюркгеймовским был отказ от приоритета коллективных представлений и введение в социологию обширной проблематики индивидуальных ощущений и действий, которые являются интегральной частью «целостных (тотальных) социальных фактов». Поэтому, когда говорится об этих последних, речь также идет как о системном рассмотрении явлений, так и о том, чтобы не ограничиваться только их коллективной стороной.

Эти мысли — повторяющиеся во многих работах Мосса — к сожалению, далеки от ясности и частично остаются на уровне, скорее, интуиции, чем методологической программы. Мосс говорил, например, что «индивид остается источником

1. Там же. С. 85–86.

2. *Tarkowska E.* Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss. Warszawa, 1974. S. 149.

каждого действия и ощущения»¹, но не объяснял, что из этого следует для социологии. Мы не знаем, делалось ли это потому, что он не преодолел до конца «абстракционизма», который сам критиковал, или же скорее потому, что выводы из подобных формулировок казались ему достаточно ясными. Нельзя также уверенно сказать, означал ли постулат концентрации на «целостных (тотальных) социальных фактах» требование, относящееся к способу исследования всех явлений, с которыми имеет дело социолог, или же скорее указание на то, какие факты он должен исследовать. В первом случае мы имели бы дело с «эвристическим принципом», предписывающим соотносить каждый исследуемый факт с той системой, частью которой он является, а во втором случае речь шла бы об открытии в системе ее основополагающих элементов — фактов, которые «приводят в движение общество в целом и все его институты»². В пользу второй интерпретации определенно говорит анализ *обмена* как факта такого рода, осуществленный в «Очерке о даре».

Представляется, что в постулате исследования «целостных социальных фактов» Мосс соединил, в сущности, много разных вопросов, создав в результате утопию социологии, которая смогла бы, так же как историография, показывать конкретных индивидов и сообщества в действии, так же как психология, охватывать все человеческие переживания, так же как лингвистика, быть одновременно описательной и обобщающей, и т.д. Не подлежит сомнению, что Мосс старался также найти максимально общую теоретическую формулу, позволяющую определить позицию социологии в эпоху углубляющейся специализации социальных наук. Обращающая на себя внимание черта всех его концепций заключалась в его стремлении черпать из многих разных источников. Он не мог уже позволить себе выпадов ранних социологов в отношении других социальных наук, но одновременно и не хотел отказываться от больших амбиций социологии. В результате он оставил после себя собрание высказываний и идей, которые интригуют и вдохновляют разнообразные исследования, но никоим образом не складываются в теоретическую систему.

1. *Mauss Marcel. Związki psychologii i socjologii w sferze faktów i w sferze badań* / Tłum. Jerzy Szacki // *Mauss M. Socjologia i antropologia*. S. 429.
2. *Мосс М. Очерк о даре*. С. 217.

Воздействие идей Дюркгейма

Воздействие идей Дюркгейма вначале было довольно неравномерным: будучи огромным во Франции, оно долго оставалось ограниченным за ее рубежами, хотя отнюдь не всегда речь шла о полном незнании этого направления — так, как это было в случае Макса Вебера, который вообще не заметил Дюркгейма и его школу¹. Интересно и то, что иностранные авторы довольно редко гостили на страницах «Социологического ежегодника», а международное сотрудничество было сосредоточено скорее в основанном Вормсом Институте, от которого большинство последователей Дюркгейма держалось подальше. Конечно, Дюркгейм был известен, но вначале он не был мировой величиной социологии, какой, например, несколько раньше стал Спенсер².

Отсутствие широкого влияния идей Дюркгейма было предопределено, как представляется, многими причинами. Во-первых, дюркгеймовские идеи были основательно укоренены во французской интеллектуальной традиции, начиная с Сен-Симона и Конта, которая в силу разных причин не везде находила одинаковое понимание. Американцев, например, шокировал их антииндивидуализм. Немцев же — их позитивизм. Во-вторых, они в значительной мере были ответом на вопросы французской социальной практики, которая довольно существенно отличалась от социальной практики американцев, немцев или англичан. В-третьих, это была доктрина самостоятельной и институционализированной социологии, которой за пределами Франции во времена Дюркгейма нигде не существовало, кроме Чикаго, где она росла в иных условиях и из совсем других корней. В результате концепция Дюркгейма долго почиталась как *французская* социологическая школа, так как именно во Франции она стала господствующей ориентацией.

Своей мировой карьерой социология Дюркгейма обязана прежде всего функционализму. Первым связал себя с ее идеями социальный антрополог Рэдклифф-Браун (см. раздел 17),

1. См.: *Tiryakian E.A. Problem for the Sociology of Knowledge. The Mutual Unawareness of Émile Durkheim and Max Weber // The Phenomenon of Sociology / Ed. Edward A. Tiryakian. New York, 1971. P. 428–441.*
2. См., например: *Hinkle Jr. R. C. Durkheim in American Sociology // Émile Durkheim. P. 267–295.*

позднее окончательное признание ей обеспечил Парсонс (см. раздел 20), поставив французского социолога в один ряд с Парето и Максом Вебером как соавтора современной теории действия. Можно спорить о том, был ли Дюркгейм верно прочитан Парсонсом, однако не подлежит сомнению то, что с момента появления «Структуры социального действия» он стал бесспорным классиком социологии как таковой и ни один серьезный теоретик не мог уже его игнорировать или пренебрегать им, даже если он и не разделял его взглядов. В Дюркгейме также открыли и предшественника современной эмпирической социологии, высказав верное утверждение о том, что исследование им самоубийства имело для ее развития переломное значение. Работы Дюркгейма неустанно издают, переводят и комментируют. Невозможно представить себе сегодня такой учебник социологии, в котором он не был бы среди наиболее часто цитируемых авторов. Его творчество стало одной из главных теоретических схем, с которой соотносит себя современная социология.

Заключительные замечания

Социологизм, как писал Эмиль Бенуа-Смульян (Émile Benoît-Smullyan), возник как своеобразный синтез позитивистской методологии и социальной онтологии, которую этот автор называет «агелетизмом» (от греческого слова «агела»¹, означающего группу или толпу), а мы называли в целом социологическим реализмом. Нетрудно заметить, в насколько большой степени он был продолжением более ранних концепций, в особенности социологической теории Конта. Не подлежит также сомнению и то, что к нему в огромной степени относятся те же самые упреки, которые многократно высказывались в адрес этого мыслителя, обвиняющие его в гипостазировании понятия общества, а также в узурпации для социологии права высказываться по всем вопросам человеческой жизни. Социологисты, как и Конт, создавали не только теорию общества, но также и профессиональную идеологию его исследователей, которые стремились к легитимации новой дисциплины,

1. Греч. ἀγέλα, ἀγέλη — стая. — *Примеч. пер.*

избыточно подчеркивая ее отдельный характер и самостоятельность, а также значимость того специфического объекта, которым она должна заниматься. Кроме того, были задействованы несомненно политические, и моральные соображения более общего плана, которые предписывали социально ангажированному ученому, даже и симпатизирующим принципам 1789 года, подчеркивать значение социальных норм и авторитетов, что способствовало тому, что они оставались на позициях того софизма, что общество — это что-то большее, чем сумма индивидов.

Над социологизмом, так же как и над индивидуалистическими направлениями того времени, продолжал довлеть типичный для мысли XIX века «дуализм», о котором Рут Бенедикт удачно сказала, что он породил ошибочную «идею, гласящую, что то, что оказалось отнятым у общества, получает индивид, а то, что было отнято у индивида, получает общество»¹.

Крайности социологизма, провозглашающего безусловный примат общества, делают из него, пожалуй, наиболее чистый пример позиции, которую Денис Ронг определил как *oversocialized conception of man*², основывающуюся на представлении индивида прежде всего как результата социальных влияний и пренебрежении несоциальными детерминантами его развития (на которые избыточный акцент делал, например, психологизм), а также его автономией и творческими способностями (акцентированными позднее так называемой *гуманистической социологией*). Значит, правы те систематические изложения социологических теорий, которые видят в социологизме одну из основных «парадигм» социологии³.

Однако роль социологизма не заключалась только в том, чтобы просто еще раз утвердить общий тезис о том, что общество — это нечто большее, чем просто сумма индивидов, тезис, имеющий в социальной мысли XIX века и так слишком много сторонников, но в таком его переформулировании, благодаря которому он был подвергнут модификации по крайней мере

1. *Benedict R. Wzory kultury* / Тłum. Jerzy Prokopiuk. Warszawa, 1966. S. 342.
2. *Wrong D. H. Przesocjalizowana koncepcja człowieka w socjologii współczesnej* / Тłum. Mirosława Grabowska; Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej wyboru dokonał i wstępem opatrzył Edmund Mokrzycki. Warszawa, 1984. T. I. S. 44–70.
3. См.: *Eisenstadt N., Curelaru M. The Form of Sociology*. P. 86 et pass.; *Ritzer G. Sociology. A Multiple Paradigm Science*. Boston, 1975. P. 35–82.

в двух важных аспектах. Во-первых, место некой абстрактной (Человечество, Общество как таковое) или непознаваемой в своей сущности (романтический *Geist* — дух) Целостности заняли конкретные общества и группы, каждая из которых требует специальных исследований, условием же обоснованных обобщений стало сравнение собранных в ходе таких исследований данных. Это повлекло за собой более или менее решительный отказ от эволюционизма как теории, делающей из всего человечества однородный объект исследований и позволяющей экстраполировать выводы, полученные при изучении одного общества, на все другие общества, находящиеся, как предполагается, на той же самой фазе эволюции. Это также ограничило и применение органических аналогий, которые, конечно, могли оставаться привлекательными как метафоры или модели, но уже не использовались для вынесения суждений *a priori* о том, как функционирует общество.

Во-вторых, социологисты отнюдь не закрывали пути для исследования процессов взаимовлияния между индивидами, даже, напротив, требовали проведения исследований отношений между индивидом и группой, благодаря которым первый становится социальным существом. Благодаря этому оппозиция социологизма по отношению к другим ориентациям не должна была на практике быть так глубока, как это вытекало из программных деклараций его представителей. Это позволило Парсонсу указывать на конвергенцию наблюдений Дюркгейма и таких теоретиков, как Парето и Макс Вебер.

Действительно, социологизм был ориентирован на исследование фактов. Хотя его отдельные представители (особенно Дюркгейм) связывали с ним также и определенные философские надежды, а также все они пользовались часто готовыми данными, не проводя эмпирических исследований в современном их понимании, однако именно из этого направления вышли первые теоретики, располагающие солидной научной подготовкой, а не только собранием случайно собранных наблюдений, из которых можно черпать необходимые в данный момент иллюстрации своих тезисов. Пожалуй, именно это более всего усилило аргументацию социологистов в пользу тезиса о необходимости и возможности социологии как отдельной науки и способствовало тому, что постепенно слово «социология» перестало ассоциироваться исключительно

с мешаниной плохой философии, историософии и социального профетизма.

Социологизм не был, конечно, однородной ориентацией. Во всяком случае, в нем содержались две возможности, которые мы старались показать, представляя сначала взгляды Гумпловича, а затем — Дюркгейма и его учеников. Исходя из того что группы и институты являются главными переменными при объяснении явлений общественной жизни, можно было или поместить в центр рассуждений именно это общество (группу) как изолированную систему, или же это общество (группу) рассматривать как систему, остающуюся в отношениях взаимного влияния с другими обществами (группами). Можно было, как это сделал Гумплович, сконцентрировать внимание на межгрупповых конфликтах, а можно было, подобно Дюркгейму, сосредоточиться на проблемах внутригрупповой солидарности. Эта альтернатива сохранила в социологической теории свою актуальность, хотя большинство авторов и пошли указанной Дюркгеймом дорогой. Те же, кто на первый план ставил проблематику конфликта, ссылались скорее на Маркса, чем на Гумпловича.

Историзм и формализм: предпосылки антипозитивистского поворота в социологии

Предыдущие четыре раздела мы посвятили разным вариантам позитивистской социологии, так как в течение первых десятков лет существования нашей дисциплины другой социологии, по сути, не было. Ее, хотя и глубокая, внутренняя дифференциация не касалась идеала науки, который она призвана была претворять в жизнь. Сложности, с которыми раз за разом встречались создатели первых социологических систем, склоняли их к пересмотру принятых ранее решений, но не к отказу от лежащей в их основе философии науки. Позитивизм укоренился в социологии исключительно крепко, что не удивительно, поскольку именно его представители наиболее убедительно сформулировали условия, которым должна соответствовать любая наука, — условия, в которых социология, только лишь претендующая еще на звание науки, нуждалась больше, чем науки, имевшие уже более длительную традицию и устоявшуюся позицию.

Можно, впрочем, сказать, что во всей истории развития социологии (во всяком случае — теоретической социологии) такие общие программы играли удивительно большую роль. У истоков очередных инноваций в социологической мысли стояли, как правило, не столько открытия в изучаемой социологией области каких-то абсолютно новых фактов или проблем, сколько внешние по отношению к ней источники: новые философские системы, другие идеологии, новые образцы научной работы, новые интеллектуальные традиции и т. д. Факторы такого рода действуют, конечно, во всех сферах науки, но редко играют такую решающую роль, как в социологии.

Лучшей иллюстрацией вышеизложенного тезиса представляется процесс так называемого *антипозитивистского перелома*, который в какой-то степени имел место и в социологии, но начался вне ее и бывал обращен против нее самой как олицетворения позитивизма. Колыбелью антипозитивизма, впрочем, была Германия, то есть страна, которая вплоть до конца XIX века находилась вдали от главных центров социологической мысли. Несмотря на то что этот перелом имел свои аналогии во многих других странах, это был феномен прежде всего немецкий, и он останется непонятым, пока его рассматривают в отрыве от немецкой интеллектуальной традиции, сильно отличающейся от британской или французской.

На определенные особенности этой традиции мы уже обращали ранее внимание, рассматривая, например, немецкое Просвещение или взгляды Гегеля. Определенно, следовало бы дольше остановиться на немецком романтизме, который, например, Канман (Cahnman) характеризует так: «Отход от однообразия, общности суждений, расчетливой простоты и сведения явлений жизни к общим знаменателям, эстетствующее нежелание стандартизации, отвращение к банальной посредственности. Говоря более позитивно: внимание к деталям, конкретике, фактам; поиск локального колорита, попытка воссоздать в воображении оригинальную жизнь народов, отдаленных от нас в пространстве, притяжение ко всему таинственному, чувственному, оригинальному, необычному»¹.

Независимо от влияния, которое оказывали на территории Германии английские и французские позитивистские доктрины (у самих немцев был, впрочем, такой выдающийся позитивист, как Вильгельм Вундт), так понимаемый романтизм присутствовал в немецком гуманитарном знании весь XIX век, возрождаясь в последней его четверти благодаря так называемой «философии жизни» и разным «историческим школам», среди которых особого внимания со стороны историка социологии заслуживает, несомненно, «историческая школа» в политической экономии, представленная *Вильгельмом Рошером (Wilhelm Roscher)* (1817–1894),

1. *Cahnman W.J.* Max Weber and Methodological Controversy in the Social Sciences // *Sociology and History. Theory and Research* / Ed. by W.J. Cahman, A. Boskoff. Glencoe. IL. Free press. 1964. P. 104.

Карлом Книсом (*Karl Knies*) (1821–1898) и Густавом фон Шмоллером (*Gustav von Schmoller*) (1838–1917). В историографии с этой точки зрения особое значение имела работа Иоганна Густава Дройзена (*Johann Gustav Droysen*) (1808–1884), который, пожалуй, первым сформулировал принципиальные проблемы большой дискуссии на тему особого характера исторического познания, которая разгорелась среди немецких ученых в конце столетия.

Этот специфический подход немецкой гуманитарной науки, отвергающей видение мира, упорядоченного позитивными науками и программно отказывающейся от научности в установленном этими науками смысле, иногда называют *историзмом*, подчеркивая, что «в Германии почти все социологические и гуманитарные исследования основывались на исторической базе. Исторические исследования заняли место систематического анализа»¹. Карл Мангейм писал в 1924 году: «Принцип историзма не только организует, как невидимая река, работу в области гуманитарных наук (*Geisteswissenschaften*), но и пронизывает повседневное мышление <...> Потому историзм не просто каприз или мода, его нельзя даже назвать исключительно интеллектуальным течением, это база, на которой мы основываем наши наблюдения за культурно-социальной действительностью. Он не придуман искусственно, это не программа, а органично возникший фундаментальный принцип, само мировоззрение (*Weltanschauung*)»².

1. Понятие историзма

Введение в наши рассуждения термина «историзм» все же рискованно, поскольку он очень многозначен. Если даже мы не будем обращаться в этом контексте к тому его особому пониманию, которое нашло широкое распространение после публикации «*The Poverty of Historicism*»³ (1957) Карла Р. Поппера, то

1. *Iggers G. G. Historicism // Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas / Ed. by P. P. Wiener. Vols. 1–2. New York, 1973. P. 459.*
2. *Manheim K. Historicism // Essays on the Sociology of Knowledge. London, 1952. P. 84–85*
3. «Нищета историзма». — *Примеч. пер.*

все равно нам придется иметь дело со многими другими значениями, общий корень которых отыскать нелегко¹.

Эта многозначность термина «историзм» происходит, как нам представляется, из нескольких источников.

Во-первых, этот термин использовался часто для обозначения не столько определенной теории или доктрины, сколько возможности, пусть даже самой размытой, привлечь в рассуждениях о человеке и социальной жизни исторический контекст. В этом смысле об историзме речь может идти всегда, когда кто-то подвергает сомнению возможность высказывания суждений, истинность которых не зависела бы от условий места и времени.

Во-вторых, термин «историзм» применяется также не только как название мировоззрения (как в приведенной выше цитате из Мангейма), но и как название метода исследования социальных явлений, которому совершенно необязательно иметь далеко идущие мировоззренческие подтексты. По этой причине иногда различают философский и методологический историзм.

В-третьих, и как мировоззрение, и как метод историзм принимал различные формы. В одних случаях он был направлен на обнаружение так называемых исторических законов и создание универсальных социальных схем, в других же — на определение того, что свойственно отдельным эпохам и странам, что, впрочем, заметил Поппер, различая вскользь *historicism* и *historism*². В связи с этой двунаправленностью то, что одним исследователям представляется самым настоящим историзмом, для других никаким историзмом не является. Действительно, если даже между «историцизмом» и «историзмом» и существует какая-то связь, то речь идет определенно о двух разных вещах. Представителями первого были бы, например, Конт, Спенсер и Маркс, то есть мыслители, не имеющие ничего общего с тем, что предопределило упомянутое своеобразие немецкой мысли и что, скажем, Мейнеке описал как раз как «историзм»³.

1. Лучший обзор относящихся к вопросу концепций представлен в работе: Wittkau A. Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems. Göttingen, 1992.

2. См.: Поннеф К. Нищета историцизма / Пер. С.А. Кудриной. М.: Прогресс: VIA, 1993. С. 24.

3. См.: Meinecke F. Die Entstehung des Historismus. München; Berlin, 1936. 2 vol. [русский перевод: Мейнеке Ф. Возникновение историзма. М.: РОССПЭН, 2004. — Примеч. пер.]. Примечательно, что английский

Нашей задачей, однако, не является рассмотрение всех этих терминологических перипетий. Нас здесь интересует только тот особый вид историзма, который Ежи Топольский точно определил как *абсолютный историзм*¹. Это он наложил такой сильный отпечаток на немецкую гуманитарную науку, и только его можно воспринимать как конкурентное по отношению к натурализму «великое научное творение современного мира»².

Попробуем обозначить основные идеи абсолютного историзма.

«Историзация жизни»

Самым важным для абсолютного историзма было, без сомнения, убеждение, что ни один факт человеческого мира невозможно объяснить, пока к нему относятся как к чему-то неизменному и данному раз и навсегда. «Все, — писал автор „*Der Historismus und seine Probleme*“³ (1922), немецкий историк, теолог и философ Эрнст Трёльч (*Ernst Troeltsch*) (1865–1923), — видится здесь как существующее в потоке становления, как неограниченный и непрерывный процесс индивидуализации, предопределенный прошлым и направленный к неизвестному будущему. Государство, право, мораль, религия, искусство рождаются в реке становления истории и понятны нам только как составные части исторических перемен»⁴.

Историческая жизнь как целостность

Карл Мангейм, о котором будет еще в этой книге отдельно идти речь как о социологе (см. раздел 14), утверждал, что историзм, о котором мы говорим, это не только осознание непрерывного и всеобъемлющего потока, но и способность «проникать во внутреннюю структуру этого всеобъемлющего изменения». Настоящая научная работа начинается именно тогда, когда

перевод этого классического произведения носит название «Historism. The Rise of a New Historical Outlook» (London, 1972) и старательно избегает термина «historicism».

1. *Topolski J. Metodologia historii*. Warszawa, 1973. S. 118–119.

2. См.: *Antoni C. From History to Sociology, The Transition in German Historical Thinking*. London, 1962. P. 75.

3. «Историзм и его проблемы». — *Примеч. пер.*

4. Цит. по: *Ibid.* P. 75.

мы задаем себе вопрос, каково место исследуемого нами факта в рамках определенного во времени и пространстве целого. «Задачей историзма в отдельных культурно-исторических областях, — писал Мангейм, — в истории искусства, истории религии, социологии и т.д., является представление этих разных сфер культуры не в их внутренней исключительности, а как частей, интегрированных в целое»¹. Одним из лучших примеров практического применения такой стратегии была, несомненно, «*Die Politische Oekonomie vom Standpunkte der gescgichtlichen Methoden*»² (1853) Карла Книса, который критиковал классическую политическую экономию в том числе за то, что она выделяет экономические явления из целого социальной жизни и национальной культуры, пытаясь открыть универсальные законы, управляющие экономической деятельностью, в то время, как в реальности она зависит от стечения исторических обстоятельств и особенного «духа» данного общества³.

Индивидуализирующий подход

Представители абсолютного историзма были — в сознательной оппозиции к нацеленному на обнаружение общих законов натурализму — приверженцами *einer individualisierenden Betrachtung*⁴ исторической действительности, то есть такого ее изучения, которое позволяло бы познать единственный в своем роде индивидуальный облик личности, народа, эпохи или государства. По мнению Фридриха Мейнеке, которого можно считать одним из основоположников данного типа историзма, суть его заключается в «замене генерализирующего способа рассмотрения исторических и человеческих сил рассмотрением индивидуализирующим. Это не значит, что историзм вообще исключает поиски общих закономерностей и типов человеческой жизни. Он сам должен совершить эти поиски и соединить их со своим пониманием индивидуального. Он открыл для этого новый орган — чувства»⁵.

1. *Manheim K. Historicism*. P. 86, 95.

2. «Политическая экономия с точки зрения исторического метода». — *Примеч. пер.*

3. См.: *Ringer F. Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*. Cambridge, Mass., 1997. P. 13–14.

4. Индивидуализирующее рассмотрение (нем.). — *Примеч. ред.*

5. *Мейнеке Ф. Возникновение историзма*. С. 6.

Несмотря на эту прозрачную оговорку Мейнеке (а также многих других авторов), абсолютный историзм был, однако, односторонне направлен на изучение индивидуальности. Исторические факты заслуживали, с его точки зрения, внимания сами по себе, а не как экземпляры видов, в которые модифицирует их «история без фамилий», на чем настаивали энтузиасты «онаучивания» историографии, а их было предостаточно особенно среди социологов.

Гуманитарное знание как самопознание

Воспринимая явления человеческого мира как части конкретных исторических целостностей, а человека как *animal historicum*¹, абсолютный историзм вместе с тем стирал прочерченную позитивистами границу между объектом и субъектом социального познания, между научным сознанием и сознанием обыденным. Социальное знание по сути своей является самопознанием человека, принадлежащего к определенной эпохе, культуре, группе и т.д. Это экспрессия жизни, а не отражение независимой от наблюдателя действительности. Экспрессия облагоустроенная и помещенная в некоторые рамки и тем не менее все-таки несравнимая с естественными науками, которые занимаются, так сказать, ничьим миром. Отсюда характерное для этой формации понятие *мировоззрения* (*Weltanschauung*), рассматриваемое в категориях не столько правды и неправды, сколько исторической адекватности. Идее чистого разума здесь была противопоставлена идея исторического разума, в соответствии с которой любое гуманитарное знание отягощено оцениванием, так как человек познает свой мир как «целостное духовное существо», индивидуальность, обусловленную определенной культурой. С этой точки зрения ситуация ученого не отличается принципиально от ситуации других людей, которые пытаются понять мир.

Специфика исторического познания

С позиции абсолютного историзма трюизмом было убеждение, что модель естественных наук в гуманитарном знании

1. Историческое животное (лат.). — Примеч. пер.

использовать невозможно. Как писал Дильтей, человек создает в мире природы мир истории как *imperium in imperio*^{1, 2}, в котором правят скорее ценности, чем причины, скорее свобода, чем необходимость. Как скажет позже Ортега-и-Гассет, «человек обладает не природой, а... историей. Или — другими словами — чем природа является для вещей, тем история — как *res gestae*³ — является для человека»⁴. Познание этого особого исторического мира требует проведения особых процедур, суть которых заключается в установлении между познающим субъектом и объектом его познания, то есть другими субъектами, особой духовной связи, называемой *пониманием* (*Verstehen*).

Понимание не следует — как это иногда делают — сводить к процессу познания чужих психических состояний. Как точно заметил Уильям Мак-Дугалл, в *geisteswissenschaftliche Psychologie*⁵ представителей немецкого историзма истинное психологическое познание было, в сущности, на втором плане по отношению к историческому познанию произведений культуры⁶. Хотя они и занимались психологией, она не находилась в центре их внимания. Исследуя «экспрессию жизни», они больше интересовались культурой, чем внутренним миром человека самим по себе. Но об этом позже, нам придется вернуться к этой теме. В данный момент достаточно отметить постулат понимания как процедуры, принципиально отличной от естественно-научного объяснения и являющейся сутью методов, присущих гуманитарным наукам. Понимание имело, конечно, изначально характер более или менее интуитивный, речь здесь шла прежде всего о том, чтобы уловить и описать как можно полнее неповторимую историческую индивидуальность.

1. Дильтей В. Введение в науки о духе // Собрание сочинений: В 6 т. / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Пер. с нем. под ред. В. С. Маляхова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 282.

2. Государство в государстве. — Примеч. пер.

3. Деяния (лат.). — Примеч. ред.

4. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. М.: Весь мир, 1997. С. 468.

5. Гуманитарная психология (нем.). — Примеч. ред.

6. См.: McDougall W. Psychologia grupy. Zarys zasad psychologii zbiorowej oraz próba zastosowania ich do wyjaśnienia życia i charakteru narodowego / Tłum. Józef Chałasiński. Lwów; Warszawa, 1930. S. 43 et pass.

Исторический релятивизм

Сторонники абсолютного историзма были релятивистами, поскольку исходили из предположения, что осмысленное высказывание о чем-либо требует учета контекста¹. Идеи и поступки не могут оцениваться с точки зрения каких бы то ни было универсальных критериев. По этой причине, например, для Хоркхаймера концепция Дильтея, о которой мы вскоре поговорим подробнее, была свидетельством снижения стремлений «буржуазного либерализма» найти абсолют; критика более ранних концепций была в ней заменена их понимающим равноправием как разных «экспрессий жизни», разных мировоззрений, которые именно разные, но не лучшие или худшие². Поистине, не вызывает сомнения, что расцвет абсолютного историзма был связан с кризисом веры в социальный прогресс и его непреложные законы, с исчезновением — такой сильной особенно в первой половине XIX века — позиции, которую Якоб Буркхардт называл «историческим оптимизмом»³. Этот историзм учил понимать мир истории, не задаваясь вопросом о лучшем пути его развития.

* * *

Немецкий абсолютный историзм отличался от других форм историзма. Если даже отдельные идеи не были его исключительной собственностью, он представлял собой их единственную в своем роде комбинацию и самые радикальные, как правило, формулировки. Нигде мы не найдем в этот период такого же решительного отказа от натуралистической философии науки, а также от — подвергаемой сомнению и позитивистами — традиции естественно-правового мышления, что, однако, нас здесь не так интересует. Не вызывает сомнения, что именно это определило его место в истории социальных наук, в которых он не снискал себе, впрочем, многочисленных сторонников. Это несложно объяснить тем, что абсолютный историзм в известной степени подвергал сомнению саму возможность

1. См.: *Mandelbaum M. The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism.* New York, 1938. P. 19.
2. *Horkheimer M. Critical Theory. Selected Essays.* New York, 1972. P. III et pass.
3. См.: *Kuderowicz Zbigniew. Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta.* Warszawa, 1973. P. 33 et pass.

их существования постольку, поскольку они хотели быть науками в ином смысле, чем традиционная гуманитарная наука.

Историк социологии, по крайней мере по двум причинам, не может все же умалять значение абсолютного историзма. Во-первых, свое продолжение находит в нем критика рационалистической и утилитаристской модели человека, которая со времен заката Просвещения имела существенное значение для формирования социологической мысли. В сущности, мы имеем здесь дело с доведением до крайности тех же мыслей, которые посещали Джона Стюарта Милля, когда он раздумывал о необходимости создания *социальной* экономики (см. раздел 8). В любом случае нельзя отрицать, что немецкие мыслители касались в своей критике позитивистского натурализма реальных проблем социальных наук. Во-вторых, абсолютный историзм стал, как мы увидим, важной отправной системой для многих необыкновенно важных теоретических построений в социологии. Хотя теории Тённиса, Зиммеля или Макса Вебера выросли в немалой степени из его критического преодоления, они не стали бы тем, чем были и есть в мировой социологии, если бы не необходимость решать проблемы, навязанные социальным наукам абсолютным историзмом. В-третьих, некоторые его идеи возвращаются с удивительным упорством всегда тогда, когда начинается очередная дискуссия о «кризисе социологии», у истоков которого, очевидно, находятся чрезмерное увлечение примером естественных наук, объективизация исследуемой действительности, отрыв от исторического контекста, непонимание культурной обусловленности человеческих действий и т.д.

2. Философия исторического разума Дильтея

Самым выдающимся представителем охарактеризованной выше интеллектуальной формации (хотя сам он, похоже, не пользовался словом «историзм») был Вильгельм Дильтей (1833–1911) — с 1882 года профессор Берлинского университета, до этого — профессор университетов в Базеле, Киле, Бреслау (Вроцлав), автор «*Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und die Geschichte*»¹ (1833) и «*Der Aufbau*

1. «Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории» (нем.). — Примеч. пер.

der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften»¹ (1910), а также других важных философских работ и многочисленных философско-исторических и литературно-исторических исследований.

Это мыслитель, которого нелегко интерпретировать. Сложности связаны с особенностями его стиля мышления и письма, переменчивостью взглядов на многие вопросы, переплетением в его творчестве различных влияний (Кант, Гегель, романтики, Ранке, позитивисты, а в последней фазе даже Гуссерль), программной несистематичностью, с тем, наконец, что он часто не доводил до конца начатую работу (его называли «человеком первых томов»), оставляя читателей домысливать ее окончательный вывод. Пути влияния мысли Дильтея оказались такими же запутанными, как и она сама. Став популярным только в конце жизни и после смерти, он не создал, по сути, школы, хотя о постдильтеевской гуманитарной науке нередко говорится так, как будто все началось с него. И действительно, не вызывает сомнения, что его многочисленные идеи стали в XX веке популярны (роль понимания, мировоззрение, связь личности и культуры, познавательное значение биографии и т.д.). Некоторые из них даже попали в социологию, хотя сам он ее терпеть не мог, а ее представители, как правило, даже не отдавали себе отчета, что могут быть ему чем-то обязаны. Правда, сложно говорить о непосредственном влиянии Дильтея на социальные науки. Его идеи попадали в них скорее опосредованным путем в качестве составных частей общей интеллектуальной атмосферы так называемого антипозитивистского перелома. Если по какому-то вопросу и ссылались в этих науках на Дильтея, то делалось это в основном без попыток анализа в целом его концепции. Представления о ней обычно довольно стереотипны.

«Позитивизм» и антипозитивизм Дильтея

Эта стереотипность особенно проявляется в восприятии философии Дильтея как полного отрицания позитивизма, хотя ее отправной точкой был, по существу, своего рода «позитивизм», основанный на приверженности постулату рассмотрения фактов без каких-либо метафизических предположений на

1. «Построение исторического мира в науках о духе» (нем.). — *Примеч. пер.*

их счет, поскольку таковые могли привести к выводам, противоречащим данным опыта, который должен быть высшей инстанцией. «Оригинальность Дильтея, — пишет в связи с этим Антони, — заключается в том, что применяемые позитивистами критерии он направил против них самих и таким образом подверг сомнению их право на «гражданство» в исторических науках. Будучи более позитивистским, чем позитивисты, он отверг идею о том, эмпирические факты подчиняются законам и методам, источником которых не являются лишь факты»¹.

По мнению Дильтея, самым тяжелым грехом черпающей вдохновение из позитивизма гуманитарной науки является подход к изучению фактов с изначально принятыми концепциями, уместность применения которых даже не пытаются проверить, полагая без дискуссии, что они здесь на своем месте, раз ранее использовались в естествознании. Дильтей полагает, что «нас считают учениками выдающихся естественников и мыслителей не потому, что мы переносим в нашу область изобретенные ими методы, а потому, что наше познание примыкает к природе нашего объекта и мы относимся к нему так, как они к своему»².

Дильтей, таким образом, не касался вопроса о принципах научного метода как такового: по его мнению, о методе можно и нужно размышлять только в тесной связи с рассуждениями о природе исследуемой действительности. Более того, он лишил методологию ее традиционно нормативного характера: методологу следует быть скорее историком, изучающим научную практику, чем инструктором, объясняющим ученым, что им делать. Он не высказывал своего мнения по поводу того, как следует заниматься наукой, но задавался вопросом, что в ней происходит на самом деле и что в свете исследовательской практики отличает гуманитарные науки от естественных. Дильтей хотел скорее расширить самопознание гуманитариев, чем снабдить их абстрактными нормами научности.

Без сомнения, за этим скрывалось — в корне чуждое позитивистам — убеждение, что гуманитарной науке нечего стыдиться и, в сущности, она давно делает то, что делать может

1. *Antoni C.* From History. P. 18. См.: *Sauerland K.* Wilhelm Dilthey. Miedzy pozytywizmem i antypozytywizmem // *Studia Filozoficzne*. 1976. № 7. S. 83–96.
2. *Dilthey W.* Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Цит. по: *Sauerland K.* Wilhelm Dilthey. Miedzy pozytywizmem i antypozytywizmem. P. 88.

и должна. Гуманитарная наука должна быть иной, чем естественные, поскольку она занимает совершенно другую позицию по отношению к объекту исследования. «Природа, — писал Дильтей, — чужда нам. Она для нас лишь внешнее, никак не внутреннее. Общество — вот наш мир»¹. Иначе говоря, социальные факты ни в коем случае не являются вещами, которые можно было бы познавать так, как делают это естественные науки. Поступая таким образом, мы оказываемся догматиками, которые не считаются с *unbefangene Empirie*, свободным от предубеждений опытом.

Объект Geisteswissenschaften и социология

На основе различия отношений между субъектом и объектом познания Дильтей выделил две группы наук: естественные науки и «науки о духе» (*Geisteswissenschaften*²), сконцентрировав свое внимание на последних. Они включали в себя «историю, политическую экономию, юридические и политические науки, религиоведение, исследования в области литературы и поэзии, изобразительного искусства и музыки, философских мировоззрений и систем и, наконец, психологию. Все эти науки восходят к одному и тому же существенному факту: роду человеческому. Они описывают и повествуют, выносят суждения и образуют понятия и теории относительно этого факта»³. Дильтей дал также характеристику объектов «наук о духе», отмечая, что в сферу их интересов входят «индивиды, семьи, более сложные союзы, нации, эпохи, исторические движения или эволюционные ряды, общественные организации, системы культуры и иные частные фрагменты, вычлененные из целого человечества, — и в конце концов само это человечество»⁴.

Среди перечисленных Дильтеем наук бросается в глаза отсутствие социологии, хотя, как несложно заметить, он вовсе

1. Дильтей В. Введение в науки о духе. С. 313.
2. Этот термин, кажется, появился впервые как немецкий аналог английского *moral sciences* и применялся довольно широко, хотя и не везде. Как мы увидим, Риккерт предложит определение *Kulturwissenschaften*, то есть «науки о культуре», а не «науки о духе».
3. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. / Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 3. Пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. М.: Три квадрата, 2004. С. 124.
4. Там же. С. 125.

не оставлял без внимания вопросы, которыми обыкновенно занимается социология. «Описание нынешнего состояния общества» он все же отнес *expressis verbis*¹ к историографии². Это исключение социологии из числа «наук о духе» было результатом не столько слабого знания этой относительно новой дисциплины, сколько явно негативной ее оценки, которая нашла яркое отражение в многочисленных критических замечаниях на тему взглядов Конта (анафемы Дильтея не касались лишь творчества его младшего коллеги из Берлинского университета, Георга Зиммеля). С этой точки зрения социология была крайним случаем натуралистической метафизики и потому не поддавалась реформе, которой Дильтей, например, подверг психологию, так как она была неверна изначально.

Как и многие другие критики социологии (например, Бенедетто Кроче, а в Польше Станислав Бжозовский), Дильтей не представлял себе возможность существования социологии иной, чем позитивистская. Однако, как верно было замечено, его радикальный антисоциологизм вовсе не означал отсутствия социологических интересов³. Дильтей просто считал, что путь к познанию «социальной системы» не идет через создание отдельной дисциплины, которая к тому же ищет вдохновения в естественных науках.

Перспективу, которую он предложил, можно назвать перспективой *исторической психологии* или же — используя его собственную терминологию — «описательной». Слово «описательность» означало в этом случае стремление к максимальному уважению своеобразия исследуемых явлений.

Перспектива исторической психологии

«Лишенный предвзятости опыт», к которому должны были обратиться осознающие свое призвание гуманитарные науки, — это, по мнению Дильтея, сама *жизнь*, не поддающаяся никаким определениям и схематизациям. «Жизнь, — писал

1. Со всей определенностью (лат.). — Примеч. пер.

2. Там же.

3. См.: Rickman H. P. Предисловие // Dilthey W. Pattern and Meaning in History, Thoughts on History and Society / Ed. by H. P. Rickman. New York, 1961. P. 17–18.

этот автор, — есть тот фундаментальный факт, который должен составлять исходный пункт философии. Жизнь — это то, что известно изнутри, то, что не может иметь под собой никакого более глубокого основания. Жизнь не может быть приведена к суду разума <...> Такого рода постижение возможно в силу воссоздания этого процесса в воспоминании, которое воспроизводит не нечто частное, а воссоздает саму взаимосвязь, ее стадии»¹.

В концепции Дильтея понятие жизни связано с понятием переживания, то есть того, что происходит во внутреннем мире индивидов, причем эти индивиды являются «психологическими целостностями», которых нельзя разложить на элементы, как это делают некоторые психологи. «Сегодня мы должны исходить из реальности жизни; в жизни актуально присутствует целостность душевной взаимосвязи»².

Непростительной ошибкой социологии было то, что она потеряла из своего поля зрения переживающего человеческого индивидуума, сводя познающий субъект к дискурсивному разуму, а познаваемый объект к внешней по отношению к этому субъекту вещи. В гуманитарных науках субъект и объект принадлежат к одному и тому же человеческому миру, причем этот общий мир не руководствуется исключительно разумом, который является лишь одной из многих сил жизни и не способен действовать самостоятельно.

Таким образом, самой важной из гуманитарных наук в концепции Дильтея оказалась психология. Это она была названа «первой и элементарнейшей среди всех частных наук о духе; тем самым ее истины образуют основу для последующего строительства»³. Безосновательным было бы, однако, предположение, что Дильтей тем самым выступал за психологизм в том значении, в котором о нем шла речь в предыдущем разделе этой книги. Без сомнения, Дильтея с ним связывало убеждение в ключевой роли психологии, но он имел в виду другую психологию и иное ее использование гуманитариями. Во-первых, это не должна была быть психология, занимающаяся аисторической природой человека; во-вторых, речь ни в коем случае не шла о причинном объяснении человеческих

1. *Дильтей В.* Построение исторического мира. С. 311.

2. Там же. С. 196.

3. *Дильтей В.* Введение в науки о духе. С. 309.

поступков некой неизменной, в сущности, природой, имелось в виду понимание их в контексте исторически изменчивой культуры; в-третьих, предметом интереса этой психологии был человек как действующий в истории субъект, которого невозможно понять путем разложения его психики на отдельные элементы, как привыкли это делать психологи.

«По мнению Дильтея, — пишет Маккрил (*Makkreel*), — психология должна описывать психофизическое целое таким образом, чтобы показать его неразрывную связь с социальной и исторической жизнью, сохраняя при этом его неделимость как основного ее индивида. Индивид — не гипотетический агрегат каких-то элементарных данных вроде чувственных впечатлений. Точно так же и общество не является лишь агрегатом индивидов, которые могут быть ему приписаны. Наоборот, индивид является основным составным элементом исторического общества и, осознавая это, представляет собой воплощение этого общества. Он — замкнутое целое, которое в свою очередь относится к более широкому целому, как микрокосм к макрокосму»¹.

Ключевое значение имеет здесь, разумеется, мысль об историчности психической жизни — совершенно чуждая психологизму, играющая до сегодняшнего дня решающую роль в том, что концепция Дильтея не рассматривается как концепция психологическая в узком значении этого слова. Правда, он признал психологию важнейшей наукой, но, в сущности, считал ее вспомогательной исторической наукой, полностью игнорируя при этом достижения тогдашней психологии.

Человеческая психика имеет, по мнению Дильтея, некоторые универсальные черты, существование которых позволяет понимать людей других культур и эпох, и все же знания этих черт недостаточно. «Жизнь исторической личности — это комплекс воздействий, в рамках которого индивид воспринимает воздействия исторического мира, формируется ими и воздействует на исторический мир обратным образом»². В другом месте Дильтей пишет об индивиде как о точке, в которой пересекаются разные системы социального взаимодействия³. На это стоит

1. *Makkreel R.A.* Dilthey. Philosopher of the Human Studies. Princeton, N.J., 1975. P. 56.

2. Дильтей В. Построение исторического мира. С. 297.

3. Там же. С. 219.

обратить внимание, поскольку не исключено, что эти мысли по поводу взаимодействия оказали — наряду с некоторыми формулировками создателей *Völkerpsychologie* — влияние на направление мысли Зиммеля¹.

Дильтея, таким образом, интересовал не столько человек, наделенный устойчивыми психическими чертами, сколько человек в истории, которого формируют меняющиеся социальные условия. Ему важно было «понять... всю жизнь индивида — так, как она проявляется в определенное время и в определенном месте»². Очевидно поэтому, что — так же, как и позднейшие исследователи связей личности и культуры, — он приписывал особую познавательную ценность автобиографическим материалам³, не проявляя никакого интереса к психологическим исследованиям в узком значении этого слова, которые велись во все более широком масштабе в его время.

Объективации жизни

Согласно Дильтею, психология для познания человеческого мира так же необходима, как и недостаточна, в том числе по причине того, что жизнь подвергается объективации (мы имеем дело с использованием идеи Гегеля), создавая относительно устойчивые структуры взаимодействия между людьми в форме, с одной стороны, культурных систем (религия, искусство, философия, наука, право, экономика, язык, воспитание и т. д.), с другой стороны — внешних социальных организаций (семья, государство, церковь, корпорации и т. д.).

Дильтей воздерживался от реифицирования этих структур и приписывания им независимого от человеческих индивидов существования. В его понимании это, как пишет Маккрил, «функциональные структуры, запускаемые индивидами, а не независимые надындивидуальные сущности»⁴. Все культурные системы и внешние социальные организации вырастают, говорит Дильтей, «из живой системы (*Zusammenhang*)

1. *Frisby D. Simmel and Since. Essays on Georg Simmel's Social Theory.* London; New York, 1992. P. 8–9.

2. *Дильтей В.* Построение исторического мира. С. 181.

3. Там же. С. 248–250.

4. *Makkreel R.A. Dilthey.* P. 67.

человеческой психики, потому и могут быть поняты исключительно на ее основе»¹.

Тем не менее психология все же не объясняет полностью такого рода явлений, поскольку они устойчивее, чем индивиды, у них свой внутренний порядок, они предлагают иные исследовательские проблемы, чем переживания индивидов. Более того, также переживания индивидов, являющихся все же *par excellence* историческими существами, невозможно понять в отрыве от культурных и внешних систем социальных организаций.

Гуманитарные науки не знают изолированного индивида. Любое отдельное проявление жизни, писал Дильтей, представляет то, что есть общего в царстве объективного духа. «Любое слово, любое предложение, любой жест или любезность, любое произведение искусства и любое историческое действие понятны только потому, что существует общность между тем, что в них проявляется, и понимающим; индивид переживает, мыслит и действует всегда в пределах общности и способен понимать только в ее рамках. Все, что понято, несет на себе отпечаток чего-то известного из этой общности. Мы живем в ее атмосфере, она постоянно нас окружает. В ней мы обращаемся. Вообще в этом историческом и поддающемся пониманию мире мы как дома, мы понимаем смысл и значение всего, мы вплетены в эти общности»².

Человек, таким образом, приобретает понимание самого себя в некоторой степени окольным путем — через знакомство с культурой, то есть «зафиксированными жизненными экспрессиями». Хотя в основе культуры лежат переживания индивидов, гегелевский мир объективного духа вовсе не фикция, которую Дильтей хотел бы исключить из гуманитарной области. Даже наоборот, представляется, что по мере развития своей философии он все больше отдалял от себя соблазн любого индивидуалистического редукционизма. Как отмечает Уильям Аутвейт (William Outhwaite), «акцент переносится с сопереживающего изучения и реконструкции духовных процессов других людей на герменевтическую интерпретацию

1. *Dilthey W. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Abhandlungen zur Grundlegung.* Цит. по: *Kuderowicz Z. Światopogląd a życie u Diltheya.* Warszawa, 1966. S. 62.

2. Цит. по: *Kuderowicz Z. Dilthey.* Warszawa, 1967. S. 91–92.

культурных произведений и понятийных структур»¹. Кудерович (Kuderowicz), очевидно, справедливо указывает на влияние, которое оказала на Дильтея гуссерлевская критика психологизма².

Позиция Дильтея не отличалась, однако, никогда особой последовательностью. Для его творчества характерно постоянное напряжение между чисто психологическим и культуралистским, субъективным и объективным идеализмом в понимании явлений культуры. Без концепции культуры как объективации жизни он не мог бы полностью преодолеть натуралистический психологизм, полный отказ от психологии означал бы, однако, в свою очередь, необходимость отринуть исходные принципы, в соответствии с которыми своеобразие культуры по отношению к природе определяет прежде всего то, что она *переживается* индивидами. «Истолкование, — как утверждал Дильтей, — было бы невозможным, если бы проявления жизни были бы целиком чуждыми нам. Оно было бы ненужным, не будь в них ничего чуждого»³. На этом парадоксе построена вся концепция Дильтея. Именно благодаря ему она приобретает как оригинальность, так и неустранимую двусмысленность.

В этой концепции мы постоянно сталкиваемся с сосуществованием двух видов рассуждений. С одной стороны, мы наблюдаем в ней обилие утверждений о «проекции» индивидуальной психики, с другой же — почти на каждом шагу находим высказывания на тему внутреннего порядка культуры, являющейся в некотором смысле сверхиндивидуальной целостностью, которую невозможно понять, если ограничиться реконструкцией переживаний участвующих в культуре индивидов.

Идея понимания

Внутреннее напряжение концепции Дильтея, о котором шла речь выше, характерно и для его подхода к проблеме понимания, которое он считал самым важным инструментом познания в «науках о духе». Возможность и необходимость

1. *Outhwaite W.* Understanding of Social Life. The Method Called Verstehen. London, 1975. P. 26.

2. *Kuderowicz Z.* Światopogląd. S. 80 et pass.

3. *Дильтей В.* Построение исторического мира. С. 274.

применения ими такого инструмента проистекают из того, что, как мы уже упоминали, исследователь сам принадлежит к изучаемому им миру и по этой причине не может без вреда для результатов познания использовать методы наблюдения, характерные для естественных наук. Дильтей усматривал в этом не ограничение гуманитарных наук, а, наоборот, их превосходство над науками о природе¹, которые обречены рассматривать явления, в то время как гуманитарные способны открывать, что за ними кроется. Можно сказать, что понимание является не чем иным, как процедурой обнаружения того, что скрывается под рассматриваемой естественно-научными методами поверхностью явлений, — процедурой обнаружения *ein Inneres*².

Толкование принципов этой процедуры, которая в определенном смысле легла позже в основу так называемой гуманистической социологии, — это одна из сложнейших задач, которые должен решить историк социальных наук. В литературе она находит множество противоречивых интерпретаций, каждая из которых в какой-то степени соответствует букве сочинений Дильтея. Предельно обобщая, можно говорить о понимании в двух значениях, выделяя — как это делает, например, Аутвейт — понимание психологическое и герменевтическое. Хотя сам Дильтей и не проводил такого разделения (так же как и не различал четко свою психологию и науку о культуре), оно представляется очень полезным, поскольку не позволяет упрощать его концепцию, сводя ее к постулату вникания в переживания других людей, — постулату, который действительно играет в ней немалую роль и был сформулирован яснее всего, но вовсе не исчерпывающим собой всю концепцию.

Постулат этот, в сущности, мало интересен. Он основан, как отмечает Раймон Арон, на банальной аналогии³, то есть на принципе соответствия между психической жизнью исследователя и психической жизнью людей, действиями и творениями которых он занимается. «Понимать» в этом случае — это «воспроизводить внутри себя чуждую форму жизни путем усиления

1. См.: Дильтей В. Возникновение герменевтики // Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. 4: Герменевтика и теория литературы. Пер. с нем. под ред. В. В. Бибикина и Н. С. Плотникова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 237–238.

2. Внутренняя сторона (нем.). — Примеч. пер.

3. Aron R. La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire. Paris, 1969. P. 79.

или ослабления в себе определенных психических процессов»¹, вставать на место кого-то другого, переживать в воображении то, что кто-то переживал в реальности, разгадывая таким образом, что *значит* рассматриваемое со стороны поведение другого человека. Поскольку человеческая психика обладает, как мы уже говорили, некоторыми универсальными чертами, можно предположить, что отношения между экспрессией и тем, что находит в ней выражение, являются более или менее постоянной величиной, и, зная экспрессию, можно с некоторой долей уверенности судить о психических состояниях других людей, которых невозможно подвергнуть прямому наблюдению.

Но такое «воспроизводящее переживание» еще не является собственно пониманием, хотя представляет собой его обязательное условие. Поддающиеся пониманию «экспрессии жизни» могут быть двух типов: одни из них могут быть поняты на основе этой простой аналогии, вторые же требуют проведения сложных интеллектуальных операций и применения широких знаний, выходящих за рамки психологии. Мы по-другому приходим к пониманию того, что значат, скажем, чьи-то слезы, чем, например, к пониманию того, что значит языковое выражение, литературное произведение, написанное в соответствии с определенной традицией, или деятельность исторической фигуры. Знания собственной психики, в любом случае всегда полезного, оказывается во втором случае недостаточно. Здесь нам необходимо обратиться к историческому контексту и ресурсам знаний, накопленным наукой. «Понимать» — это не столько пережить внутри себя что-то, что ранее было предметом внутреннего переживания кого-то другого, сколько поместить данный факт в рамки более широкого целого: языка, культуры, социальной системы. Психологическое понимание — это лишь искусство, которым владеет каждый человек, герменевтическое понимание или же просто герменевтика — это в большей или меньшей степени эзотерическое знание, которым мы обязаны гуманитарным наукам.

Разница между этими двумя типами понимания не всегда одинаково отчетливо просматривалась в работах Дильтея: это зависело прежде всего от степени артикуляции проблематики культуры (или, если угодно, «объективного духа»). Занимаясь

1. *Makkreel R.A. Dilthey. P. 250.*

«жизнью» как таковой, Дильтей останавливался на уровне психологического понимания, когда же он рассматривал проблему ее объективации, то концентрировался на герменевтическом понимании. «В случае сложных „духовных“ явлений... — как пишет Аутвейт, — речь идет, по мнению Дильтея, не о психологическом понимании, а об обращении к понятийной конструкции, имеющей свою собственную структуру»¹.

Следует, однако, отметить, что в обоих отмеченных случаях понимание у Дильтея носит характер в значительной степени иррациональный. Речь идет лишь о том, помогает ли интуиция исследователю проникать во внутренний мир других людей или познавать «дух» таких целостностей, как произведение, эпоха, культура.

* * *

Появление Дильтея многие авторы считают своего рода научной революцией в гуманитарных науках. Его философия была действительно первой столь радикальной декларацией независимости гуманитарных наук от естественных, хотя, как мы говорили, автор «*Einleitung*» мог обратиться к богатой традиции немецкого историзма, истоки которого относятся как минимум ко времени романтизма. В какой-то степени его философия была объяснением принципов, лежащих в основе почти всего немецкого гуманитарного знания XIX века, что, конечно, не умаляет ее исторического значения.

Обоснованием независимости гуманитарных наук от естественных было для Дильтея прежде всего принципиальное отличие их объекта, являющегося, по его мнению, не набором абсолютно внешних по отношению к исследователю *вещей*, а миром духовных переживаний, к которому он сам принадлежит. Непременным следствием такого отличия было в понимании Дильтея отличие метода, представляющего собой в гуманитарных науках не объяснение, а понимание.

Эти идеи дали начало существующему до сегодняшнего дня течению методологической рефлексии, которое оставило след также в социальных науках, хотя подход, характерный для естественных наук, до сих пор не теряет в них

1. Outhwaite W. Understanding. P. 41.

привлекательности. Без осознания того, что имел в виду Дильтей в своей критике натуралистической социологии, невозможно полностью понять процесс, который привел к возникновению так называемой гуманистической социологии¹.

Однако мы бы совершили ошибку, пытаясь вывести эту социологию непосредственно от Дильтея. Не потому, что он сам не был социологом, а также подвергал сомнению смысл существования социологии как таковой, и даже не потому, что нет, по сути, свидетельств его прямого влияния на социологов. Прежде всего, потому, что важные для социологии идеи Дильтея стали полностью видимы только лишь сквозь призму неокантианства, которое было в немалой степени критикой Дильтея и всей «социальной теории как философии истории»².

Опираясь на дихотомическое разделение философских концепций на «позитивистские» и «антипозитивистские», Дильтея иногда ставят в один ряд с неокантианцами, что, несомненно, не лишено смысла, поскольку последние также способствовали деструкции позитивизма и широко занимались поставленной этим философом проблемой своеобразия гуманитарного познания. Такая дихотомизация стирает, однако, очень существенные различия между немецкими мыслителями и делает невозможным понимание дискуссий, которые они вели на рубеже веков. Дискуссий, в которых принимали участие в том числе такие создатели гуманистической социологии, как Зиммель и Макс Вебер. Их концепции были, без сомнения, критикой представляемой им философии науки в не меньшей степени, чем ее продолжением, на что могло бы указывать используемое Вебером определение «понимающая социология».

Чтобы понять это, следует уделить хотя бы немного внимания неокантианству, а точнее, его баденской школе, которая широко занималась методологическими вопросами гуманитарных наук.

1. Согласно польской традиции, мы используем и чаще всего будем использовать определение «гуманистическая социология» как аналог немецкого термина *verstehende Soziologie* (понимающая социология. — Примеч. ред.) и французского *la sociologie compréhensive* (понимающая социология. — Примеч. ред.), а также значительно более позднего английского термина *interpretive sociology* (интерпретативная социология. — Примеч. ред.), хотя по многим причинам это, вероятно, не лучшее определение.
2. Это показано в том числе в работе: *Bergner J. T. The Origin of Formalism in Social Science*. Chicago; London, 1981.

3. От истории к науке о культуре: Риккерт

Особенно важной представляется роль Генриха Риккерта (*Heinrich Rickert*) (1863–1936) как автора «*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*»¹ (1896–1902, 2 т.; испр. изд. 1929) и «*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*»² (1899). Он тем интереснее для нас, что их с Максом Вебером объединяла очень крепкая связь. Обыкновенно, когда говорят о Риккертe, вспоминают и его учителя, Вильгельма Виндельбанда (*Wilhelm Windelband*) (1848–1915), для чего вполне имеются основания, поскольку именно он положил начало интересующему нас сейчас направлению мысли. Этот философ в своей знаменитой речи «*Geschichte und Naturwissenschaft*»³ (1894) провел известное разделение наук на номотетические и идиографические, являющееся ответом на дильтеевский, можно сказать, вопрос, чем исторические науки отличаются от естественных. Однако дильтеевским был вопрос, а не ответ, ответ же, повторенный почти дословно, но модифицированный и дополненный Риккертом⁴, был уже совершенно иным: свободным от иррационализма «философии жизни» и сформулированным в чисто методологических категориях. Речь в нем идет вовсе не о том, что естественные науки занимаются материей, а гуманитарные — «духом», а о том, что первые генерализируют, в то время как вторые индивидуализируют, то есть описывают действительность в ее индивидуальных проявлениях, не задавая вопроса об общих законах. Стоит добавить, что Виндельбанд также не разделял дильтеевских взглядов на ключевое значение психологии.

Открытие Риккерта

Для Риккерта виндельбандовское разделение наук было всего лишь первым шагом, и вряд ли он видел в нем серьезную теоретическую проблему. Зато его беспокоила недоопределенность

1. «Границы естественно-научного образования понятий» (нем.). — Примеч. пер.
2. «Науки о культуре и науки о природе» (нем.). — Примеч. пер.
3. «История и наука о природе» (нем.). — Примеч. пер.
4. Риккерт Г. Науки о культуре и науки о природе / Пер. с нем. Общ. ред. и предисл. А. Ф. Зотова; сост. А. Н. Полякова, М. М. Беляева; подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. М.: Республика, 1998. С. 78–79, 74–75.

понятия индивидуальности, а также еще больше — аморфность предмета, с которым гуманитарным наукам пришлось бы иметь дело, если бы это понятие не было уточнено. Иначе говоря, отвергая позитивистскую модель построения гуманитарных (то есть *исторических*) наук на основании абстрагирующегося от индивидуальности естествознания, Риккерт отказывался полагать их задачу в изучении исторической реальности во всех ее проявлениях, поскольку она по сути своей не может быть полностью охвачена. Также он отказывался искать, по примеру Дильтея, причину различия между гуманитарными и естественными науками в том, что каждая из этих двух групп наук имеет дело с совершенно иным объектом, как бы иной действительностью.

Значение имеет различие не объекта, а точки зрения. «Я, — писал этот автор, — говорю скорее о *генерализирующем* и *индивидуализирующем* методе и всегда подчеркиваю, что речь идет не об абсолютном противопоставлении, а об *относительном* различии [курсив Е. Ш.]». Таким образом, противопоставление имело у Риккерта методологический, а не онтологический характер, поскольку он полагал, что мы имеем дело «не с двумя различными реальностями, но с одной и той же действительностью, рассматриваемой с двух различных точек зрения <...> Действительность становится природой, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, она становится историей, если мы рассматриваем ее с точки зрения индивидуального»¹. Действительность одна: о ней можно лишь сказать, что она многогранна. Методов ее исследования может быть много, так как история и естествознание — это два полюса, между которыми есть место подходам более или менее отдаленным от каждого из них². Не исключено, что в каком-то месте этой шкалы могла бы оказаться социология, которой Дильтей отказал в праве на существование³. Впрочем, никто не утверждает, что при изучении социальной действительности генерализирующий метод абсолютно бесполезен и недопустим.

Риккерта интересовали, прежде всего, различные способы артикуляции и концептуализации эмпирической действительности, которая сама по себе казалась ему аморфной

1. Риккерт Г. Науки о культуре и науки о природе. С. 75.

2. Там же. С. 46.

3. См.: Freund J. Les théories des sciences humaines. Paris, 1973. P. 116–117.

и недифференцированной. Это была позиция, пожалуй, типичная для неокантианцев, которые обратились к проблеме теории познания, проявив крайнюю сдержанность в высказываниях о природе реального мира¹ и скептицизм по поводу возможности открытия в нем имманентного порядка. Они скорее задавались вопросом, как познавать этот мир, чем какой он. Потому среди характерных черт этого явления был решительный отказ от «наивного реализма», в соответствии с которым наука является отражением действительности.

Риккерт, так же как и других «баденцев», интересовали, конечно, более всего исторические науки, которые, по его мнению, находились в плачевном состоянии с точки зрения методологии и не осознавали свой гносеологический статус. Точнее, его интересовала проблема создания понятий в этих науках, которые, сосредоточившись на индивидуальном, так же как и все другие науки, не могут охватить действительность во всем ее бесконечном разнообразии, а вынуждены каким-то образом вычленять предмет своего интереса и наделять его определенной понятийной структурой. Им приходится производить отбор фактов, иметь какие-то критерии, позволяющие выделять из этих фактов те, которыми стоит заниматься. Ученый должен знать: «во-первых, какие из необозримого числа объектов, составляющих действительность, призван он изображать и, во-вторых, какие части из необозримого многообразия каждого отдельного объекта для него существенны»².

Отказ от притязаний на открытие законов вовсе не означал освобождения от этой необходимости. Если гуманитарий занимается тем, что индивидуально, он должен уметь отличить «исторически важную индивидуальность» от «обычной (несущественной) разнородности»³. Более того, он не может довериться в этом вопросе интуиции, которой, по сути, довольствовался Дильтей, не боявшийся, в отличие от неокантианцев, обвинений в иррационализме. Также он ни в коем случае не может сказать, что все в конечном итоге зависит от чисто субъективного выбора.

В поисках подходящего критерия Риккерт совершил свое самое, наверное, важное открытие, а именно: ввел понятие

1. См.: *Bergner J. T. The Origin of Formalism. P. 67 et pass.*

2. *Риккерт Г. Науки о культуре и науки о природе. С. 88.*

3. Там же. С. 90–92.

«отнесения к ценностям» (*Wertbeziehung*), которое призвано было помогать отличать метод гуманитарных наук от метода естествознания и одновременно выделять заслуживающие внимания индивидуальности из бесчисленной массы «несущественных» индивидуальных фактов, составляющих представление о действительности. С введением этого понятия, которое социологи обычно ошибочно приписывают Максус Веберу, было тесно связано определение исторических наук как наук о культуре (*Kulturwissenschaften*), поскольку культура у Риккерта, как и у большинства немецких авторов, — это как раз сфера ценностей. «Культура, — писал он, — охватывает все, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или, если оно уже существовало раньше, по крайней мере сознательно *взлелеяно* им ради связанной с ним ценности»¹.

Ценности, которым человеческий мир обязан своим внутренним порядком, — это столь же ключевая категория для баденских неокантианцев, как для Дильтея понятие значения: они верили, как пишет историк, в «мир рациональных моральных предписаний, исторический процесс, насыщенный идеальными целями людей, и культурную жизнь, построенную по устойчивым и универсальным стандартам ценностей»². В связи с этим процитированный автор даже сравнивает неокантианство с естественно-правовой традицией, хотя вместе с тем подчеркивает, что значение имеет подобие способа, а не содержания, мышления³. Подобие это основано на предположении реального существования не только вещей, но и связывающих людей *норм*, а также на убеждении, что большой ошибкой историзма было отнесение всего к условиям места и времени.

Культура и ценности

Понятие культуры, так же как связанное с ним понятие ценностей, не отличается в сочинениях Риккерта особой ясностью. Однако направление, которое оно должно было указывать

1. *Риккерт Г.* Науки о культуре и науки о природе. С. 55

2. *Willey T.E.* Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860–1914. Detroit, 1978. P. 132–133.

3. *Ibid.*

гуманитарным наукам, очевидно. В какой-то степени культура является здесь, собственно говоря, аналогом дильтеевской сферы «объективного духа», с тем отличием, что Риккерт старательно отделяет ее от сферы психической жизни, четко проговаривая, что «науки о культуре не должны ограничиваться изучением психических событий и... потому не вполне оправданно определение этих дисциплин как наук о человеческом „духе“, если под этим подразумевается изучение внутренней, психической жизни»¹. В этих науках речь идет не о том, что и как переживают индивиды (это предмет интереса психологии, которой, впрочем, можно заниматься как естественной наукой), а о том, что имеет для них *значение*, то есть остается в уловимой связи с *ценностями*, которые не существуют ни в каком эмпирическом, физическом или психическом значении слова «существовать», а тем не менее все же они есть и действуют, являясь ориентационными пунктами как для действующих в истории людей, так и для историка, который описывает и пытается понять их действия.

Оцениванию всегда сопутствуют, естественно, какие-то психические акты, но не они интересуют Риккерта. Его волнует исключительно то, что благодаря ценностям человеческий мир имеет определенную структуру, а его познание может отличаться объективностью, которой не может гарантировать концентрация на сфере кратковременных по своей природе психических переживаний.

Несмотря на то что цель Риккерта кажется более чем понятной, его концепция таковой не является, а происходит это, в первую очередь, потому, что статус такой важной для нее категории, как ценности, остается неопределенным как минимум в одном смысле. С одной стороны, Риккерту необходимо представление об абсолютных ценностях, без которого невозможно было бы преодолеть историзм и определить идеал объективности гуманитарных наук. С другой стороны, эти науки имеют дело с изменчивой исторической действительностью, в связи с чем в поле их зрения находятся *de facto* «действительно признаваемые ценности, которые изменчивы, как волны океана»². Любое общество, любая историческая эпоха отличается особой конфигурацией, которую историк

1. Ibid. P. 24.

2. Ibid. P. 134.

пытается реконструировать. Кроме того, в зависимости от того, какую сферу жизни он исследует, на первый план выходят те или иные ценности, а также та или иная их иерархия. Историк экономики мир представляется иначе, чем историк права, а историк искусства иначе, чем двум первым. Ни одна из этих картин не правдивее остальных; сомнительна также возможность их объединения в одно целое¹.

Таким образом, существуют ли какие-то абсолютные и универсальные ценности или они являются лишь постулатом практического разума, тем, что должно *быть* признано, хотя не обязательно признается, а в эмпирической действительности имеют значение в лучшем случае ценности, общие для каких-то более широких общностей, но всегда ограниченные в пространстве и во времени? По мнению комментаторов, этот вопрос Риккерт оставил без четкого ответа².

Объективизм историка, вероятно, основан, прежде всего, на том, что ценности, к которым он должен обращаться, являются не его собственными ценностями, а такими, которые действительно присутствуют в историческом процессе как ценности, признаваемые в тех или иных общностях, исследуемых им.

Стоит добавить, что Риккерт, исключая из гуманитарных наук понятие природного закона, сохранил в них, так же как и Виндельбанд, понятие причинности. Он утверждал, что «также и история, применяя индивидуализирующий метод и ориентируясь на ценности, должна изучать причинные связи, которые устанавливаются между индивидами и неповторимыми событиями, на которых она сосредоточивает свое внимание»³.

Культура и формы

Также заслуживающей внимания попыткой выйти за горизонт абсолютного историзма была философия другого, намного менее связанного с неокантианством мыслителя, а именно Георга Зиммеля. О его социологии мы поговорим подробнее в следующем разделе, сейчас же стоит коротко остановиться на его вкладе в философию гуманитарных наук — вкладе,

1. Willey T.E. Back to Kant. P. 134–135.

2. См., например: Stern A. The Philosophy of History and the Problem of Values. The Hague, 1962. P. 121 et pass.

3. Ibid. P. 72.

который, как и в случае Риккерта, заключался среди прочего, в обосновании тезиса об их принципиальном отличии от естественных наук, а также в опровержении доводов «наивного реализма» и подчеркивании роли теории в процессе познания. Сходство между этими мыслителями, впрочем, было довольно большим, хотя, как представляется, пришли они к своим концепциям разными путями. Самыми важными отличиями Зиммеля от Риккерта было то, что, во-первых, Зиммель проявлял поразительно небольшой интерес к методологии как таковой, а во-вторых, он не избегал высказываний о том, какова социальная действительность. В контексте наших размышлений самым, пожалуй, существенным является то, что, по его мнению, мир, изучаемый гуманитарными науками, имеет свой внутренний порядок, которым обязан тому, что создают его сознающие субъекты.

В этой точке Зиммель, несомненно, был ближе к Дильтею, чем к Риккерту. «Общество, — писал он, — это объективная общность, которая не нуждается (для того, чтобы стать общностью) в наблюдателе, находящемся извне <...> Объекты природы... более отдалены друг от друга, чем [человеческие. — *Е. Ш.*] души; связь человека с человеком, основанная на понимании, любви, общем труде, не имеет аналога в пространственном мире, в котором каждая вещь занимает свое собственное место, не имея возможности делить его ни с какой другой вещью»¹. Таким образом, науки, изучающие человеческий мир, отличаются не только своим методом, но и тем, что их объект обладает вышеупомянутой характерной чертой. Он иной, а не просто иначе концептуализирован исследователем. Также определенно больше, чем у Риккерта, мы нашли бы у Зиммеля высказываний на темы, которые Дильтей относил к своей «описательной психологии», хотя рекомендованный им метод понимания не нашел одобрения у Зиммеля, который считал его слишком загадочным и неточным².

Независимо от того, чем Зиммель отличался от баденских неокантианцев (следует помнить и о том, что он пользовался многими другими источниками, а пришел в итоге к «философии жизни»), в общем и целом он шел в том же направлении,

1. *Simmel G. Soziologie*. Цит. по: *Stark W. The Fundamental Forms of Social Thought*. London, 1962. P. 215.

2. См.: *Ringer F. Max Weber's Methodology*. P. 30.

подчеркивая неуловимость действительности как таковой и огромное значение теоретических понятий, в которые облекает ее наука. «У нас, не считая самых общих чувств, нет отношения к тотальности бытия: лишь поскольку, исходя из потребностей нашего мышления и действия, мы извлекаем из явлений продолжительно существующие абстракции и наделяем их относительной самостоятельностью сугубо внутренней взаимосвязи, [той самостоятельностью,] в которой их объективному бытию отказывает непрерывное мировое движение, — мы обретаем определенное в своих частностях отношение к миру»¹. В этом смысле все науки — «формальные» науки, поскольку ни одна из них не касается напрямую действительности и «жизни», постоянное течение которой невозможно реконструировать. По очень многим вопросам размышления Зиммеля напоминали размышления Риккерта, с которым его также связывало понимание гуманитарных наук как наук о культуре, а самой культуры как сферы упорядоченности и, по крайней мере, относительного постоянства.

Однако, когда Зиммель рассуждал о культуре, на первый план выходило понятие не ценности, а *формы*. Откладывая до следующего раздела более подробное обсуждение этого очень туманного понятия, заметим пока лишь, что служило оно той же самой цели, что и риккертовское понятие ценности, а именно: поиску того, что придавало бы исследуемой гуманитарными науками действительности определенную форму и было бы оплотом постоянства в мире непрекращающихся изменений. Хотя бы потому, что формы «имеют ту особенность, что уже в момент их возникновения они обретают некую устойчивость в беспокойном ритме жизни, ее приливах и отливах, ее постоянном обновлении, неизменном расщеплении и воссоединении... имеют свою особую логику и закономерность, особый смысл»². Следует также заметить, что понятие формы имело совершенно иной характер, чем неокантианское понятие ценностей, поскольку их характер долженствования не имел здесь значения. Каким бы ни был статус форм, о чем

1. *Зиммель Г. Философия денег // Теория общества: Сборник / Пер. с нем., англ. Вступ. ст., сост. и общ. ред. А. Ф. Филиппова. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 1999. С. 350.*
2. *Зиммель Г. Философия культуры // Зиммель Г. Избранное. М.: Юрист, 1996. Т. 1. С. 494.*

можно долго спорить, он имел немного общего со статусом неокантианских ценностей, за исключением того, что также сопротивлялся всеохватывающим изменениям, отрицая непостоянство и бесформенность эмпирического мира.

4. От наук о культуре к социологии

Мыслители, о которых шла речь в этом разделе, не занимались, за исключением Зиммеля, социологией или же подвергали сомнению даже саму необходимость существования такой дисциплины. Правда, это не значит, что у них не было социологических интересов. Как мы видели, они неоднократно затрагивали социологические *par excellence* темы и им не были чужды вечные дилеммы социологической мысли. Не вызывает, однако, сомнения, что их рассуждения, касающиеся этих проблем, в основном представляли собой не поиск ответа на поставленные в социологии вопросы, а продолжение намного более старой традиции социальной философии, а также рефлексии, которая — особенно в Германии — сопутствовала занятиям историографией. Эти рассуждения лишь опосредованно относились к проблемам, которые появились с развитием социологии, начатым Контом. Потому ничего удивительно нет в том, что даже эти идеи немецких философов гуманитарных наук, которые могли бы иметь значение для социологов, не вызвали среди них широкого интереса. Социология, использующая их, вынуждена была развиваться как бы с нуля, поскольку достижения позитивистской социологии почти полностью игнорировались и умалялись. Таковы были, по сути, истоки гуманистической социологии, о чем пойдет речь в следующем разделе. Не случайно возникла она именно в Германии, где социология в своей прежней форме еще не успела укорениться, а почва для философии была чрезвычайно плодородной.

Эта новая немецкая социология отличалась от «старой» французской и английской, по крайней мере, по четырем пунктам. Во-первых, она решительно отвергала идею стать естественной наукой, открывающей естественно-научными методами законы социальной жизни; во-вторых, она была свободна от иллюзий, что наука является просто мыслительным отражением действительности, а ее успех или поражение

определяет в основном уровень наблюдения, а не создание теории; в-третьих, она оперировала видением человека как сознающего субъекта, вносящего в социальные процессы элемент непредсказуемости и свободы; в-четвертых, в центре ее внимания оказалась культура как область человеческих целей и ценностей. Это, конечно, не значит, что социология эта была противоположна позитивистской социологии во всем. Достаточно сказать, что, как мы увидим, она придавала огромное значение упрочению идеала объективности знания. Тем не менее это была новая социология, возникновение которой невозможно было представить без глубокого «гносеологического разлома», который осуществился благодаря философии, а не путем внутренней революции в самой социологии. Поэтому мы выше и посвятили столько внимания философам.

Немецкие проекты гуманистической социологии

Фундамент так называемой гуманистической социологии был заложен в Германии, прежде всего, Фердинандом Тённисом, Георгом Зиммелем и Максом Вебером. Этот тезис сразу требует нескольких важных дополнений.

Во-первых, несмотря на многочисленные связи и сходства, эти ученые не образовывали никакой единой «школы» и во многих отношениях, как мы увидим, были совсем друг на друга не похожи, что следует тем более подчеркнуть, поскольку слишком часто не учитывается тот факт, что «гуманистическая», или «понимающая», социология — это лишь общее название множества разных концепций, которые выросли из критики позитивистской социологии, а не единая теоретическая формация. Во-вторых, эти трое названных нами ученых были только самыми выдающимися представителями более широкого интеллектуального движения, которое дало Германии многих других социологов. Особенно достоин внимания брат Макса Вебера Альфред (см. раздел 18). В-третьих, хотя трое вышеупомянутых ученых были почти ровесниками и оказывали влияние друг на друга, их теории образуют, по сути, хронологическую последовательность: Тённис опубликовал свою самую важную книгу уже в 1887 году; социологическое творчество Зиммеля пришлось в основном на последнее десятилетие XIX века, в то время как самую значимую часть своей работы Макс Вебер проделал в XX веке.

Хронология здесь важна также по той причине, что она позволяет осознать, что речь идет, по сути, о современниках тех мыслителей, о которых мы говорили в предыдущем разделе. Иначе говоря, рождение гуманистической социологии было не столько результатом обсуждаемой там «научной революции»,

сколько ее частью. Например, большая и довольно важная часть творческой работы Дильтея была проделана не раньше многих работ Тённиса, Зиммеля и Вебера.

1. Понятие гуманистической социологии

Пользуясь определением «гуманистическая социология», мы лишь подчиняемся польской языковой традиции, не будучи уверены, что это самое удачное название. Впрочем, это только одно из многих названий, которые получало в разных странах и в разные периоды это направление социологической мысли, противопоставившее себя модели социального знания, популяризированной позитивизмом XIX века, — модели, самой важной чертой которой было убеждение, что это знание будет более научным, если уподобится естественно-научному знанию и так же, как оно, будет иметь своей задачей открытие законов. Это направление за пределами Польши называют обыкновенно вслед за Вебером «понимающей социологией». Похожее или близкое значение имеет более новое название «интерпретативная социология», а также многие другие, из которых шире всего употреблялось «теория социальных действий» (см. раздел 19). Не имеет смысла посвящать больше внимания этой терминологии, достаточно сказать, что, так или иначе, речь идет об очень большой и внутренне дифференцированной группе теорий, которые необязательно происходят из обсуждаемых нами немецких источников (другим важным источником был американский прагматизм, о котором мы поговорим в разделе 15).

Не принимая пока во внимание упомянутую дифференциацию, попробуем поразмышлять об общих чертах относящихся к нашей теме концепций, не забывая, конечно, что эти черты имели в разных случаях различную интенсивность и нашли выражение в различных философских и научных языках. Особенно не стоит забывать о разнице между концепциями, «гуманизм» которых выражается в основном в переносе центра тяжести интереса к социальному миру на переживания индивидов, и такими, в которых принципиальному пересмотру подверглась сама концепция этого мира. Установка концентрироваться на том,

каким мир видится живущим в нем индивидам, — это одно, а тезис, что он этими индивидами «конструируется» и не существует вне зависимости от них, — это совсем другое¹. Этот, последний тезис появляется, однако, значительно позже (см. раздел 22).

Антинатурализм

Гуманистическая социология во всех своих проявлениях программно антинатуралистична, то есть она полностью отвергает как популярный в ранней фазе развития социологии взгляд на социальную действительность просто как на часть природы, так и его модифицированную социологизмом версию, в соответствии с которой она, правда, является действительностью *sui generis*, но может и должна изучаться таким же или подобным образом, как и природа. Пользуясь другой терминологией, можно сказать, что гуманистическая социология обращается против объективизма, требующего исключить из поля зрения социальных наук как исследователя, так и участников изучаемых им социальных процессов².

Интеракционизм

Гуманистическая социология — социология интеракционистская, «наука о социальной интеракции», представителей которой не устраивает ни один из двух господствовавших ранее взглядов на общество: с их точки зрения, оно не является ни внешней по отношению к индивидам целостностью, «организмом» или «системой», важнейшие черты которой не могут быть выведены из черт этих индивидов, ни их «суммой», которая полностью лишена подобных черт. Иначе говоря, гуманистическая социология не представляет собой ни социологический реализм, ни номинализм в том значении, в каком мы использовали эти определения ранее. С ее точки зрения, ни «общество», ни «индивид» не являются чем-то «готовым»,

1. На это множество разновидностей гуманистической социологии я стараюсь обратить внимание в статье: Szacki J. Obiektywizm i subiektywizm w socjologii // Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. Warszawa, 1991. S. 167–217.
2. См.: Ibid. P. 171–172.

«данным» или «изначальным», а *становятся* только в процессе социальной интеракции, которая является важнейшим *datum* социологии.

Субъективный характер социальных интеракций

Однако гуманистическая социология интересуется не любыми воздействиями индивидов друг на друга, имеющими место в общественной жизни, но исключительно такими, в которых, хотя бы и в зачаточном состоянии, присутствует сознание. О социальной интеракции можно говорить лишь тогда, когда индивид предусматривает в своих действиях возможную реакцию других и старается на нее воздействовать. Такая интеракция не является простым следствием стимула и реакции; она приводит к результатам из области значений, а не инстинктов и рефлексов. Когда речь идет о ней, речь идет не о поведении людей, но об их *действиях*, которые *ex definitione* являются более или менее сознательно ориентированными на других членов общества.

Постулат «понимания»

Раз уж внимание социологии должно быть направлено на таким образом понимаемую социальную интеракцию, то применяемые ею методы должны обеспечивать понимание того, чем люди руководствуются в своих действиях, а значит, в центре ее внимания оказывается то, что невозможно постичь путем чисто внешнего наблюдения за поведением, которое удовлетворило бы естественника. Социолог должен это поведение *понимать* и уметь его интерпретировать. Если естественно-научное объяснение в этом случае вообще и возможно, во что большинство представителей обсуждаемого здесь направления не верит, то оно маргинально и вторично. Настоящей задачей социологии является нечто иное, поскольку ее интересует не столько поведение людей как таковое, сколько значение, которое они с ним связывают; не столько объективные ситуации, в которых это поведение выступает, сколько то, как эти ситуации воспринимаются и «определяются» действующими индивидами. В связи с этим оказывается необходимым применение операции, называемой *пониманием* или *интерпретацией*. Это не

означает обязательного обращения к процедуре, которую описал и предлагал Дильтей. Как мы уже говорили, он не оказал серьезного влияния на гуманистическую социологию, которая выбрала, правда, похожее в некоторой степени направление, но вовсе не считала Дильтея своим учителем. Необходимые процедуры она вырабатывала для себя, по сути, сама.

Социальное знание как самопознание

Понимаемая таким образом социология не может, естественно, привести к результатам, которые бы составляли основу социальной инженерии, о которой мечтали позитивисты. Гуманистическая социология рождается, впрочем, в период ослабления веры в возможность сознательного управления социальными процессами. Речь здесь идет о знании, помогающем найти ориентацию в меняющемся мире, знании, которое делает скорее мудрее, чем техничнее.

2. «Эклектический синтез» Тённиса

Первая большая система немецкой социологии была создана Фердинандом Тённисом (*Ferdinand Tönnies*) (1855–1936), ученым, который сыграл исключительно большую роль в процессе становления социологии в Германии. К магистральной линии развития гуманистической социологии его можно причислить, однако, лишь с большими оговорками, так как свидетельств в пользу его оценки как продолжателя позитивистской традиции не так уж и мало. Дюркгейм назвал социологическую концепцию Тённиса «эклектическим синтезом», поскольку ее действительно невозможно отнести ни к одной определенной «школе» или направлению. Она была как ковчег завета между эволюционистскими доктринами подходящего к концу столетия и современной аналитической социологией, выросшей из сомнений в возможности открытия законов исторического мира.

Более того, нельзя безоговорочно считать Тённиса социологом. Хотя в развитии социологии он сыграл, несомненно, значительную роль, он ни в коем случае не был представителем социологии как отдельной дисциплины. Если даже

Тённис в итоге и пришел к такому ее пониманию, то в течение большей части своей жизни он оставался социальным мыслителем в старом стиле, который не ассоциирует себя ни с одной специализированной дисциплиной. В этом отношении Тённис не был, конечно, исключением — особенно в Германии, где социология укоренилась довольно поздно и долго сохраняла тесные связи как с философией, так и с такими социальными науками, как политическая экономика или история.

Источники социологии Тённиса

Источники социологической мысли Тённиса были необыкновенно разнообразны. Одним из них была философия Гоббса, выдающимся знатоком которой он был в свое время, другим — философия Ницше и философия воли Шопенгауэра, еще одним — труды Карла Маркса, которого он считал «наиболее заслуживающим внимания, вдумчивым социальным философом»¹, а также труды других социалистических мыслителей от Родбертуса до *Kathedersozialisten*². Многим он был обязан и социологии Конта, а также Спенсера и других эволюционистов, которые, однако, интересовали его, скорее, как исследователи ранних фаз социального развития, чем как теоретики всеобщей эволюции. Суммируя, можно сказать, что Тённис пошел по пути синтеза Гоббса, западноевропейской социологии, а также немецкой философии и социальной мысли. Некоторое влияние на него, пожалуй, оказали обсуждаемые нами методологические дискуссии, хотя сам он не принимал в них участия вообще. Однако по крайней мере некоторые из его взглядов все же вписывались в образ мышления неокантианцев³.

Воистину единственное в своем роде сочетание, но в своих результатах не такое эклектическое, как можно было бы ожидать. Тённис очень рано сформулировал собственную

1. *Tönnies F. Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury / Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa, 1988. S. 5.*
2. Катедер-социалисты, социалисты из академической среды (нем.). — *Примеч. пер.*
3. Указание на них можно найти в работе: *Bergner J. T. The Origin of Formalism in Social Science. Chicago; London, 1981. P. 91–95.*

социальную теорию, благодаря чему его многочисленные и разнонаправленные работы были подчинены задаче ее дополнения и совершенствования.

Теория эта была впервые изложена в книге *«Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischen Culturformen»*¹ (1887; изд. 2-е, отред., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*², 1912), о которой можно без преувеличения сказать, что она стала одной из самых влиятельных книг в истории не только немецкой социологии. Впрочем, в Тённисе видят, как правило, только автора этой единственной книги, хотя он написал еще очень много, кроме нее: например, *«Hobbes. Leben und Lehre»*³ (1896), *«Die Sitte»*⁴ (1909), *«Karl Marx. Leben und Lehre»*⁵ (1921), *«Kritik der öffentlichen Meinung»*⁶ (1922) и *«Einführung in die Soziologie»*⁷ (1931), а также многочисленные статьи, собранные в *«Soziologische Studien und Kritiken»*⁸ (1925–1929, 3 т.). Это одностороннее прочтение Тённиса в определенной степени имеет объяснение, поскольку в этом раннем его произведении содержатся зачатки всей его социологии. Чтобы понять и верно оценить эту социологию, нужно, однако, принять во внимание также его позднейшие работы, тем более что начальная теоретическая концепция подверглась, как мы увидим, со временем существенной модификации.

Концепция социологии

По Тённису, возможны три взгляда на социальную жизнь: биологический, психологический и социологический, им соответствуют три отдельные дисциплины: социальная биология, или антропология, социальная психология и социология⁹.

1. «Общность и общество. Рассмотрение коммунизма и социализма как эмпирических культурных форм» (нем.). — Примеч. пер.
2. «Общность и общество. Основные понятия чистой социологии» (нем.). — Примеч. пер.
3. «Томас Гоббс. Жизнь и учение» (нем.). — Примеч. пер.
4. «Нравы» (нем.). — Примеч. пер.
5. «Маркс. Жизнь и учение» (нем.). — Примеч. пер.
6. «Критика общественного мнения» (нем.). — Примеч. пер.
7. «Введение в социологию» (нем.). — Примеч. пер.
8. «Социологические очерки и критика» (нем.). — Примеч. пер.
9. *Tönnies F. Einleitung in die Soziologie*. Цит. по: Ferdinand Tönnies on Sociology: Pure, Applied, and Empirical. Selected Writings / Ed. by W.J. Cahnman, R. Heberle. Chicago, 1971. P. 128 et pass.

Хотя мыслитель не строил стен между этими дисциплинами, он четко разграничивал их компетенции. Для социологии характерна концентрация «в основном и сразу на фактах, которые я называю фактами взаимного признания. Социология исследует социальные (в узком и собственном значении этого слова) факты, их мотивы, и потому, как я утверждаю, она должна обращать особое внимание на значимое различие, то есть на то, основано ли взаимное признание скорее на мотивах чувств или разума»¹. Отсюда, скажем сразу, ключевое в социологии Тённиса противопоставление *общности* (*Gemeinschaft*) и *общества* (*Gesellschaft*), отсылающее как раз к этому различию.

Обратим внимание на выражение «взаимное признание», поскольку речь идет о сущности социального отношения, которая заключается, по мнению Тённиса, в том, что «каждое из вовлеченных лиц требует определенного — постоянного или соответствующего обстоятельствам, менее или более устойчивого — поведения от другого лица или от других лиц. Иначе говоря, ожидается, что поведение будет результатом их свободной воли, отвечая одновременно желанию и воле (собственным интересам) тех, кто его ожидает»². Стороны социального отношения, таким образом, являются сознающими субъектами, которые не только как-то переживают существующую между ними связь, но и сознательно ее признают. По этой причине Тённис считал, что рассуждения о животных обществах лишены смысла³.

В других случаях социолог пользовался понятием обмена (*Tausch*) как самого простого социального отношения. Любое сосуществование он определял как обмен услугами и поощрениями между индивидами. Подчеркивая важность обмена, он критиковал дюркгеймовскую концепцию социального давления за то, что она вводит внешний для обеих сторон социального отношения фактор. Все подобные идеи Тённиса сводились в итоге к убеждению, что социальные явления невозможно объяснить без обращения к «воле», то есть, как мы сказали бы сегодня, к позициям индивидов, между которыми происходит социальное отношение.

1. *Tönnies F. Das Wesen der Soziologie* // Tönnies F. *Soziologische Studien und Kritiken*. Jena, 1925. Vol. 1. S. 351.
2. *Tönnies F. Einleitung*. S. 134.
3. *Tönnies F. Das Wesen der Soziologie*. S. 367.

Этому убеждению сопутствовало утверждение, что «социальное единство людей возможно понять исключительно психологически»¹. Это утверждение, конечно, требует комментария, поскольку одно лишь обращение к психологии, как мы знаем, ничего не давало. Во времена Тённиса это был популярный мотив, который появлялся всегда, когда под сомнение ставилось существование общества как «организма».

Психология Тённиса сводилась, по сути, к убеждению, что «то, что социально, происходит из человеческого желания, из цели связать себя с другими, из общей воли (*Zusammenwollen*)»². Психологическое объяснение социальных фактов, которые он постулировал, должно было заключаться в поиске лежащих в их основе актов воли. Тённисовское понятие воли было, очевидно, почерпнуто из философии Шопенгауэра, но эта философия в данном случае немного объясняет, поскольку в не меньшей степени Тённиса занимала концепция Гоббса, который, выводя факт существования государства-общества из воли индивидов, видел в нем творение разума. Тённис критиковал это отождествление воли с рациональной волей, но не соглашался и с трактовкой воли как иррационального *par excellence* элемента, каким ее считал Шопенгауэр. Можно сказать, что в исходном пункте его концепции было не столько то или иное представление о воле, сколько просто тезис, что невозможно представить себе общество без индивидов, которые *желают* его существования. Только в этом, как представляется, смысле «все социальные существа являются артефактами психической субстанции»³.

Социальная действительность не существует таким же образом, как природа, поскольку ее образует воля индивидов, которые устанавливают и поддерживают взаимные отношения. Эта действительность существует лишь настолько, насколько она «воспринимается, ощущается, представляется, мыслится, известна и желаемая индивидами». В этом смысле природа ее *par excellence* идеальна: социальные связи «существуют исключительно в умах тех, кто их образует. К этим

1. Tönnies F. Zur Einleitung in die Soziologie // Tönnies F. Soziologische Studien. Vol. 1. S. 66.
2. Tönnies F. Mein Verhältnis zur Soziologie. Цит. по: Ferdinand Tönnies on Sociology. P. 4.
3. Tönnies F. Introduction to the second edition of «Gemeinschaft und Gesellschaft» // Tönnies F. Soziologische Studien. Vol. 1. S. 55.

образованиям можно отнести то, что епископ Беркли заключил о внешнем мире в целом: *esse = percipi* (быть — значит быть воспринимаемым)»¹. Этот онтологический тезис имел, конечно, существенные методологические импликации, которые Тённис сформулировал так: «определенно мы в состоянии наблюдать жизнь людей, а значит, и их социальную жизнь „извне“, но только „изнутри“ мы можем ее понять»². Это позволяет видеть в авторе «Общности и общества» одного из создателей (или, по крайней мере, предшественников) гуманистической (понимающей) социологии.

Принятие такой точки зрения означало неизбежный разрыв со всеми формами органицизма, предполагающего существование надындивидуального социального «тела», аналогичного другим телам, изучаемым естествознанием. Тённис особенно отвергал простые аналогии, видя в них «творение риторики и поэзии, а не науки»³. Это, однако, не означает, что он полностью игнорировал проблему, являющуюся отправной точкой органицизма. Он считал эту проблему абсолютно реальной в той степени, в которой общество открывается индивидам как независимая от них действительность, как «психическое или моральное тело, способное желать и действовать так же, как человеческий индивид»⁴. Для него было очевидно, что рассматриваемое таким образом общество воспринимается людьми как источник определенных обязательств.

Раз это так, то конституирующая его воля подвергается как бы овеществлению и фиксации, вследствие чего общество уже не представляет собой лишь номинальное бытие; оно до определенной степени реально существует, поскольку образующие его индивиды утрачивают осознание того, что оно в конечном итоге является их собственным продуктом. Этот взгляд Тённис назвал понятийным реализмом, увидев в нем новую позицию в старом споре об универсалиях⁵. В этой мысли можно усмотреть реминисценции теории отчуждения Маркса.

Несмотря на сильный акцент на психологическом объяснении социальных явлений, нельзя считать Тённиса психо-

1. *Tönnies F. Das Wesen der Soziologie. S. 363–364.*

2. *Ibid. S. 351.*

3. *Tönnies F. The Present Concept of Social Structure // Tönnies F. On Sociology. P. 123–124.*

4. *Ibid. P. 113.*

5. *Tönnies F. Das Wesen der Soziologie. S. 363.*

логистом в привычном нам значении этого слова. Его «воля» была, по сути, философской конструкцией, лишенной связи с какой-либо психологической теорией. Более того, эта конструкция играла ничтожную роль, когда социолог анализировал социальные процессы, так как он считал их несводимыми к процессам, происходящим в психике участвующих в них индивидов. Характерно, впрочем, что Тённис сознательно выступал за компромисс между психологизмом Тарда и социологизмом Дюркгейма. Хотя на первый взгляд кажется иначе, но его основной вопрос касался скорее природы социальных явлений, чем того, что лежит в их основе. Введя свое понятие воли, он счел эту последнюю тему исчерпанной.

Два типа социальной связи

Главной темой социологии Тённиса была социальная связь. Он предпринял попытку совмещения двух традиционно противопоставляемых точек зрения: социологического номинализма и социологического реализма, «атомизма» и органицизма. Невозможно, считал он, осмысленно ответить на вопрос, является ли общество видом товарищества, организованного рациональными действующими индивидами в целях достижения определенных выгод, или же «творением природы», существование которого необъяснимо в категориях их сознательных решений и рационального выбора. В определенном смысле обе стороны ведущегося по этому вопросу спора были правы, поскольку социальные отношения бывают и такими и такими. Как утверждает Рудольф Хеберле (Rudolf Heberle), «Тённис решает конфликт между двумя философскими школами, показывая, что каждая видела только одну из двух сторон социальной действительности, принимая ее за сущность целого»¹.

Решение этого конфликта возможно, по мнению Тённиса, благодаря предположению, что человек не является ни существом исключительно рациональным, ни совершенно неспособным к рациональному мышлению и действию. Природа человека с этой точки зрения двойственная или же раздвоенная. Существуют, собственно говоря, два типа воли: *органическая*

1. Heberle R. The Sociological System of Ferdinand Tönnies. An introduction // Ferdinand Tönnies. A New Evaluation. Essays and Documents / Ed. by W.J. Cahnman. Leiden, 1973. P. 53.

воля (*Wesenwille*), идущая из нетронутой рефлексией глубины человеческой психики, и *избирательная* воля (*Kürwille*), которой предшествуют размышление и расчет. Второй тип иногда называют (например, Лумис (Loomis), который переводил Тённиса на английский) «рациональной» волей, но это определение немного вводит в заблуждение, так как и органическая воля имеет элемент рациональности, отнюдь не будучи тождественна слепому инстинкту. Речь идет скорее о том, что в первом случае мышление нераздельно связано с жизнью, чувством, целым человеческого опыта, в то время как во втором оно в некоторой степени самостоятельно. С каждым типом воли связан иной тип действий: первый побуждает к спонтанным и незапланированным действиям, второй же — к таким, которые предпринимают потому, что считают их наиболее эффективным путем к достижению какой-то заранее определенной цели.

Оба типа воли являются причиной установления и поддержания людьми социальных отношений, но в каждом случае это разные отношения. В зависимости от того, какой тип воли преобладает, мы имеем дело или с общностью (*Gemeinschaft*), или с обществом (*Gesellschaft*). Первая объединяет индивидов по принципу естественной и спонтанной эмоциональной близости, лучшим примером которой являются родственные узы, во втором же имеют значение расчет, договор, обмен соизмеримыми выгодами, на которые рассчитывают, вступая в отношения с другими людьми. Общность объединяет людей как цельных личностей, охватывая все сферы их жизни, общество же объединяет индивидов, выступающих в определенных социальных ролях, и касается лишь какой-то одной стороны их личности. В общности главным фактором социального контроля являются обычай и традиция, в обществе — общественное мнение и формализованное право. Основу общности составляет коллективная собственность, в то время как обществом правят деньги, частная собственность и т.д. Общность — это традиционная деревня, общество — современный город.

Статус концепции общности и общества

Как несложно заметить, концепция Тённиса была очередной вариацией на популярную в тогдашней социологии тему качественного различия между традиционными и современными

обществами, она принадлежала к той же самой теоретической семье, что и концепция военного и промышленного общества Сен-Симона, Конта и Спенсера, концепция докапиталистических формаций и капитализма Маркса, концепция механической и органической солидарности Дюркгейма, а также многие другие, которые, однако, не получили подобной популярности. Мы здесь не можем систематически рассмотреть сходства и различия, однако совершенно необходимо задуматься, в какой степени концепция Тённиса была очередным упражнением по философии истории, к которой принадлежало так или иначе большинство концепций такого рода, а в какой она была — так же как концепции Дюркгейма или Макса Вебера — чем-то совершенно иным.

В этом отношении концепция эта подверглась характерным изменениям. В своих ранних формулировках она, без сомнения, имела некоторые черты историософии, в соответствии с которой человечество неизбежно эволюционирует от общности к обществу, а отвечающие этим типам формы социальной организации образуют хронологическую последовательность. Несомненно, при этом существовало сходство между концепцией Тённиса и концепцией Маркса, так как речь в ней шла об эволюции общества, тесно связанной с развитием капитализма. Правда, очевидны также серьезные различия, поскольку автор «Общности и общества» выдвигал на первый план скорее торговлю, чем производство, и, что еще важнее, видел в капитализме скорее следствие, чем причину описываемых социальных изменений¹. Особой чертой этой историософии Тённиса, несомненно, было также то, что он не был, мягко говоря, энтузиастом современности, в связи с чем его отношение к уходящей в прошлое общности было проникнуто некоторой ностальгией. Не стоит забывать, что само понятие общности как оптимальной формы социального союза возникло изначально в традиции консервативной мысли, что могло способствовать восприятию его концепции в основном как выражения сожаления, что европейские общества, по сути, обречены на разложение.

И историософское звучание обсуждаемой концепции, и предполагаемый консерватизм Тённиса вполне могут быть

1. См.: *Nisbet R.A. The Sociological Tradition. London, 1967. P. 78.*

темой для дискуссии, особенно если принять во внимание его поздние работы, изобилующие аргументами против такой интерпретации его взглядов. Речь идет, прежде всего, о том, что понятия общности и общества видоизменяются со временем из категорий анализа неизбежного исторического процесса в формальные категории «чистой» социологии — в «идеальные типы», как сам Тённис начнет их называть под влиянием Макса Вебера (сначала он использовал определение *Normalbegriffe*¹).

Характерно, что во втором издании «Общности и общества» появляется новый подзаголовок: «Основные понятия чистой социологии», соответствующий описываемым изменениям. Иначе говоря, тённисовские понятия начинают применяться не столько для описания эволюции обществ, сколько для их анализа, который в каждом случае и на каждом, так сказать, этапе выделяет в них отношения двоякого характера, отмечая возможность исключительности какого-то одного типа. Теперь социолог утверждал, что не знает «ни одного состояния культуры или общества, в котором элементы *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* не присутствовали бы одновременно»². Таким образом, понятие общности относилось не столько к потерянному раю, сколько к определенному комплексу ценностей, которые существуют и необходимы в каждом обществе, а также могут реконструироваться в ситуациях его переходного кризиса. Не исключено, что принятию такого взгляда способствовало то, что Тённис явно склонялся с самого начала к социализму, хотя некоторые не без оснований считали его консерватором. Тённиса справедливо называют предшественником социологического формализма или даже основателем так называемой формальной школы в социологии. Действительно, хотя исходным пунктом его теории был в какой-то степени эволюционизм XIX века и огромное значение Тённис придавал достижениям немецкого историзма, ученый абсолютно сознательно все более явно принимал утверждение, что научное исследование социальной жизни требует концентрации на ее устойчивых элементах, которые никогда и нигде невозможно наблюдать в чистом виде. По этой причине он критиковал социологию

1. Нормальные понятия (нем.). — Примеч. пер.
2. Tönnies F. Mein Verhältnis zur Soziologie. S. 10.

в том числе за чрезмерный эмпиризм и сравнивал деятельность социолога с деятельностью химика, занимающегося поиском невидимых глазу химических элементов, из соединения которых образуются конкретные вещества, или с деятельностью математика, которого интересуют только абстрактные отношения, а не конкретные вещи, состоящие в конкретных отношениях¹.

Тённис полагал, что важнейшей задачей теоретической социологии является концептуализация социальных отношений, которые как таковые не поддаются прямому рассмотрению и «только мышление может их различить. Они представляют собой продукт мысли, поскольку абстрагированы из реальных жизненных ситуаций, то есть фактов социальной интеракции»².

Не исключено, что формированию такой концепции социальной науки способствовал устойчивый интерес Тённиса к философии Гоббса и характерному для него образу мышления. Очевидно также и позднейшее влияние философии науки Макса Вебера, а при его посредстве — неокантианства. Так или иначе, Тённис вышел за рамки идей, характерных для социологии XIX века.

Однако нельзя сказать, что он создал стройную и хорошо развитую социологическую теорию. За исключением классической типологии — всем известной части его теоретических работ — мы имеем дело в основном с довольно общими интуитивными предположениями и идеями, которые будут конкретизированы довольно поздно и под непосредственным влиянием уже Макса Вебера. Следы этого влияния заметны в позднем творчестве Тённиса (впрочем, это влияние было, без сомнения, взаимным). Так же ситуация обстоит и с упомянутой программой формальной социологии, а также с идеей гуманистической социологии, которую мы ему в этой книге приписываем. Сначала интерес Тённиса к проблематике сознания участников социальных процессов имел, как представляется, своим основным источником волюнтаризм Шопенгауэра, а также усиливающуюся моду на психологию, которой поддались и некоторые позднейшие эволюционисты. Характерно, впрочем, что Тённис остался в стороне

1. *Tönnies F. Das Wesen der Soziologie. S. 353.*

2. *Ibid. S. 355.*

от большого «спора о методе», который шел среди немецких гуманитариев, и во многих вопросах сохранял амбивалентную позицию. Будучи солидарен во многом с Максом Вебером и Зиммелем¹, он оставался приверженцем позитивистских взглядов, к которым пришел в молодости. Как правило, он избегал крайностей и резких разделений, мечтая о большом синтезе.

* * *

Как мы уже сказали, «Общность и общество» — это одна из наиболее влиятельных книг в истории социологии, хотя ее автор в итоге оказался в тени других классиков социологии и о нем вспоминают все реже. Относительно редко — особенно по сравнению с Зиммелем или Максом Вебером, которые дождались бесчисленных антологий и трудов и даже издания полного собрания сочинений, — переиздают и комментируют его работы, удовлетворяясь чаще всего упоминанием этой классической книги. Не стоит забывать, что в течение длительного времени это был автор, оказывавший исключительно широкое влияние как в Германии, так и в других странах. Его влияние начало уменьшаться только после Второй мировой войны. Как отметил Ханс Фрейер (Hans Freyer) за несколько лет до смерти Тённиса, вся история немецкой социологии сводится к истории двух тённисовских понятий². Эти понятия подвергали различным модификациям и дополнениям, по-новому интерпретируя тезисы Тённиса и используя их в самых различных целях³. Влияние Тённиса распространилось также и на американскую социологию, которая находила у него теоретическое объяснение различий между городом и деревней, важное как для создателей социологии деревни, как и для плеяды исследователей, занимающихся особенностями жизни в крупном городе.

1. См.: *Atoji Y.* Ferdinand Tönnies and Georg Simmel // *Classical Tradition in Sociology. The European Tradition* / Ed. by R. Boudon, M. Cherkaoui, J. Alexander. London, 1997. Vol. 2. P. 62–88; *Cahnman W.* Weber & Tönnies F. *Comparative Sociology in Historical Perspective* / Ed. by J.B. Maier, J. Marcus, Z. Tarr. New Brunswick, N.Y., 1995.
2. *Freyer H.* *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. Leipzig, 1930. S. 182.
3. См., например: *Cuvillier A.* *Manuel de sociologie*. Paris, 1954. P. 146 et pass., 162 et pass.; *Aron R.* *La sociologie allemande contemporaine*. Paris, 1966. P. 21–23.

3. «Социологический импрессионизм» Зиммеля

Георг Зиммель (*Georg Simmel*) (1858–1918), которого не без оснований нередко называют вторым наряду с Тённисом создателем формальной социологии, был во многих отношениях его противоположностью. Он не только душой и телом принадлежал к этому современному миру, который автора «Общности и общества» переполнял беспокойством, но, что важнее, представлял совершенно другой стиль мышления и научной работы. Современники ценили Зиммеля за интеллект, всесторонность и остроумие, вместе с тем он отталкивал их отсутствием систематичности и теоретической решимости, а также неспособностью надолго остановиться на одной теме и даже на одном воззрении.

Отсутствие системы как мировоззрение

Сложно себе представить мыслителя, который был бы дальше от какого-либо догматизма или хотя бы самой слабой predisposition организовать свои взгляды в систему. О нем говорили, что он всегда интересен в деталях, и одновременно сравнивали его с музилевским «человеком без свойств»¹. Его называли «импрессионистом», поскольку его работы действительно напоминают картины импрессионистов. Он сам наверняка бы не обиделся на такое определение, так как в науке, которой он занимался, Зиммель видел эстетическое *par excellence* начало и даже писал об уместности использования эстетических категорий в описании общества. Примечательно, что он вообще не касался так живо обсуждаемого его современниками вопроса *научного метода*².

Все это относится и к социологии Зиммеля, которая, впрочем, в его интеллектуальной биографии находится не на первом плане. Он был главным образом философом, хотя писал, по сути, обо всем, охотнее всего облекая это в форму эссе, которая идеально соответствовала его темпераменту *ein Vielleichtdenker*³ — мыслителя, который формулирует

1. См.: *Frisby D. Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory.* London; New York, 1992. Part 1.

2. Ibid. P. 68 et pass.

3. Мыслитель типа «быть может» (нем.). — *Примеч. ред.*

проблему, предлагает идеи, но ничего не утверждает решительно и окончательно.

По-видимому, эти черты Зиммеля способствовали тому, что он не был связан ни с одной «школой» мысли своего времени. Без сомнения, больше всего общего было у него (особенно в «социологический» период) с неокантианцами, хотя как крайний релятивист он не разделял их тоску по абсолютным нравственным ценностям и в конце концов покинул их ради «философии жизни», которая действительно была ближе его видению мира. Внимание историка социологии должен обратить на себя тот удивительный в известной степени факт, что у истоков социологических взглядов Зиммеля стояла теория Спенсера — точнее, спенсеровская концепция развития как дифференциации.

Здесь нас, конечно, будут интересовать исключительно социологические взгляды Зиммеля. Правда, выделить их из всего научного творчества этого философа — задача нелегкая, поскольку, как мы увидим, он понимал социологию необыкновенно узко, в связи с чем многие проблемы, относимые другими авторами к социологической *par excellence* сфере, у него рассматривались в работах, которые не касались напрямую социологии, а затрагивали вопросы, например, философии, философии культуры и историософии. Поиск социологии Зиммеля исключительно в таких его работах, как «*Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*»¹ (1890), «*Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*»² (1908) или «*Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*»³ (1917), неизбежно ведет к преуменьшению его достижений в этой области, а особенно к лишь частично оправданному причислению его к формалистам. Чтобы этого не произошло, необходимо обратиться также к таким работам Зиммеля, как «*Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnis-theoretische Studie*»⁴ (1892) или известная «*Philosophie des Geldes*»⁵ (1900), которые он сам не отнес бы к «чистой» социологии.

1. «Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования» (нем.). — Примеч. пер.

2. «Социология. Исследование форм обобществления» (нем.). — Примеч. пер.

3. «Основные вопросы социологии. Индивид и общество» (нем.). — Примеч. пер.

4. «Проблемы философии истории. Этюд по истории познания» (нем.). — Примеч. пер.

5. «Философия денег» (нем.). — Примеч. пер.

Несистематичность Зиммеля можно объяснять по-разному: вышеупомянутыми чертами характера, но также и невероятной широтой интересов. Можно также вспомнить, что он, по сути, никогда не был академическим ученым в полном смысле этого слова и ему не раз приходилось выступать перед публикой вне университета, выражая свои мысли наполовину журналистским языком. О нем говорили, что он занимался «социологией литературного салона» (Леопольд фон Визе (Leopold von Wiese)). В Берлинском университете Зиммель преподавал в основном в качестве приват-доцента, а должность ординарного профессора получил лишь за несколько лет до смерти в периферийном Страсбурге после многократных неудачных попыток, в которых его поддерживал среди прочих Макс Вебер.

Самым важным, однако, в этом контексте представляется навязчивое убеждение Зиммеля, что действительность бесконечно изменчива и калейдоскопична и уловить ее возможно лишь во фрагментах. Целостности нет как в современном обществе, так и в личности индивида. Отсюда, похоже, восхищение Зиммеля искусством как особой сферой, где через созерцание детали можно в некотором смысле постичь целое, не уловимое никаким иным образом¹.

Идея социологии

Социология была для Зиммеля только одним из множества возможных подходов к действительности, который он, в отличие, например, от Дюркгейма, вовсе не считал лучше остальных. Зиммель был убежден, что другие подходы «лежат в той же самой плоскости и имеют такое же право на существование»². Задачи социологии, по его мнению, ограничены, и так же должен быть ограничен ее предмет, который в те времена понимался необыкновенно широко.

Зиммель в вопросе ограничения предмета социологии был исключительно радикален, поскольку подвергал сомнению возможность заниматься ею как «наукой об обществе» и даже

1. Особого внимания заслуживает с этой точки зрения статья Зиммеля о *soziologische Aesthetik* (1896) [социологическая эстетика. — *Примеч. ред.*], см.: *Frisby D. Georg Simmel. First Sociologist of Modernity // Classical Tradition in Sociology*. P. 330.
2. *Simmel G. Sociologia* / Тłum. M. Łukasiewicz. Warszawa, 1975. S. 23.

подверг «деконструкции» само понятие общества, которое в его привычном значении был склонен считать консервативным предрассудком¹. Он писал: «Понятие общества покрывает два значения, строго различающихся для научного исследования. Во-первых, это — комплекс обобществленных личностей, общественно-оформленный человеческий материал, как его представляет вся историческая действительность. А во-вторых, «общество» есть сумма тех форм отношений, благодаря которым из личностей и образуется общество в первом смысле слова»².

Социология не должна и не может заниматься «обществом» в первом значении, как привыкла делать это до сих пор: ее настоящим предметом является общество во втором значении — не *Gesellschaft*³, а *Vergesellschaftung*⁴, не своеобразная «субстанция», а непрекращающийся процесс взаимодействия между индивидами, который не исследует ни одна другая наука. Понятие интеракции, появляющееся уже у Дильтея и Тённиса, в социологии Зиммеля становится центральным. Важна именно она, а не ее зафиксированные и «объективированные» результаты, привлекающие социологов до сих пор.

Зиммель писал: «Постоянно завязывается и разрывается и снова завязывается обобществление между людьми, вечные волны и биения пульса, сковывающие людей даже там, где дело не доходит до настоящих организаций. <...> Люди обмениваются взглядами, люди ревнуют друг к другу; они пишут письма или вместе садятся обедать; они относятся друг к другу с симпатией или антипатией, совершенно независимо от всяких явных интересов; благодарность за совершенный альтруистический поступок влечет за собою неразрывную и обязывающую цепь последствий; один человек расспрашивает другого о дороге; они одеваются и наряжаются друг для друга, — целые тысячи перебрасывающихся от личности к личности отношений, мгновенных или длительных, сознательных или бессознательных, мимолетных или чреватых последствиями, из которых мы выбрали первые попавшиеся примеры,

1. См.: *Liebersohn H. Fate and Utopia in German Sociology, 1870–1923.* Cambridge, Mass., 1988. P. 131.
2. Зиммель Г. Проблема социологии. Исследование форм обобществления // Тексты по истории социологии XIX–XX вв.: Хрестоматия / Сост. и отв. ред. В.И. Добренъков, Л.П. Беленкова. М.: Наука, 1994. С. 330.
3. Общество (нем.). — Примеч. ред.
4. Обобществление (нем.). — Примеч. ред.

непрерывно связываются между собою. <...> Здесь перед нами доступные только для психологического микроскопа взаимодействия между атомами общества, которые несут в себе всю цепкость и упругость, всю пестроту и цельность этой столь ясной и столь загадочной жизни общества»¹.

Тем самым Зиммель не только направил внимание социологов в незнакомую им до сих пор сторону, которую позже назовут микросоциологией, но и провел принципиальную ревизию господствующего до сих пор понимания предмета социологии, в результате которой она (точнее, социология, названная в «*Grundfragen der Soziologie*» «чистой» или «формальной» социологией — в отличие от «общей» социологии как «социологического изучения исторической жизни» и «философской» социологии как «изучения гносеологических и метафизических аспектов социологии») становится «исследованием форм обобществления», отворачиваясь, во-первых, от изучения совокупности социальных явлений, во-вторых, от макросоциологической проблематики.

Понятие социальной формы

Конституирование «чистой» социологии, однако, не заключалось лишь в концентрации внимания на феномене интеракции и своего рода отмене проблематики «общества» как надындивидуальной действительности. Оригинальность социологической концепции Зиммеля придал не его последовательный номинализм и даже не интеракционизм, доведенный до отрицания традиционного понятия общества. Необычное всего было, пожалуй, то, что в понимании Зиммеля социология ни в коем случае не должна была быть описанием наблюдаемых явлений. Предметом ее интереса должны были быть не социальные факты как таковые и даже не факты интеракции во всем ее бесконечном разнообразии, а определенная их, так сказать, сторона: то, что Зиммель назвал «формой».

Он писал: «В общественных группах, самых несходных по целям и по всему их значению, мы находим все же одинаковые формы отношений личностей друг к другу. Главенство

1. Зиммель Г. Проблема социологии // Тексты по истории социологии XIX–XX вв.: Хрестоматия / Сост. и отв. ред. В. И. Добреньков, Л. П. Беленкова. М.: Наука, 1994. С. 335.

и подчинение, конкуренция, подражание, разделение труда, образование партий, представительство, одновременное развитие сомкнутости внутри и замкнутости во вне и бессчетное множество других явлений встречаются в государственном общежитии и в религиозной общине, в шайке заговорщиков и в экономическом товариществе, в художественной школе и в семье. Как бы ни были многообразны интересы, которые вообще приводят к этим обобществлениям, формы, в которых они совершаются, могут быть одинаковы»¹. Именно эти социальные формы социология должна изучать прежде всего, оставляя другим наукам исследование меняющегося «содержания», которое эти устойчивые формы наполняет в разных конкретных ситуациях. Это имел в виду Зиммель, сравнивая социологию с геометрией или грамматикой как науками, которые также абстрагируются от конкретных понятий.

В социологии Зиммеля понятие формы играло основную роль. К сожалению, оно не относилось к числу самых четко сформулированных, поскольку мыслитель использовал его чересчур свободно. Ему случалось даже утверждать, что «то, что в одном отношении форма, в другом содержание, и при ближайшем рассмотрении понятийная противоположность между ними часто разрешается в противоположность более общей и более частной определенности»². Раз дело обстоит таким образом, границы социологии не могут быть такими четкими, как это следовало бы из многих других формулировок Зиммеля.

Как мы знаем из предыдущего раздела, понятие формы было введено Зиммелем как *философское* понятие, призванное помочь в преодолении абсолютного историзма, указав в потоке исторического становления устойчивые и поддающиеся рациональному изучению элементы. Конечно, в свете того, что мы знаем о философии этого автора, речь здесь шла скорее о применении определенного теоретического инструментария, чем об открытии чего-то, что удалось бы обнаружить в бесформенной по своей природе действительности. Действительность как таковая, естественно, не делится на форму и содержание.

1. Зиммель Г. Проблема социологии. С. 329

2. *Simmel G. Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe.* Цит. по: *Огане Т.* Социология на рубеже веков: Георг Зиммель // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 85.

«Во всяком наличном социальном явлении содержание и общественная форма образуют цельную реальность»¹. По этой причине большая часть критики «формализма» Зиммеля (в том числе критика Дюркгейма²) не достигала цели, поскольку была построена таким образом, будто спор касался природы социальной действительности, в то время как, по сути, речь шла о том, под каким углом социолог, в отличие, например, от историка, должен ее исследовать.

Деятельность же «чистого» социолога основана на двойной абстракции. Во-первых, он оставляет в стороне исторические контексты исследуемого явления, во-вторых, не задает вопрос о мотивах действий индивидов, которые и привели к возникновению этого явления. Хорошим примером такой деятельности была зиммелевская «Философия денег», часто критикуемой особенностью которой было то, что она избрала своим предметом анализ денег и обмена как таковых, а не как явлений, связанных с определенными историческими условиями. По этой причине Кракауэр (Kraukauer) писал, что «ни одна из зиммелевских форм не живет в историческом времени. Их окружает разреженный воздух, они не сменяют друг друга в некой очередности, ничего не известно об их исторической среде»³. Потому ни в коем случае нельзя сказать, что это произведение было зиммелевским «Капиталом», хотя Маркс в нем, без сомнения, присутствует, так как речь в нем идет не столько о капитализме, сколько об *обмене* как универсальной форме межчеловеческих отношений.

Немного менее решительно, как мы увидим, Зиммель абстрагировался в своей социологии от психологии.

Формальная социология и психологизм

Формализм Зиммеля был попыткой вывести социальные науки из тупика, которым, очевидно, оказалась концентрация на том, что является единственным и неповторимым,

1. Зиммель Г. Социология // Тексты по истории социологии XIX–XX вв.: Хрестоматия / Сост. и отв. ред. В.И. Добренко, Л. Беленкова. М.: Наука, 1994. С. 328.
2. См.: Durkheim E. Socjologia i jej dziedzina badan / Transl. by J. Szacki, J. Trybusiewicz // Filozofia i socjologia XX wieku (praca zbior.). Part 1. Warszawa, 1965. S. 106–132.
3. Цит. по: Frisby D. Sociological Impressionism. P. 97.

предлагаемая абсолютным историзмом. Если даже эта попытка не была самой удачной, сложно отказать ей в последовательности в этом отношении. Спорным же представляется то, означала ли эта попытка решительный разрыв с психологизмом, который был первым шагом в направлении восприятия социологии как науки о поведении человеческих индивидов, а не о социальном «организме». Впрочем, мы видели на примере Дильтея и Тённиса, насколько привлекательна была психология в конце XIX века как инструмент социальной рефлексии. Раз уж главным предметом интереса становилась интеракция человеческих индивидов, невозможно было игнорировать вопрос, что руководит поведением этих индивидов. Не оставил его без внимания и Зиммель. Не стоит, впрочем, забывать, что психологией он занимался не меньше, чем социологией, при этом он был одним из первых ученых, которые называли себя *социальными* психологами.

В «Проблемах философии истории» Зиммель даже утверждал, что «все внешние происшествия, политические и социальные, экономические и религиозные, правовые и технические, не были бы для нас ни интересны, ни понятны, если бы не проистекали из душевных движений и не вызывали таковых. Если не смотреть на историю, как на игру марионеток, то она не что иное, как история психических явлений; а все внешние события, которые она изображает, не что иное, как мосты между импульсами и волевыми актами, с одной стороны, и чувственными рефлексам, с другой»¹. Зиммель писал также, что «обобществление есть психическое явление»², а, как мы помним, социология должна была исследовать как раз формы обобществления. Стоит отметить, что «*Über soziale Differenzierung*», то есть первая социологическая работа Зиммеля, носила подзаголовок «Социологические и психологические исследования». Похоже также, что во всех случаях упоминания понимания автор имел в виду психологическое понимание других людей³, за рамки которого, как мы знаем, вышел даже

1. Зиммель Г. Проблемы философии истории. Этюды по теории познания. М.: Книжный дом «Либроком», 2011. С. 1–2.
2. Зиммель Г. Проблема социологии // Тексты по истории социологии XIX–XX вв.: Хрестоматия / Сост. и отв. ред. В.И. Добренев, Л. Беленкова. М.: Наука, 1994. С. 336.
3. См.: Outhwaite W. Understanding social Life. The Method Called Verstehen. London, 1975. P. 44–45.

Дильтей. Ничего удивительного, что, например, Станислав Бжозовский считал Зиммеля просто психологистом¹.

Однако есть основания полагать, что Зиммель считал психические явления необходимым, но недостаточным условием возникновения социальных явлений. Психология, хотя и необходима социологу, не может быть основой никаких правомочных социологических умозаключений, как потому, что это означало бы возвращение к скомпрометированным монокаузальным объяснениям, так и потому, что предметом его исследований являются не индивиды, а их взаимодействие, которое, можно сказать, представляет собой явление *sui generis*. Зиммель был в этом вопросе более чем однозначен, утверждая, например, следующее: «Если общество становится автономным предметом самостоятельной науки, то это возможно лишь потому, что из совокупности составляющих его индивидуальных элементов рождается нечто новое. В противном случае все проблемы социальной науки были бы только проблемами индивидуальной психологии»².

Таким образом, психологические понятия важны для социологии, но она не может на них останавливаться: «Так, драма, например, с начала до конца содержит только психологические явления, может быть понята только психологически, и все-таки ее замысел обращен не на психологическое познание, а на синтезы, преобразующие содержание душевных явлений с точки зрения трагики, художественной формы, жизненных символов»³.

Интеракционизм Зиммеля

Зиммель считал, что психология может быть полезна социологии лишь в определенных границах, поскольку сам он, по сути, действовал на два фронта. С одной стороны, ему было важно опровергнуть доводы всех концепций, в которых индивид оказывается *une quantité négligeable*⁴, с другой, однако, он решительно выступал против «атомизма», хотя в некоторых

1. Brzozowski S. Kultura i życie. Warszawa, 1973. S. 363–368.

2. Simmel G. Zur Methodik der Sozialwissenschaft. Цит. по: Frisby D. Simmel and Since. Essays on Georg Simmel's Social Theory. London; New York, 1992. P. 34.

3. Зиммель Г. Проблема социологии // Тексты по истории социологии XIX–XX вв.: Хрестоматия / Сост. и отв. ред. В.И. Добреньков, Л. Беленкова. М.: Наука, 1994. С. 338

4. Незначительная величина (фр.). — Примеч. пер.

работах выдвигал на первый план прогрессирующую индивидуализацию европейских обществ, и современники не без оснований обвиняли его в чрезмерном индивидуализме.

В ранней социологии Зиммель видел две большие ошибки: первая заключалась в убеждении, что общество является своеобразным надындивидуальным бытием, вторая — в его редукции до «совокупности» индивидов. Как мы уже знаем, Зиммель был склонен видеть общество там, «где некоторое число человеческих существ начинает взаимодействовать друг с другом, образуя временное или постоянное единство»¹. Как отмечает современный комментатор, «Зиммель не начинает ни с изолированного индивида, ни с общества, ни с противопоставления индивида и общества, хотя их оппозиция его весьма занимает»². В отправную точку своей теории он помещает *интеракцию*. Все иные социальные явления (например, язык или нормы, регулирующие взаимоотношения членов общества) вторичны по отношению к ней, составляют не сущность, а лишь атрибуты обобществления³.

Интеракцию невозможно себе представить без *взаимности*, потому, как мы читаем в «Философии денег», «множество отношений между людьми может считаться обменом; он представляет собой одновременно самое чистое и самое интенсивное взаимодействие... Уже с самого начала часто упускают из виду, сколь многое из того, что на первый взгляд есть сугубо односторонне оказываемое воздействие, фактически включает взаимодействие: кажется, что оратор в одиночку влияет на собрание и ведет его за собой, учитель — класс, журналист — свою публику; фактически же каждый из них в такой ситуации воспринимает определяющие и направляющие обратные воздействия якобы совершенно пассивной массы. <...> Однако всякое взаимодействие можно рассматривать как обмен...»⁴

Делая акцент на понимаемое таким образом взаимодействие индивидов, а не на то, чем является и что делает каждый из них по отдельности, Зиммель дал дополнительный аргумент

1. *Simmel G. Zur Methodik. S. 12.*

2. *Becher H. J. Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie. Stuttgart, 1971. S. 30–31.*

3. См.: *Frisby D. Sociological Impressionism. P. 46.*

4. *Зиммель Г. Философия денег // Теория общества: Сборник / Пер. с нем., англ. / Вступ. ст., сост. и общ. ред. А.Ф. Филиппова. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 1999. С. 351.*

против психологизма. Социология занимается действиями индивидов «не в аспекте полного развития конкретных отдельных существований, а постольку, поскольку путем взаимодействия они образуют группы и детерминируются этим групповым существованием»¹. В индивиде социологию интересует не столько совокупность его личностных черт и то, что происходит в его душе, сколько те черты, которые важны в контексте его социальной жизни. Поэтому всегда остается какой-то психологический «остаток», которым эта наука не обязана интересоваться. Мы зашли бы слишком далеко, если бы начали искать у Зиммеля понятие *социальной роли*, однако, представляется, что он сделал первый шаг в этом направлении, заостряя как социолог внимание только на одном аспекте жизни индивида.

«Социологизм» Зиммеля

Интеракционизм Зиммеля вовсе не означал, что он вообще не интересовался макросоциологической проблематикой. С его точки зрения, она, правда, не относилась к «чистой» социологии, но сохраняла свое значение в социологии общей, которая никуда не исчезла и, что важнее, занимала значимое место в философии культуры Зиммеля. Впрочем, очевидно, что он не сыграл бы такую большую роль в интеллектуальной жизни Германии, если бы остановился на анализе абстрактных форм обобществления, не попытавшись поставить диагноз современной культуре и состоянию общества и не проведя исследование «больших систем и надындивидуальных организаций», которое явно выходило за рамки сконструированной им «чистой» социологии. Однако вопрос, относилось ли это исследование, по его мнению, к социологии или к какой-то другой области, которыми он созидательно занимался, не должен иметь для нас значения.

Рассмотрение проблем общества как большого целого, которое, собственно говоря, является творением индивидов, но ведет как бы собственную жизнь, не было, таким образом, результатом тех или иных теоретических убеждений, а происходило просто из размышлений о состоянии и тенденциях развития западноевропейских обществ, — размышлений, в отправной

1. *Simmel G. Sociologia. S. 14.*

точке которых была социальная мысль всего XIX века и которые были свободны от боязни повторить ее ошибки, играющей такую роль в творчестве Зиммеля как создателя формальной социологии. Результатом этих размышлений был, например, тезис о «гипертрофии объективной культуры» в современном мире, а также убеждение, что: «Глубочайшие проблемы современной жизни вытекают из стремлений индивидуума охранить свою самостоятельность и самобытность от насилия со стороны общества, исторической традиции, внешней культуры и техники жизни»¹. Человек, освобожденный от традиционных связей, попал в новые зависимости, источником которых является, например, разделение труда. Марксова теория отчуждения применима к современной культуре как целому². Коротко говоря, так или иначе мы здесь возвращаемся к дюркгеймовской проблеме общества как внешней по отношению к индивидам целостности.

Мы не будем развивать здесь эту тему, хотя Зиммель посвятил ей много замечательных страниц в «Философии денег» и других работах, показывая давление общества на индивида. Стоит только обратить внимание на то, что большой ошибкой было бы в связи с этим редуцировать социологию Зиммеля до проекта формальной социологии, поскольку его собственное творчество доказывает, что это был неосуществимый проект. Зиммель в не меньшей, чем другие социологи, степени был исследователем «содержания» своего общества. Стоит также в заключение привести мнение, что важнейшим достижением Зиммеля был вовсе не пресловутый социологический формализм, а блестящий анализ современной культуры, показывающий новый тип «зависимостей» индивида. Самым выдающимся достижением Зиммеля-социолога были не столько *stricte*³ социологические работы, сколько, скажем, «Философия денег», которая, впрочем, вызвала огромный интерес современников⁴. Правда, нельзя сказать, что и проект формальной социологии не нашел совершенно никакого отклика.

1. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. 2002. № 3(34). С. 23.
2. См.: Wolff K.H. Trying Sociology. London, 1974. P. 24.
3. Строго (лат.). — Примеч. пер.
4. См. предисловия Дэвида Фрисби к двум английским изданиям этой работы: Simmel G. The Philosophy of Money / Ed. by D. Frisby. London, 1990. P. XV–XLII, 1–49.

Влияние Зиммеля

Влияние Зиммеля на социологию было немалым и поначалу даже большим, чем Макса Вебера. В 1909 году можно было прочитать в «*Handwörterbuch der Staatswissenschaften*»¹, что это «крупнейший немецкий социолог»². Что важнее, влияние Зиммеля продолжается почти без перерыва до сегодняшнего дня, и в наше время можно даже заметить некоторое его возрождение, хотя никакой «школы», во главе которой стоял бы Зиммель, никогда не существовало (а ведь среди его студентов были такие позднейшие знаменитости, как Парк, Мангейм, Лукач и Адорно). Зиммель принадлежал и принадлежит к числу высоко оцениваемых создателей современной социологии. Не только в Германии, где на короткое время была воплощена идея формальной социологии, но и, например, в США, где в течение многих лет он был, по сути, единственным, кроме Спенсера, хорошо известным европейским социологом. Уже в 1892 году рассматривалась возможность получения им должности профессора в США, а три года спустя начали выходить в свет его первые американские переводы. Он входил в ближний круг сотрудников «*American Journal of Sociology*»³. В США вышла в 1925 году первая монография о теории Зиммеля⁴. Изучения заслуживает рецепция Зиммеля в кругу Чикагской школы, крупнейший представитель которой, Роберт Эзра Парк, учился в Берлине у немецкого социолога и даже опубликовал спустя много лет свои конспекты его лекций⁵. Взрыв популярности Зиммеля в последнее время — это, конечно, совершенно другая история.

Можно, как представляется, выделить четыре круга влияния Зиммеля на социологическую мысль XX века. В первом мы имеем дело с рецепцией тех или иных философских и метасоциологических взглядов, которые оказались на магистральном пути развития социологии после упадка ее позитивистской парадигмы, во втором — с интересом некоторых

1. «Словарь политических наук» (нем.). — *Примеч. пер.*

2. См.: Maus H. Simmel in German Sociology // Simmel G. A collection of essays, with translations and a bibliography / Ed. K. H. Wolf. Columbus, 1959. P. 186.

3. «Американский журнал социологии» (англ.). — *Примеч. пер.*

4. *Szykman N.* The Social Theory of Georg Simmel. Chicago, 1925.

5. *Park R. E.* Soziologische Vorlesungen von Georg Simmel. Chicago, 1931. См.: *Frisby D.* Simmel and Since. S. 155 et pass.

теоретиков к идее «чистой» социологии, в третьем — с привлекательностью отдельных идей, рассматриваемых в отрыве от целой концепции, в четвертом, наконец, — с открытием в Зиммеле «первого теоретика современности» и, в некотором смысле, предшественника постмодернизма. Кроме того, конечно, Зиммель оказывал и оказывает влияние на своих читателей просто как замечательный и заставляющий думать писатель.

Когда речь идет о первом круге, стоит обратить особое внимание на то, что у Зиммеля можно было найти как аргументы против образа мышления, характерного для социологии XIX века, так и богатый репертуар идей о том, как следовало бы заниматься социологией. Несмотря на то что попытка вывести социологию XX века из концепции Зиммеля не увенчалась бы успехом, не подлежит сомнению, что социология пошла в значительной степени в соответствующем этой концепции направлении, обращаясь к вопросам интеракции и микросоциологии. Оценку же непосредственного влияния мыслителя еще предстоит произвести.

Упомянутый второй круг — это появление формальной социологии, отсылающей напрямую к зиммелевской концепции «чистой» социологии. Особое значение здесь имеет деятельность *Леопольда фон Визе* (*Leopold von Wiese*) (1876–1969), который сыграл в развитии немецкой социологии значительную роль, хотя его теоретические достижения, вызывавшие в свое время большой интерес¹, представляются весьма сомнительными, поскольку ведут к созданию из социологической теории системы номенклатуры и классификации. Формализм нашел также сторонников и за пределами Германии. В той или иной степени к числу его сторонников относились такие влиятельные в свое время социологи, как вышеупомянутый Роберт Эзра Парк (см. раздел 16), *Селестен Бугле* (*Célestin Buglé*) (1870–1940) или *Жорж Гурвич* (*Georges Gurwitsch*) (1894–1965). Зиммель, без сомнения, предлагал серьезный, хотя и вызывающий немало сомнений теоретический проект в период расставания социологии с классическими стандартами этой дисциплины и поисков теории другого типа.

Третий круг охватывает отдельные конкретные вопросы. Богатое и многостороннее наследие Зиммеля содержит

1. См.: *Becker H. Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese*. New York, 1932.

множество идей, которые могли и могут быть привлекательны независимо от того, каково отношение читателя к совокупности его взглядов. Так, например, самое разное развитие получили идеи автора «Социологии», касающиеся «количественных аспектов группы», особенностей городской жизни, конфликта как социального явления, разных «социальных типов» (например, маргинального человека), метаморфоз религиозности, позиции женщины в обществе и т. д.

И наконец, четвертый круг — Зиммель как «первый социолог современности» и предшественник постмодернизма¹, предчувствующий разрушение всех существовавших до сих пор иерархий ценностей.

4. Понимающая социология Макса Вебера

Самую богатую с точки зрения теории и остающуюся наиболее влиятельной до сих пор социологическую концепцию создал в Германии *Макс Вебер (Max Weber)* (1864–1920). Сложно себе представить современную социологию без предложенной им терминологии, образца теоретического мышления и комплекса вопросов, касающихся, по сути, всех сторон социальной жизни. Более того, Вебер принадлежит к числу тех довольно немногих классиков социологии, которые нашли признание за границами какого-то одного направления или «школы», став в некотором смысле воплощением социологии как таковой. Каждый год приносит новые издания его работ и новые книги о нем, а также, как было подсчитано, в среднем сто небольших публикаций. Сложно найти серьезную социологическую работу, в которой не было бы ссылок по какому-либо вопросу на Макса Вебера.

Без сомнения, это заслуженная слава, так как Вебер был ученым действительно большого масштаба, сочетавшим редкую теоретическую изобретательность с просто феноменальной эрудицией и необыкновенно широкими интересами, охватывающими не только то, чем до сих пор обычно занимались социологи. Кроме социологии, в принятом в его время значении, он занимался политической экономией, правом,

1. См.: Weinstein D., Weinstein M.A. Postmodern(ized) Simmel. London; New York, 1993.

теорией политики, экономической историей, религиоведением и методологией социальных наук. Более того, в своей работе он не ограничивался европейским культурным кругом, проводя в сравнительных целях впечатляющие по своим масштабам исследования религиозных систем других культур. Впрочем, стоит отметить, что профессором социологии в Мюнхене Вебер был очень недолго, поскольку стал им за два года до смерти, до этого же он преподавал право в Берлине, а также политическую экономию во Фрайбурге и Гейдельберге.

Несмотря на то что Вебер четко определял познавательные задачи социологии, он считал ее всегда интегральной частью *Sozialwissenschaft*¹ — более широкого целого, такой же важной частью которого была, например, политическая экономия. Без последней, впрочем, социологию Вебера невозможно себе представить (не случайно главное произведение Вебера носит заголовок «Хозяйство и общество». Эта интердисциплинарность была характерна и для «*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*»², соиздателем которого он был (этот журнал был основан в 1903 году, на его страницах была опубликована в том числе знаменитая работа Вебера о протестантской этике и духе капитализма), и для работ современных ему немецких экономистов, которым (например, Карлу Менгеру) он был немалым обязан.

Важнейшие работы Макса Вебера — это, кроме вышеупомянутого труда «*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*»³ (1904–1905), незаконченная «*Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*»⁴ (1922), а также различные исследования, опубликованные в «*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*»⁵, (1920–1921, 3 т.), «*Gesammelte Politische Schriften*»⁶ (1921), «*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*»⁷ (1922), «*Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*»⁸ (1923), «*Gesammelte*

1. «Социальная наука» (нем.). — Примеч. пер.

2. «Архив социальной науки и социальной политики» (нем.). — Примеч. пер.

3. «Протестантская этика и дух капитализма» (нем.). — Примеч. пер.

4. «Хозяйство и общество. Очерк понимающей социологии» (нем.). — Примеч. пер.

5. «Сочинения по социологии религии» (нем.). — Примеч. пер.

6. «Политические сочинения» (нем.). — Примеч. пер.

7. «Собрание сочинений по наукоучению» (нем.). — Примеч. пер.

8. «Общая экономическая история. Краткое изложение универсальной социальной и экономической истории» (нем.). — Примеч. пер.

Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte»¹ (1924), а также «*Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*»² (1924). Работы Вебера позже издавались в бесчисленных антологиях и избранных сочинениях по всему миру, но редко в той последовательности, которая исходила от него самого. В Польше издавать Вебера начали сравнительно недавно, и только в последние годы был сделан перевод его фундаментальных произведений: «Хозяйства и общества», а также «Сочинений по социологии религии»³. Посвященные ему исследования также немногочисленны.

Источники социальной науки Макса Вебера

Источников этих было несколько, причем самую незначительную роль играла, без сомнения, та социологическая традиция, у истоков которой стоит Конт. Намного важнее была в этом случае большая методологическая дискуссия, о которой шла речь в разделе 12, а особенно та ее часть, которая касалась политической экономии. К ней напрямую относилась работа Вебера «*Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*»⁴ (1903–1906), но не только она. Стоит отметить, что среди обсуждаемых здесь мыслителей только Вебер сам был участником этой дискуссии.

Его социальная наука (далее мы будем говорить просто о его социологии) была очередной попыткой преодоления позитивистского натурализма с позиций историзма. Однако, что важнее, это вместе с тем была и попытка — очередная, после Риккерта и Зиммеля — преодоления слабости последнего с позиций неокантианства.

Вебер так радикально отвергал абсолютный историзм, что некоторые комментаторы даже говорят о его своего рода возврате к позитивизму, заключающемся в отказе от тезиса

1. «Собрание сочинений по социальной и экономической истории» (нем.). — *Примеч. пер.*
2. «Собрание сочинений по социологии и социальной политике» (нем.). — *Примеч. пер.*
3. Библиографию польских переводов Вебера можно найти в: *Weber M. Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej* / Tłum. D. Lachowska. Warszawa, 2002. S. 1125–1131.
4. «Рошер и Книс и логические проблемы исторической политэкономии» (нем.). — *Примеч. пер.*

о полной противоположности гуманитарных и естественных наук — с точки зрения как предмета исследований, так и метода. Например, Антони (Antoni) утверждает, что разбираемая нами ниже концепция идеальных типов была связана с надеждой на возвращение экономической науке натуралистического понятия закона¹. Независимо от того, как обстояли дела на самом деле, не вызывает сомнений, что вся методология Макса Вебера, которой обыкновенно придают такое значение, появилась как ответ на вопросы, возникшие из *Methodenstreit*², — вопросы, касающиеся прежде всего того, как освободиться от влияния позитивизма, не попав в плен антинаучного идеализма.

Вебер называл себя воспитанником «исторической школы» и подчеркивал, что важнейшей задачей ему представляется познание социальных явлений в их историческом своеобразии. Социальные науки были для него *par excellence* историческими науками. В этом его обвинял, например, Людвиг фон Мизес: «Виндельбанд, Риккерт и Макс Вебер знали только естественные науки и историю: им была незнакома социология как номотетическая наука <...> По его [Вебера. — *Е. III.*] мнению, социология и экономия — это исторические науки <...> Вебер относит „историка и социолога“ к одной и той же категории, поскольку задачей обоих является „познание культурной действительности“»³. Грубо говоря, для Вебера социология была в определенном смысле вспомогательной исторической наукой, а развиваемая ею методология призвана была пробудить самопознание историков и усовершенствовать их инструментарий, необходимый для изучения исторических фактов.

Однако, по Веберу, абсолютный историзм избрал неверный путь к познанию исторической действительности, ошибочно полагая, что можно интуитивно охватить ее во всей ее целостности, обойдясь при этом без определенных теоретических положений и точного исследовательского инструментария. Впрочем, существенная разница между гуманитарным пониманием исторических процессов и их естественно-научным объяснением не может быть разницей степени рациональности

1. Antoni C. From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking. London, 1962. P. 146.
2. Спор о методе (нем.). — *Примеч. пер.*
3. Mises L. von. A Critique of Interventionism. New Rochell. N. Y., 1977. P. 103.

познания¹. Потому неокантианство в версии Риккерта и оказалось таким привлекательным для Вебера. Это второй, наряду с «исторической школой», источник его социологической мысли, которому он обязан в основном убеждением, что исследователь не имеет дело с действительностью как таковой, а рассматривает действительность, организованную его понятийным аппаратом.

Третьим источником социологии Вебера был, без сомнения, марксизм, который в конце XIX века становился все более важной системой соотнесения для немецкой академической науки, что было связано, очевидно, как с развитием знакомства с работами Маркса, так и с ростом значения социал-демократии, считающей его своим учителем. Впрочем, как мы знаем, к Марксу обращались, так или иначе, и Тённис, и Зиммель.

Вебер Маркса ценил и знал очень хорошо, хотя, вероятно, слишком полагался на доминирующую в то время его интерпретацию в духе экономизма (конечно, не следует забывать, что еще были неизвестны ранние сочинения создателя исторического материализма). Собственную теорию Вебер называл «позитивной критикой исторического материализма», признаваясь тем самым в некоторой от него зависимости. Однако этот вопрос не так прост², поскольку во внимание принимается как выражаемое *expressis verbis* отношение Вебера к основным тезисам и гипотезам Маркса, так и сложнее улавливаемая связь, выражающаяся в терминологии и способе концептуализации исторической действительности, но во многих случаях лишенная подтверждения в декларациях. С одной стороны, мы видим открытую полемику Вебера с марксовым (а еще больше с марксистским) монокаузализмом, с другой же — его концепцию капитализма, в которой вопрос согласия или несогласия с автором «Капитала» несравнимо сложнее.

Эта полемика с монокаузализмом Маркса важна для понимания всей социологии Вебера, основой которой был в известной степени разрыв с поиском какого-то одного «решающего фактора», столь типичным для социологии XIX века Вебер

1. См.: Арон. Р. Избранное: Введение в философию истории /: Пер. с фр. М.; СПб.: ПЕР СЭ; Университетская книга, 2000. С. 148 и далее.
2. См.: Kozyr-Kowalski S. Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maza Webera jako «pozytywna krytyka materializmu historycznego». Warszawa, 1967; A Weber — Marx Dialogue / Ed. by R.J. Antonio, R.M. Glassman. Lawrence. Kan, 1985.

настойчиво протестовал против утверждения, что «что-то, техника или экономика, является „конечной“ или „основной“ причиной чего-то другого. Когда мы рассматриваем причинную цепь, [мы обнаруживаем,] что она тянется иногда от техники к экономике и политике, иногда от политики к религии и экономике и т.д. И мы никогда не находим постоянную точку опоры»¹. Так же как и Зиммель, Вебер признавал, что исторический материализм имеет некоторую эвристическую ценность и гарантированное наукой «право на односторонность», но отвергал далеко идущие претензии его сторонников. Так же решительно, впрочем, он высказывался и против других концепций «конечной» причины, сам вопрос о ней считая бессмысленным.

Это был вопрос не столько отличного от марковского взгляда на то, что «важнее» в исторических процессах, сколько всей веберовской философии истории, в которой не было места никакому «решающему фактору». Поэтому представляется необоснованной такая интерпретация его взглядов, где тезису о решающем значении экономики противопоставляется тезис о решающем значении идеи. По мнению Вебера, сам вопрос изначально поставлен неправильно, и потому правильного ответа на него не существует. По тем же причинам Вебер не мог, естественно, принять оперирование понятиями исторических «законов» или исторической «необходимости», которое в марксизме играло большую роль.

Случай веберовской теории капитализма намного сложнее, так как, хотя большинство отдельных решений Маркса им и отвергается, присутствуют, во-первых, явно марксова правильная точка, поскольку именно автор «Капитала» первым так тесно связал модернизацию с развитием капиталистической экономики, а во-вторых, чуть ли не на каждом шагу мы встречаем у Вебера диалог с предшественником. Выводы, к которым Вебер в конце концов приходит, как правило, отличаются от марксовых, но этого никак нельзя сказать о его вопросах. Хороший пример — веберовская концепция класса, довольно существенно, как мы увидим, отличающаяся от марксистской, но сформулированная в процессе ее корректировки.

1. *Weber M. Diskussionreden // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen, 1988. S. 456.*

В этом нет ничего удивительного, ведь Вебер так же, как Маркс, хотел быть теоретиком *капитализма*.

Как мы видим, теоретические источники, в которых черпал вдохновение Макс Вебер, были немецкими. Отдельную проблему представляла его связь с немецкой культурой и политикой, играющая немалую роль в отличии веберовской социологии от систем, возникших во Франции или в Англии. Это отличие ни в коем случае нельзя упускать из виду.

Хаос мира и порядок науки

Исходным пунктом социологии Макса Вебера, как и в случае Зиммеля, было видение современного мира как хаоса. Как пишет Антони: «Социология Вебера является наиболее органичным выражением историографии эпохи, которая перестала верить в историю и изгнала в страну оптимистических мифов идеи развития и прогресса. Действительно, Вебер относит любые „смыслы“, находимые в истории, к сфере ненаучных оценочных суждений»¹. Веберовское видение социального мира противоречило как «оптимистической уверенности, присущей натуралистическому монизму»², так и полностью разделяющему эту веру марксизму.

Вебер писал на эту тему: «Судьба культурной эпохи, «вкусившей» плод 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»³. История не имеет никакого имманентного смысла: это территория столкновений людей и человеческих групп, наделенных волей преодолевать любое сопротивление и достигать своих партикулярных целей. Существующие разделения

1. *Antoni C.* From History. P. 167.

2. *Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990 (Социологич. мысль Запада). С. 385.

3. Там же. С. 352–353.

и антагонизмы невозможно преодолеть: не стоит заблуждаться, что существующий «политеизм ценностей» когда-нибудь исчезнет, как обещал «исторический оптимизм» в разных своих версиях, предсказывавший будущее единство. Как правило, в этом взгляде Вебера видят влияние философии Ницше: очевидно, правильно, однако не стоит забывать, что в конце XIX века такой взгляд был, в сущности, широко распространен, и за пределами социалистического лагеря оптимисты стали редким исключением.

Так или иначе, в случае Вебера самым оригинальным было не это мрачное видение мира и человеческой природы, а то, что оно не привело его к капитуляции перед стихией и признанию правоты крайнего релятивизма. В океане человеческих страстей есть остров, где конфликт ценностей и интересов можно игнорировать или даже в некоторых границах преодолевать: этот остров — наука, признающая идеал *объективности знания*, поскольку «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»¹. На первый взгляд, это напоминает, например, взгляды Конта, который именно на науку возлагал все надежды на достижение универсального единства, но разница между Вебером и французским позитивистом была весьма принципиальной, так как для второго наука была префигурацией общесоциального единства, в то время как Вебер раз и навсегда исключил возможность последнего. Его вопрос касался в связи с этим не того, как наука должна изменить общество, а того, как она может быть наукой в обществе, которое невозможно изменить в наиболее принципиальных его моментах.

Коротко говоря, проблема, с которой бился Вебер, сводилась в итоге к антиномии между универсализмом науки и партикуляризмом жизни, между обязательной в науке объективностью и пристрастностью, которая на практике характерна для людей, исповедующих разные ценности и имеющих противоположные интересы. Каким образом наука, принадлежа к неизбежно разделенному миру, в состоянии оставаться цельной и избегать свойственных ему конфликтов?

1. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. С. 354.

Ответ на этот вопрос Вебер нашел в риккертском различении *оценочного суждения (Werturteil)* и *отнесения к ценности (Wertbeziehung)*¹. Первого социальная наука (так же как и любая другая) должна абсолютно избегать, но без второго она невозможна, так как только ценности конституируют исследуемую нами культуру, которая является не чем иным, как «конечным фрагментом лишенной смысла мировой бесконечности»². Если бы мы сами не исповедовали никаких ценностей, мы были бы глухи и слепы к исторической действительности; мы не располагали бы также никакими средствами вычленения предмета наших исследований. «Эмпирическая реальность, — писал Вебер, — есть для нас „культура“ потому, что мы соотносим ее с ценностными идеями (и в той мере, в какой мы это делаем); культура охватывает те — и только те — компоненты действительности, которые в силу упомянутого отнесения к ценности становятся *значимыми* для нас»³.

Постулат объективности социальных наук, их аксиологической нейтральности, не находит, таким образом, применения на уровне выбора темы и формулировки исследовательской проблемы. На вопрос, что важно, а что не важно, нет другого ответа, кроме отсылки к определенным собственным ценностям, выбор которых имеет вненаучный характер. Никакие социальные факты не важны сами по себе, а только в связи с нашими ценностями. Поэтому в начальной фазе исследовательского поведения позиция ученого, по сути, не отличается от позиции всех остальных людей, которые совершают свой выбор, не располагая никакими объективными критериями. Впрочем, можно сказать, что такие критерии вообще невообразимы, раз в реальном мире не существует никакого внутреннего порядка и этот порядок в нем устанавливаем только мы сами.

1. Правда, влияние Риккерта не следует переоценивать, так как Вебер не принял ключевое для этого философа убеждение в существовании абсолютных ценностей, что меняло в этом случае очень многое. По вопросу отношения Вебера к Риккерт см.: *Ringer F. Max's Weber Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences. Cambridge, Mass., 1997. P. 45–52.*
2. *Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. С. 379.*
3. Там же. С. 374.

Однако речь идет о том, что этот выбор ученого, неизбежно зависящий от его места в обществе и тех или иных групповых солидарностей, не может оправдывать отстаивания чьих-то интересов. В момент начала работы над поставленной проблемой ученый перестает, так сказать, существовать для мира: он может руководствоваться лишь нормой научной объективности, которая обособляет сообщество ученых из разобщенного общества. Он должен занять по отношению к предмету своих исследований позицию, аналогичную позиции ученого-естественника, который не оценивает и не постулирует. Исследуя историческую действительность, «эмпирическая наука никого не может научить тому, что он должен делать, она указывает только на то, что он может, а при известных обстоятельствах на то, что он хочет совершить»¹.

Наука спрашивает, какие цели люди себе ставят, каковы адекватные средства их достижения, а также шансы их достичь, каковы могут быть цена и побочные эффекты реализации той или иной программы и т.д. Наука также помогает людям осознать, что они делают и к чему стремятся, но ни в коем случае не учит, что им следует делать и каковы должны быть их цели.

Коротко говоря, социальные науки занимаются оценочными суждениями людей, но сами их не дают, оставаясь свободными от любой пристрастности, кроме той, которая заключается в сориентированном на определенные ценности выборе предмета исследований. После совершения этого выбора ученый обязан считаться исключительно с фактами, а также правилами, определяющими корректность исследовательского мышления и поведения. С этой точки зрения не должно быть разницы между исследователем культуры и исследователем природы. Вообще по сравнению с неокантианцами Вебер определенно смягчает оппозицию между ними.

Конечно, речь шла о некоем *идеале* социальных наук, который и во времена Вебера и позже был, как правило, более или менее отдален от их практики. Спорным является то, мог ли Вебер сам корректно его использовать и в состоянии ли вообще социальные науки сохранять ему верность, раз «любое познание культурной действительности является <...> всегда

1. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. С. 350.

познанием под специфически *определенными углами зрения*¹. Некоторые авторы в этом сомневаются. Мы здесь не будем высказывать свое мнение по этому вопросу, лишь заметим, что, во-первых, веберовская программа социологии, свободной от оценки, получила очень широкое признание, став составной частью профессиональной идеологии занимающихся этой дисциплиной исследователей, во-вторых же, ценность нравственных предписаний совершенно не зависит от того, все ли их соблюдают.

Идеальные типы

Важнейшим инструментом реализации познавательных целей социальных наук Вебер сделал идеальные типы. Здесь следует уточнить, что, по его мнению, социальные науки на самом деле пользовались этим инструментом всегда, когда получали значимые результаты, поэтому он скорее назвал и усовершенствовал эту процедуру, чем изобрел ее. Название это также придумал не он, мы находим его, например, в «Общем учении о государстве» (1900) Георга Еллинека. По наблюдениям Вебера, идеально-типическую процедуру применял и Маркс, а также позднейшие экономисты, на которых (например, на Менгера) Вебер охотно ссылаясь, что кажется естественным, поскольку именно политическая экономия чаще всего пользовалась методами идеализации (разве идеальным типом не был уже *homo oeconomicus*, предложенный ее создателями?). Вебер утверждал, правда, что его предшественники использовали эти методы без соответствующей методологической осознанности. Отсюда, вероятно, такое множество высказываний о том, как *не следует* понимать идеальные типы, — их намного больше, чем объяснений, что *есть* идеальные типы. Действительно, нет ничего удивительного в том, что возникали недоразумения, они появлялись преимущественно по той причине, что предшественники Вебера в основном не осознавали значения теоретических конструкций, не являющихся ни воспроизведением, ни «отражением» действительности.

1. См.: *Crespo R. F. Max Weber and Ludwig von Mises, and the Methodology of the Social Sciences // Methodology of the Social Sciences, Ethics, and Economics in the Newer Historical School. From Max Weber and Rickert to Sombart and Rothacker / Ed. by P. Koslowski. Berlin; New York, 1997. P. 33 et pass.*

Вебер подчеркивал, прежде всего, что его понятие идеального типа не имеет оценочного характера «<...> и не имеет ничего общего с каким-либо иным, не чисто *логическим* „совершенством“»¹. «Идеальный» — это в данном случае просто «нереальный» или «только лишь сконструированный». Вебер предостерегал также от отождествления идеального типа с предполагаемой «сущностью» изучаемого явления, комплексом черт, замеченных во всех родовых явлениях, или же среднестатистическими величинами. Идеальный тип невозможно обнаружить в эмпирической действительности, идеальный тип создается, чтобы эту действительность исследовать и понимать, однако не следует ожидать, что она будет ему когда-либо полностью соответствовать². Возможность такого соответствия была изначально исключена основными положениями веберовской теории познания, исходящей прямо из неокантианства, которое предполагало наличие неизбежной *hiatus irrationalis*³ между вещью и ее понятием.

Идеальный тип показывает, какой действительность могла бы быть, но не какова она на самом деле. Как пишут Рассел Кит и Джон Урри, «никакое конкретное явление не соответствует строго идеальному типу по трем основным причинам. Во-первых, каждое такое явление должно было иметь черты, которые идеальный тип не охватывает. Во-вторых, черты явления, учтенные в его идеальном типе, он представляет в свойственной ему „очищенной“ форме. В-третьих, не все черты идеального типа проявляются в каждой его конкретной экзemplификации»⁴. Идеальный тип — лишь фикция, с которой сравнивают эмпирическую действительность.

Вебер видел в идеальном типе сконструированный исследователем инструмент, предназначенный для структурирования аморфной *per se* эмпирической действительности и делающий тем самым возможным ее понимание. Идеальный тип, как он писал, «создается посредством одностороннего

1. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. С. 399.

2. Там же. С. 401 и далее.

3. Иррациональная пропасть (лат.). — Примеч. пер.

4. Keat R., Urry J. Social Theory as Science. London, 1985. P. 198.

5. Сама по себе (лат.). — Примеч. пер.

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»¹.

Такие «утопии» можно создавать бесконечно, учитывая бесконечное множество и изменчивость ценностей, с которыми можно соотнести конкретные явления². Ни одна такая «утопия», в отличие от естественно-научных законов, ничего окончательно не устанавливает. Вебер говорит о «преходящем характере всех идеально-типических конструкций и вместе с тем постоянной неизбежности создания *новых*»³. Так происходит потому, 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»⁴. Само собой разумеется, что к идеальным типам неприменимы категории «правдивости» или «лживости»: то, что их создание является не только интеллектуальной игрой, а действительно продвигает вперед процесс познания, зависит от их пригодности в исследовательской практике, «познания конкретных явлений культуры в их взаимосвязи, в их причинной обусловленности и *значении*»⁵. Далее мы увидим, в чем такая пригодность заключается, рассмотрев некоторые идеальные типы, созданные Вебером. Важнейшим из них был идеальный тип рационального действия. Как представляется, можно даже утверждать, что без введения этого понятия вся идеально-типическая процедура была бы неприменима.

1. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. С. 390.
2. Там же. С. 391–392.
3. Там же. С. 406.
4. Там же. С. 407.
5. Там же. С. 392.

Понимание человеческих действий

Главным предметом интереса Вебера были *действия индивидов*. Стоит подчеркнуть как слово «действия», так и слово «индивидов». Без этих двух слов социология Вебера была бы невозможна.

Прежде всего, должно быть ясно, что Вебера интересовало вовсе не все, что делают индивиды, а лишь особая сторона их поведения, которую в социологии обычно называют действиями. Вебер указывал на эту разницу, постулируя проведение пограничной линии между «осмысленным действием» и «чисто реактивным поведением» и определяя социологию как науку, «которая стремится, истолковывая, понимать социальное действие...»¹.

Слово «индивидов» нужно подчеркнуть потому, что Вебер был врагом социологии, в которой *Kollektivebegriffe herum spuken*², то есть в которой в целях объяснения социальных фактов постоянно приводятся какие-то коллективные сущности вроде общества, класса или, скажем, национального характера. Хотя на первый взгляд он сам поступал иногда подобным образом, Вебер все же сознавал, что использует в таких случаях интеллектуальные упрощения. Правда, он утверждал, что «это *функциональное рассмотрение... может служить целям практической наглядности и предварительной ориентации*», но вместе с тем отмечал, что их познавательная значимость была переоценена социологами, поскольку они могут быть лишь началом настоящего социологического анализа³. Это можно было бы воспринимать как полемику с Дюркгеймом, если бы не тот факт, что Вебер, скорее всего, его не читал и у него было с кем полемизировать по этому вопросу в Германии.

Вебер не нуждался, по сути, в понятии «общество»: не это «коллективное бытие» являлось предметом его исследований. В этом отношении он полностью был согласен с Зиммелем, который подверг сомнению, как мы знаем, принятое в ранней социологии представление об обществе. Он был программным и последовательным методологическим индивидуалистом,

1. Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии. Т. I: Социология. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2017. С. 67–68.

2. Кругом бродят понятия общностей (нем.). — *Примеч. ред.*

3. Там же. С. 76–77.

склонным считать, что все социологические объяснения остаются мнимыми объяснениями до тех пор, пока мы не сможем сказать, почему *индивиды* действуют так, как действуют. Это они образуют любые коллективные «тела», это они являются «атомами» социального мира. В этом месте стоит процитировать самого Вебера: «Такие понятия, как „государство“, „сообщество“ (Genossenschaft), „феодализм“ и т.п., в социологическом понимании означают — если выразить это в общей форме — категории определенных видов совместной деятельности людей, и задача социологии заключается в том, чтобы свести их к „понятному“ поведению, а такое сведение всегда означает только одно — сведение к поведению участвующих в этой деятельности отдельных людей»¹. И еще одна цитата: «Если она [социология. — *Примеч. ред.*] говорит о государстве или о нации, об акционерном обществе, о семье, воинской части или о других подобных „структурах“, то она имеет в виду *только* определенным образом организованный ход фактического или сконструированного как возможное социального действия индивидов, то есть наделяет юридическое понятие, которое применяет ради его точности и привычности, совершенно другим смыслом»².

Этот «атомизм» Макса Вебера, так же как аналогичный индивидуализм Зиммеля, однако, принципиально отличался от традиционных номиналистических концепций. Прежде всего, автор «Хозяйства и общества» не приписывал индивидам как таковым никаких свойств, на основе которых можно было бы *априори* судить о социальной действительности. Социальное действие индивида *ex definitione* сориентировано на других людей и в своем течении детерминировано не только или даже не в основном его индивидуальными чертами — какой-то его врожденной «натурой», — а также, или даже в первую очередь, присутствием тех других, реакцию которых оно должно вызывать или на действия которых является ответом.

Примечательно, что интерес Вебера к психологии был крайне незначителен, это лучше всего видно при сравнении его

1. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990. С. 507.
2. Вебер М. Хозяйство и общество. Т. I: Социология. С. 76.

теории социальных действий с аналогичной во многих отношениях теорией Парето (см. раздел 10). Индивид, по Веберу, лишен любых значимых для социологии черт до тех пор, пока его рассматривают вне культурно-исторического контекста взаимовлияний. Мы не знаем других людей, кроме *Kulturmenschen*¹. По этой причине Вебера можно назвать не только антисоциологистом, но антипсихологистом. Это подтверждают и его диатрибы против психологизма², ясно показывающие, что для своей социологии он не ожидал поддержки со стороны психологии.

Как представляется, это также объясняет то, почему Вебер отнесся критически к предложенному Дильтеем методу понимания. Правда, была, вероятно, причина поважнее. Не следует полагать, что индивиды, о которых ведет речь в своей социологии Вебер, — это конкретные индивиды из плоти и крови. Хотя ученый и занимался *исторической* социологией, ее герои напоминают скорее индивидов, которых мы встречаем в рассуждениях теоретиков экономики, где в расчет принимается не столько индивидуум, сколько роль: производителя, потребителя, предпринимателя, наемного работника и т. д. Если речь идет о *мотивах*, то здесь важны не столько реальные мотивы конкретных индивидов, сколько *гипотетические* мотивы тех или иных их категорий, например адептов Кальвина в ранней фазе развития капитализма — мы приводим здесь самый известный пример. Психология для этого не была нужна, нужно же было, как мы увидим, представление о том, что было бы, если бы действие этих индивидов было рациональным действием.

О каком же *понимании* в таком случае идет речь в социологии Вебера, названной социологом *понимающей*? Автор «Хозяйства и общества» писал о двух типах понимания: первый — это *актуальное* понимание (*actuelles Verstehen*), второй — это *понимание объясняющее* (*klärendes Verstehen*)³. О первом можно, наверное, сказать, что оно имеет много общего с психологическим пониманием Дильтея, поскольку речь идет о ситуациях, в которых мы в состоянии понять значение действий других людей в силу своего рода очевидности: просто наблюдая чье-то

1. Люди культуры (нем.). — Примеч. пер.

2. См.: Ringer F. Max Weber's Methodology. P. 54 et pass., 96–97.

3. Вебер М. Хозяйство и общество. Т. I: Социология. С. 71.

действие, мы знаем, что оно означает, не проводя никаких сложных интеллектуальных операций. Таким образом мы понимаем человеческую мимику, условные жесты, математические операции и т.д. Такое понимание требует, конечно, определенных знаний, но является относительно простым актом, и Вебер не посвящает ему много внимания. Вряд ли этот тип понимания он имел в виду, назвав свою социологию *понимающей*. Непосредственным пониманием пользуется, в конце концов, каждый человек.

Для Вебера несравнимо важнее было понимание второго типа, в этом случае значение имело не то, что все так или иначе делают, а то, что только предстояло применить в социальных науках. Объясняющее понимание должно было стать высшей ступенью познания человеческих действий, делающей возможным ответ не только на вопрос «что?», но и на вопрос «почему?». Оно должно было способствовать познанию не только значения человеческого действия, но и его причин, то есть мотивов. Момент этот важен не только для прояснения того, как Вебер представлял себе понимание, но и потому, что в этом представлении проявилась его концепция научного познания как причинного объяснения, что в манифестирующих свое отличие от естествознания гуманитарных науках вовсе не было очевидно, поскольку причинность нередко путали с закономерностью, отвергая понятие причины наравне с понятием закона.

Вебер был убежден, что науки о культуре, хотя и отличны от естествознания, не должны отказываться от причинного объяснения. Напротив, они могут и должны формулировать гипотезы о причинах исследуемых явлений, хотя проверка этих гипотез вызывает в их случае больше трудностей, так как эксперименты возможно проводить лишь в том случае, если мы представим себе, что бы было, если бы гипотетическая причина не действовала. Существенную роль при этом играют историко-сравнительные исследования, благодаря которым мы можем убедиться в действии определенных причин, изучая интересующий нас случай на фоне случаев похожих, но при этом таких, в которых отсутствует предполагаемая нами причина. Эта процедура причинного объяснения человеческих действий, по сути, не имеет ничего общего с «вчувствованием», с открытием, что субъекты этих действий «имели

в виду», поскольку ситуации, когда они сами точно не знают этого, нередки. Понимание исторических процессов не может, таким образом, заключаться лишь в обнаружении того, к чему сознательно стремились их участники и как выглядел мир их внутренних переживаний.

Здесь мы подходим к ранее уже затронутой проблеме *рациональности* человеческого поведения, которая в социологии Вебера имеет ключевое значение. Как пишет Рингер (Ringer), «нет ничего более важного в методологии Вебера... чем тот принцип, что интерпретатор должен как минимум *вначале* предположить, что действия и верования, которые он пытается понять, „рациональны“ в определенном значении этого термина»¹. Только тогда, когда это предположение оказывается неверным, следует обращаться к объяснениям иного рода, привлекающим эмоции или традиции. Это, конечно, не имело ничего общего с утверждением, что люди по природе своей рационалисты: Вебер не хуже, чем, скажем, Парето или Фрейд, осознавал, что дела обстоят скорее наоборот. Он отчетливо предостерегал от чрезмерной рационализации человеческих действий. Речь шла лишь о выборе такой стратегии исследования социального мира, отправной точкой которой был бы идеальный тип абсолютно рационального поведения, относительно которого эмпирически данные человеческие действия являются отклонениями в большей или меньшей степени. Нужно было найти систему координат для исследования всех человеческих действий, которые, по мнению Вебера, могут быть поняты только через сравнение с рациональными действиями. Эта стратегия, прекрасно известная политической экономии, в социологии, как правило, не находила применения. Вебер признал ее лучшим способом понять человеческую деятельность.

Он писал: «Для *типологизирующего* научного наблюдения все обусловленные иррациональными причинами и аффектами смысловые связи поведения, влияющие на действия, легче всего обозримы, если объяснять и отображать их как „отклонения“ от чисто целерационально сконструированного хода действия. Например, при объяснении паники на бирже сначала устанавливается, как должно *было бы* выглядеть действие,

1. Ringer F. Max Weber's Methodology. P. 97.

будь оно строго целесообразным, не подверженным влиянию иррациональных аффектов, а затем эти иррациональные компоненты добавляются и рассматриваются как нарушающие воздействия. Точно так же в случае политической или военной акции сначала констатируется, как *протекало бы* действие при знании участниками всех обстоятельств и намерений друг друга и при строго целерациональном, то есть исходящем из значимого, с нашей точки зрения, опыта, выборе средств. Только на этой основе можно затем осуществить каузальное приписывание отклонений от этой конструкции к обусловившим их иррациональным факторам. В таких случаях конструкция строго целерационального действия (вследствие ее очевидной понятности и объясняемой ее рациональностью однозначности) служит социологии как *тип* („идеальный тип“), позволяющий понять реальное действие, подвергающееся влиянию всякого рода иррациональных факторов (аффектов, заблуждений), как отклонение от ожидаемого при чисто рациональном поведении»¹.

Эта длинная цитата, проливающая, впрочем, свет на рассмотренную ранее концепцию идеальных типов как инструмент познания в социальных науках, позволяет осознать, в какой значительной степени понимание в трактовке Вебера было *опосредованным* пониманием и как мало общего оно имело с процедурой под таким же названием, предложенной Дильтеем или Зиммелем. В результате, впрочем, выяснялось, что, по мнению Вебера, социолог или историк может вернее определить мотивы человеческих действий, чем сами действующие индивиды, которые редко оказываются способны к абсолютной последовательности и определению влияющих на них факторов².

На возможности создания идеального типа рационального действия основывались надежда Вебера на использование в социальных науках причинных объяснений и вся его концепция социального детерминизма. Чем более рационально действие, тем более оно прогнозируемо, то есть определенная причина влечет за собой определенное последствие. Если эта

1. Вебер М. Хозяйство и общество. Т. I: Социология. С. 69–70.

2. См.: Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П. С. Гуревича. М.: Издательская группа «Прогресс-Политика», 1992. С. 494.

последовательность оказывается нарушена, мы можем спросить «почему?» и указать обстоятельства, которые к этому привели. Рассуждения о причинной обусловленности человеческих действий начинаются, таким образом, с предположения, что человек свободен, что значит, что он может сознательно выбирать цели и средства их достижения. Именно на этом основано рациональное действие в отличие от других его типов. Парадоксально, но мы можем причинно объяснять только действия свободного субъекта. Как несложно заметить, таким образом отвергалась схема рассуждений, которая до сих пор доминировала в социологии.

«Формальная социология» Макса Вебера

Ключевая роль понятия рациональности в социологии Вебера одинаково очевидна в обеих ее основных частях, которые мы можем схематически выделить, то есть как в его «формальной» социологии, так и в «исторической». Конечно, сам Вебер всю свою социологию считал исторической социологией, можно, однако, как представляется, применить такое разделение, учитывая предпринятую в «Хозяйстве и обществе» попытку построения сложной понятийной системы, в процессе которой, как не без оснований замечает Маркузе, «метод формальных определений, классификаций и типологий устраивает настоящие оргии»¹. Действительно, на фоне этого произведения зиммелевские рассуждения о «формах обобществления» могут показаться слишком отрывочными.

Хотя эта система была сконструирована как набор инструментов для исторической *par excellence* социологии, нет оснований, как представляется, противопоставлять Вебера-систематика социологическому формализму и относить его к совершенно другой научной «школе», чем Зиммеля. Мы скорее склонны, несмотря на вышеупомянутые различия, согласиться с Абелем, для которого было очевидно, что «на самом деле Вебер и Зиммель развивают одну и ту же концепцию и подход»². По нашему мнению, формализм в социологии сформировался как попытка преодоления абсолютного историзма, а не как отрицание

1. Marcuse H. Negations. Essays in Critical Theory. Boston, 1968. P. 203.

2. Абель Т. Социология: Основы теории / Пер. с польск. В.П. Макаренко. 2-е изд. М.: Вузовская книга, 2006. С. 91.

исторического подхода в любых его формах. В случае Вебера развитию формалистской тенденции способствовал исповедуемый им идеал научной точности, требующий стремиться к освобождению социальных наук из-под гнета разговорного языка и создавать теоретические понятия, которые бы имели более широкое применение. Отсюда необычный для представителя исторической социологии замысел составить собственный словарь и собственный каталог социальных «форм», которые на языке Вебера назывались «чистыми» типами.

Мы здесь не можем даже коротко описать эту систему связанных друг с другом категорий социологического анализа, большинство которых, впрочем, вошло в словарь современной социологии, а некоторые (как, например, харизма) даже вошли в разговорный язык. Мы остановимся на более важных вопросах.

Краеугольным камнем этого большого строения является, конечно, понятие социального действия как такого поведения индивида, которое по своему происхождению и течению сориентировано на прошлое, настоящее или ожидаемое поведение других индивидов. Социальные действия, таким образом, — это не любое поведение индивидов в обществе и даже не любое поведение, осуществляемое под влиянием других людей (например, бессознательное поведение, описанное психологией толпы). Чтобы говорить о социальных действиях в веберовском значении, необходимо минимум сознания, благодаря которому поведение приобретает «субъективный смысл»¹.

Вебер выделил четыре типа социальных действий, учитывая степень их отдаленности от пограничной линии, отделяющей совокупность социальных действий в приведенном выше значении от «действий чисто реактивных»². Ближе всего к этой границе находятся *традиционные* (*traditional*) и *аффективные* (*affektuell*) действия, дальше всего — рациональные действия, которые по такому же принципу были разделены на *целерациональные* (*zweckrational*) и *ценностно-рациональные* (*wertrational*) или же, как, похоже, удачно предлагает Будон, «аксиологически-рациональные»³.

1. Вебер М. Хозяйство и общество. Т. I: Социология. С. 82–83.

2. Там же. С. 84–85.

3. Boudon R. The Present Revelance of Max Weber's Wertrationalität // Methodology of the Social Sciences. P. 4.

Традиционные действия совершаются под влиянием закрепленного навыка, но с зачаточным, по крайней мере, осознанием, что желательно поступать в соответствии с некогда усвоенным способом действия. Основой эмоциональных действий являются непреодолимые чувства, требующие поступать данным образом, невзирая на последствия; речь идет, однако, не только о снятии напряжения абсолютно без участия сознания. Оба эти типа социальных действий граничат, с одной стороны, с чисто реактивным поведением (на практике обозначение границы может быть весьма проблематичным), с другой же — с рациональными действиями, существенную роль при этом играет выбор средств с учетом их максимальной эффективности. В таком случае традиционные и аффективные действия становятся в какой-то степени похожи на действия ценностно-рациональные, отличающиеся полностью осмысленным выбором средств для достижения цели, которая сама по себе не подлежит сомнению и не меняется, несмотря на встречающиеся трудности. Целерациональные действия — это такие социальные действия, для которых характерен осознанный выбор как целей, так и средств их достижения. Такие действия, естественно, для внешнего наблюдателя понятнее всего, поэтому именно на них, как мы сказали, сосредоточивает внимание Вебер.

Социальные действия имеют *ex definitione* односторонний характер. Хотя они всегда сориентированы на других людей, они не несут в себе никакой необходимости, а лишь вероятность вызвать ответ с их стороны. Тогда, когда ответ имеет место, открывая, таким образом, ряд длинных или коротких взаимовлияний двух или более индивидов, возникает *социальное отношение* того или иного характера. Это — второй этаж веберовского строения, над которым возвышаются следующие, анализ разных типов социальных отношений влечет за собой анализы разных типов их легитимности, разных типов социальных групп, социального порядка, господства и т.д. Частями этого же большого целого являются всем известные понятия харизмы, традиции и рационального права, а также классы, сословия и партии.

Не пытаюсь характеризовать сложные связи этого строения, создатель которого использовал идеи своих предшественников (в том числе Тённиса и Зиммеля), но превзошел их всех

в изобретательности, мы обратим только еще раз внимание на то, что, во-первых, здесь все начинается с действий индивидов и все возможно свести к ним, во-вторых же, на всех уровнях ключевое значение сохраняет категория рациональности. Так, например, четырем типам социальных действий соответствуют аналогичные типы легитимного социального порядка¹ и господства, хотя во втором случае Вебер выделяет лишь три типа: рациональное господство, традиционное и харизматическое². Благодаря этому структура системы довольно прозрачна. Необходимо, однако, отметить, что мало кто воспринимал эту систему как целое. Всеобщей практикой стало выбирать из нее отдельные фрагменты в соответствии с потребностями. Стимулом к такому поведению могло быть в том числе то, что, как утверждают некоторые, сам Вебер также не использовал всего богатства созданных им понятий и категорий, и, возможно, поступал так не только потому, что создал «формальную» социологию лишь в конце своей карьеры ученого.

Историческая социология

Несмотря на то что Вебер придавал большое значение созданному им понятийному аппарату и своей методологии, он не отказывался от роли историка. По сути, это была самая важная его роль. Нарушая принятый нами ход изложения, он начал не с подготовки инструментария, а с изучения исторических процессов. Следует добавить, что «Хозяйство и общество» также ни в коем случае не сводится к упомянутой «оргии» формальных определений, классификаций и типологий. Во многих фрагментах это произведение пропитано очень даже исторической проблематикой. В случае Вебера это необыкновенно широкая проблематика, хотя, как и другие социологи, он хотел прежде всего объяснить особенности современного, то есть — в терминологии, введенной Марксом, — капиталистического общества.

Занимаясь историей, Вебер воздерживался от создания универсальных схем социального развития, которые так привлекали его предшественников-социологов, а также, конечно,

1. Вебер М. Хозяйство и общество. Т. I: Социология. С. 92.

2. Там же. С. 254 и сл.

Маркса. Как и другие социологи его поколения, он искал разве только общую тенденцию социальных изменений, не ставя вопрос о непреложных исторических законах. Как пишет Жюльен Фройнд, «не было ничего более чуждого ему... чем поиск общих законов, которые якобы учат нас, как человечество переходить из одной стадии в другую, чтобы достичь какой-то конечной стадии в будущем, которое невозможно предвидеть»¹. В грамматике Вебера не было уже таких субъектов, как «человечество» или «общество», он также не знал, как мы знаем, понятия «закон». К истории, которая состоит в конечном итоге из свободных поступков индивидов, неприменим тезис о необходимости чего-либо: в расчет принимается разве только большая или меньшая вероятность. Из каждой исторической ситуации существует множество возможных выходов, и никогда заранее не известно, какой из них будет выбран.

Общая схема социальных изменений, которой оперировал Вебер, не имела, таким образом, определенного направления. В любой момент может появиться способный изменить ход истории харизматический лидер, которого его сторонники считают наделенным «сверхъестественными, сверхчеловеческими или по меньшей мере особо исключительными, никому больше недоступными, силами и способностями...»². Высвобождая скрытые революционные силы, такой лидер в состоянии выбить общество из привычной колеи и толкнуть его в новом направлении. Харизма со временем подвергается процессу рутинизации и основанное на ней господство превращается в господство традиционное или рациональное. Но ни одно из них не дает гарантии постоянства: если даже традиционное господство не сметет новое харизматическое движение, ему постоянно угрожает рационализм, и наоборот. Открытым всегда остается множество возможностей: творчество постоянно сопротивляется рутине, изобретательность необыкновенных индивидов — институтам; спонтанность — стагнации³. Поскольку творческие силы со временем исчерпываются, изменения имеют, так же как в социологии Парето, характер

1. *Freund J.* The Sociology of Max Weber. New York, 1969. P. 133.

2. *Вебер М.* Харизматическое господство // Социологические исследования. 1988. № 5. С. 139.

3. См.: *Gerth H. H., Mills C. W.* Introduction. Man and His Work // From Max Weber. Essays in Sociology. London, 1948. P. 52–53.

волны, что не позволяет создать философию истории, которая отвечала бы на вопрос: куда?

Многие авторы, однако, обращают внимание на то, что Вебер указывает все же определенное направление, в котором движутся европейские общества. Не существует исторической необходимости, но есть факты, которые позволяют определять, какие изменения происходят. То, что Вебер говорит о капитализме, укладывается, без сомнения, в логическую цепочку изменений западной цивилизации, которая во многом напоминает критикуемые Вебером схемы философии истории. Столетиями неумолимо развивается процесс «расколдовывания мира», заключающийся в рационализации всех сфер жизни, то есть, иначе говоря, в растущем перевесе действий, которые Вебер назвал рациональными. Процесс, который, обращаясь к концепции Тённиса (которую Вебер очень хвалил), можно также назвать *Vergesellschaftung*¹, конечно, очень тесно связан с развитием капиталистической экономики. Процесс этот, без сомнения, одна из двух главных тем исторической социологии Вебера. Вторая тема — это особенности западной цивилизации, являющейся центром и источником этого процесса. Как позже написала жена Вебера: «Для Вебера это познание особенности западного рационализма и его роли в западной культуре означало одно из его важнейших открытий»².

Первым и наиболее известным этапом изысканий Вебера была работа «Протестантская этика и дух капитализма», показывающая, как изменения в сфере религии повлияли на детрадиционализацию действий в сфере хозяйства. Более поздние исследования религиозных систем других культур (Китай, Индия, исламский мир, Израиль) также не были лишены связи с этой темой, потому что помогали выяснить в том числе и то, какого фактора не хватило в этих культурах, чтобы они пошли путем, приближенным к западному. Но веберовские исследования касались не только религии. Как писала Марианна Вебер, «его первоначальный вопрос об отношении религии и хозяйства расширился до еще более пространного — о своеобразии всей западной культуры»³, включая науку,

1. Обобществление (нем.). — Примеч. пер.

2. Вебер М. Жизнь и творчество Макса Вебера / Пер. с нем. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 292.

3. Там же.

музыку, архитектуру и т.д., как и, естественно, государственную организацию. Ко всем этим областям относился один и тот же принципиальный вопрос: почему в западных странах рационализм вытесняет традиционные формы мышления и действия? В этом же контексте разместилась и веберовская концепция капитализма, о которой мы уже упоминали, называя марксизм одним из источников социологии Вебера.

Из поисков ответа на все эти вопросы родилась веберовская концепция исторического процесса, которая, хотя и была ограничена одним культурным кругом и была свободна от понятия исторической необходимости, представляется до определенной степени сопоставимой с более ранними концепциями социального развития. Концепция Вебера, конечно, вела с ними полемику, поскольку речь в ней шла об освобождении от «метафизического» монокаузализма и фатализма, воплощением которого был, по мнению мыслителя, среди прочего исторический материализм.

Веберу, очевидно, также было важно уловить изменения в сфере мотивации индивидов, которых он считал единственными актерами исторической драмы, в отличие от предшественников, склонных сосредотачиваться на движениях социальных целостностей, на которые индивиды не имеют, по сути, никакого влияния. Коротко говоря, в созданной Вебером концепции речь шла, прежде всего, о психосоциальных условиях появления современного общества, организованного по принципу рациональности. Само собой разумеется, Вебер оперировал идеальным типом этого общества, не утверждая, что так выглядит эмпирическая действительность.

Очень близким к идеальному типу рационального действия оказывается лишь капиталистическое предпринимательство, которое Вебер довольно подробно описал, выдвигая на первый план, прежде всего, эту его черту. Как пишет Станислав Козыр-Ковальский, «рациональность капиталистического предпринимательства выражается в том, что оно располагает постоянным капиталом, для него характерны запланированная специализация и координация труда, выгода достигается благодаря регулярно происходящему товарообмену. В капиталистическом предпринимательстве весь процесс производства контролируется денежным расчетом: как использованные в производстве материальные блага, так

и примененная рабочая сила становятся предметом денежного расчета. Среди необходимых для функционирования современного капиталистического предпринимательства условий Вебер называет рациональную бухгалтерию и отделение предпринимательства от домашнего хозяйства. Своеобразие западного капитализма заключается не только в рациональной организации предпринимательства, получающего выгоду благодаря регулярно и свободно происходящему на рынке товарообмену, но и в том, что производство здесь основано на формально свободной организации труда. Обязательным условием социального процесса производства здесь перестает быть политическое давление»¹.

В веберовской концепции капитализма, которую мы здесь не можем обсуждать, обнаруживаются некоторые сходства с концепцией Маркса, но она отличается от марксовой во многих принципиальных моментах. Прежде всего, Вебер сделал несравнимо больший акцент на роли идеи в формировании новых экономических отношений, что несложно понять, если вспомнить, что «последней инстанцией» для него всегда были облеченные в значение действия индивидов. Правда, нельзя воспринимать концепцию Вебера как простой переворот тезисов исторического материализма путем превращения идеи в главный или даже единственный двигатель изменений (например, протестантизм как «причина» капитализма). Автор «Протестантской этики» отчетливо указывал в заключительных фрагментах этой работы, что его целью не была замена «односторонней „материалистической“ интерпретации каузальных связей в области культуры и истории столь же односторонней спиритуалистической каузальной интерпретацией»².

Верно, очевидно, толкует Вебера Раймон Арон, когда пишет, что, по его мнению, «протестантизм является не *причиной*, а *одной из причин* капитализма, даже скорее *одной из причин некоторых аспектов* капитализма»³. Вебер не столько противопоставил Марксу другой ответ на тот же вопрос, сколько,

1. *Kozyr-Kowalski S.* Max Weber a Karol Marks. S. 229–230.

2. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990. С. 208.

3. *Aron R.* La sociologie allemande. P. 114.

убежденный в бесконечном богатстве и многоаспектности социального мира, признал уместным сформулировать свой вопрос по-другому.

Несмотря на широту своих интересов и научных компетенций, Вебер поставил себе более ограниченные задачи, чем автор «Капитала». Он не создавал ни общей теории социального развития, ни теории капитализма как такового: он просто искал с помощью сравнительных исследований объяснения характера современной западной цивилизации, указывая, какие люди являются ее творцами.

Конечно, Вебера отличал от Маркса и марксистов не только гораздо больший упор на идеи и установки и более скромная (и потому более реальная) научная программа. Другое принципиальное отличие заключалось в том, что для Вебера отличительным признаком капитализма как способа хозяйствования был не столько способ производства, а также распределения того, что было произведено, сколько рациональный способ *организации* производства. «Рациональный», или, иначе говоря, *бюрократический*. Слово «бюрократия» в языке социологии Вебера необыкновенно важно. Оно не имеет того уничижительного значения, которое приобрело в разговорном языке, отождествляющем бюрократию с лишней канителью или чрезмерно разросшимся управленческим аппаратом. В понимании Вебера, бюрократия — это не что иное, как рациональная организация человеческой деятельности, заменяющая власть людей властью безличных правил. Нет необходимости в обсуждении этой концепции, поскольку ее можно найти в любом учебнике по социологии.

Обязательно необходимо обратить внимание только на одно. Оригинальность концепции заключалась среди прочего в том, что Вебер относил понятие бюрократии не только к государственному аппарату, но и к любым другим организациям «расколдованного» мира. Как пишет Антоний Каминский: «Организация этого типа может, по мнению Вебера, с успехом применяться во всех областях человеческой деятельности. Она более рациональна, чем другие известные истории типы организации. Она обеспечивает предсказуемость и возможность исчисления результатов действий. Функционирование бюрократии подчиняется разумно установленным, безличным нормативным принципам; письменная документация делает

возможным накопление опыта, касающегося организационных ситуаций в прошлом, и использование этого опыта в случаях возникновения подобной ситуации. Бюрократическая организация, таким образом, способна „обучаться“, то есть совершенствовать свои действия по мере того, как в процессе выполнения служебных обязанностей растет опыт ее сотрудников»¹.

В развитии такой формы организации Вебер видел «предназначение» западной цивилизации и считал бессмысленным вопрос, можно ли эту эволюцию повернуть вспять. То, что он видел ее хорошие стороны, не значит еще, что его можно назвать оптимистом. Его отношение к описываемому процессу было вообще весьма двойственным, поэтому сравнение этого отношения с позицией де Токвиля по вопросу демократизации представляется очень верным². Цитируемая здесь ранее Марианна Вебер назвала капитализм «фатальной силой современной жизни», правильно, очевидно, передавая точку зрения героя своей книги. Но не будем забывать, что обязанностью ученого он считал говорить, как дела обстоят *на самом деле*, а не как должно быть.

Класс, сословие и партия

В заключение этого представления социологии Вебера стоит остановиться на еще одной теме. Это тема довольно обширная, но все же ее стоит затронуть по нескольким причинам: во-первых, позиция Вебера имела огромное влияние на социальные науки, во-вторых, обсуждение этой темы может пролить свет на вопросы, которые мы рассматривали ранее, — отношение Вебера к марксизму, его взгляд на капитализм, социологический номинализм или же почти маниакальная уверенность в многоаспектности социального мира и множестве действующих в нем факторов. Тема, о которой идет речь, — это веберовское понимание социальной структуры, меняющее смысл и роль понятия класса и в немалой степени обозначающее направление позднейших исследований, указывая на многосторонность социальных делений.

1. *Kamiński A.Ż. Władza a racjonalność. Studium z socjologii współczesnego kapitalizmu. Warszawa, 1976. S. 21–22.*
2. *Wrong D. Introduction // Max Weber / Ed. by D. Wrong. Englewood Cliffs, N.Y., 1970. P. 35 et pass.*

Характеризуя это понятие, нужно принять во внимание марксизм как его систему соотнесения, поскольку здесь мы в большей, чем в других фрагментах социологии Вебера, степени имеем дело с прямой полемикой с ним. Она касалась как минимум трех вопросов: во-первых, как понимать социальные классы вообще, а классы в современном обществе особенно; во-вторых, каковы последствия разделения общества на классы; в-третьих, как это разделение соотносится с другими важными социальными классификациями. По всем этим вопросам Вебер довольно существенно расходился с Марксом, при этом он подвергал сомнению как конкретные утверждения, так и — более опосредованно — общие положения.

Поскольку тема эта огромна¹, мы ограничимся описанием ее важнейших моментов.

Вебер согласен с Марксом, что понятие класса относится к экономической ситуации индивидов, но на этом их сходство заканчивается, поскольку Вебер отодвигает на задний план центральную для автора «Капитала» проблему собственности. Правда, он вводит понятие классов владения (*Besitzklassen*), которые выделяет по критерию «голой собственности», но, во-первых, для него это только одна из двух возможностей, а во-вторых, он полагает, что в современном обществе эти классы теряют свое когда-то ключевое значение, уступая его классам «приобретательским» (*Erwerbsklassen*). Иначе говоря, по мнению Вебера, решающую роль в определении классовой ситуации индивида играет не столько его состояние владения, сколько возможности, которые он получает на рынке, продавая свои таланты и квалификации. И что, возможно, еще важнее, Вебер отвергает марксову концепцию объективного классового интереса, исключая тем самым гипотезу о превращении «класса-в-себе» в «класс-для-себя». По Веберу, нет оснований трактовать социальные классы как реальные или потенциальные субъекты коллективного действия: понятие класса является инструментом классификации, а не определением реальных социальных сущностей, антагонизм которых влияет на динамику общества. Вебер также не считает разделение на классы важнейшим и находящим отражение во всех областях социальной жизни.

1. См., например: *Kozyr-Kozelski S. Klasy i stany. Max Weber a współczesne teorie stratyfikacji społecznej. Warszawa, 1979.*

Наряду с понятием класса автор «Хозяйства и общества» вводит два других понятия, помогающих описать социальную структуру: сословие и партия. Первое относится к дифференциации общества по потреблению, вкусам, стилю жизни и престижу, второе же — к дифференциации по участию в политической власти и влиянию на политические действия других граждан. По мнению Вебера, эти разделения, как правило, не совпадают с делением на классы. О сословной ситуации он скажет даже: «чистое владение как таковое, определяющее классовообразование, оттесняется на задний план»¹. Партия, правда, иногда представляет интересы, связанные с классовой или сословной ситуацией, но это скорее исключение, чем правило; обычно она представляет эти интересы «лишь частично»². Стоит добавить, что сословие и партию отличает от класса среди прочего то, что их члены предположительно в большей степени, чем конкурирующие на рынке члены класса, способны солидаризироваться. Но и в этом случае Вебер избегает рассмотрения совокупностей индивидов как групповых субъектов.

Как мы видим, социальная структура имеет, с точки зрения Вебера, три относительно независимых измерения: экономическое, культурное и политическое. Знание какого-то одного из них не позволяет судить о двух остальных, поскольку между ними нет соответствия. Поэтому часто можно услышать мнение, что Вебер положил начало набравшему в XX веке силу направлению исследований социальной дифференциации, которое ушло очень далеко не только от Маркса, но и от всей социологии XIX века, отличающейся убеждением в том, что проблема заключается в вычленении из целого, называемого обществом, тех или иных основных *частей*. Действительно, Вебер отошел от такого образа мышления, что было следствием, с одной стороны, принятия номиналистических принципов, с другой же — наблюдения над тем, насколько противоречивыми бывают разделения современного общества. Открытым остается, однако, вопрос, был ли Вебер понят и использован верно и во всей своей полноте в исследованиях социальной стратификации, проводимых в XX веке?³ Здесь нам, однако, необязательно на него отвечать.

1. Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии. Т. II: Общности. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2017. С. 308.

2. Там же. С. 309.

3. См.: Kozyr-Kowalski S. *Klasy i stany*.

Влияние Макса Вебера на социологию

Как мы уже сказали ранее, место Вебера в сегодняшней социологии оценивается исключительно высоко. Об этом свидетельствует, например, кажущееся банальным утверждение Козера, что социологию можно поделить на довеберовскую и поствеберовскую¹. Стоит, однако, отметить, что этот, без сомнения, большой и влиятельный ученый не создал вокруг себя школы, которая бы развивала и дополняла его мысли так, как это делали, например, ученики и коллеги Дюркгейма. Вебер оказался великим вдохновителем, у которого заимствовали отдельные идеи, не слишком заботясь об остальном. Наследники Вебера — все и никто. Все находили и находят у него что-то для себя, но мало у кого хватает смелости помериться с этим Минотавром (определение Гоулднера (Gouldner)) на его собственной территории. Ничего удивительного. В течение последних нескольких десятилетий специализация социальных наук продвинулась вперед, и все сложнее представить себе кого-то, кто без вреда для уровня научной работы мог бы охватить все то, что охватил Вебер.

В итоге методологи занимаются методологией Вебера, современные представители гуманистической социологии — его концепцией понимания, исследователи модернизации — его описаниями вытеснения традиционализма рационализмом, теоретики организации — идеальным типом бюрократии, политологи — теорией власти и господства, исследователи дифференциации — концепцией класса, сословия и партии и т.д., а «веберовцы» как не было, так и нет. Можно сказать, что научное наследие великого энциклопедиста было разобрано на части современными социологическими субдисциплинами, а также подогнано в отдельных своих фрагментах к отдельным вопросам, заданным с позиций, имеющих мало общего с веберовскими.

Возможно, такая судьба наследия Вебера была в какой-то степени предпрешена тем, что мировая социология относительно поздно начала его осваивать — когда непрерывный ход развития социологической мысли был уже так или иначе оборван. Например, американская социология открыла Вебера почти

1. Козер Л.А. Мастера социологической мысли. Идеи в историческом и социальном контексте. М.: Норма, 2006. С. 94.

через двадцать лет после его смерти, а переводы его произведений на английский начали выходить еще позже. Но о непреходящем величии ученого лучше всего свидетельствует то, что, несмотря на эти неблагоприятные обстоятельства, он не был забыт, а быстро стал звездой первой величины, которая затмила других классиков социологии. Занять позицию по отношению к Веберу — в известной степени профессиональная обязанность каждого социолога, и ничто не предвещает того, что это может измениться. Уже нет социологии без Макса Вебера, хотя его и не изучали ни Дюркгейм, ни Парето, ни Парк, ни Знанецкий.

5. Феноменологическая социология

Мы не ставим себе здесь задачу более широко описать дальнейшие судьбы немецкой социологии, которая вплоть до прихода к власти гитлеровцев развивалась исключительно бурно¹. Ее характеристика была бы, однако, разительно неполной, если бы она не включала в себя феноменологию. Не потому, что ее создатель *Эдмунд Гуссерль* (*Edmund Husserl*) (1859–1938) выстроил своеобразную социологическую теорию или высказывался о природе социальной жизни, методах ее исследования и состоянии социологии. Хотя его «социологические» взгляды, реконструированные и упорядоченные Рене Тулемоном², весьма любопытны, они играли лишь второстепенную роль по сравнению с другими его высказываниями. Большая задача, которую он себе поставил, заключалась в реформировании философии, а не в том, чтобы заняться какой-либо конкретной наукой. Если бы, впрочем, даже такое намерение имело место, этой наукой стала бы, определенно, не социология, которая Гуссерля не интересовала и от которой он, похоже, ничего не ожидал. Как отмечает Краснодембский, «на первый взгляд никакое другое философское направление не отстоит

1. См.: Aron R. La sociologie allemande; Käsler D. Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung. Opladen, 1984.
2. Toulemon R. L'essence de la société selon Husserl. Paris, 1962 (см. фрагмент разд. 3: Społeczeństwo ludzkie / Тłum. S. Cichowicz // Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów / Ed. by Z. Krasnodębski. Warszawa, 1989. S. 75–106).

так далеко от вопроса, составляющего центральный интерес социологии, как феноменология»¹.

Тем не менее созданная Гуссерлем феноменологическая философия имела, как оказалось, значимые *социологические импликации*, так как, во-первых, частью его реформаторского предприятия были размышления о состоянии и перспективах любого научного знания, которые не могли не затронуть также социальных наук, во-вторых же, некоторые из достигнутых им результатов подходили, как мы увидим, на роль отправных точек для теоретических изысканий социологии, даже если он сам такой роли для них и не планировал. В этом смысле можно сказать, что Гуссерль положил начало особому социологическому направлению, известному сегодня как *феноменологическая социология*.

Правда, направление это никогда не было простым результатом применения тех или иных идей Гуссерля. Оно возникло, особенно в своем сегодняшнем виде, как следствие их довольно существенной модификации, проведенной учениками и продолжателями, а особенно *Альфредом Шюцем (Alfred Schütz)* (1899–1959). Этим вопросом, однако, нам здесь заниматься не обязательно, поскольку нам важнее указать общее направление влияния феноменологии на социологическую мысль, а не выяснять, верно ли тот или иной автор понимал Гуссерля. Впрочем, если даже «феноменологическая школа» имела и имеет не так много общего с его философией, нельзя отрицать, что именно эта философия считается ее представителями важнейшим источником вдохновения.

Привлекательность феноменологии для социологов

Влияние Гуссерля, прямое или опосредованное, на социологическую мысль было, как представляется, двояким. С одной стороны, его сочинения были источником — который сложно было игнорировать — аргументов против позитивистского видения мира и научного метода, поскольку так или иначе из них вытекал вывод, отраженный в заголовке одной из феноменологических публикаций: «Социальные факты не являются вещами»². Они, без сомнения, способствовали

1. *Krasnodębski Z.* O związkach fenomenologii i socjologii. Wprowadzenie // *Krasnodębski Z.* Fenomenologia i socjologia. S. 11.

2. *Monnerot J.* Les faits sociaux ne sont pas des choses. [Paris, 1946.]

укоренению взгляда, что в социологии также «речь идет не о таком мире, каков он на самом деле, а о том мире, который реален для данных людей, о мире, каким он представляется им, с теми чертами, с какими он им является»¹. Гуссерлевский тезис: «Гуманитарные науки являются науками о человеческой субъективности в ее ментальном соотношении с миром»² — был идеально созвучен тому, что говорили в это же время создатели понимающей социологии, добиваясь принципиальной переориентации социальных наук. Впрочем, возможно, что, например, Макс Вебер использовал в какой-то степени идеи автора «*Logische Untersuchungen*»³ (1900–1901, 2 т.), а также «*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*»⁴ (1913–1952, 3 кн.)⁵. В феноменологии царила, без сомнения, атмосфера тех же идей и в определенном смысле она не вносила в гуманитарное знание ничего нового по сравнению с другими критиками позитивизма. Она отличалась разве что большим радикализмом, а также тем, что речь в ней шла о чем-то большем, чем подчеркивание качественной разницы между различными видами человеческого знания.

Тем не менее гуссерлевская феноменология, однако, существенно отличалась от других антипозитивистских течений, и именно эти различия сделали ее привлекательной для некоторых социологов и привели в итоге к возникновению феноменологической социологии. Она как бы обещала ответ на вопросы, которые в первых системах гуманистической социологии ставились разве что имплицитно. Вопросы, касающиеся как метода социальных исследований, так и природы социальной действительности. Если уж мы начали здесь разговор о феноменологической социологии, то в центре нашего внимания будет не столько то, что объединяет ее со всеми

1. *Husserl E. Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna* / Tłum. Z. Krasnodębski // *Krasnodębski Z. Fenomenologia i socjologia*. S. 56.

2. *Ibid.*

3. «Логические исследования» (нем.). — *Примеч. пер.*

4. «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (нем.). — *Примеч. пер.*

5. См.: *Muse K.R. Edmund Husserl's Impact on Max Weber* // *Sociological Inquiry*. 1960. № 51 (2). P. 99–104. Иначе полагает Здзислав Краснодембский, см.: *Krasnodębski Z. Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*. Warszawa, 1986. S. 112–113.

другими видами гуманистической социологии, сколько то, что предопределило ее своеобразие и оригинальность. Лишним было бы, например, подчеркивать, что она отдавала абсолютное предпочтение исследованию сознания и представляла интеракционистское *par excellence* направление, но стоит задуматься, занимала ли она в тех или иных вопросах такую же позицию, как, скажем, Зиммель или Вебер. Конечно, для соблюдения пропорций мы не можем обсуждать ее слишком подробно, тем более что не было и нет одной феноменологической социологии, а изучение различных ее ответвлений превышает возможности автора этой книги.

Две феноменологические социологии

Когда сегодня говорят о феноменологической социологии, в основном имеют в виду концепции, возникшие во второй половине XX столетия как более или менее прямые отсылки к изысканиям, которые под влиянием Гуссерля проводил в Австрии Альфред Шюц, чтобы продолжить их позже в эмиграции в Америке. Такой подход вполне обоснован, поскольку феноменологическая социология, которая пользуется сейчас некоторой, хотя и идущей на спад, популярностью, родилась именно таким образом. Историку социологической мысли не следует, однако, забывать, что уже намного раньше в социологии предпринимались попытки использования инспираций, идущих от Гуссерля. В межвоенный период понятие «феноменологическая социология» ассоциировалось, прежде всего, с такими авторами, как *Альфред Фиркандт (Alfred Vierkandt)* (1867–1953), *Макс Шелер (Max Scheler)* (1874–1928) или *Теодор Литт (Theodor Litt)* (1880–1962), о которых в новейших социологических работах речи, как правило, не идет, хотя второго из них философы помнят очень хорошо. Сегодняшние представители феноменологической социологии не ссылаются на этих авторов, по сути, еще и потому, что мало имеют с ними общего и почти ничем им не обязаны.

Проще говоря, первая феноменологическая социология основывалась в большей части на использовании гуссерлевского эйдетического анализа, являющегося достижением его ранней философии, в то время как вторая выросла из идеи *жизненного мира*, которая приобрела ключевое значение в позднем

творчестве автора «*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*»¹ (1936). В обоих случаях феноменология воспринималась как вспомогательный инструмент для продвижения социологической теории; ни те ни другие, однако, не слишком заботились о том, будет ли она соответствовать тому, чего хотел Гуссерль. Речь шла не столько об адаптации его взглядов, которая, впрочем, была бы скорее невозможна, сколько о более или менее свободных вариациях на их тему. В связи с этим выяснение, как много или же как мало общего имеет феноменологическая социология с феноменологией философской, по сути, лишено смысла.

По словам современного социолога, «социология *не является* феноменологией. С точки зрения современной социологии феноменология должна рассматриваться как средство прояснения задач социологии и источник идей для социологического анализа <...> Задачи этих двух дисциплин, хотя в определенном смысле и взаимосвязаны, все же совершенно различны»². Так было, как представляется, с самого начала. Вероятно, именно это имеет в виду Лиотар, когда утверждает, что феноменология как таковая не предлагает никакой определенной социологии, а феноменологической социологии, по сути, не существует³.

Если не брать в расчет Макса Шелера с его особой позицией, можно сказать, что первые попытки использовать феноменологию в социологии имели место в кругу социологического формализма. Как мы говорили ранее, понятие социальной формы, введенное в язык социологии Тённисом и Зиммелем, имело очень неопределенный статус. Понятно было лишь, что оно призвано помочь, во-первых, теоретизировать эту область исследований, а во-вторых — направить ее в сторону проблематики, выходящей далеко за пределы данных, полученных путем прямого наблюдения изменчивой эмпирической

1. «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (нем.). — *Примеч. пер.*
2. См.: Филипсон М. Феноменологическая философия и социология // Новые направления в социологической теории / Общ. ред. Г.В. Осипова. М.: Прогресс, 1978. С. 205.
3. Лиотар Ж.-Ф. Феноменология / Пер. с англ. и послесл. Б.Г. Соколова. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2001. Серия «Метафизические исследования. Приложение к альманаху». С. 98–99.

действительности. Гуссерлевская феноменология, как представляется, подсказала идею своего рода уточнения понятий, созданных формальной социологией, и превращения социологии в теоретическую *par excellence* дисциплину.

Правда, есть основания подозревать, что эта идея была, по сути, сведена к тому взгляду, что познавательные возможности человека являются результатом не столько и даже не в первую очередь его способности к научному наблюдению явлений, сколько того, что он также обладает способностью проникать в их *суть*, независимо от любых эмпирических процедур, способностью *эйдетической интуиции*. Это была, конечно, отсылка к гуссерлевской концепции познания, которая разрушает мнение, что его отправной точкой были и должны были быть наблюдения, относящиеся к отдельным вещам или событиям. По мнению автора «Идей», знание фактов не приближает нас к открытию сути вещей, осуществимому лишь благодаря своеобразной очевидности, обнаружение которой он считал своим очень важным достижением.

Мы не будем здесь затрагивать тему правил эйдетического анализа, так как это невозможно без обсуждения их более широкого философского контекста¹. Нас интересует лишь утверждение, что первые социологи, которые называли себя феноменологами, сочли нужным применение этих правил в своей области исследований. В качестве первого объекта была выбрана теннисовская категория *общности*; проведение соответствующих изысканий должно было открыть суть любых социальных связей, а также показать многообразие их форм и измерений.

Среди наиболее характерных примеров таких исследований можно называть забытые уже произведения: «*Individuum und Gemeinschaft*»² (1919) Теодора Литта, «*Gesellschaftslehre*»³ (1923) Альфреда Фиркандта и «*Die Gestalten der Gesellung*»⁴ (1925) Теодора Гейгера (Theodor Geiger), выросшие из убеждения, что путем такого философского анализа можно прийти к несрав-

1. Их довольно доступное описание читатель найдет в работах: Świącicka K. Husserl. Warszawa, 1993; Kotakowski L. Husserl i poszukiwanie pewności. Warszawa, 1987. См. также: Krasnodebski Z. Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozdz. 6.

2. «Индивид и общность» (нем.). — Примеч. пер.

3. «Учение об обществе» (нем.). — Примеч. пер.

4. «Образы объединения» (нем.). — Примеч. пер.

нимо лучшему пониманию социальных явлений, чем то, которое обеспечивает «позитивистское» наблюдение фактов. Это, конечно, не значит, что эти социологи отказывали этому наблюдению в какой бы то ни было ценности; однако они не без оснований считали, что оно не может быть достаточной базой для достойной этого звания *теории* общества, поскольку путь к ней не ведет через эмпирию, как наивно полагали многие их предшественники и современники. В этом вопросе они заняли позицию очень крайнюю и явно противоположную набирающей силу тенденции эмпиризации социологии.

Отдельное место в этой первой феноменологической социологии занимает творчество Макса Шелера — как потому, что, в отличие от упомянутых социологов, он был действительно выдающимся мыслителем, так и потому, что в своих «социологических» исследованиях он вышел далеко за пределы инспирированных Гуссерлем вариаций на тему общности и общества, создав, среди прочего, такие классические работы, как «*Ressentiment und moralisches Werturteil*»¹ (1912), «*Wesen und Formen der Sympathie*»² (1913), «*Probleme einer Soziologie des Wissens*»³ (1926). Он до сих пор остается в высшей степени интересным автором. Если мы здесь не обсуждаем его взгляды, то это в основном потому, что это невозможно сделать коротко, а нам необходимо оставить место для авторов, дело которых живо в социологической традиции. Шелер к ней — по крайней мере, сейчас — не принадлежит, хотя социологу есть чему у него поучиться.

Говоря о принципиальном направлении, в котором пошла первая феноменологическая социология, мы должны подчеркнуть еще одно типичное для нее убеждение, что социальная действительность имеет характер прежде всего *духовный*. Хотя, например, Шелер выделял в социальной действительности «базис» и «надстройку», он также не подвергал сомнению, что для социолога важна в первую очередь последняя. Все авторы обсуждаемого направления придерживались и придерживаются мнения, что именно сознание является тем, что человеческое общество *конституирует* или *со-конституирует*⁴. Поэтому,

1. «Ресентимент в структуре моралей» (нем.). — Примеч. пер.

2. «Сущность и формы симпатии» (нем.). — Примеч. пер.

3. «Проблемы социологии знания» (нем.). — Примеч. пер.

4. См.: Шелер М. Проблемы социологии знания // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С.П. Ваньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 1. С. 161.

например, вышеупомянутые анализы общности были, по сути, анализами форм сознания, появляющихся на шкале от *Ich-Bewusstsein*¹ до *Wir-Bewusstsein*².

Проблема состоит в том, как понималось это сознание, поскольку от этого зависит, вышла ли первая феноменологическая социология за рамки главного течения понимающей социологии. А это не вполне ясно. Арон, вероятно, справедливо заметил, что «феноменологический метод не означает в этом случае оппозиции по отношению к психологии»³, то есть пользующиеся им социологи будто игнорируют результаты критики психологизма Гуссерлем и его концепцию сознания, удовлетворяясь принятием программы эйдетического исследования в отрыве от целого его философии. Как мы увидим, вопрос трактовки сознания будет иметь принципиальное значение во второй феноменологической социологии, которая намного больше отдалится от создателей понимающей социологии, так как введет понятие *интерсубъективности*. Но об этом позже. Пока что займемся концепцией Альфреда Шюца.

Шюц как создатель второй феноменологической социологии

Социологическая мысль Шюца имела две основные отправные точки: первой была философия Гуссерля, учеником которого у него были основания себя считать, второй же — социология Макса Вебера⁴. Первая была для него инструментом реформы второй, которую он хотя и очень высоко ценил, но считал незавершенной и в некоторых отношениях несовершенной. Считая, что Вебер заслуживает похвалы за направление внимания социологов на *субъективный смысл* как неотъемлемый атрибут человеческих действий, а также за выбор метода *понимания*, а не естественно-научного объяснения этих действий, он вместе с тем упрекал его в непоследовательности и неопределенности⁵. Во-первых, по его мнению, неясной остается — из-за своего слишком общего характера — веберовская формула

1. «Я-сознание» (нем.). — *Примеч. пер.*

2. «Мы-сознание» (нем.). — *Примеч. пер.*

3. Aron R. La sociologie allemande. P. 29.

4. Я здесь опускаю тот существенный в некотором смысле факт, что Шюц испытывал и множество других влияний.

5. См.: Schutz A. The Phenomenology of the Social World. Evanston, Illinois. Northwestern University Press, 1967. P. XX XI.

«субъективный смысл». Во-вторых, неясно, чем является исследуемая социологом социальная действительность для автора «Хозяйства и общества»: это «твердые» факты, которые наделяются тем или иным субъективным смыслом, или скорее что-то, что вообще невозможно помыслить, абстрагируясь от него. В-третьих, неясно само веберовское понятие понимания, так как неизвестно, является ли оно методом, к которому обращается исследователь, желая познать переживания людей, населяющих социальный мир, данный ему каким-то иным образом, или же чем-то для этого мира конституирующим, без чего вообще он не мог бы существовать и быть познаваем.

Иначе говоря, Шюц не нашел у Вебера удовлетворяющего его ответа на вопрос, чего прежде всего должен касаться проект понимающей социологии: *метода*, которым должен пользоваться социолог, или *концепции социального мира*, из которой он, применяя тот или иной метод, непременно исходит? Шюц однозначно высказывался за второй вариант, перемещающий центр интереса с методологической и гносеологической проблематики на *онтологическую*. Выступая более радикально, чем Вебер, против позитивистской традиции, он предложил социальную онтологию, которая, по сути, отвергала возможность вопроса о действительности, существующей вне зависимости от смыслов, которыми ее наделяют люди. В отличие от естествоиспытателя, исследователь социального мира имеет дело не с вещами, а со *смыслами*. Смыслы не являются чем-то «добавленным» к социальной действительности, что можно было бы от нее как-то отделить, но именно они делают из нее то, что она есть, и по этой причине должны быть отправной точкой любых социальных исследований.

Таким образом, Шюц устранил двусмысленность концепции Макса Вебера, благодаря чему стало возможным ее применение с некоторыми ограничениями в объективистской социологии. Эта социология не исключала исследования субъективного смысла, которым люди наделяют свои действия, а лишь указывала на его эпифеноменальный характер, побуждая верить, что где-то «внизу» находятся «голые» социальные факты, которые исследователь должен в конце концов обнаружить. Первые системы гуманистической социологии необязательно отрицали эту веру, если даже в ответ на зиммелевский вопрос «Как возможно общество?» указывали в первую очередь

на сферу сознания¹. Шюц эту веру решительно отверг, доведя до конца деструкцию объективизма.

Процитируем его: «Факты, данные и события, с которыми имеет дело представитель естественных наук, являются именно фактами, данными и событиями в поле его научного наблюдения, но это поле ничего не „значит“ для находящихся в нем молекул, атомов и электронов. Но фактам, событиям и данным, с которыми имеет дело представитель социальных наук, присуща совсем иная структура. Его поле научного наблюдения, социальный мир, никак не является бесструктурным. Он имеет собственное значение и структуру релевантности для человеческих существ, в нем живущих, думающих и действующих. Они уже осуществили выборку и проинтерпретировали этот мир в конструктах обыденного мышления повседневной жизни, и именно эти объекты мышления воздействуют на их поведение, определяют цели их действий и доступные средства их достижения, — короче, помогают им сориентироваться в природном и социокультурном окружении и поладить с ним. Объекты мышления, созданные социальными учеными, отсылают нас к объектам мышления, созданным здравым смыслом людей, живущих повседневной жизнью среди других людей, и основаны на таких объектах. Так что используемые социальным ученым конструкты являются, так сказать, конструктами второго порядка, а именно конструктами конструктов, созданными действующими лицами на социальной сцене, чье поведение социальный ученый наблюдает и пытается объяснить в соответствии с процедурными правилами своей науки»².

Можно сказать, что этот взгляд Шюца лег в основу современной гуманистической социологии (не только, впрочем, феноменологической ее ветви), которую отличает не столько обращение к методу понимания, сколько убеждение, что «социальные науки занимаются проинтерпретированной действительностью, облеченной в понятия социальными акторами, то есть действительностью, которой *уже придана форма*,

1. См.: Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. (Лики культуры). С. 509.
2. Шюц А. Обыденная и научная интерпретация человеческого действия // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. Серия «Книга света». С. 9.

в какой она будет постигнута»¹. Можно сказать, что феноменологическая социология в некотором роде возвысила обыденное мышление, видя в нем не только основной компонент социальной действительности, но и источник всякого смысла и всякого знания о ней.

Как мы видим, для Шюца важны были совершенно иные стороны наследия Гуссерля, чем для обсуждаемых ранее авторов. Он, правда, разделял их убеждение, что в социальных науках центральное место занимает исследование *сознания и только сознания*, но, в сущности, его не интересовали проводимые ими эйдетические исследования, ключевое же значение для него имела концепция *жизненного мира* как до- и вненаучной системы координат любого мышления. По его мнению, «науки, которые хотят интерпретировать и объяснять человеческое действие и мышление, должны начать с описания основных структур донаучной, для живущих в естественной установке людей само собой разумеющейся, действительности. Этой действительностью является повседневный жизненный мир (*Lebenswelt*)». Это заимствованное у Гуссерля² понятие оказалось в центре теории Шюца и всей второй феноменологической теории, которой она положила начало.

В соответствии с этой теорией предметом социальных исследований является и должен являться, в первую очередь, этот *мир повседневной жизни*, из которого еще до какой-либо науки проступает определенная система межчеловеческих отношений. Социологи не добьются ничего действительно важного, пока не станут изучать этот мир. Речь шла, по сути, прежде всего, об исследовании *обыденного мышления*³, к которому они так пренебрежительно относились до сих пор (не только Дюркгейм, но и Макс Вебер) из-за его ненаучности и якобы нерациональности. Социальная действительность — вовсе не хаос, который лишь теоретическая рефлексия наделяет

1. См.: Bhaskar R. The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences. New Jersey, 1979. P. 27.
2. Schütz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt. Vol. 1. Frankfurt am Main, 1979. S. 25. Цит. по: Lachowska D. Codziennosc i rozumienie w teorii Alfreda Schütza // Od transcendentalizmu ku hermeneutyce / Ed. by Z. Krasnodębski. Warszawa, 1987. S. 159.
3. См.: Ziolkowski M. Znaczenie — interakcja — rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej. Warszawa, 1981. S. 170–196.

смыслом и структурой. Она имеет свой внутренний порядок, введенный обычными людьми, которые не могли бы жить вместе без взаимопонимания и общих ценностей. Он обладает и своей рациональностью, хотя она и отличается от той, к которой привыкла обращаться наука, отрываясь из-за этого от своих корней.

Такая постановка вопроса имела далеко идущие теоретические и практические импликации, которые сам автор *«Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie»*¹ (1932) не вполне осознавал, они были выявлены позднейшими представителями феноменологической социологии, особенно этнометодологами, которые, по сути, сводили роль социолога к роли обозревателя-комментатора того, что происходит в этом мире повседневной жизни (см. раздел 22). Некоторые из этих импликаций, однако, сформулировал уже Шюц. Одной из них было принятие им так называемого постулата *адекватности*, в соответствии с которым термины, которыми пользуется исследователь, должны оставаться в как можно более тесной связи с терминами, в которых обыкновенно описывают свою ситуацию участники изучаемого им социального мира. «Соотнесение, — говорит мыслитель, — социальной науки с событиями, происходящими в жизненном мире, вообще становится возможным только благодаря тому, что интерпретация любого человеческого поступка социальным ученым может быть такой же, как и интерпретация его самим действующим или его партнером»².

Шюц пытался приблизить точку зрения исследователя к точке зрения исследуемых, отказываясь от позиции, которую Гоулднер назвал «методологическим дуализмом». Эта позиция заключается в том, что познавательный успех социологии обусловлен проведением как можно более четкой разграничительной черты между субъектом и объектом познания, а также занятием социологом позиции *внешнего* наблюдателя³,

1. «Смысловое строение социального мира. Введение в понимающую социологию» (нем.). — *Примеч. пер.*
2. Шюц А. Проблема рациональности в социальном мире // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. Серия «Книга света». С. 92.
3. См.: Гоулднер А. Наступающий кризис западной социологии. СПб.: Наука, 2003. С. 552.

который, на чем настаивал не только Дюркгейм, «берет в скобки» любые *praenotiones*.

Конечно, мы не можем приписать Шюцу наивный взгляд, что задача социологии заключается, в конце концов, в рассказывании немного другими словами того, что члены данного общества и так знают. Такая интерпретация имела бы так же мало смысла, как и утверждение, что гуссерлевская критика науки в «Кризисе» содержала постулат сведения физики или химии к уровню народного знания. Формулируя постулат адекватности, Шюц развивал научную программу, которая не имела ничего общего с апологией здравого смысла. Иначе, впрочем, быть не могло, поскольку здравый смысл, по его мнению, имел те же недостатки, что и объективистская социальная наука, — он принимал мир данным и непроблематичным. Кроме того, мир здравого смысла является миром оценочных суждений и страстей, в то время как Шюц хотел быть, как и Вебер, объективным и бесстрастным наблюдателем.

Критикуя ученого, который наблюдает социальный мир извне, он одновременно постулировал необходимость сохранения познавательной дистанции по отношению к этому миру. Речь идет не об отождествлении с ним, а о создании таких теоретических конструкций, которые были бы не только внутренне целостными, но и согласовывались бы, как он писал, «со всем первичным опытом мира повседневной жизни, который наблюдатель приобрел в естественной установке, прежде чем перешел на территорию теории»¹. Его идеальные типы человеческого действия должны были быть, таким образом, «адекватными» типификациям, являющимся творением самих акторов, а «марионетки», выступающие в театре теории, должны были максимально напоминать живых людей. Шюц не ограничивался, конечно, общими постулатами, а старался описать подробнее как предлагаемые им самим исследовательские процедуры, так и особенности жизненного мира, являющегося для него системой координат.

Нам не представляется необходимым рассматривать здесь детально эту программу, поскольку роль Шюца в социологии была в первую очередь ролью составляющего программу *философа*, а не исследователя общества. Независимо от значимости

1. Цит. по: Bernstein R.J. The Restructuring of Social and Political Theory. Philadelphia, 1978. P. 153.

его социологических исследований, они прошли бы незамеченными, если бы их автор не сказал нечто важное в области философии социальных наук. Заключалось это важное, во-первых, во введении тезиса, что понимающая социология нуждается в философском фундаменте, который ее создатели, несмотря на видимость, не заложили; во-вторых, в открытии для социологии проблематики обыденного мышления; в-третьих, в обнаружении, что поворот в сторону исследования сознания и субъективного значения вовсе не должен означать возврата к психологизму, но может и должен быть связан с созданием новой теории сознания, которая начинает, правда, с человеческого «я», но движется в направлении описания сферы *интерсубъективности*; в-четвертых, в попытке преодоления укоренившейся в социологии оппозиции объекта и субъекта социального исследования.

Мы не утверждаем, что предприятие Шюца завершилось успехом, и соглашаемся с сомнениями, высказываемыми в его адрес¹. Речь идет лишь о том, что во многих отношениях оно оказалось пионерским. Хотя его идеи и не нашли понимания в магистральном направлении социологической мысли², они положили начало активно развивающемуся направлению критической по отношению к мейнстриму теоретической рефлексии, а также инспирировали попытки находящейся с ней в согласии эмпирической социологии (этнометодологии). При этом необходимо подчеркнуть, что влияние Шюца вышло за границы того, что можно, условно говоря, называть феноменологической социологией. Если, например, Энтони Гидденс писал о «двойной герменевтике социальной жизни», а Юрген Хабермас о «естественной герменевтике социального жизненного мира»³, то мы, по сути, имеем дело с вариациями на шюцевскую тему преинтерпретации, которая происходит на уровне повседневной жизни, предшествуя работе социолога.

1. См., например: *Krasnodębski Z.* Rozumienie. Rozdz. 5.
2. Необыкновенно поучительна с этой точки зрения история отношений между Шюцем и Парсонсом, отраженная в том числе в их переписке, см.: *Jakubowski J.* Racjonalność a normatywność działań (Alfred Schutz a Talcott Parsons). Poznań, 1998.
3. См.: *Giddens A.*, *New Rules of Sociological Method*. London: Hutchinson; New York: Basic Books, 1976; *Хабермас Ю.* К логике социальных наук. Теория коммуникативного действия // Современная западная теоретическая социология. Юрген Хабермас. М.: ИНИОН РАН, 1991. Вып. 1. С. 19.

Феноменологическая социология: за и против

Феноменологическая социология, начало которой положил Шюц, имела, без сомнения, свои сильные стороны, которые обеспечили ей некоторую популярность в кругах, настроенных критически по отношению к позитивистской традиции и убежденных в необходимости основательной реконструкции социологии. Эти сильные стороны заключались, как представляется, прежде всего, в том, что, во-первых, она заняла действительно радикальную позицию, требуя сделать все возможные выводы из проекта понимающей социологии и перестроить социологию начиная с основ; во-вторых, она являлась стимулом не только для тех или иных теоретических и практических изменений, но и для переосмысления позиции социолога в социальном мире; в-третьих, она предостерегала от вступления социологии на территорию теоретических абстракций и показателей, где можно легко забыть о людях, населяющих социальный мир; в-четвертых, она направляла внимание на проблемы, которыми ранняя социология не интересовалась, прежде всего на проблему обыденного мышления. Ничего удивительного, что Шюц и его со временем все более многочисленные продолжатели нашли довольно большой круг сторонников. Также неудивительно, что значительная их часть имела немного общего с феноменологической философией и ожидала от нее разве что общих указаний, в каком направлении должна двигаться реформа социологии. Для многих из них эти указания свелись к тому, что следует как можно быстрее порвать с объективизмом, то есть позицией, которую лучше всего характеризует высказывание Дюркгейма: «Социальную жизнь следует объяснять не с помощью представлений ее участников о ней, а через глубокие причины, которые ускользают от их сознания»¹.

Такое направление часто встречало и встречает в социологии очень резкую критику, в которой обычно появляются следующие аргументы. Во-первых, утверждается, что сведение социальных исследований к исследованию сознания означает

1. См.: *Lukes S. Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study. Harmondsworth, 1973. P. 231.* Подробнее на тему объективизма см.: *Szacki J. Obiektywizm i subiektywizm w socjologii. S. 170–173.*

потерю теоретической и практической проблематики¹, а также отмечается, что правильный постулат исследования субъективной стороны человеческих действий не следует отождествлять с утверждением, что у них нет никакой иной стороны. Во-вторых, выражается опасение, что обсуждаемое направление грозит крайним релятивизмом, поскольку открывает путь к постижению социальной действительности как бесконечного множества замкнутых в себе миров, у каждого из которых своя собственная рациональность². В-третьих, не без оснований считается, что даже правильные *in abstracto*³ постулаты врагов объективизма являются для социологов источником разочарования, так как относительно редко переводятся на язык социологической практики. Это принципиальный вопрос, выходящий, впрочем, далеко за пределы темы так называемой феноменологической социологии. Все здесь начинается с философии, у которой, по ее природе, «отсутствует, — как пишет Мокшицкий, — эта интимная связь с реальностью социальных наук, которая является результатом навыка обращения с инструментарием и следствием повседневного многолетнего исследовательского опыта»⁴. Философия играет огромную роль в развитии социологической теории, однако перейти от одной к другой не так просто, как кажется философам, а иногда и социологам. В случае феноменологии этот переход еще не совершен, если даже попытки, предпринятые его сторонниками, и не прошли бесследно и путь, открытый Шюцем, остается все еще открытым. Мы вернемся к этой теме в последнем разделе.

Заключительные замечания

Значение рассматриваемых в этом разделе авторов заключалось прежде всего (если не считать их отдельных достижений в более или менее конкретных вопросах) в том, что они предприняли попытку реконструировать социологию на иных, чем

1. См.: Gellner E. Cause and Meaning in the Social sciences. London; Boston, 1973.

2. Ibid. P. 78–79.

3. Абстрактно (лат.). — Примеч. пер.

4. Mokrzycki E. Filozofia nauki a socjologia. Od doktryny metodologicznej do praktyki badawczej. Warszawa, 1980. S. 264.

созданные позитивистами и эволюционистами в XIX веке, основах. Они показали, что можно заниматься социологией как наукой без фетишизации примера естествознания и трактовки социальных фактов как вещей. Критика позитивистской модели науки не означала в их случае отхода от идеала научности, отрицание объективизма не было отказом от объективности познания. И действительно, сложно не согласиться с тем, что полученные ими, а особенно Максом Вебером, результаты во многих отношениях превосходили результаты предшественников. Также необходимо подчеркнуть, что принятие иной философии науки не повлекло за собой аннулирование тех важных научных вопросов, которые поставили социологи-позитивисты, хотя, конечно, они подверглись модификациям, обусловленным тем среди прочего, что эта новая социология возникала в Германии.

Новизна позиции обсуждаемых в этом разделе авторов заключалась, прежде всего, в том, что в центре их интереса оказались действия человеческих индивидов, создающих социальный мир в ходе интеракции. Общество, наконец, перестало быть «организмом», рассматриваться извне, становясь непрерывным процессом обобществления, продолжающимся так долго, как долго продолжается деятельность его участников. Это означало преодоление как социологизма, так и психологизма в том смысле, в каком о них идет речь в этой книге.

Это преодоление, однако, было связано со сложностями, которые не были полностью устранены. Первая сложность — общая для немецкой понимающей социологии и других видов гуманистической социологии — была результатом недостаточности понятийного аппарата, с помощью которого можно было бы описать институционализацию человеческих действий. С этой сложностью в какой-то степени справился Макс Вебер, однако кажущееся богатство категорий формальной социологии не могло заменить понятие социальной системы, которое было уничтожено в процессе критики органицизма. Тем более с этой проблемой не могла справиться феноменологическая социология, разменивая идею общества на мелочи повседневной жизни и ликвидировавшая *де-факто* макросоциологию. Вторая сложность — возможно, еще более серьезная — была результатом, как справедливо заметил Шюц, отсутствия надлежащего объяснения понятия субъективного

смысла, характеризующего человеческие действия. Отмежевываясь от психологизма и считая психологию бесполезной для социологии естественной наукой, создатели понимающей социологии оказались в парадоксальной ситуации: они сосредоточивали внимание на сфере переживаний индивида, не предпринимая попытки — которую совершили в это же время социальные прагматисты в США — создать для своей дисциплины адекватную психологическую, или даже скорее психосоциальную, теорию. Эти две сложности, очевидно, в значительной степени повлияли на то, что, по сути, ни одна из больших теорий немецкой понимающей социологии не получила продолжения как целое.

Библиография

Раздел 1. История социологии: проблемы и польза

Общие исследования

- Abraham Joseph H.* The Origins and Growth of Sociology. — Harmondsworth, 1973.
- Alexander Jeffrey C.* Structure and Meaning. Relinking Classical Sociology. — New York, 1989.
- Alexander Jeffrey C.* Theoretical Logic in Sociology. — Berkeley, 1982–1983. — 4 vol.
- An Introduction to the History of Sociology* / Harry Elmer Barnes (ed.). — Chicago, 1948 (сокращенное издание: Chicago, 1966).
- Aron Raymond.* La sociologie allemande contemporaine. — Paris, 1966 (1er edition 1935).
- Ashley David, Orenstein David Michael.* Sociological Theory. Classical Statements. — Boston, 1995 (3rd edition).
- Bannister Robert C.* Sociology and Scientism. — Chapel Hill, N. C., 1987.
- Barbano Filippo.* Lineamenti di storia del pensiero sociologico. — Torino, 1970.
- Baszkiewicz Jan, Ryszka Franciszek.* Historia doktryn politycznych i prawnych. — Warszawa, 1970.
- Beach Walter Greenwood.* The Growth of Social Thought. — New York, 1939.
- Becker Ernest.* The Lost Science of Man. — New York, 1971.
- Becker Howard, Barnes Harry Elmer* (with the assistance of E. Benoit-Smullyan and others). Social Thought from Lore to Science. A History and Interpretation of Man's Ideas about Life with His Fellows to Times when His Study of the Past Is Linked with that of the Present for the Sake of His Future. — New York, 1961. — 3 vol. (1st edition 1938).
- Benton Ted.* Philosophical Foundations of the Three Sociologies. — London, 1977.
- Berki Robert N.* The History of Political Thought. A Short Introduction. — London, 1977.
- Bernal John Desmond.* Science in History. — Cambridge, Mass.: MIT Press, 1977 (1st edition 1954).
- Bershady Harold.* Ideology and Social Knowledge. — Oxford, 1973.
- Berthelot Jean-Michel.* La construction de la sociologie. — Paris, 1991.
- The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought* / William Outhwaite, Tom Bottomore (ed.). — Oxford; Cambridge, Mass., 1993.
- Bogardus Emory S.* The Development of Social Thought. — New York, 1940.
- Bouthoul Gaston.* Histoire de la sociologie. — Paris, 1956.
- Braude Lee.* A Sense of Sociology. — London, 1974.
- Braunreuther Kurt.* Probleme der Geschichte der bürgerlichen Soziologie. — Berlin, 1975.
- Brett George Sidney.* The History of Psychology. — Continuum International Publishing Group, 1998. — 3 vol. (1st edition 1912–1921).

- Brunschvicg Léon.* Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. — Paris, 1953. — 2 vol. (1er edition 1927).
- Bryant Christopher G.A.* Sociology in Action. A Critique of Selected Conceptions of the Social Role of the Sociologists. — London, 1976.
- Caratini Roger.* Histoire critique de la pensée sociale. V. 1. — Paris, 1986.
- Catton William R. Jr.* From Animistic to Naturalistic Sociology. — New York, 1966.
- Catton William R. Jr.* The Development of Sociological Thought // Handbook of Modern Sociology, Robert E.L. Faris (ed.). — Chicago, 1964.
- Cazeneuve Jean, Victoroff David.* La sociologie. Les idées, les oeuvres, les hommes. — Paris, 1970.
- Central Currents in Social Theory* / Raymond Boudon, Mohamed Cherkaoui (ed.). Vol. 1–4: The Roots of Sociological Theory 1700–1920. Vol. 5–8: Contemporary Sociological Theory 1920–2000. — London, 1999.
- Chambliss Rollin.* Social Thought from Hammurabi to Comte. — New York, 1954.
- Chevallier Jean-Jacques.* Les grandes oeuvres politique de Machiavel à nos jours. — Paris, 1960.
- The Classical Tradition in Sociology. The American Tradition* / Jeffrey Alexander, Raymond Boudon, Mohamed Cherkaoui (ed.). — London, Thousand Oaks, Cal., 1997. — 4 vol.
- Classic Disputes in Sociology* / Robert J. Anderson, John A. Hughes, Wesley W. Sharrock (ed.). — London, 1987.
- Collins Randall.* Three Sociological Traditions. — New York; Oxford, 1985.
- Collins Randall, Makowsky Michael.* The Discovery of Society. — Boston, 1998 (1st edition 1972).
- Conflicts in Social Sciences* / Anton van Harskamp (ed.). — London; New York, 1996.
- Core Sociological Dichotomies* / Chris Jenks (ed.). — London, 1998.
- Coser Lewis.* Masters of sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context. New York, 1977 (1st ed. 1971) (сокр. рус. пер.: Козер Льюис А. Мастера социологической мысли: Идеи в историческом и социальном контексте / Пер. с англ. Т.И. Шумилина; Под ред. д.ф.н., проф. И.Б. Орловой. — М.: Норма, 2006).
- Cuin Charles-Henry, Gresle François.* Histoire de la sociologie. — Paris, 1992. — 2 vol.
- Cuvillier Armand.* Introduction à la sociologie. — Paris, 1939.
- Cuzzort Raymond Paul.* Humanity and Modern Sociological Thought. — New York, 1969.
- Delas Jean-Pierre, Milly Bruno.* Histoire de la pensées sociologiques. — Paris, 1997.
- Demeulenaere Pierre.* Histoire de la théorie sociologique. — Paris, 1997.
- Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas* / Philip P. Wiener (ed.). — New York, 1973–1974. — 5 vol.
- Dortier Jean-François.* La sociologie. Histoire et idées. — Paris, 2000.
- Dubois Michel.* Les fondateurs de la pensée sociologique. — Paris, 1994.
- Easthope Gary.* History of Social Research Methods. — London, 1974.
- Eisenstadt Samuel, Curelaru Miriam.* The Form of Sociology. Paradigms and Crises. — New York, 1976.
- Ellwood Charles Abram.* The Story of Social Philosophy. — New York, 1938.

- Encyklopedia socjologii* / Отв. ред., коммент., ред.: Władysław Kwaśniewicz. T. 1: A–J. — Warszawa, 1998; T. 2: K–N. — Warszawa, 1999; T. 3: O–R. — Warszawa, 2000; T. 4: S–Z. — Warszawa, 2002.
- The Establishment of Empirical Sociology. Studies in Continuity, Discontinuity, and Institutionalization* / Anthony Oberschall (ed.). — New York, 1972.
- Etienne Jean, Mendras Henri*. Les grands thèmes de la sociologie par les grands sociologues. — Paris, 1999.
- Fay Brian*. Social Theory and Political Practice. — London, 1975.
- Ferrarotti Franco*. Il pensiero sociologico da Auguste Comte a Max Horkheimer. — Milano, 1974.
- Fletcher Ronald*. The Making of Sociology. A Study of Sociological Theory. — London, 1972. — 2 vol.
- The Founding Fathers of Social Science* / Timothy Raison (ed.). — Harmondsworth, 1969.
- Freund Julien*. Les théories des sciences humaines. — Paris, 1973.
- The Future of Sociological Classics* / Buford Rhea (ed.). — London, 1981.
- Furfey Paul Hanly*. A History of Social Thought. — New York, 1942.
- Gella Aleksander, Jansen Sue Curry, Sabo Donald J. Jr*. Humanism in Sociology. Historical Roots and Contemporary Problems. — Washington, D. C., 1978.
- Giddens Anthony*. Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber. — Cambridge, 1971.
- Giddens Anthony*. Politics, Sociology and Social Theory. Encounters with Classical and Contemporary Social Thought. — Stanford, Cal., 1995.
- Gide Charles, Rist Charles*. Histoire des Doctrines Économiques: Depuis les Physiocrates Jusqu'a nos Jours. — Paris, 2000 (1er edition 1922).
- Giraud Claude*. Histoire de la sociologie. — Paris, 1997.
- Goldmann Lucien*. Sciences humaines et philosophie. — Paris, 1953.
- Gordon Scott*. The History and Philosophy of Social Science. — London; New York, 1991.
- Goudsblom Johan*. Sociology in the Balance. A Critical Essay. — Oxford, 1977.
- Gough John Wiedhoff*. A Social Contract. The Critical Study of Its Development. — Oxford, 1957.
- Grzybowski Konstanty*. Historia doktryn politycznych i prawnych. — Warszawa, 1967.
- Gurvitch Georges*. La vocation actuelle de la sociologie. — Paris, 1963. — 2 vol.
- Gusdorf Georges*. Les sciences humaines et la pensée occidentale. — Paris, 1966–1967. — 7 vol.
- Habermas Jürgen*. Teoria i praktyka. Wybór pism / Zdzisław Krasnodębski (сост.), пер.: Małgorzata Lukaszewicz, Zdzisław Krasnodębski. — Warszawa, 1983.
- Harris Marvin*. The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture. — New York, 1968.
- Hauck Gerhard*. Geschichte der soziologischen Theorie. Eine ideologiekritische Einführung. — Reinbek bei Hamburg, 1984.
- Hawkes David*. Ideology. — London; New York, 1996.
- Hawkins Mike*. Social Darwinism in European and American Thought 1860–1945. Nature as Model and Nature as Threat. — Cambridge; New York, 1997.
- Hawthorn Geoffrey*. Enlightenment and Despair. A History of Sociology. — Cambridge, 1976.
- Heilbron Johan*. The Rise of Social Theory. — Minneapolis, 1995.

- Heilbroner Robert L.* The Worldly Philosophers: The Lives, Times and Ideas of the Great Economic Thinkers. — New York, 1999 (1st edition 1953).
- Herman Jacques.* Les languages de la sociologie. — Paris, 1983.
- Herpin Nicolas.* Les sociologues américains et le siècle. — Paris, 1973.
- Hertz Aleksander.* Klasycy socjologii. — Warszawa, 1933.
- Hinkle Roscoe C.* Developments in American Sociological Theory 1915–1950. — New York, 1994.
- Hinkle Roscoe C.* Founding Theory of American Sociology 1881–1915. — London, 1980.
- Hinkle Roscoe C. Jr., Hinkle Gisela J.* The Development of Modern Sociology. Its Nature and Growth in the United States. — New York, 1954.
- Histoire de la pensée sociologique* / Gilles Ferreol (ed.). — Paris, 1994.
- The History of Ideas* / Preston King (ed.). — London, 1983.
- A History of Sociological Analysis* / Tom Bottomore, Robert Nisbet (ed.). — New York, 1978.
- Hollis Martin.* Models of Man. Philosophical Thoughts on Social Action. — Cambridge, 1977.
- Horowitz Irving Louis.* Professing Sociology. Studies in the Life Cycle of Social Sciences. — Chicago, 1968.
- Horowitz Irving Louis.* The Decomposition of Sociology. — New York, 1993.
- House Floyd N.* The Development of Sociology. — Westport, 1970 (1st edition 1936).
- The Human Meaning of Social Sciences* / Daniel Lerner (ed.). — New York, 1959.
- Iggers Georg G.* The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present. — Middleton, Conn. [1968].
- Images of Man. The Classic Tradition in Sociological Thinking* / Charles Wright Mills (ed.). — New York, 1960.
- International Encyclopedia of the Social Sciences* / David L. Sills (ed.). — New York. — 17 vol.
- Internationales Soziologen Lexicon* / Wilhelm Bernsdorf (hrsg.). — Stuttgart, 1959.
- Israel Joachim.* Alienation. From Marx to Modern Sociology. A Macrosociological Analysis. — Boston [1971].
- Janet Paul.* Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. — Paris, 1872. — 2 vol.
- Jarvie Ian Charles.* The Story of Social Anthropology. The Quest to Understand Human Society. — New York, 1971.
- Jesser Clinton.* Social Theory Revisited. — New York, 1975.
- Johnson Doyle Paul.* Sociological Theory. Classical Founders and Contemporary Perspectives. — New York, 1981.
- Jonas Friedrich.* Geschichte der Soziologie. — München, 1979. — 4 Bd.
- Kardiner Abram, Preble Edward.* They Studied Man. — Cleveland; New York, 1961.
- Käsler Dirk.* Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungsmilieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung. — Opladen, 1984.
- Keat Russell, Urry John.* Social Theory as Science. — London, 1975.
- Kelley Donald R.* The Human Measure. Social Thought in the Western Legal Tradition. — Cambridge, Mass.; London, 1990.
- Kent Raymond A.* A History of British Empirical Sociology. — Aldershot, 1981.
- Kinloch Graham C.* Sociological Theory. Its Development and Major Paradigms. — New York, 1977.

- Kiss Gabor.* Einführung in die soziologischen Theorien. — Opladen, 1975. — 2 Bd.
- Kivisto Peter.* Key Ideas in Sociology. — Thousand Oaks, Cal., 1998.
- Klassiker des soziologischen Denkens* / Dirk Käsler (hrsg.). — München, 1976. — 2 Bd.
- Kłoskowska Antonina.* Szkic obrazu rozwoju myśli społecznej // *Studia Socjologiczne*. 1975. № 3. S. 5–31.
- L'histoire des idéologies* / François Châtelet, Gérard Mairet (ed.). — Paris, 1977. — 3 vol.
- Lallement Michel.* Histoire des idées sociologiques. — Paris, 1993. — 2 vol.
- Lazarsfeld Paul F.* Philosophie des sciences sociales / Raymond Boudon (ed.). — Paris, 1970.
- Leclerc Gérard.* L'observation de l'homme. Une histoire des enquêtes sociales. — Paris, 1979.
- Lengermann Patricia M.* Definitions of Sociology. A Historical Approach. — Columbus, Ohio, 1974.
- Lepenies Wolf.* Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft. — München — Wien: Carl Hanser, 1985.
- Levine Donald N.* Visions of the Sociological Tradition. — Chicago, 1995.
- Lichtenberger James P.* Development of Social Theory. — New York, 1923.
- Lilienfeld Robert.* The Rise of Systems Theory. An Ideological Analysis. — New York, 1978.
- Lobkowicz Nicholas.* Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx. — Notre Dame, Ind., 1967.
- Lowie Robert H.* The History of Ethnological Theory. — New York, 1937.
- MacIntyre Alasdair.* After Virtue: A Study in Moral Theory. — Notre Dame Press, Ind., 1981.
- Madge John.* The Origins of Scientific Sociology. — London, 1963 (1st edition 1959).
- Main Currents in Cultural Anthropology* / Raoul Naroll, Frada Naroll (ed.). — Englewood Cliffs, N.J., 1973.
- Manicas Peter T.* A History & Philosophy of the Social Sciences. — Oxford, 1987.
- Martindale Don.* The Nature and Types of Sociological Theory. — Prospect Heights, Ill., 1981 (1st edition 1960).
- Maus Heinz.* Handbuch der Soziologie. — Stuttgart, 1956 (английское издание: A Short History of Sociology. — New York, 1962).
- Mazlish Bruce.* A New Science. The Breakdown of Connections and the Birth of Sociology. — New York; Oxford, 1989.
- McClelland John S.* A History of Western Political Thought. — London; New York, 1996.
- McClelland John S.* The Crowd and the Mob. From Plato to Canetti. — London; Boston, 1989.
- Meaning and Context. Quentin Skinner and His Critics* / James Tully (ed.). — Cambridge, 1988.
- Mercier Paul.* Histoire de l'anthropologie. — Paris, 1971.
- Merton Robert K.* On the History and Systematics of Sociological Theories // On Theoretical Sociology. Five Essays, Old and New. — New York, 1967.
- Mikl-Horke Gertrude.* Soziologie. Historischer Kontext und soziologische Theorie Entwürfe. — München; Wien, 1989.
- Mitchell Geoffrey Duncan.* A Hundred Years of Sociology. — Chicago, 1968.

- Modern Sociological Theory in Continuity and Change* / Howard Becker, Alvin Boskoff (ed.). — New York, 1957.
- Moore Jerry D.* Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists. — London, 1997.
- Morrow John.* History of Political Thought. A Thematic Introduction. — London, 1998.
- Murphy Gardner.* An Historical Introduction to Modern Psychology. — London, 1930 (1st edition 1928).
- The Natural Sciences and the Social Sciences. Some Critical and Historical Perspectives* / I. Bernard Cohen (ed.). — Dordrecht; Boston, 1994.
- Nisbet Robert A.* Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development. — New York, 1969.
- Nisbet Robert A.* Sociology as an Art Form. — London, 1976.
- Nisbet Robert A.* The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought. — New York, 1973.
- Nisbet Robert A.* The Sociological Tradition. — London, 1967.
- Oberschall Anthony.* Social Research in Germany 1848–1914. — New York, 1965.
- Ochocki Aleksander.* Filozofia i burze dziejowe. — Warszawa, 2001.
- Odum Howard W.* American Sociology. The Story of Sociology in the United States through 1950. — New York, 1951.
- Olson Richard.* Science Deified and Science Defied. The Historical Significance of Science in Western Culture. — Berkeley, 1992. — 2 vol.
- Origins and Growth of Sociological Theory. Readings on the History of Sociology* / Antonio O. Donini, Joseph A. Novack (ed.). — Chicago, 1982.
- The Origins of British Sociology 1834–1914* / Philip Abrams (ed.). — Chicago, 1968.
- Ossowski Stanisław.* O osobliwościach nauk społecznych // Dzieła. T. 4. — Warszawa, 1967.
- Ossowski Stanisław.* Struktura klasowa w społecznej świadomości // Dzieła. T. 5. — Warszawa, 1968.
- Osterberg Dag.* Metasociology. An Inquiry into the Origins and Validity of Social Thought. — Oslo, 1988.
- Paluch Andrzej K.* Mistrzowie antropologii społecznej. — Warszawa, 1990.
- Penniman Thomas Kenneth.* A Hundred Years of Anthropology. — London, 1965 (3rd edition).
- The Phenomenon of Sociology* / Edward A. Tiryakian (ed.). — New York, 1971.
- Phillips Denis Charles.* Holistic Thought in Social Science. — London, 1976.
- Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy* // Richard Rorty, Jerome B. Schneewind, Quentin Skinner (ed.). — Cambridge; New York, 1984.
- Plamenatz John.* Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx. — London, 1969. — 2 vol.
- Poirrier Jean.* Histoire de l'ethnologie. — Paris, 1969.
- Porębski Czesław.* Umowa społeczna. Renesans idei. — Kraków, 1999.
- Reclaiming the Sociological Classics. The State of Scholarship* // Charles Camic (ed.). — Oxford, 1997.
- Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought* / Thomas Charles Heller, Morton Sosna, David E. Wellbery (ed.). — Stanford, Cal., 1986.
- Richter Melvin.* The History of Political and Social Concepts. — New York, 1995.

- Ritzer George*. Classical Sociological Theory. — New York, 1992.
- Ritzer George*. Sociology. A Multiple Paradigm Science. — Boston, 1975.
- Ross Dorothy*. The Origins of American Social Science. — Cambridge, 1991.
- Rossides Daniel*. The Nature and History of Sociological Theory. — Boston, 1978.
- Runciman Walter Garrison*. Sociology in Its Place and Other Essays. — Cambridge, 1970.
- Sabine George H*. A History of Political Theory. — London, 1963 (1st edition 1937).
- Salomon Albert*. The Tyranny of Progress. Reflections on the Origins of Sociology. — New York, 1955.
- Schellenberg James A*. Masters of Social Psychology. — New York, 1978.
- Schilling Kurt*. Geschichte der sozialen Ideen. — Stuttgart, 1966.
- Schoeck Helmut*. Soziologie. Geschichte ihrer Probleme. — München, 1952.
- Schumpeter Joseph A*. History of Economic Analysis / Elizabeth Boody Schumpeter (ed.). — London, 1972 (1st edition 1954).
- Seidman Steven*. Contested Knowledge. Social Theory in the Postmodern Era. — Oxford, 1994.
- Shils Edward*. The Calling of Sociology and Other Essays on the Pursuit of Learning. — Chicago, 1980.
- Simon Pierre-Jean*. Histoire de la sociologie. — Paris, 1991.
- Skinner Quentin*. The Foundations of Modern Political Thought. — Cambridge, 1978. — 2 vol.
- Sklair Leslie*. The Sociology of Progress. — London, 1970.
- Słownik historii doktryn politycznych* / Michał Jaskólski (ред.). Т. 1: А–С. — Warszawa, 1997; Т. 2: D–H. — Warszawa, 1999 (издание не завершено).
- Small Albion W*. Origins of Sociology. — Chicago, 1924.
- Smith Dennis*. The Rise of Historical Sociology. — Cambridge, 1991.
- Smith Roger*. The Norton History of the Human Sciences. — New York, 1997.
- The Social Contract from Hobbes to Rawls* / David Boucher, Paul Kelly (ed.). — London, 1995.
- Social Reformers. Adam Smith to John Dewey* / Donald O. Wagner (ed.). — New York, 1934.
- Social Theorists* / Clement S. Mihanovich (ed.). — Milwaukee, 1953.
- Sociological Visions* / Kai Erickson (ed.). — Lanham, Md., 1997.
- Sociologies de l'envers* / Michel Dubois (ed.). — Paris, 1994.
- The Sociology of Sociology. Analysis and Criticism of the Thought, Research, and Ethical Folkways of Sociology and Its Practitioners* / Larry T. Reynolds, Janice M. Reynolds (ed.). — New York, 1970.
- Sociology. The Classic Statements* / Marcello Truzzi (ed.). — New York, 1971.
- Sorokin Pitirim A*. Contemporary Sociological Theories through the First Quarter of the Twentieth Century. — New York, 1964 (1st edition: Contemporary Sociological Theories, 1928).
- Sorokin Pitirim A*. Sociological Theories of Today. — New York, 1966.
- Stark Werner*. Social Theory and Christian Thought. A Study of Some Points of Contact. — London, 1959.
- Stark Werner*. The Fundamental Forms of Social Thought. — London, 1962.
- Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego* / Jerzy Szacki (ред.). — Warszawa, 1995.
- Strasser Hermann*. The Normative Structure of Sociology. Conservative and Emancipatory Themes in Social Thought. — London, 1976.
- Structures of Knowing* / Richard C. Monk (ed.). — Lanham, Md., 1986.

- Suchodolski Bogdan.* Narodziny nowożytnej filozofii człowieka. — Warszawa, 1968 (1-е изд. 1963).
- Suchodolski Bogdan.* Rozwój nowożytnej filozofii człowieka. — Warszawa, 1967.
- Swieżawski Stefan.* Zagadnienie historii filozofii. — Warszawa, 1966.
- Szacki Jerzy.* Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. — Warszawa, 1991.
- Szczyptański Jan.* Socjologia. Rozwój problematyki i metod. — Warszawa, 1969 (1 изд. 1961).
- Therborn Göran.* Science, Class and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism. — London, 1976.
- Thompson James W.* A History of Historical Writing. — New York, 1958. — 2 vol.
- Thompson Kenneth.* Key Quotations in Sociology. — London, New York, 1996.
- Timasheff Nicholas S.* Sociological Theory. Its Nature and Growth. — New York, 1967 (1st edition 1955).
- Traité de sociologie / Georges Gurvitch (ed.).* — Paris, 1958–1960. — 2 vol.
- Trigg Roger.* Ideas of Human Nature. An Historical Introduction. — Oxford, 1988.
- Turner Bryan S.* Classical Sociology. — London, 1999.
- Turner Jonathan H., Beeghley Leonard.* The Emergence of Sociological Theory. — Belmont, Cal., 1989.
- Vaughan Charles E.* Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau. — Manchester, 1939. — 2 vol.
- The Varieties of History from Voltaire to Present / Fritz Stern (ed.).* — New York, 1956.
- Vidich Arthur J., Lyman Stanford M.* American Sociology. Worldly Rejections of Religion and Their Directions. — New Haven, Conn., 1985.
- Voget Fred.* A History of Ethnology. — New York, 1975.
- Wagner Peter.* A History and Theory of the Social Sciences. Not All that is Solid Melts into Air. — London, 2001.
- Wagner Peter.* Theorising Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory. — London, 2001.
- Waligórski Andrzej.* Antropologiczna koncepcja człowieka. — Warszawa, 1973.
- Widgerly Alban G.* Interpretations of History. — London, 1961.
- Wiese Leopold von.* Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme. — Berlin, 1967 (1-е изд. 1926).
- Wolin Sheldon S.* Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought. — London, 1961.
- Zeitlin Irving M.* Ideology and the Development of Sociological Theory. — Englewood Cliffs, N.J., 1990 (1st edition 1968).
- Żnaniński Florian.* Cultural Sciences. Their Origin Development. — Urbana: University of Illinois Press, 1952.
- Żnaniński Florian.* Społeczne role uczonych, Jerzy Szacki (сост., ред. и пер. с англ.). — Warszawa, 1984.
- Арон Раймон.* Этапы развития социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П. С. Гуревича. — М.: Издательская группа «Прогресс» — «Политика», 1992. — 608 с.
- Абель Теодор.* Социология: Основы теории / Пер. с польск. В. П. Макаренко. — 2-е изд. — М.: Вузовская книга, 2006. — 192 с.
- Блауг Марк.* Экономическая мысль в ретроспективе. — М.: Дело, 1994. — XVII, 676 с.

- Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма. — М.: «Канон+» РООИ; «Реабилитация», 2013.
- Гидденс Энтони. Социология / Пер. с англ.; науч. ред. В.А. Ядов; общ. ред. Л.С. Гурьевой, Л.Н. Посилевича. — М.: Эдиториал УРСС, 1999. — 703 с.
- Голднер Алвин. Наступающий кризис западной социологии. — СПб.: Наука, 2003. — 575 с.
- История буржуазной социологии XIX — начала XX века / И.С. Кон (ред.). — М.: Наука, 1979. — 344 с.
- История буржуазной социологии первой половины XX века / Л.Г. Ионин, Г.В. Осипов (ред.). — М.: Наука, 1979. — 306 с.
- Коккьяра Джузеппе. История фольклористики в Европе. — М.: Иностранная литература, 1960.
- Кун Томас. Структура научных революций / Т. Кун; сост. и предисловие В.Ю. Кузнецова; пер. с англ. И.З. Налетова. — М.: АСТ, 2002. — 606 с.
- Парсонс Толкотт. О структуре социального действия. — М.: Академический проект, 2000. — 880 с.
- Рассел Бертран. История западной философии / Науч. ред. В.В. Целищев. — М.: АСТ, 2010.
- Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX и начала XX века / Б.А. Чагин (ред.). — Л.: Наука, 1978. — 417 с.
- Токарев С.А. История зарубежной этнографии. — М., 1978.
- Штраус Лео. Естественное право и история. — М.: Водолей Publishers, 2007. — 312с.

Раздел 2. От полиса до гражданского общества

- Barker Ernest. Greek Political Theory. Plato and His Predecessors. — London, 1957.
- Barker Ernest. Principles of Social and Political Theory. — London, 1951.
- Barker Ernest. The Political Thought of Plato and Aristotle. — New York, 1959.
- Baszkiewicz Jan. Myśl polityczna wieków średnich. — Poznań, 1998.
- Baumgold Deborah. Hobbes's Political Theory. — Cambridge; New York, 1988.
- Bobbio Norberto. Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition. — Chicago, 1993.
- Borkenau Franz. Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. — Paris, 1934.
- Brown Robert. The Nature of Social Laws. Machiavelli to Mill. — Cambridge, 1986.
- Buckle Stephen. Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume. — Oxford, 1991.
- Burke Peter. Montaigne. — Oxford, 1981.
- Burke Peter. The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy, 3rd edition. — Princeton University Press, 2014.
- The Cambridge History of Renaissance Philosophy / Charles B. Schmitt (ed.). — Cambridge; New York, 1988.
- Carlyle Sir Robert Warrand, Carlyle Alexander James. A History of Mediaeval Political Theory in the West. — Edinburgh; London, 1903–1936. — 6 vol.

- Châtelet François.* La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce. — Paris, 1962.
- Cochrane Charles Norris.* Christianity and Classical Culture. — New York, 1957.
- Crombie Alistair C.* Medieval and Early Modern Science / Vol. I: Science in the Middle Ages, V–XIII Centuries; Vol. II: Science in the Later Middle Ages and Early Modern Times, etc. — New York, 1959.
- Dawson Christopher.* Medieval Essays. — New York, 1954.
- Dunn John.* Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government». — London, 1969.
- Dunning William A.* A History of Political Theories. Ancient and Mediaeval. — New York, 1930 (1st edition 1902).
- Edelstein Ludwig.* The Idea of Progress in Classical Antiquity. — Baltimore, 1967.
- Ehrenberg John.* Civil Society. The Critical History of an Idea. — New York, 1999.
- Farrington Benjamin.* Greek Science: Its Meaning for Us. — Nottingham: Spokesman Books, 2000 (1st edition 1949).
- Ferguson Wallace Klippert.* The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation. — Cambridge, Mass., 1948.
- Filozofia starożytna Grecji i Rzymu* / Jan Legowicz (сост.), пер.: Bogdan Kupis и др. — Warszawa, 1970.
- Filozofia XVII wieku. Francja, Holandia, Niemcy* / Leszek Kołakowski (сост.), пер.: Leszek Kołakowski и др. — Warszawa, 1959.
- Finley Moses I.* The Ancient Greeks: An Introduction to Their Life and Thought. — New York, 1963.
- Franklin Julian H.* Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History. — New York, 1963.
- Gierke Otto.* Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800. With a Lecture on the Ideas of Natural Law and Humanity / Transl. by Ernest Barker. — Boston, 1957 (1-е изд. 1934 г. представляет собой перевод фрагментов Das deutsche Genossenschaftsrecht, bd. 4: Die Staatsund Korporationslehre der Neuzeit. Durchgeführt bis zur Mitte des siebzehnten für das Naturrecht bis zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts. — Berlin, 1913).
- Gierke Otto.* Political Theories of the Middle Ages / Transl. by Frederic W. Maitland. — Boston, 1958 (1-е изд. 1900 г. представляет собой перевод фрагментов Das deutsche Genossenschaftsrecht, bd. 3: Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, par. 11: Die publicistischen Lehren des Mittelalters. — Berlin, 1881).
- Gilson Etienne.* Introduction à l'étude de saint Augustin. — Paris, 1987 (2eme edition).
- Glötz Gustave.* La cité grecque. Le développement des institutions. — Paris, 1968 (1-er edition 1928).
- Goldsmith Maurice M.* Hobbes' Science of Politics. — New York, 1966.
- Gouldner Alvin W.* Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory. — New York, 1966.
- Haake A. von.* Die Gesellschaftslehre der Stoiker. — Berlin, 1887.
- Hampton Jean.* Hobbes and the Social Contract Tradition. — Cambridge, 1986.
- Hertzler Joyce Oramel.* The Social Thought of the Ancient Civilizations. — New York, 1936.

- Hodgen Margaret T.* Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. — Philadelphia, 1964.
- Horkheimer Max.* Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. — Stuttgart, 1930.
- Jarrett Bede.* Social Theories of the Middle Ages (1200–1500). — London, 1969.
- Kaczmarek Kamil.* Prasocjologia św. Tomasza z Akwinu. — Poznań, 1999.
- King Preston T.* The Ideology of Order. A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes. — London, 1974.
- Kitch M. J.* Capitalism and the Reformation. — London, 1967.
- Kotakowski Leszek.* Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy. — Warszawa, 1958.
- Kornatowski Wiktor.* Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna. — Warszawa, 1965.
- Kornatowski Wiktor.* Zarys dziejów myśli politycznej starożytności. — Warszawa, 1968.
- Krieger Leonard.* The Politics of Discretion. Pufendorf and the Acceptance of Natural Law. — Chicago, 1966.
- Kristeller Paul O.* Renaissance Concepts of Man and Other Essays. — New York, 1972.
- Kristeller Paul O.* Renaissance Thought and Its Sources / Michael Mooney (ed.). — New York, 1979.
- Kuksewicz Zdzisław.* Filozofia średniowieczna jako ideologia. — Warszawa, 1973.
- The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* / Anthony Pagden (ed.). — Cambridge; New York, 1986.
- Legutko Ryszard.* Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu. — Kraków, 1997.
- Leibniz Gottfried Wilhelm.* Wzorzec dowodów metafizycznych / Pep. Tadeusz Bieńkowski. Wrocław, 1969.
- Lilia Mark.* G. B. Vico. The Making of an Anti-Modern. — Cambridge, Mass., 1993.
- Machiavelli Niccoló.* Wybór pism / Krzysztof Żaboklicki (podr.), пер. Jadwiga Gałuszka и др. — Warszawa, 1972.
- Macpherson Crawford Brough.* The Political Theory of Possesive Individualism. Hobbes to Locke. — Oxford, 1989 (1st edition 1962).
- Mali Joseph.* The Rehabilitation of Myth. Vico's «New Science». — Cambridge, 1993.
- Markus Robert Austin.* History and Society in the Theology of St. Augustine. — Cambridge, 1970.
- Martin Alfred von.* Soziologie der Renaissance. Zur Physiognomik und Rhythmik bürgerlicher Kultur. — Stuttgart, 1932 (английское издание: Sociology of the Renaissance. — London, 1944).
- Meinecke Friedrich.* Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. — München, 1960 (1-е изд. 1924).
- Menzel Adolf.* Griechische Soziologie. — Wien, 1936.
- Mesnard Pierre.* L'essor de la philosophie politique au XVIIe siècle. — Paris, 1936.
- Myśl filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku* / Lech Szczucki (ред.). — Warszawa, 1972.
- Niccoló Machiavelli.* Paradoksy losów doktryny: Сборник. — Warszawa, 1973.
- Ogonowski Zbigniew.* Locke. — Warszawa, 1972.

- Pomian Krzysztof*. Przeszłość jako przedmiot wiary. — Warszawa, 1968.
- Rapaczynski Andrzej*. Nature and Politics. Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau. — Ithaca, N. Y., 1987.
- Roland-Gosselin Marie Dominique*. La doctrine politique de St. Thomas d'Aquin. — Paris, 1908.
- Romano Ruggiero*. Tra due crisi: L'Italia del rinascimento. — Torino, 1971.
- Ryan Alan*. Property and Political Theory. — Oxford, 1984.
- Rybicki Paweł*. Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie. — Wrocław, 1963.
- Schofield Malcolm*. Stoic Idea of the City. — Cambridge, 1991.
- Seligman Adam B.* The Idea of Civil Society. — New York, 1992.
- Sigmund Paul E.* Natural Law in Political Thought. — Cambridge, Mass., 1971.
- Skinner Quentin*. Machiavelli. — Oxford, 1981.
- The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustian Age A. D. 1650–1750* // Fossey John Cobb Hearnshaw (ed.). — London, 1967.
- The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers* / Fossey John Cobb Hearnshaw (ed.). — London, 1967.
- The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation* / Fossey John Cobb Hearnshaw (ed.). — London, 1967.
- The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* / Fossey John Cobb Hearnshaw (ed.). — London, 1967.
- The Social Contract from Hobbes to Rawls* / David Boucher, Paul Kelly (ed.). — London, 1994.
- Southern Richard William*. The Making of the Middle Ages. — New Haven: Yale University Press, 1953.
- Stark Werner*. Social Theory and Christian Thought. A Study of Some Points of Contact. — London, 1959.
- Strauss Leo*. Thoughts on Machiavelli. — Glencoe, Ill., 1958.
- Tawney Richard H.* Religion and the Rise of Capitalism. — N. Y., Penguin Books: A Pelican Book, 1977 (1st edition 1926).
- Thomas Hobbes. His View of Man* / J. G. van der Bend (ed.). — Amsterdam, 1982.
- Thomson George D.* First Philosophers: Studies in Ancient Greek Society. — Lawrence & Wishart Ltd; 3rd edition 1978.
- Tönnies Ferdinand*. On Social Ideas and Ideologies / Eduard Georg Jacoby (transl. and ed.). — New York, 1974.
- Tönnies Ferdinand*. Thomas Hobbs, der Mann und der Denker. — Osterwieck, 1912.
- Troeltsch Ernst*. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (10. Aufl. 1912). — Gesammelte Schriften. Bd. 1. — Tübingen, 1923.
- Tuck Richard*. Natural Rights Theories. Their Origin and Development. — Cambridge, 1979.
- Voisé Waldemar*. La réflexion présociologique d'Erasmus à Montesquieu. — Wrocław, 1977.
- Voisé Waldemar*. Myśl społeczna siedemnastego wieku. — Warszawa, 1970.
- Voisé Waldemar*. Początki nowożytnych nauk społecznych. Epoka Renesansu, jej narodziny i schyłek. — Warszawa, 1962.
- Watkins John W. N.* Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories. — New York, 1968.
- Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts* / Hartmut Lehmann, Guenther Roth (ed.). — Cambridge; New York, 1993.
- Windolph Francis Lyman*. Leviathan and Natural Law. — Princeton, N. J., 1973.

Wipszycka Ewa. O starożytności polemicznie. — Warszawa, 1994.
Wood Neal. Cicero's Social and Political Thought. — Berkeley, 1988.

- Августин Аврелий.* О Граде Божием. — Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.
Аристотель. Афинская политика / Пер. С.И. Радцига // Аристотель. Политика. Афинская политика. Серия: «Из классического наследия». — М.: Мысль, 1997. — С. 271–343.
Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Сочинения: В 4 т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1983. — С. 53–294.
Аристотель. Политика / Пер. С.А. Жебелева // Аристотель. Сочинения: В 4 т. — Т. 4. С. 375–644. — М.: Мысль, 1983.
Блок Марк. Феодальное общество / Пер. с фр. М.Ю. Кожевниковой, Е.М. Лысенко. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. — 502 с.
Боден Жан. Шесть книг о государстве // Антология мировой политической мысли: В 5 т. — Т. 2. — М., 1999. — С. 689–695.
Буркхардт Якоб. Культура Италии в эпоху Возрождения: Опыт исследования / Пер. с нем. — М.: Интрада, 1996.
Вебер Макс. Протестантская этика и дух капитализма. — М.: Ист-Вью, 2002.
Вернан Жан-Пьер. Происхождение древнегреческой мысли. — М.: Прогресс, 1988.
Вико Джамбатиста. Основания новой науки об общей природе наций. — М.; Киев, 1994. — 628 с.
Гоббс Томас. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. А. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1991.
Гроций Гуго. О праве войны и мира: Репринт с изд. 1956 г. — М.: Ладомир, 1994. — 868 с.
Гуревич Арон. Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1972. — 318 с. (2-е изд., испр. и доп. М.: Искусство, 1984. 350 с.).
Жильсон Этьен. Дух средневековой философии / Пер. Г.В. Вдовиной. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.
Жильсон Этьен. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Пер. Г.В. Вдовиной // Жильсон Э. Избранное. Т. 1. — М.: Университетская книга, 1999.
Жильсон Этьен. Философия в средние века / Пер. А. Бакулова. — М.: Республика, 2004.
Йегер Вернер. Пайдейя. Воспитание античного грека / Т. 1: Пер. А. Любжина. Т. 2: Пер. М. Ботвинника. — М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2001, 1997.
Кечекьян Степан. Учение Аристотеля о государстве и праве. — М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1947.
Кривушин Леонид. Проблема государства и общества в домарксистской мысли. Историко-социологические очерки. — Л., 1978.
Ле Гофф Жак. Интеллектуалы в средние века / Пер. А.М. Руткевич. — Издательский Дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2003.
Ле Гофф Жак. Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр. под общ. ред. С.К. Цатуровой. — М.: Изд. группа «Прогресс», 2001. — 440 с.
Ле Гофф Жак. Цивилизация средневекового Запада. — М.: ИГ «Прогресс», Прогресс-Академия, 1992.

- Лейбниц Готфрид Вильгельм.* Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1982–1989.
- Локк Джон.* Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1988. — С. 135–406.
- Локк Джон.* Опыт о человеческом разумении / Пер. А.Н. Савина // Сочинения: В 3 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1985. — С. 78–582.
- Лосев Алексей.* Античная философия истории. — М.: Наука, 1977.
- Лурье Соломон.* История античной общественной мысли. — М.; Л.: ГИЗ, 1929.
- Мор Томас.* Утопия / Пер. и коммент. А.И. Малеина. Предисл. В.П. Волгина. — М.: Academia, 1935.
- Платон.* Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Сочинения: В 4 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1994. — С. 79–420.
- Платон.* Законы / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Сочинения: В 4 т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1994. — С. 71–437.
- Платон.* Политик / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Сочинения: В 4 т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1994. — С. 3–70.
- Платон.* Софист / Пер. С. Ананьина // Платон. Сочинения: В 4 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1993. — С. 275–345.
- Поппер Карл Раймунд.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / Пер. с англ. под общей ред. В. Садовского. — М.: Культурная инициатива, 1992.
- Риклин Алоис.* Никколо Макиавелли. Искусство властвовать / Пер. Т. Гусаровой. — СПб.: Алетейя, 2002. — 223 с.
- Спиноза Бенедикт.* Трактаты. — М.: Мысль, 1998.
- Фома Аквинский.* Сочинения. — М.: Либроком, 2013.
- Фромм Эрих.* Бегство от свободы / Пер. Г.Ф. Швейника. — М.: АСТ, 2011. — 288 с.
- Хейзинга Йохан.* Осень Средневековья / Пер. Д.В. Сильвестрова — М.: Наука, 1988.
- Штраус Лео.* Естественное право и история. — М.: Водолей Publishers, 2007. — 312 с.

Раздел 3. На пороге Нового времени: социальная философия Просвещения

- Adam Smith Reviewed* / Peter Jones, Andrew S. Skinner (ed.). — Edinburgh, 1992.
- Adam Smith's «Wealth of Nations».* New Interdisciplinary Essays / Stephen Copley, Kathryn Sutherland (ed.). — Manchester; New York, 1995.
- Adler Emil.* J. G. Herder i Oświecenie niemieckie. — Warszawa, 1965.
- Althusser Louis.* Montesquieu. La politique et l'histoire. — Paris, 1974 (1er edition 1959).
- Althusser Louis.* Politics and History. Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx. — London, 1972.
- Baczko Bronisław.* Rousseau. Samotność i wspólnota. — Warszawa, 1964.
- Baker Keith Michael.* Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics. — Chicago, 1975.
- Barnard Frederick M.* Herder's Social and Political Thought from Enlightenment to Nationalism. — Oxford, 1965.

- Baszkiewicz Jan.* Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej. — Warszawa, 1993.
- Becker Carl Lotus.* The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers. — Yale University Press; 2nd revised edition, 2003.
- Becker Marvin B.* The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century. A Privileged Moment in the History of England, Scotland and France. — Bloomington, 1994.
- Beiser Frederick.* Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of Modern German Thought. — Cambridge, Mass., 1992.
- Berlin Isaiah.* The Magus of the North: J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism. — New York, 1994
- Berlin Isaiah.* Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas. — London, 1976.
- The Blackwell Companion to the Enlightenment* / John W. Yolton et al. (ed.). — Oxford, 1991.
- Bongie Laurence L.* David Hume. Prophet of the Counter-Revolution. — Oxford, 1965.
- Bouissounouse Janine.* Condorcet. Le philosophe dans la Révolution. — Paris, 1962.
- Bredvold Louis I.* The Brave New World of the Enlightenment. — Ann Arbor, 1961.
- Breitinger M.* Das Gemeinschaftsproblem in der Philosophie Kant's. — Tübingen, 1927.
- Brumfitt John H.* Voltaire, Historian. — London, 1958.
- Bryson Gladys.* Man and Society. The Scottish Inquire of the Eighteenth Century. — New York, 1968 (1st edition 1945).
- Burke Peter.* Vico. — Oxford, 1985.
- Campbell Tom D.* Adam Smith's Science of Morals. — London, 1971.
- Carcassonne Ely.* Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle. — Paris, 1927.
- Cento Alberto.* Condorcet e l'idea di progresso. — Firenze, 1956.
- Chitnis Anand C.* The Scottish Enlightenment. A Social History. — London; Totowa, N.J., 1977.
- Clark Robert T. Jr.* Herder. His Life and Thought. — Berkeley, 1955.
- Cobban Alfred.* In Search of Humanity. The Role of the Enlightenment in Modern History. — London, 1960.
- Cobban Alfred.* Rousseau and the Modern State. — London, 1964 (1st edition 1934).
- Colletti Lucio.* From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society. — London, 1976.
- Cotta Sergio.* Montesquieu e la scienza della società. — Torino, 1953.
- Cragg Gerald R.* Reason and Authority in the Eighteenth Century. — Cambridge, 1964.
- Crocker Lester G.* An Age of Crisis. Man and World in Eighteenth-Century French Thought. — Baltimore, 1959.
- Cumming Jan.* Helvétius. His Life and Place in the History of Education. — London, 1955.
- Czarnowski Stefan.* Studia z historii myśli i ruchów społecznych // Dzieła. T. 2. — Warszawa, 1956.
- Dagon Jean.* L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet. — Paris, 1977.

- Dakin Douglas.* Turgot and the Ancien Régime in France. — New York, 1939.
- Delvaile Jules.* Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du 18ème siècle. — Paris, 1910.
- Derathe Robert.* Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps. — Paris, 1950.
- Dinwiddie John Rowland.* Bentham. — Oxford; New York, 1989.
- Dörpninghaus Wilhelm.* Der Begriff der Gesellschaft bei Kant. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Rechts- und Geschichtsphilosophie zur Ethik. — [Köln] 1959.
- Duchet Michele.* Anthropologie et histoire au siècle des lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot. — Paris, 1971.
- Dumont Louis.* From Mandeville to Marx. — Chicago, 1977.
- Dürkheim Emile.* Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie. — Paris, 1953.
- The Enlightenment in National Context* / Roy Porter, Mikulas Teich (ed.). — Cambridge; New York, 1981.
- Ergang Robert.* Herder and the Formation of German Nationalism. — New York, 1931.
- Essays on Adam Smith* / Andrew S. Skinner, Thomas Wilson (ed.). — Oxford, 1975.
- Fairchild Hoxie Neale.* The Noble Savage. A Study in Romantic Naturalism. — New York, 1928.
- Ferguson Adam.* Principles of Moral and Political Science (1792). — New York, 1978.
- Filozofia francuskiego Oświecenia* / Bronisław Baczko (сост.), пер.: Zygmunt Bienkowski и др. — Warszawa, 1961.
- Filozofia niemieckiego Oświecenia* / Tadeusz Namowicz, Karol Sauerland, Marek J. Siemek (сост.), пер. Marek J. Siemek и др. — Warszawa, 1973.
- Fitzgibbons Athol.* Adam Smith's System of Liberty, Wealth, and Virtue. The Moral and Political Foundations of «The Wealth of Nations». — Edinburgh, 1995.
- Foley Vernard.* The Social Physics of Adam Smith. — West Lafayette, Ind., 1976.
- Forbes Duncan.* Hume's Philosophical Politics. — Cambridge, 1975.
- Forsyth Murray.* Reason and Revolution. The Political Thought of the Abbé Sieyès. — Leicester, 1987.
- Frankel Charles.* The Faith of Reason. The Idea of Progress in the French Enlightenment. — New York, 1948.
- Galston William A.* Kant and the Problem of History. — Chicago, 1975.
- Gay Peter.* The Enlightenment. An Interpretation. — London, 1967–1970. — 2 vol.
- Goldmann Lucien.* La communauté humaine et l'univers chez Kant. — Paris, 1948.
- Goldmann Lucien.* La philosophie des lumières // Structures mentales et création culturelle. — Paris, 1970.
- Goldsmith Maurice M.* Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville's Social and Political Thought. — Cambridge; New York, 1985.
- Granger Gilles Gaston.* La mathématique sociale du marquis de Condorcet. — Paris, 1956.
- Griswold Charles L. Jr.* Adam Smith and the Virtues of Enlightenment. — Cambridge, 1999.
- Groethuysen Bernard.* Les origines de l'esprit bourgeois en France. — Paris, 1927.

- Groethuysen Bernard.* Philosophie de la révolution française précédé de Montesquieu. — Paris, 1956.
- Haakonssen Knud.* Natural Law and Moral Realism. From Grotius to the Scottish Enlightenment. — Cambridge, 1996.
- Halévy Elie.* La formation du radicalisme philosophique. — Paris, 1900–1904. — 3 vol.
- Hamowy Ronald.* The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order. — Carbondale, Ill., 1987.
- Hazard Paul.* La Crise de la conscience européenne (1680–1715). — Paris: Fayard, 1989. — 456 p.
- Hazard Paul.* La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing. — Paris: Fayard, 1968. — 469 p.
- Herder Johann Gottfried.* ... on Social and Political Culture / Frederick M. Barnard (transl. and ed.). — Cambridge, 1969.
- Herder Johann Gottfried.* Wybór pism / Tadeusz Namowicz (ред.). — Wrocław, 1987.
- Höffe Otfried.* Immanuel Kant. — München: Beck, 1996.
- Horne Thomas A.* The Social Thought of Bernard Mandeville. Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England. — New York, 1978.
- Hubert René.* Les sciences sociales dans l'Encyclopédie. — Paris, 1923.
- Hullung Mark.* The Autocritique of the Enlightenment. Rousseau and the Philosophes. — Cambridge, Mass., 1994.
- Hume and Hume's Connexions* / Michael Alexander Stewart, John P. Wright (ed.). — Edinburgh, 1994.
- Hume David.* Essays Moral, Political and Literary. — London, 1963.
- Hutcheson Francis.* On Human Nature. — Cambridge, 1993.
- Im Hof Ulrich.* Das Europa der Aufklärung. — München: Beck, 1993.
- Inventing Human Science. Eighteenth Century Domains* / Christopher Fox, Roy Porter, Robert Wokler (ed.). — Berkeley, 1995.
- Jogland Herta Helena.* Ursprünge und Grundlagen der Soziologie bei Adam Ferguson. — Berlin, 1959.
- Kant Immanuel.* Political Writings / Hans Reiss (ed.). — Cambridge, 1970.
- Kettler David.* The Social and Political Thought of Adam Ferguson. — Columbus, Ohio, 1965.
- Kottłataj Hugo.* Porządek fizyczno-moralny oraz pomysły do dzieła «Porządek fizyczno-moralny» (1 wyd. 1810). — Warszawa, 1955.
- Kottłataj Hugo.* Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów (1 wyd. 1842) / Henryk Hinz (podr. teksta). — Warszawa, 1972.
- Krasnodelski Zdzisław.* Upadek idei postępu. — Warszawa, 1991.
- Kroński Tadeusz.* Kant. — Warszawa, 1966.
- Lechartier Georges.* David Hume, moraliste et sociologue. — Paris, 1900.
- Lehmann William C.* Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology. — New York, 1930.
- Lehmann William C.* Henry Home, Lord Kames and the Scottish Enlightenment. A Study in National Character and in the History of Ideas. — The Hague, 1971.
- Lehmann William C.* John Millar of Glasgow (1735–1801). His Life and Thought and His Contributions to Sociological Analysis. — Cambridge, 1960.
- Lempicki Zygmunt.* Renesans, oświecenie, romantyzm // Wybór pism, Henryk Markiewicz (сост.). — T. 1: Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury. — Warszawa, 1966.

- Leroy Maxime.* Histoire des idées sociales en France. De Montesquieu à Robespierre. — Paris, 1947.
- Lichtenberger André.* Le socialisme au XVIII^e siècle. — Paris, 1895.
- Lindgren J. Ralph.* The Social Philosophy of Adam Smith. — The Hague, 1973.
- Litwin Jakob.* Dylematy postępu i regresu. — Warszawa, 1973.
- Lovejoy Arthur O.* Boas George. Primitivism and Related Ideas in Antiquity. — Baltimore, 1935.
- Manuel Frank Edward.* The Eighteenth Century Confronts the Gods. — Harvard University Press, 1959.
- Manuel Frank Edward.* The Prophets of Paris. — Cambridge; New York, 1962.
- Martin Basil Kingsley.* French Liberal Thought in the 18th Century. A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet. — London, 1954.
- Meek Ronald L.* Social Science and the Ignoble Savage. — Cambridge; New York, 1976.
- Meinecke Friedrich.* Die Entstehung des Historismus. — München; Berlin, 1936. — 2 Bd. (английское издание: *Historism. The Rise of a New Historical Outlook.* — London, 1972).
- Melzer Arthur M.* The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought. — Chicago, 1990.
- Mornet Daniel.* Les origines intellectuelles de la Révolution française 1715–1787. — Paris, 1953 (1^{er} edition 1934).
- Muller Jerry Z.* Adam Smith in His Time and Ours. — New York, 1993. N. J., 1985.
- Namar Gérard.* Rousseau sociologue de la connaissance. De la créativité au machiavelisme. — Paris, 1978.
- Olson Richard.* The Emergence of the Social Sciences, 1642–1792. — New York, 1993.
- The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment.* Essays / Roy Hutcheson Campbell, Andrew S. Skinner (ed.). — Edinburgh, 1982.
- Ossowska Maria.* Myśl moralna Oświecenia angielskiego. — Warszawa, 1966.
- Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo* / Krzysztof Michalski (red.). — Kraków; Warszawa, 1999.
- Outram Dorinda.* The Enlightenment. — Cambridge, 1995.
- Państwo a społeczeństwo.* Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji / Tadeusz Namowicz (red.). — Poznań, 2001.
- Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment* / Peter Jones (ed.). — Edinburgh, 1988.
- Pitte Frederick P. van de.* Kant as Philosophical Anthropologist. — The Hague, 1971.
- Pollard Sidney.* The Idea of Progress. History and Society. — Harmondsworth, 1968.
- Pompa Leon.* Vico. A Study of the «New Science». — Cambridge; New York, 1990.
- Postman Neil.* Building a Bridge to the 18th Century: How the Past Can Improve Our Future. — New York, 2000.
- Proesler Hans.* Die Anfänge der Gesellschaftslehre. — Erlangen, 1923.
- Proust Jacques.* Encyclopédie. — Paris, 1965.
- Readings in Early Anthropology* / James S. Slotkin (ed.). — New York, 1965.
- Reisman David A.* Adam Smith's Sociological Economics. — New York, 1976.
- Rihs Charles.* Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique. — Genève, 1962.

- Rosen Allen D.* Kant's Theory of Justice. — Ithaca, N.Y., 1993.
- Rosenblum Nancy L.* Bentham's Theory of Modern State. — Cambridge, Mass., 1978.
- Salomon Albert.* In Praise of Enlightenment. — Cleveland, 1963.
- Salvucci Pasquale.* La filosofia politico di Adam Smith. — Urbino, 1966.
- Sampson Ronald Victor.* Progress in the Age of Reason. The Seventeenth Century to the Present Day. — London, 1956.
- The Scottish Moralists on Human Nature and Society* / Louis Schneider (ed.). — Chicago, 1967.
- Shklar Judith N.* Montesquieu. — Oxford, 1987.
- Skinner Andrew S.* A System of Social Science. Papers Relating to Adam Smith. — Oxford, 1979.
- Skrzypek Marian.* Filozofia Diderota. — Warszawa, 1996.
- Small Albion W.* Adam Smith and Modern Sociology. — Chicago, 1907.
- Social Contract. Essays by Locke, Hume and Rousseau* / Ernest Barker (ed.). — London, 1971 (1st edition 1956).
- Starobinski Jean.* 1789: Les Emblèmes de la Raison. — Paris: Flammarion, 1973.
- Staszic Stanisław.* Pisma filozoficzne i społeczne / Bogdan Suchodolski (cocr.). — Warszawa, 1954. — 2 t.
- Stephen Leslie.* History of English Thought in the Eighteenth Century. — London, 1927. — 2 vol.
- Stewart John B.* The Moral and Political Philosophy of David Hume. — New York, 1963.
- Stromberger Rudolf.* Immanuel Kant als Philosoph und Soziologe. — Wien, 1953.
- Suchodolski Bogdan.* Rozwój nowożytnej filozofii człowieka. — Warszawa, 1967.
- Szacka Barbara.* Teoria i utopia Stanisława Staszica. — Warszawa, 1965.
- Talmon Jacob L.* The Origins of Totalitarian Democracy. — London, 1952.
- Trachtenberg Żev M.* Making Citizens. Rousseau's Political Theory of Culture. — London, 1993.
- Tuczyński Jan.* Herder i herderyzm w Polsce. — Gdańsk, 1999.
- Turgot Anne Robert J.* ... on Progress, Sociology and Economics / Ronald L. Meek (transl. and ed.). — Cambridge, 1973.
- Valjavec Fritz.* Geschichte der abendländischen Aufklärung. — Wien, 1961.
- Venturi Franco.* Utopia and Reform in the Enlightenment. — Cambridge, 1971.
- Vernière Paul.* Montesquieu et l'esprit des lois ou la raison impure. — Paris, 1977.
- Vlachos Georges.* La pensée politique de Kant. — Paris, 1962.
- Vyverberg Henry.* Historical Pessimism in the French Enlightenment. — Cambridge, Mass., 1958.
- Vyverberg Henry.* Human Nature, Cultural Diversity, and the French Enlightenment. — New York, 1989.
- Waddicor Mark H.* Montesquieu and the Philosophy of Natural Law. — The Hague, 1970.
- Wade Ira.* The Intellectual Development of Voltaire. — Princeton, N.J., 1969.
- Wade Ira.* The Intellectual Origins of the French Enlightenment. — Princeton, N.J., 1971.
- Wade Ira.* The Structure and Form of the French Enlightenment. — Princeton, N.J., 1977. — 2 vol.
- Waszek Norbert.* Man's Social Nature. A Topic of the Scottish Enlightenment in Its Historical Setting. — Frankfurt am Main, 1986 (2nd edition 1988).
- Waszek Norbert.* The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of «Civil Society». — Boston; Dordrecht, 1988.

- Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* / Istvan Hont, Michael Ignatieff (ed.). — Cambridge; New York, 1983.
- Wells George Albert. Herder and After. A Study in the Development of Sociology.* — Gravenhage, 1959.
- Whelan Frederick G. Order and Artifice in Hume's Political Philosophy.* — Princeton, 1985.
- Wilński Kazimierz. Moralność i polityka. Społeczna etyka Helwecjusza.* — Warszawa, 1971.
- Wilkie J. C. The Historical Thought of Adam Ferguson.* — Washington, D. C., 1962.
- Wolff-Powęska Anna. Niemiecka myśl polityczna wieku Oświecenia.* — Poznań, 1988.
- Zabieglik Stefan. Wiek doskonalenia. Z filozofii szkockiego Oświecenia.* — Gdańsk, 1997.
- Żapański Stanisław. Filozofia a kultura Francji XVIII wieku.* — Warszawa, 1982.
- Бентам Иеремия. Введение в основания нравственности и законодательства* / Капустин Б. Г.: пер., предисл., примеч. — М.: РОССПЭН, 1998. — 415 с.
- Волгин В. П. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке.* — М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958.
- Вольтер: статьи и материалы* / Под ред. акад. В. П. Волгина. — М.: Изд-во АН СССР, 1948.
- Гельвеций Клод Адриан. О человеке, его умственных способностях и его воспитании* / Акад. наук СССР, Ин-т философии. — М.: Соцэкгиз, 1938 (Образцовая тип.).
- Гельвеций Клод Адриан. Об уме* / Пер. с фр. под ред. Э. Л. Радлова. — М.: Мир книги: Литература, 2007. — 559 с.
- Гердер Иоганн Готфрид. Идеи к философии истории человечества* / Пер. и примеч. А. В. Михайлова; [АН СССР]. — М.: Наука, 1977.
- Гердер Иоганн Готфрид. Избранные сочинения* / Сост. и вступ. ст. В. М. Жирмунского. — М.; Л.: Гос. изд-во худож. лит., 1959.
- Гольбах Поль Анри. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного* // Гольбах П. А. Избранные произведения: В 2 т.: Пер. с фр. / Под общ. ред. и со вступ. статьей Х. Н. Момджяна. Пер. с фр. Я. С. Юшкевича. Институт философии АН СССР. — М.: Соцэкгиз, 1963. — Т. I. — С. 51–684.
- Державин К. Н. Вольтер.* — М.: Издательство Академии наук СССР, 1946.
- Кант Иммануил. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики»* // Кант И. Избранные сочинения: В 2 т. / Под ред. А. П. Клемешева, В. Н. Брюшкина. — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. — Т. I. — С. 213–262.
- Кант Иммануил. Основы метафизики нравственности* // Кант И. Избранное: В 3 т. Т. I. О воспитании разума / Науч. ред., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Кузнецова. — Калининград: Калининградское книжное издательство. — 1995. — С. 98–179.
- Кассирер Э. Философия Просвещения. 2-е изд. Серия Книга света.* — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 400 с.
- Кондорсе Жан. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума* / Пер. с фр. И. А. Шапиро. — Изд. 2-е, испр. — М.: Либроком, 2010. — 264, [1] с.

- Леви-Стросс Клод*. Структурная антропология / Пер. с фр. В.В. Иванова. — М.: Академический проект, 2008.
- Мандевиль Бернард де*. Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — благо для общества / Пер. с англ. Е.С. Лагутина, А.Л. Субботина. — М.: Наука, 2000.
- Монтескьё Шарль Луи де*. О духе законов / Сост., пер. и коммент. А.В. Матешук. — М.: Мысль, 1999.
- Монтескьё Шарль Луи де*. Персидские письма / Пер. с фр. — М.: Прогресс, 1982.
- Мотрошилова Н.В.* / Познание и общество: Из истории философии XVII–XVIII веков. — М.: Мысль, 1969.
- Плеханов Г.В.* Очерки по истории материализма // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: В 5 т. — М.: Госполитиздат, 1956. — Т. 2.
- Руссо Жан-Жак*. О политической экономии / Пер. с фр. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М.: Наука, 1969. — С. 109–141.
- Руссо Жан-Жак*. Об общественном договоре, или Принципы политического права / Пер. с фр. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М.: Наука, 1969. — С. 151–256.
- Руссо Жан-Жак*. Рассуждение о науках и искусствах // Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения: В 3 т. — Т. 1. — М.: Гос. издательство худ. литературы, 1961. — С. 41–64.
- Руссо Жан-Жак*. Рассуждение о происхождении и основани неравенства между людьми / Пер. с фр. А.Д. Хаютина // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М.: Наука, 1969. — С. 31–98.
- Сиволап-Кафтанова И.И.* Социальные идеи Вольтера. — М.: Наука, 1978.
- Смит Адам*. Исследование о природе и причинах богатства народов / Пер. с англ. В. Афанасьева. — М.: Эксмо, 2007.
- Смит Адам*. Теория нравственных чувств / Подгот. текста, коммент. А.Ф. Грязнова. — М.: Республика, 1997.
- Фергюсон Адам*. Опыт истории гражданского общества / Пер. с англ. И.И. Мюрберг; под ред. М.А. Абрамова. — М.: РОССПЭН, 2000. — 391 с.
- Хиришман Альберт Отто*. Страсти и интересы. Политические аргументы в пользу капитализма до его триумфа / Пер. с англ. Дмитрия Узланера. — М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2012. — 194, [1] с.
- Хоркхаймер Макс, Адорно Теодор В.* Дialeктика Просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. — М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997.
- Шюльц Пьер*. Цивилизация Просвещения. — Екатеринбург; М.: У-Фактория; АСТ, 2008. — 688 с.
- Юм Давид*. Исследование о человеческом познании / Пер. С.И. Церетели // Юм Д. Сочинения: в 2 т. / Примеч. И.С. Нарского. — 2-е, доп. и испр., изд. — М.: Мысль, 1996. — Т. 2. — С. 3–144.
- Юм Давид*. Малые произведения / Пер. с англ. — М.: Канон, 1996.
- Юм Давид*. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Пер. С.И. Церетели // Юм Д. Сочинения: В 2 т. / Примеч. И.С. Нарского. — 2-е, доп. и испр., изд. — М.: Мысль, 1996. — Т. 1. — С. 53–656.

Раздел 4. Постреволюционные идеологии как социальные теории

- Alem Jean Pierre.* *Enfantin. Le prophète aux sept visages.* — Paris, 1963.
- Alter Peter.* *Nationalism.* — London, 1989.
- Ansart Pierre.* *Marx et anarchisme. Essai sur sociologies de Saint-Simon, Proudhon et Marx.* — Paris, 1969.
- Ansart Pierre.* *Saint-Simon.* — Paris, 1969.
- Ansart Pierre.* *Sociologie de Proudhon.* — Paris, 1969.
- Arblaster Anthony.* *The Rise and Decline of Western Liberalism.* — Oxford, 1984.
- Armand Félix, Maublanc René.* *Fourier.* — Paris: Editions Sociales Internationales, 1937.
- Assorodobraj Nina.* *Elementy świadomości klasowej mieszczaństwa (Francja 1815–1830) // Przegląd Socjologiczny.* 1948. T. 10. S. 139–190.
- Bagge Dominique.* *Les idées politiques en France sous la Restauration.* — Paris, 1952.
- Baldenserger Fernand.* *Le mouvement des idées dans l'Emmigration française (1789–1815).* — Paris, 1924.
- Barth Hans.* *The Idea of Order.* — Dordrecht, 1960.
- Bauman Zygmunt.* *Socialism. An Active Utopia.* — London, 1976.
- Bayle Francis.* *Les idées politiques de Joseph de Maistre.* — Paris, 1945.
- Beecher Jonathan F.* *Charles Fourier. The Visionary and His Word.* — Berkeley; Los Angeles, 1987.
- Beik George.* *French Revolution Seen from the Right.* — Philadelphia, 1956.
- Boas George.* *French Philosophers of the Romantic Period.* — Baltimore, 1925.
- Bougle Célestin.* *Chez les prophètes socialistes.* — Paris, 1918.
- Bougle Célestin.* *La sociologie de Proudhon.* — Paris, 1911.
- Bravo Gian Marco.* *Storia di socialismo 1789–1848. Il pensiero socialista prima di Marx.* — Roma, 1971.
- Cobban Alfred.* *Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century. A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge and Southey.* — London, 1974.
- Coker Francis W.* *Organismic Theories of the State. 19th Century Interpretations of the State as Organism or as a Person.* — New York, 1910.
- Cole George Douglas Howard.* *A History of Socialist Thought. Vol. 1: The Forerunners (1789–1850).* — London, 1955 (1st edition 1950).
- Cole Margaret I.* *Robert Owen of New Lanark.* — London, 1925.
- Conservatism. An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present /* Jerry Z. Muller (ed.). — Princeton, N.J., 1997.
- Cumming Robert D.* *Human Nature and History. A Study of the Development of Liberal Political Thought.* — Chicago, 1969. — 2 vol.
- Cuvillier Armand.* *P.J.B. Buchez et les origines du socialisme chrétien.* — Paris, 1948.
- Cuvillier Armand.* *Proudhon.* — Paris, 1937.
- Desroche Henri.* *Socialisme et sociologie religieuse.* — Paris, 1965.
- Dolléans Edouard.* *Proudhon.* — Paris, 1948.
- Dondo Mathurin.* *The French Faust. Henri de Saint-Simon.* — New York, 1956.
- Duprat Jeanne.* *Proudhon sociologue et moraliste.* — Paris, 1929.
- Durkheim Emile.* *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne.* — Paris, 1928.

- Duroselle Jean Baptiste.* Les débuts du catholicisme social en France: 1822–1870. — Presses universitaires de France, 1951.
- Dziżyński Jan.* Proudhon. — Warszawa, 1975.
- Evans David.* Social Romanticism in France. — Oxford, 1951.
- Fehlbaum Rolf Peter.* Saint-Simon und die Saint-Simonisten. Vom Laissez-Faire zur Wirtschaftsplanung. — Basel, 1970.
- Fennessy R. R.* Burke, Paine and the Rights of Man. A Difference of Political Opinion. — The Hague, 1963.
- Garewicz Jan.* Między marzeniem a wiedzą. Początki myśli socjalistycznej w Niemczech. — Warszawa, 1975.
- Gerstenberger Heide.* Der revolutionäre Konservatismus. Ein Beitrag zur Analyse des Liberalismus. — Berlin, 1969.
- Gniazdowski Andrzej.* Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm de Maistre'a jako hermeneutyka polityczna. — Warszawa, 1996.
- Gouhier Henri.* La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. — Paris, 1933–1941. — 3 vol.
- Grabowski Jan Eugeniusz.* Saint-Simon. Utopia — filozofia — industrializm. — Warszawa, 1936.
- Gray John.* Liberalism (Concepts Social Thought). — Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.
- Gray John.* Liberalisms. Essays in Political Philosophy. — London; New York, 1991.
- Gray John.* Post-Liberalism. Studies in Political Thought. — London; New York, 1993.
- Gurvitch Georges.* Proudhon. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. — Paris, 1965.
- Guy-Grand Georges.* La pensée de Proudhon. — Paris, 1947.
- Halévy Elie.* Histoire du socialisme européen. — Paris, 1948.
- Halévy Elie.* Thomas Hodgskin (1784–1869). — Paris, 1904.
- Harvey Rowland Hill.* Robert Owen. Social Idealist. — Berkeley, 1949.
- Haubtmann Pierre.* P.-J. Proudhon. Genèse d'un antithéiste. — Paris, 1969.
- Himmelfarb Gertrude.* On Liberty and Liberalism. The Case of John Stuart Mill. — New York, 1974.
- Hirschman Albert O.* The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy. — Cambridge, Mass., 1991.
- Holmes Stephen.* The Anatomy of Antiliberalism. — Harvard University Press; Revised edition, 1996.
- Iggers Georg G.* The Cult of Authority. The Political Philosophy of the Saint-Simonians. A Chapter in the Intellectual History of Totalitarianism. — The Hague, 1958.
- Isambert François-André.* Politique, religion et science de l'homme chez Ph. Buchez (1796–1865). — Paris, 1965.
- Isambert Gaston.* Les idées socialistes en France de 1815 à 1848. — Paris, 1905.
- Jackson John H.* Marx, Proudhon and European Socialism. — London, 1957.
- Jaurès Jean.* Les origines du socialisme allemand / thèse latine de Jean Jaurès traduite par Adrien Veber. — Paris, 1927.
- Kirk Russell.* The Conservative Mind. From Burke to Santayana. — London, 1953.
- Kohn Hans.* The Idea of Nationalism. A Study in Its Origin and Background. — New York, 1967.

- Konserwatyzm. Projekt teoretyczny* / Barbara Markiewicz (ред.). — Warszawa, 1995.
- Lacroix Jean*. Vocation personnelle et tradition nationale. — Paris, 1942.
- Landauer Carl*. European Socialism. A History of Ideas and Movements. — Berkeley, 1959.
- Lansac Maurice*. Les conceptions méthodologiques et sociales de Charles Fourier. — Paris, 1926.
- Laski Harold J.* Authority in the Modern State. — New Haven, 1919.
- Laski Harold J.* The Rise of European Liberalism. — London, 1936.
- Lemberg Eugen*. Nationalismus. — Reinbek bei Hamburg, 1964. — 2 Bd.
- Leroy Maxime*. Histoire des idées sociales en France. Vol. 2: De Babeuf à Tocqueville. — Paris, 1962 (1er edition 1950). Vol. 3: D'Auguste Comte à P.J. Proudhon. — Paris, 1954.
- Leroy Maxime*. Le socialisme des producteurs. Henri de Saint-Simon. — Paris, 1924.
- Lichtenberger André*. Le socialisme utopique. — Paris, 1898.
- Lichtheim George*. The Origins of Socialism. — New York, 1969.
- Lock Fred P.* Burke's Reflections on the Revolution in France. — London; Boston, 1985.
- Maistre Joseph de*. Des constitutions politiques et des autres institutions humaines. — Paris, 1958 (1er edition 1810).
- Maistre Joseph de*. Textes choisis / Emile M. Cioran (ed.). — Monaco; Ville, 1957.
- Majler Janina*. Doktryna etyczna Karola Fouriera. — Warszawa, 1965.
- Manent Pierre*. Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons. — Paris, 1987.
- Manuel Frank Edward*. Liberalism Old and New. — Boston, 1991.
- Manuel Frank Edward*. The New World of Henri Saint-Simon. — Cambridge, 1956.
- Merquior José Guilherme*. The Prophets of Paris. — Cambridge, 1972.
- Michel Henri*. L'idée de l'Etat. Essai critique sur l'histoire de théories sociales et politiques en France depuis la révolution. — Paris, 1896.
- Minogue Kenneth R.* The Liberal Mind. — London, 1964.
- Mises Ludwig von*. Liberalism in the Classical Tradition. — New York; San Francisco, 1985 (1st edition 1962).
- Morton Arthur Leslie*. The Life and Ideas of Robert Owen. — London, 1962.
- Mougin Henri*. Pierre Leroux. — Paris, 1938.
- Moulinié Henri*. De Bonald. — Paris, 1915.
- Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm* / Barbara Sobolewska, Marek Sobolewski (сост.), пер.: Alina Adeo и др. — Warszawa, 1978.
- Nationalism* / John Hutchinson, Anthony D. Smith (ed.). — Oxford; New York, 1994.
- The Nationalism Reader* / Omar Dahbour, Micheline R. Ishay (ed.). — Atlantic Highlands, N.J., 1995.
- Nisbet Robert A.* The Quest for Community. — New York, 1970 (1st edition 1953).
- Nisbet Robert A.* Tradition and Revolt. Historical and Sociological Essays. — New York, 1968.
- Notions of Nationalism* / Sukumar Periwal (ed.). — Budapest, 1995.
- Oechslin J. J.* Le mouvement ultra-royaliste sous la restauration. Son idéologie et son action politique (1814–1830). — Paris, 1960.
- O'Gorman Frank*. Edmund Burke. His Political Philosophy. — London, 1973.
- Osborn Annie*. Rousseau and Burke. — New York, 1940.

- Owen Robert.* Wybór pism / Julian Hochfeld (сост.), пер.: Maria Przyborska. — Warszawa, 1959.
- Ozkirimli Umut.* Theories of Nationalism. A Critical Introduction. — New York, 2000.
- Pareto Vilfredo.* Les systèmes socialistes. — Paris, 1902–1903. — 2 vol.
- Parkin Charles.* The Moral Basis of Burke's Political Thought. — Cambridge, 1956.
- Picard Roger.* Le romantisme social. — New York, 1944.
- Picavet François.* Les idéologues. — Paris, 1891.
- Pieliński Krzysztof.* Koserwatyzm jako oswajanie chaosu świata empirycznego (Przypadek Edmunda Burke'a). — Warszawa, 1993.
- Ramm Thilo.* Die Grossen Sozialisten als Rechts- und Sozialphilosophen. — Stuttgart, 1955. — 2 Bd.
- Rau Zbigniew.* Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku. — Warszawa, 2000.
- Rekonstruktion des Konservatismus* / Gerd-Klaus Kaltenbrunner (hg.). 2en Aufl. — Freiburg, 1973.
- Riasanovsky Nicholas V.* The Teaching of Charles Fourier. — Berkeley, 1969.
- Richard Gaston.* La question sociale et le mouvement philosophique au XIX^{me} siècle. — Paris, 1914.
- Ritler Alan.* The Political Thought of J. P. Proudhon. — Princeton, N.J., 1969.
- Le romantisme politique en Allemagne.* Textes choisis / Jacques Droz (ed.). — Paris, 1963.
- Ruggiero Guido de.* The History of European Liberalism. — Boston, 1959 (1st edition).
- Saint-Simon Claude Henri de.* Oeuvres complètes (1760–1825). — Paris, 1966. — 6 vol. (1er edition 1868–1876).
- Saint-Simon Claude Henri de.* Social Organization, the Science of Man and Other Writings / Felix Markham (transl. and ed.). — New York, 1964.
- Schmitt Carl.* Romantisme politique. — Paris, 1928.
- Shapiro Jacob Selwyn.* Liberalism. Its Meaning in History. — New York, 1959.
- Sikora Adam.* Fourier. — Warszawa, 1989.
- Sikora Adam.* Gromady Ludu Polskiego. — Warszawa, 1974.
- Sikora Adam.* Historia i prawdy wieczne (Lamennais, Królikowski, Dézamy, Blanqui). — Warszawa, 1977.
- Sikora Adam.* Saint-Simon. — Warszawa, 1991.
- Skinner Quentin.* Liberals before Liberalism. — Cambridge, 1998.
- Smith Anthony D.* Theories of Nationalism. — New York, 1983.
- Spaemann Robert.* Der Ursprung der Soziologie aus den Geist der Restauration. — München, 1959.
- Stanlis Peter J.* Edmund Burke and the Natural Law. — Ann Arbor, 1958.
- Strauss Leo.* Liberalism Ancient and Modern. — New York, 1968.
- Szacki Jerzy.* Kontrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagónistów Wielkiej Rewolucji (1789–1815). — Warszawa, 1965.
- Szporluk Roman.* Communism and Nationalism. Karl Marx Versus Friedrich List. — New York; Oxford, 1988.
- Talmon Jacob Leib.* The Myth of the Nation and the Vision of Revolution. The Origins of Ideological Polarisation in the Twentieth Century. — London; Berkeley, 1981.
- Temkinowa Hanna.* Bakunin i antynomie wolności. — Warszawa, 1964.
- Temkinowa Hanna.* Gromady Ludu Polskiego. — Warszawa, 1962.

- Tönnies Ferdinand.* Die Entwicklung der sozialen Frage. — Berlin, 1907.
- Walicki Andrzej.* Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland. — Oxford, 1982.
- Walicki Andrzej.* W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa. — Warszawa, 1964.
- Watkins Frederick.* The Political Tradition of the West. A Study in the Development of Modern Liberalism. — Cambridge, 1948.
- Western Liberalism.* A History in Documents from Locke to Croce / Ernest Kohn Bramsted, K.J. Melhuish (ed.). — London; New York, 1978.
- Wilkins Burleigh T.* The Problem of Burke's Political Philosophy. — Oxford, 1967.
- Wołgin Wacław P.* Poprzednicy naukowego socjalizmu: 10 sylwetek i charakterystyk: Campanella, Winstanley, Meslier, Mably, Morelly, Saint-Simon, Owen, Fourier, Cabet, Blanqui / tłum.: Michał Kelles-Krauz. — Warszawa, 1958. — 333 s.
- Берк Эдмунд.* Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию, в письме, предназначенном для французского дворянина, написанном достопочтенным Эдмундом Берком. М.: Издательский центр Рудомино, 1999.
- Волгин В. П.* Сен-Симон и сен-симонизм: К 200-летию со дня рождения Анри де Сен-Симона. 1760–1960. — М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961.
- Волгин В. П.* Французский утопический коммунизм. — М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960.
- Геллер Эрнест.* Нации и национализм / Пер. с англ. Т. В. Бердиковой, М. К. Тюнькиной; ред. и послесл. И. И. Крупника. — М.: Прогресс, 1991. — 319, [1] с.
- Гринфельд Лия.* Национализм. Пять путей к современности. — М.: ПЕР СЭ, 2012.
- Дезами Теодор.* Кодекс общности / Пер. с фр. Э. А. Желубовской, Ф. Б. Шуваевой; коммент. В. С. Алексеева-Попова; вступ. ст. В. П. Волгина. — М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1956.
- Зомбарт Вернер.* Социализм и социальное движение / Пер. с послед. соверш. перераб. изд.; под ред. В. М. Невежиной; с предисл. М. Туган-Барановского. — М.: Петровская 6-ка, 1906.
- Иоаннисян Абгар.* Генезис общественного идеала Фурье. — Акад. наук СССР, Ин-т истории. — М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1939.
- Кедури Эли.* Национализм. — СПб.: Алетейя, 2010. — 136 с.
- Кучеренко Геннадий.* Сенсимонизм во французской общественной мысли первой половины XIX века. — М.: Наука, 1975.
- Манхейм Карл.* Консервативная мысль / Манхейм К. Избранное: Диагноз нашего времени. — СПб.; М.: Центр гуманитарных инициатив, 2010.
- Плеханов Георгий.* Утопический социализм XIX века. — М.: Госполитиздат, 1958.
- Сен-Симон Клод Анри.* Избранные сочинения / Пер. с фр. под ред. и с коммент. Л. С. Цетлина. — Акад. наук СССР. Предшественники науч. социализма. Под общ. ред. акад. В. П. Волгина. — М.; Л., 1948. — 2 т.

- Хобсбаум Эрих.* Нации и национализм после 1780 г. — СПб.: Алетейя, 1998. — 119 с.
- Энгельс Фридрих.* Развитие социализма от утопии к науке / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 50 т. Изд. 2. Т. 19. — М.: Политиздат, 1961. — Институт Марксизма-Ленинизма при ЦК КПСС. — С. 185–230.

Раздел 5. Историография как исследование «общественного состояния»

- Barth Hans.* Tocqueville und das Zeitalter der Revolution. — Zürich, 1943.
- Besnier Jean-Michel.* Tocqueville et la démocratie, égalité et liberté. — Paris, 1995.
- Birnbaum Pierre.* Sociologie de Tocqueville. — Paris, 1970.
- Burke Peter.* History and Social Theory. — Ithaca, N. Y., 1993 (2nd edition).
- Drescher Seymour.* Tocqueville and England. — Cambridge, Mass., 1964.
- Fabian Bernhard.* Alexis de Tocquevilles Amerikabild. — Heidelberg, 1957.
- Febvre Lucien.* Pour une histoire à part entière. — Paris, 1962.
- Goldstein Doris S.* Trial of Faith. Religion and Politics in Tocqueville's Thought. — New York, 1975.
- Grudzińska-Gross Irena.* Piętno rewolucji. Custine, Tocqueville i wyobrażenia romantyczna. — Warszawa, 1995.
- Guizot François.* Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain. — Paris, 1828–1830. — 4 vol.
- Herr Richard.* Tocqueville and the Old Régime. — Princeton, N. J., 1962.
- Jardin André.* Alexis de Tocqueville. 1805–1859. — Paris, 1984.
- Lamberti Jean-Claude.* Tocqueville et les deux démocraties. — Paris, 1983.
- Lelewel Joachim.* Dzieła. T. 2: Pisma metodologiczne / Nina Assorodobraj (сост.). — Warszawa, 1964. — 2 ч.
- Lively Jack.* The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville. — Oxford, 1962.
- Mayer Jacob Peter.* Alexis de Tocqueville. — New York, 1960 (1st edition).
- Mellon Stanley.* The Political Uses of History. A Study of Historians in the French Restoration. — Stanford, Cal., 1958.
- Melonio Françoise.* Tocqueville et les Français. — Paris, 1993.
- Nantet Jacques.* Tocqueville. — Paris, 1971.
- Pisa Karl.* Alexis de Tocqueville. Prophet des Massenzeitalters. Eine Biographie. — Stuttgart, 1984.
- Poggi Gianfranco.* Images of Society. Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim. — Stanford, Cal., 1972.
- Pouthas Charles H.* Essai critique sur les sources et la bibliographie de Guizot pendant la Restauration. — Paris, 1923.
- Pouthas Charles H.* Guizot pendant la Restauration. Préparation de l'homme d'Etat (1814–1830). — Paris, 1923.
- Pouthas Charles H.* La jeunesse de Guizot, 1787–1814. — Paris, 1936.
- Redier Antoine.* Comme disait Alexis de Tocqueville. — Paris, 1925.
- Serejski Marian H.* Przeszłość a terażniejszość. Szkice i studia historiograficzne. — Wrocław, 1965.
- Smali Albion W.* Origins of Sociology. — Chicago, 1924.
- Tocqueville Alexis de.* Listy / Irena Grudzińska-Gross (сост.), пер.: Barbara Janicka. — Kraków; Warszawa, 1999.

- The Varieties of History from Voltaire to Present* / Fritz Stern (ed.). — New York, 1956.
- Weintraub Karl J. Visions of Culture. — Chicago; London, 1966.
- Žetterbaum Marvin. Tocqueville and the Problem of Democracy. — Stanford, Cal., 1970.
- Гизо Франсуа. История цивилизации в Европе / Пер. с фр. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007.
- Плеханов Георгий. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. — М.: Прогресс, 1982.
- Реизов Б. Г. Французская романтическая историография. (1815–1830). — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1956.
- Савиньи Фридрих Карл фон. О призвании нашего времени к законодательству и юриспруденции // Савиньи Ф. К. фон. Система современного римского права: В 8 т.; Центр исслед. права им. Савиньи. — М.: Статут, 2011. — Т. 1. — С. 128–207.
- Токвиль Алексис де. Воспоминания Алексиса Токвиля, изданные графом Токвилем / Пер. с фр. В. Неведомского; [Предисл.: гр. Токвиль]. — М., 1893.
- Токвиль Алексис де. Демократия в Америке / Пер. В. Т. Олейника и др. — М.: Весь мир, 2000.
- Токвиль Алексис де. Старый порядок и революция / Пер. с фр. — М.: Моск. филос. фонд, 1997.

Раздел 6. Философия как теория общества: Гегель

- Avineri Shlomo. Hegel's Theory of the Modern State. — Cambridge, 1972.
- Baczko Bronisław. Człowiek i światopogląd. — Warszawa, 1965.
- Bal Karol. Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia. — Wrocław, 1973.
- Barion Jakob. Hegel und die marxistische Staatslehre. — Bonn, 1970 (1en Aufl. 1963).
- Bartels Peter H. Gesellschaft und Freiheit in der politischen Theorie Hegels. Ein Beitrag zur Sozialphilosophie. — Hamburg, 1976.
- Colletti Lucio. Marxism and Hegel. — London, 1977.
- Croce Benedetto. What Is Living and What Is Dead in the Philosophy of Hegel? — New York, 1969 (1st edition 1915).
- Dieter Heinrich. Hegel im Kontext. — Frankfurt am Main, 1971.
- Fleischmann Eugène. La philosophie politique de Hegel. Sous forme d'un commentaire des «Fondements de la philosophie du droit». — Paris, 1964.
- Gulian Constantin I. Hegel ou la philosophie de la crise / Traduit du roumain par Jean Herdan. — Paris: Payot, 1970.
- Habermas Jürgen. Teoria i praktyka. Wybór pism / Zdzisław Krasnodębski (сост.), пер.: Małgorzata Lukaszewicz, Zdzisław Krasnodębski. — Warszawa, 1983.
- Hegel a współczesność / Roman Kozłowski (ред.). — Poznań, 1997.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich. Political Writings. — Oxford, 1964.
- Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives. A Collection of New Essays / Zbigniew A. Pełczyński (ed.). — Cambridge, 1971.
- Hondt Jacques d'. Hegel. Philosophie de l'histoire vivante. — Paris, 1966.
- Kainz Howard P. Hegel's «Philosophy of Right», with Marx's Commentary. A Handbook for Students. — The Hague, 1974.

- Kelly George Armstrong.* Hegel's Retreat from Eleusis. Studies in Political Thought. — Princeton, N.J., 1978.
- Kelly George Armstrong.* Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought. — Cambridge, 1969.
- Kroński Tadeusz.* Hegel. — Warszawa, 1966 (1-е изд. 1961).
- Kroński Tadeusz.* Rozważania wokół Hegla. — Warszawa, 1960.
- Kuderowicz Zbigniew.* Doktryna moralna młodego Hegla. — Warszawa, 1962.
- Löwith Karl.* Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. — Stuttgart, 1958 (10. Aufl. 1941).
- Negt Oskar.* Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels. — Frankfurt am Main, 1964.
- O'Brien George D.* Hegel on Reason and History. — Chicago, 1975.
- Petczyński Zbigniew A.* Wolność, państwo, społeczeństwo: Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej / Под ред. Karola Bala и Marka N. Jakubowskiego. — Wrocław, 1998.
- Riedel Manfred.* Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. — Neuwied, 1970.
- Ritter Joachim.* Hegel und die französische Revolution. — Frankfurt am Main, 1965.
- Rose Gillian.* Hegel Contra Sociology. — London, 1981.
- Shklar Judith N.* Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's «Phenomenology of Mind». — Cambridge, Mass., 1976.
- Siemek Marek J.* Hegel i filozofia. — Warszawa, 1998.
- Smith Steven B.* Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context. — Chicago, 1989.
- Taylor Charles.* Hegel. — Cambridge, 1975.
- Taylor Charles.* Hegel and Modern Society. — Cambridge, 1979.
- Toews John Edward.* Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805–1841. — Cambridge, 1980.
- Topitsch Ernst.* Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie. — Neuwied, 1967.
- Vogel Paul.* Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle. — Berlin, 1925.
- Wilkins Burleigh T.* Hegel's Philosophy of History. — Ithaca, N.Y., 1974.
- Бакрадзе К. С.* Система и метод философии Гегеля. — Тбилиси: Изд-во Тбилис. ун-та, 1958.
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих.* Лекции по истории философии. — СПб.: Наука, 1993–1994. — 3 т.
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих.* Лекции по философии истории / Пер. А. М. Водена. — СПб.: Наука, 2000.
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих.* Политические произведения / Акад. наук СССР, Ин-т государства и права. — М.: Наука, 1978.
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих.* Феноменология духа // Гегель. Сочинения / Под ред. А. Деборина и Д. Рязанова; Ин-т К. Маркса и Ф. Энгельса. Т. 4, ч. 1: Система наук. Ч. 1 / Пер. Г. Шпета. — М.; Л.: Гос. изд-во, 1959.
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих.* Философия права / Пер. с нем. Авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсисянц; АН СССР, Ин-т философии. — М.: Мысль, 1990.
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. / Вступ. статья Е. Ситковского. — М.: Мысль, 1974–1977.

- Гейне Генрих.* К истории религии и философии в Германии // Гейне Г. Собрание сочинений: В 10 т. — М.: Гослитиздат. Ленингр. отделение, 1956–1959. — Т. 6: К различному пониманию истории. — 1958.
- Лукач Дьёрдь.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. — М.: Наука, 1987.
- Маркузе Герберт.* Разум и революция: Гегель и становление социальной теории / Пер. с англ. А.П. Шурбелев. — СПб.: Владимир Даль, 2000.
- Поппер Карл Раймунд.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / Пер. с англ. под общей ред. В. Садовского. — М.: Культурная инициатива, 1992.
- Философия Гегеля и современность:* Сборник / Отв. ред. Л.Н. Суворов; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Мысль, 1973.

Раздел 7. Исторический материализм Маркса и Энгельса

- Adler Max.* Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx. — Leipzig, 1914.
- Adler Max.* Soziologie des Marxismus. — Wien, 1964 — 3 t. (10. Aufl. Bd. 1–2 1930–1932).
- Althusser Louis et al.* Lire «Le Capital». — Paris, 1966. — 2 vol.
- Amsterdamski Stefan.* Engels. — Warszawa, 1965.
- Analytical Marxism* / John Roemer (ed.). — Cambridge, 1986.
- Anderson Perry.* In the Tracks of Historical Materialism. — Chicago, 1984.
- Aronowitz Stanley.* The Crisis in Historical Materialism. Class, Politics and Culture in Marxist Theory. — New York, 1981.
- Avineri Shlomo.* The Social and Political Thought of Karl Marx. — Cambridge, 1968.
- Balbus Isaac D.* Marxism and Domination. A Neo-Hegelian, Feminist, Psychoanalytic Theory of Sexual, Political, and Technological Liberation. — Princeton, N.J., 1982.
- Berlin Isaiah.* Karl Marx: His Life and Environment. — Oxford University Press, 1996 (1st edition 1939).
- Bloch Ernst.* Über Karl Marx. — Frankfurt am Main, 1968.
- Bober Mandell Morton.* Karl Marx's Interpretation of History. — Cambridge, Mass., 1950.
- Bologh Roslyn Wallach.* Dialectical Phenomenology. Marx's Method. — Boston, 1979.
- Borowska Ewa.* Indie, Chiny, Rosja w badaniach Marksa. Przyczynek do ontologii wspólnoty. — Warszawa, 1996.
- Bottomore Tom.* Marxist Sociology. — London, 1975.
- The Cambridge Companion to Marx* / Terrell Carver (ed.). — Cambridge; New York, 1991.
- Cohen Gerald Allan.* History, Labour and Freedom. Themes from Marx. — Oxford, 1988.
- Cohen Gerald Allan.* Karl Marx's Theory of History. A Defence. — Princeton, N.J., 1978.
- Cole George Douglas Howard.* A History of Socialist Thought. Т. 2: Marxism and Anarchism 1850–1890. — London, 1957.
- Colletti Lucio.* From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society. — London, 1972.

- Colletti Lucio.* Marxism and Hegel. — London, 1977.
- Croce Benedetto.* Historical Materialism and the Economics of Karl Marx. — London, 1966 (ориг. изд. 1900).
- A Dictionary of Marxist Thought* / Tom Bottomore (ed.). — Oxford; Cambridge, Mass., 1991 (1st edition 1983, Cambridge, Mass.).
- Dumont Louis.* From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology. — Chicago, 1977.
- Duncan Graeme.* Marx and Mill. Two Views of Social Conflict and Social Harmony. — Cambridge, 1973.
- Eagleton Terry.* Marx and Freedom. — London, 1997.
- Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki* / Jerzy Kmita (ред.). — Poznań, 1973.
- Elster Jon.* An Introduction to Karl Marx. — Cambridge, 1986.
- Elster Jon.* Making Sense of Marx. — Cambridge, 1985.
- Fleischer Helmut.* Marxism and History. — London, 1973.
- Gandy Daniel Ross.* Marx and History. From Primitive Society to the Communist Future. — Austin, 1979.
- Geras Norman.* Marx and Human Nature. Refutation of a Legend. — London, 1963.
- Giddens Anthony.* A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1: Power, Property and the State. — Berkeley, 1981; Vol. 2: The Nation-State and Violence. — Berkeley, 1985.
- Giddens Anthony.* Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber. — Cambridge, 1971.
- Goldmann Lucien.* Recherches dialectiques. — Paris, 1959.
- Goldmann Lucien.* Sciences humaines et philosophie. Suivi de structuralisme génétique et création littéraire. — Paris: Gonthier, 1966.
- Gould Carol.* Marx's Social Ontology. Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality. — Cambridge, Mass., 1978.
- Gouldner Alvin W.* Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory. — New York, 1980.
- Gurvitch Georges.* Etudes sur les classes sociales. L'idée de classe sociale de Marx à nos jours. — Paris, 1966.
- Habermas Jürgen.* Teoria i praktyka. Wybór pism / Zdzisław Krasnodębski (сост.), пер.: Małgorzata Lukasiewicz, Zdzisław Krasnodębski. — Warszawa, 1983.
- Habermas Jürgen.* Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. — Frankfurt am Main, 1976.
- Henderson William Otto.* The Life of Friedrich Engels. — London, 1976. — 2 vol.
- Hochfeld Julian.* Studia o marksowskiej teorii społeczeństwa. — Warszawa, 1963.
- Hook Sidney.* From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx. — Ann Arbor, 1952.
- Hughes John A., Martin Peter J., Sharrock Wesley W.* Understanding Classical Sociology. Marx, Weber, Durkheim. — London, 1995.
- Hunt Richard N.* Marxism and Totalitarian Democracy. — London, 1974–1985. — 2 vol.
- Israel Joachim.* Alienation. From Marx to Modern Sociology. A Macrosociological Analysis. — Boston, [1971].
- Jay Martin.* Marxism and Totality. — Berkeley; Los Angeles, 1984.
- Kägi Paul.* Genesis des historischen Materialismus. Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft. — Wien, 1965.

- Kain Philip J.* Marx and Modern Political Theory. From Hobbes to Contemporary Feminism. — Lanham, Md., 1993.
- Karl Marx's Social and Political Thought Critical Assessments* / Robert Jessop (ed.). — London; New York, 1990. — 4 vol.
- Kotakowski Leszek.* Główne nurty marksizmu: Cz. 1: Powstanie; Cz. 2: Rozwój; Cz. 3: Rozkład. — London, 1988 (1-е изд. Париж 1976–1978, 3 ч.).
- Korsch Karl.* Karl Marx. — London, 1938.
- Kozyr-Kowalski Stanisław.* Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako «pozytywna krytyka materializmu historycznego». — Warszawa, 1967.
- Krader Lawrence.* The Asiatic Mode of Production. Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx. — Assen, 1975.
- Lange Oskar.* Ekonomia polityczna. T. 1. — Warszawa, 1978 (1-е изд. 1959).
- Lefebvre Henri.* Sociologie de Marx. — Paris, 1966.
- Lichtheim George.* Marxism. A Historical and Critical Study. — New York, 1962.
- Löwith Karl.* From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth-Century Thought. — New York, 1964.
- Lukes Steven.* Marxism and Morality. — Oxford, 1987.
- Manuel Frank E.* A Requiem for Marx. — Cambridge, Mass., 1995.
- Marx Karl.* Economy, Class and Social Revolution / Zbigniew A Jordan (ed.). — London, 1971.
- Marx Karl.* Selected Writings / David McLellan (ed.). — Oxford, 1977.
- Marx Karl.* Selected Writings in Sociology and Social Philosophy / Tom B. Bottomore, Maximilien Rubel (ed.). — London, 1961.
- Marx Karl, Engels Friedrich.* Basic Writings on Politics and Philosophy / Lewis S. Feuer (ed.). — New York, 1959.
- Marx. The First Hundred Years* / David McLellan (ed.). — London, 1983.
- The Marx — Weber Debate.* — Newbury Park, Cal., 1987.
- Mazlish Bruce.* The Meaning of Karl Marx. — New York, 1984.
- McLellan David.* Karl Marx. His Life and Thought. — London, 1969.
- McLellan David.* The Young Hegelians and Karl Marx. — London, 1969.
- McMurty John.* The Structure of Marx's World-View. — Princeton, N.J., 1978.
- Mészáros Istvan.* Marx's Theory of Alienation. — London, 1970.
- Michel Henri.* Marx. — Paris, 1976. — 2 vol.
- Miller Richard W.* Analyzing Marx. Morality, Power and History. — Princeton, N.J., 1984.
- Mills Charles Wright.* The Marxists. — New York, 1962.
- Modern Interpretations of Marx* / Tom Bottmore (ed.). — Oxford, 1981.
- Murray John Patrick.* Marx's Theory of Scientific Knowledge. — Atlantic Highlands, N.J., 1988.
- Naville Pierre.* Le nouveau Leviathan: Vol. 1: De l'aliénation à jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et chez Engels. — Paris, 1970.
- Nowak Leszek.* U podstaw marksistowskiej aksjologii. — Warszawa, 1974.
- Nowak Leszek.* U podstaw Marksowskiej metodologii nauk. — Warszawa, 1971.
- Ochocki Aleksander.* Dialektyka i historia. Człowiek i praca w twórczości Karola Marksa. — Warszawa, 1980.
- Oilman Bertell.* Alienation. Marx's Conception of Man in Capitalist Society. — Cambridge, 1971.
- Ossowski Stanisław.* Struktura klasowa w społecznej świadomości // Dzieła. T. 5. — Warszawa, 1968.
- Panasiuk Ryszard.* Filozofia i państwo. Studium myśli politycznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa. — Warszawa, 1967.

- Parkin Frank.* Marxism and Class Theory. A Bourgeois Critique. — New York, 1979.
- Plamenatz John.* Marx's Philosophy of Man. — Oxford, 1975.
- Poggi Gianfranco.* Images of Society. Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim. — Stanford, Cal., 1972.
- Postone Moishe.* Time, Labor and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory. — Cambridge, 1993.
- Rattansi Ali.* Marx and the Division of Labour. — London, 1982.
- Rossi Mario.* Da Hegel a Marx. — Milano, 1970. — 2 vol.
- Rubel Maximilien.* Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle. — Paris, 1959.
- Sayer Derek.* Marx's Method. Ideology, Science and Critique in «Capital». — Atlantic Highlands, N.J., 1979.
- Schaff Adam.* Alienacja jako zjawisko społeczne. — Warszawa, 1999.
- Schaff Adam.* Marksizm a jednostka ludzka. — Warszawa, 1965.
- Schmidt Alfred.* Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. — Frankfurt am Main, 1962 (английское издание: The Concept of Nature in Marx. — London, 1971).
- Schmidt Alfred.* History and Structure. An Essay on Hegelian-Marxist and Structuralist Theories of History. — Cambridge, Mass., 1981.
- Schumpeter Joseph A.* Capitalism, Socialism and Democracy. — New York; London: Harper, 1942.
- Schwan Gesine.* Die Gesellschaftskritik von Karl Marx. — Stuttgart, 1974.
- Sebag Lucien.* Marxisme et structuralisme. — Paris, 1964.
- Seigel Jerrold.* Marx's Fate. The Shape of a Life. — Princeton, N.J., 1978.
- Shaw William H.* Marx's Theory of History. — Stanford, Cal., 1978.
- Suchodolski Bogdan.* U podstaw materialistycznej teorii wychowania. — Warszawa, 1957.
- Terray Emmanuel.* Le marxisme devant les sociétés primitives. — Paris, 1970.
- Therborn Göran.* Science, Class and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism. — London, 1976.
- The Thought of Karl Marx /* David McLellan (ed.). — New York, 1971.
- Toews John Edward.* Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805–1841. — Cambridge, 1980.
- Tucker David F. B.* Marxism and Individualism. — New York, 1980.
- Tucker Robert C.* Philosophy and Myth in Karl Marx. — Cambridge, 1971.
- Vranicki Predrag.* Geschichte des Marxismus. — Tübingen, 1972–1974. — 2 Bd.
- Walicki Andrzej.* Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii / Пер. с англ. ориг. изд.: Andrzej Walicki. — Warszawa, 1996.
- Wallmann Isidor.* Estrangement. Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor. — Westport, Conn., 1981.
- Wiatr Jerzy J.* Marksistowska teoria rozwoju społecznego. — Warszawa, 1973.
- Witt-Hansen Johannes.* Historical Materialism. The Method, the Theories. Exposition and Critique. — Copenhagen, 1960.
- Wolff Robert Paul.* Understanding Marx. — Princeton, N.J., 1984.
- Wood Allen W.* Karl Marx. — London, 1981.
- Альтюсер Л.* За Маркса. М.: Праксис, 2006.
- Асмус В. Ф.* Маркс и буржуазный историзм // В. Ф. Асмус. Избранные философские труды: В 2 т. — Т. 2. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1971. — 392 с.
- Выгодский В. С.* К истории создания «Капитала». — М.: Мысль, 1970.

- Корню Огюст.* Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность / Пер. с нем. — М.: Изд-во иностр. лит., 1959—1968. — 3 т.
- Маркс — историк:* Сборник статей / Отв. ред. Э.А. Желубовская. — М.: Наука, 1968.
- Маркс Карл, Энгельс Фридрих.* Избранные произведения: В 3 т. — М.: Прогресс, 1981—1982.
- Маркс Карл, Энгельс Фридрих.* Сочинения. 2-е изд. — М.: Государственное издательство политической литературы. — 1955—1981. — 50 т.
- Меринг Франц.* Карл Маркс. История его жизни / Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1990.
- Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. — М.: Соцэкгиз, 1962.
- Плеханов Георгий.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. — М.: Прогресс, 1982.
- Фромм Эрих.* Марксова концепция человека // Э. Фромм. Душа человека: Сборник. — М.: Республика, 1992. — С. 375—414. — Пер. Э.М. Телятниковой.
- Энгельс и проблемы истории:* Сборник статей / Ред. коллегия: акад. Е.М. Жуков и др. — М.: Наука, 1970.
- Энгельс — теоретик /* Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. — М.: Политиздат, 1970.

Раздел 8. Ранний позитивизм и начало социологии

- Adorno Theodor W. et al.* The Positivist Dispute in German Sociology. — London, 1976.
- Alexander Jeffrey C.* Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1: Positivism. Pre-suppositions and Current Controversies. — Berkeley, 1982.
- Anschutz Richard Paul.* The Philosophy of John Stuart Mill. — Oxford, 1953.
- Arbousse-Bastide Paul.* Auguste Comte. — Paris, 1968.
- Arnaud Pierre.* La pensée d'Auguste Comte. — Paris, 1969.
- Arnaud Pierre.* Le «nouveau Dieu». Introduction à la politique positive. — Paris, 1973.
- Auguste Comte.* La Méthode positive en 16 leçons, condensée par J.-Emile Rigolage (Jules Rig). — Paris: Vigot frères, 1917.
- Böhme Monika.* Die Moralstatistik (Ein Beitrag zur Geschichte der Quantifizierung in der Soziologie, dargestellt an den Werken Adolphe Quételets und Alexander von Oettingens). — Marburg, 1969.
- Borchert Heinrich.* Der Begriff des Kulturzeitalters bei Comte. — Halle, 1927.
- Britton Karl.* John Stuart Mill. — Harmondsworth, 1953.
- Bryant Christopher G.A.* Positivism in Social Theory and Research. — Hampshire; London, 1985.
- Cantecor Georges.* Comte. — Paris, 1904.
- Charlton Donald G.* Positivist Thought in France during the Second Empire 1852—1870. — Oxford, 1959.
- Comte Auguste.* Oeuvres. — Paris, 1968—1971. — 12 vol.
- Comte Auguste.* Oeuvres choisis. — Paris, 1943.
- Comte Auguste.* Politique d'Auguste Comte / Pierre Arnaud (ed.). — Paris, 1965.
- Comte Auguste.* Sociologie / Jean Laubier (comp.). — Paris, 1969 (1er edition 1957).

- Cowling Maurice.* Mill and Liberalism. — Cambridge, 1963.
- Czarnota Adam.* John Stuart Mill. Studium z dziejów liberalizmu politycznego. — Warszawa, 1986.
- Delvolvé Jean.* Reflections sur la pensée comtienne. — Paris, 1932.
- Ducasse Pierre.* Méthode et intuition chez Auguste Comte. — Paris, 1939.
- Dupuy Paul.* Le positivisme d'Auguste Comte. — Paris, 1911.
- Evans-Pritchard Edward E.* The Sociology of Comte. — Manchester, 1970.
- Gouhier Henri.* La jeunesse d'Auguste Comte. — Paris, 1933–1941. — 3 vol.
- Gouhier Henri.* La vie d'Auguste Comte. — Paris, 1997 (1er edition 1931).
- Grange Juliette.* La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion. — Paris, 1996.
- Grunicke Lucia.* Der Begriff der Tatsache in der positivistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. — Halle, 1930.
- Gurvitch Georges.* Auguste Comte, Karl Marx et Herbert Spencer. — Paris, 1957.
- Habermas Jürgen.* Erkenntnis und Interesse. — Frankfurt am Main, 1973 (1er Aufl. 1968). (В русском переводе: *Хабермас Ю.* Познание и интерес // *Хабермас Ю.* Техника и наука как «идеология». — М., 2007. — С. 167–191.)
- Habermas Jürgen.* Zur Logik der Sozialwissenschaften. — Frankfurt am Main, 1985. (В русском переводе: *Хабермас Ю.* К логике социальных наук // Современная западная теоретическая социология. Вып. 1. Юрген Хабермас. — М., 1992. — С. 29–56.)
- Halbwachs Maurice.* La théorie de l'homme moyen. Essai sur Quételet et la statistique morale. — Paris, 1913.
- Halbwachs Maurice.* Statique et dynamique sociale chez Auguste Comte. — Paris, 1943.
- Halfpenny Peter.* Positivism and Sociology. Explaining Social Life. — London, 1982.
- Hankins Frank H.* Adolphe Quételet as Statistician. — New York, 1908.
- Hawkins Richmond Luarin.* Auguste Comte and the United States (1816–1853). — Cambridge, Mass., 1936.
- Hayward Jack.* After the French Revolution. Six Critics of Democracy and Nationalism. — New York, 1991.
- Kellermann Paul.* Organizistische Vorstellungen in soziologischen Konzeptionen bei Comte, Spencer und Parsons. — München, 1969.
- Kotakowski Leszek.* Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego. — Warszawa, 2003 (1-е изд. 1966).
- Kremer-Marietti Angele.* Auguste Comte et la théorie sociale du positivisme. — Paris, 1970.
- Kremer-Marietti Angele.* Entre le signe et l'histoire. L'anthropologie positiviste d'Auguste Comte. — Paris, 1982.
- Kremer-Marietti Angele.* Le projet anthropologique d'Auguste Comte. — Paris, 1980.
- Lacroix Jean.* La sociologie d'Auguste Comte. — Paris, 1956.
- Lazarsfeld Paul F.* Notes on the History of Quantification in Sociology. Trends, Sources and Problems // *Isis.* 1961. Vol. 52. № 2.
- Lazarsfeld Paul F.* Philosophie des sciences sociales. — Paris, 1971.
- Lévy-Bruhl Lucien.* La sociologie d'Auguste Comte. — Paris, 1900.
- Limanowski Bolesław.* Socjologia Augusta Comte'a. — Lwów, 1875.
- Littre Emile.* Auguste Comte et la philosophie positive. — Paris, 1863.
- Lottin Joseph.* Quételet. Statisticien et sociologue. — Louvain, 1912.

- Lubac Henri de.* Le drame de l'humanisme athée. — Paris, 1963 (1er edition 1944).
- Ludwikowski Rett, Woleński Jan.* J.S. Mill. — Warszawa, 1979.
- Marcuse Alexander.* Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes. — Stuttgart; Berlin, 1932.
- Martineau Harriet.* The Positive Philosophy of Auguste Comte. — London, 1913.
- Martin Francis S.* Comte. The Founder of Sociology. — London, 1936.
- Mauduit Roger.* Comte et la science économique. — Paris, 1929.
- McGee John E.* A Crusade for Humanity. The History of Organized Positivism in England. — London, 1931.
- Mill John Stuart.* A Logical Critique of Sociology / Ronald Fletcher (ed.). — London, 1971.
- Mill John Stuart.* Essays on Economics and Society // Collected Works. Vol. 4. — Toronto, 1967.
- Mill John Stuart.* Essays on Ethics, Religion and Society // Collected Works, t. 10. — Toronto, 1969.
- Mill John Stuart.* Lettres inédites de J.S. Mill à Auguste Comte. — Paris, 1899.
- Miller David.* Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought. — Oxford; New York, 1981.
- Mises Richard von.* Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung. — The Hague, Chicago, 1939 (английское издание: Positivism. A Study in Human Understanding. — Cambridge, 1951).
- Mueller Iris W.* John Stuart Mill and French Thought. — Urbana, Ill., 1956.
- Muglioni Jacques.* Auguste Comte. Un philosophe pour notre temps. — Paris, 1995.
- Negt Oskar.* Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels. — Frankfurt am Main, 1964.
- Packe Michael St. John.* The Life of John Stuart Mill. — London, 1954.
- Pickering Mary.* Auguste Comte. An Intellectual Biography. Vol. 1. — Cambridge, 1993.
- Plamenatz John.* The English Utilitarians. — Oxford, 1958.
- Positivism and Sociology* / Anthony Giddens (ed.). — London, 1974.
- Positivist Sociology and its Critics* / Peter Halfpenny, Peter McMylor (ed.). — Aldershot, 1994. — 3 vol.
- Quêtelet Adolphe.* Physique sociale // Essai, sur le développement des facultés de l'homme. — Bruxelles. 1869. — 2 vol.
- Rees John Collwyn.* Mill and His Early Critics. — Leicester, 1956.
- Reiche Kurt.* Auguste Comtes Geschichtsphilosophie. — Tübingen, 1927.
- Reichesberg Naum M.* Der berühmte Statistiker Adolphe Quêtelet. — Bern, 1896.
- Roberty Eugene de.* Auguste Comte et Herbert Spencer. — Paris, 1894.
- Robson John M.* The Improvement of Mankind. The Social and Political Thought of John Stuart Mill. — Toronto, 1968.
- Ryan Alan.* John Stuart Mill. — London, 1974.
- Scharff Robert C.* Comte after Positivism. — Cambridge, 1995.
- Sernin André.* Auguste Comte. Prophète du XIXe siècle. — Paris, 1993.
- Simon Walter M.* European Positivism in the Nineteenth Century. An Essay in Intellectual History. — Ithaca, N.Y., 1963.
- Skarbek Janusz.* Pozytywistyczna teoria wiedzy. — Warszawa, 1995.
- Skarga Barbara.* Comte. — Warszawa, 1977 (1-е изд. 1966).

- Skarga Barbara.* Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem. — Warszawa, 1975.
- Skarga Barbara.* Narodziny pozytywizmu polskiego 1831–1864. — Warszawa, 1964.
- Skarga Barbara.* Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim. — Warszawa, 1967.
- Stephen Leslie.* The English Utilitarians. — London, 1900. — 3 vol.
- Taine Hippolyte.* English positivism; a study on John Stuart Mill / Translated from the French by T.D. Haye. — London, 1870.
- Thomas William.* Mill. — Oxford; New York, 1985.
- Uta Michel.* La loi des trois états dans la philosophie d'Auguste Comte. — Paris, 1928.
- Vayssset-Boutbien Raymonde.* John Stuart Mill et la sociologie française contemporaine. — Paris, 1941.
- Verrier René.* Roberty. Le positivisme russe et la formation de sociologie. — Paris, 1931.
- Watson John.* Comte, Mill and Spencer. — Glasgow; New York, 1895.
- Webb Robert Kieffer.* Harriet Martineau. A Radical Victorian. — London, 1960.
- Wright Terence R.* The Religion of Humanity. The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain. — Cambridge; New York, 1986.
- Ż historii filozofii pozytywistycznej w Polsce.* Ciągłość i przewiany / Anna Hochfeldowa, Barbara Skarga (ред.). — Wrocław, 1972.
- Дюркгейм Эмиль.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., сост., послесл. и примеч. А.Б. Гофмана. — М.: Канон, 1995.
- Журавлев Л.А.* Позитивизм и проблема исторических законов / Под ред. Ю.А. Замошкина. — М.: Изд-во МГУ, 1980.
- Кетле Ламбер Адольф Жак.* Социальная система и законы, ею управляющие / Пер. с фр. Л.Н. Шаховского. — Изд. 2-е [репр. изд. 1866 г.]. — М.: URSS: Либроком, 2011.
- Кон И.С.* Позитивизм в социологии: Исторический очерк. — Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1964.
- Конт Огюст.* Дух позитивной философии / Пер. с фр. И.А. Шапиро; предисл. М.М. Ковалевского. — Изд. 4-е. — М.: URSS, 2016.
- Конт Огюст.* Общий обзор позитивизма / Пер. с фр. И.А. Шапиро; под ред. Э.Л. Радлова. — Изд. 3-е, [репр.]. — М.: Либроком, 2012.
- Милль Джон Стюарт.* О свободе / Пер. с англ. А.Н. Неведомского. — Нью-Йорк: Хроника, 1975.
- Милль Джон Стюарт.* Основания политической экономии с некоторыми из их применений к общественной философии Джона Стюарта Милля. — 2-е полн. изд. в 2 т., доп. по послед. англ. изд. Т. 1–2. — СПб.: тип. М. Стасюлевича, 1873–1874.
- Милль Джон Стюарт.* Подчиненность женщины / Пер. с англ.: с предисл. Ник. Михайловского и прил. писем О. Конта к Д.С. Миллю по жен. вопр. / Соч. Джона Стюарта Милля. — СПб.: С.В. Звонарев, 1869.
- Милль Джон Стюарт.* Размышления о представительном правлении. — Челябинск: Социум, 2006.
- Милль Джон Стюарт.* Рассуждения и исследования политические, философские и исторические. Ч. 1–3. — СПб., 1864–1865.

- Милль Джон Стюарт.* Система логики силлогистической и индуктивной / Пер. В. Ивановского. — М.: Ленанд, 2011.
- Нарский И.С.* Очерки по истории позитивизма. — М.: Издательство Московского университета, 1960.
- Уткина Н.Ф.* Позитивизм, антропологический материализм и наука в России: Вторая половина XIX в. — М.: Наука, 1975.

Раздел 9. Эволюционистская социология

- Appelbaum Richard P.* Theories of Social Change. — Chicago, 1970.
- Bannister Richard C.* Social Darwinism. Science and Myth in Anglo-American Social Thought. — Philadelphia, 1979.
- Bee Robert L.* Patterns and Processes. An Introduction to Anthropological Strategies for the Study of Sociocultural Change. — New York, 1974.
- Bock Kenneth E.* The Acceptance of Histories. Toward a Perspective for Social Sciences. — Berkeley, 1956.
- Bowler Peter J.* Evolution. The History of an Idea. — Berkeley, 1984.
- Bowler Peter J.* The Invention of Progress. The Victorians and the Past. — Oxford, 1989.
- Bowler Peter J.* Theories of Human Evolution. A Century of Debate, 1844–1944. — Oxford, 1986.
- Buckle Henry T.* History of Civilization in England. — London, 1857–1861. — 2 vol.
- Burrow John W.* Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory. — Cambridge, 1970 (1st edition 1966).
- Carneiro Robert L.* Classical Evolution // Main Currents in Cultural Anthropology / Raoul Naroll, Frada Naroll (ed.). — Englewood Cliffs, N.J., 1973.
- A Century of Darwin* / Samuel Anthony Barnett (ed.). — London, 1959.
- Chase Allan.* The Legacy of Malthus. — New York, 1980.
- Chmielewski Piotr.* Kultura i ewolucja. — Warszawa, 1988.
- Colson Elizabeth.* Tradition and Contract. The Problem of Order. — Rochester, 1973.
- Crook David Paul.* Benjamin Kidd. Portrait of a Social Darwinist. — Cambridge, 1984.
- Crook David Paul.* Darwinism, War and History. The Debate over the Biology of War from the «Origin of Species» to the First World War. — Cambridge, 1994.
- The Darwinian Heritage* / David Kohn (ed.). — Princeton, N.J., 1985.
- Darwinism and the Study of Society.* A Centenary Symposium / Michael Banton (ed.). — London, 1961.
- Degler Carl N.* In Search of Human Nature. The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought. — New York, 1991.
- Downie Robert A.* James George Frazer. The Portrait of a Scholar. — London, 1940.
- Duncan David.* The Life and Letters of Herbert Spencer. — New York, 1908. — 2 vol.
- Evans-Pritchard Edward E.* Social Anthropology. — London, 1972 (1st edition 1951).
- Evolutionary Progress* / Matthew H. Nitecki (ed.). — Chicago, 1988.
- Feaver George.* From Status to Contract. A Biography of Sir Henry Maine, 1822–1888. — London, 1969.

- Fortes Meyer.* Kinship and the Social Order. The Legacy of L. H. Morgan. — London, 1969.
- Gella Aleksander.* Ewolucjonizm a początki socjologii (Ludwik Gumplowicz i Lester Frank Ward). — Wrocław, 1966.
- Haddon Alfred C.* History of Anthropology. — New York, 1910.
- Himmelfarb Gertrude.* Darwin and the Darwinian Revolution. — London, 1959.
- Hirst Paul Q.* Social Evolution and Sociological Categories. — London, 1976.
- Hodgen Margaret T.* The Doctrine of Survivals. — London, 1936.
- Hofstadter Richard.* Social Darwinism in American Thought. — Boston, 1972 (1st edition 1944).
- Hołda-Różewicz Henryka.* Ludwik Krzywicki jako teoretyk społeczeństw pierwotnych. — Wrocław, 1976.
- In Search of Victorian Social Values* / Eric M. Sigsworth (ed.). — Manchester, 1988.
- Jones Greta.* Social Darwinism and English Thought. The Interaction between Biological and Social Theory. — Brighton, 1980.
- Kasprzyk Leszek.* Spencer. — Warszawa, 1967.
- Kaye Howard L.* The Social Meaning of Modern Biology. From Social Darwinism to Sociobiology. — New Haven, Conn., 1984.
- Kidd Benjamin.* Social Evolution. — London, 1894.
- Kimball Elsa P.* Sociology and Education. An Analysis of the Theories of Spencer and Ward. — New York, 1932.
- Lutyński Jan.* Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka. — Łódź, 1956.
- MacRae Donald G.* Ideology and Society. Papers in Sociology and Politics. — London, 1961.
- Maine Henry Sumner.* Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas. — London, 1861.
- Maine Henry Sumner.* Dissertations on Early Law and Customs. — London, 1883.
- Maine Henry Sumner.* Lectures on the Early Law and Institutions. — London, 1875.
- Marett Robert R.* Tylor. — New York, 1936.
- McLennan John F.* Studies in Ancient History. — London, 1896 (1st edition 1876).
- Peel John David Yeadon.* Herbert Spencer. The Evolution of a Sociologist. — London, 1971.
- Resek Carl.* Lewis Henry Morgan. American Scholar. — Chicago, 1960.
- Richards Robert J.* Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior. — Chicago, 1987.
- Rumney Jay.* Herbert Spencer's Sociology. — London, 1966 (1st edition 1937).
- Ruse Michael.* The Darwinian Paradigm. Essays on Its History, Philosophy and Religious Implications. — London, 1989.
- Smith Anthony D.* The Concept of Social Change. A Critique of the Functionalist Theory of Social Change. — London; Boston, 1973.
- Spencer Herbert.* On Social Evolution. Selected Writings / John David Yeadon Peel (ed.). — Chicago, 1972.
- Spencer Herbert.* Political Writings / John Offer (ed.). — Cambridge; New York, 1994.
- Spencer Herbert.* Structure, Function and Evolution / Stanislav Andreski (ed.). — London, 1971.
- Spencer Herbert.* The Evolution of Society. Selections from... // «Principles of Sociology», Robert L. Carneiro (ed.). — Chicago, 1967.

- Spencer Herbert et al.* Descriptive Sociology; or Groups of Sociological Facts. — London, 1873–1934. — 18 vol.
- Stepan Nancy.* The Idea of Race in Science. Great Britain 1800–1960. — London, 1982.
- Stocking George W. Jr.* Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology. — New York, 1968.
- Sumner William Graham.* Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals. — Dover Publications, 2002.
- Sumner William Graham.* Social Darwinism. Selected Essays of... // Stow Persons (ed.). — Englewood Cliffs, N.J., 1963.
- Szczurkiewicz Tadeusz.* Studia socjologiczne. — Warszawa, 1969.
- Sztompka Piotr.* The Sociology of Social Change. — Oxford, 1993.
- Taylor Michael W.* Men Versus the State. Herbert Spencer and Late Victorian Individualism. — Oxford; New York, 1992.
- Thomas Nicholas.* Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique. — Paris, 1998.
- Turner Jonathan H.* Herbert Spencer. A Renewed Appreciation. — London, 1985.
- Tylor Edward B.* On a Method of Investigating the Development of Institutions. Applied to Laws of Marriage and Descent (1st edition 1888) // Readings in Cross-Cultural Methodology / Frank W. Moore (ed.). — New Haven, Conn., 1961.
- Wiltshire David.* The Social and Political Thought of Herbert Spencer. — New York, 1978.
- Young Robert M.* Darwin's Metaphor. Nature's Place in Victorian Culture. — Cambridge, 1985.
- Лёббок Джон.* Начало цивилизации и первобытное состояние человека: умственное и общественное состояние дикарей / Пер. с англ. под ред. Д. А. Коропчевского. — Изд. 3-е. — М.: URSS, 2010.
- Морган, Льюис Генри.* Древнее общество: исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Пер. с англ. под ред. М. О. Косвена; вступ. ст. Ф. Энгельса. — Изд. 3-е. — М.: URSS: Либроком, 2012.
- Спенсер Герберт.* Автобиография / Пер. с англ. под ред. и со вступ. ст. проф. Л. Е. Владимирова. — СПб.: Просвещение, 1914. — 2 т.
- Спенсер Герберт.* Воспитание: умственное, нравственное и физическое / Пер. с англ. М. А. Лазаревой. — М.: Изд-во УРАО, 2003.
- Спенсер Герберт.* Опыты научные, политические и философские / Пер. с англ. под ред. Н. А. Рубакина. — Минск: Совр. литератор, 1998.
- Спенсер Герберт.* Основания биологии: В 2 т. / Пер. с англ. под ред. Ал. Герда. — СПб.: Н. П. Поляков, 1870.
- Спенсер Герберт.* Основания психологии / Перевод со 2-го английского издания. — СПб.: И. И. Билибин, 1876.
- Спенсер Герберт.* Основания социологии / Пер. с англ. — Изд. 3-е. — М.: Книжный дом «Либроком». — 2013.
- Спенсер Герберт.* Основные начала / Пер. с англ. — СПб.: Л. Ф. Пантелеев, 1897.
- Спенсер Герберт.* Политические сочинения: В 5 т. Т. 1: Личность и государство: опыты о государстве, обществе и свободе. — М.: Социум, 2014.

- Спенсер Герберт*. Социальная статика: изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества // Спенсер Г. Политические сочинения: В 5 т. — М.: Социум, 2014. — Т. 2.
- Спенсер Герберт*. Социология, как предмет изучения / Пер. с англ. изд. 1889 г. — СПб.: Тип. А. Якобсона насл., 1896.
- Тейлор Эдуард Бернетт*. Антропология: Введение к изучению человека и цивилизации / Пер. с англ. д-ра И.С. Ивина. — 2-е изд., вновь испр. по последнему англ. изд. — СПб.: И.И. Билибин, 1898.
- Тейлор Эдуард Бернетт*. Первобытная культура: В 2 кн. / Пер. с англ. под ред. В.К. Никольского. — М.: Терра — Книжный клуб, 2009.
- Энгельс Фридрих*. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 50 т. Изд. 2-е. Т. 21. — М.: Политиздат, 1961. — Институт марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. — С. 23–178.

Раздел 10. Психологизм и психосоциология

- Barrows Susanna*. Distorting Mirrors. Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France. — New Haven, Conn., 1981.
- Bastide Roger*. Sociologie et psychoanalyse. — Paris, 1972 (1er edition 1950).
- Beuchelt Eno*. Ideengeschichte der Völkerpsychologie. — Meisenheim am Glan, 1970.
- Borkenau Franz*. Pareto. — London, 1936.
- Brown James A. C.* Freud and the Post-Freudians. — Harmondsworth, 1961.
- Busino Giovanni*. Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto. — Genève, 1966.
- Colombo Arturo*. Pareto uomo e sociologo. — Milano, 1964.
- Davis Michael M. Jr.* Psychological Interpretations of Society. — New York, 1909.
- Dybel Paweł*. Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy Freuda. — Warszawa, 1995.
- Dybel Paweł*. Freuda sen o kulturze. — Warszawa, 1996.
- Ellwood Charles A.* An Introduction to Social Psychology. — New York, 1921 (1st edition 1901).
- Essertier Daniel*. Psychologie et sociologie. — Paris, 1927.
- Freud and Contemporary Culture* / Iago Galston (ed.). — New York, 1957.
- Freud and Modern Society. An Outline and Analysis of Freud's Sociology* / Robert Bocock (ed.). — London, 1976.
- Freud and the Twentieth Century* / Benjamin Nelson (ed.). — New York, 1957.
- Freud Sigmund*. Character and Culture. — New York, 1963.
- Freud Sigmund*. Człowiek, religia, kultura. Zbiór fragmentów dzieł Freuda / Пер.: Jerzy Prokopiuk. — Warszawa, 1967.
- Freud Sigmund*. Dzieła. T. 4: Pisma społeczne / Robert Reszke (сост.), пер.: Aleksander Ochocki, Marcin Poręba, Robert Reszke. — Warszawa, 1998.
- Freud Sigmund*. Gesammelte Werke. — London, 1940–1952. — 18 vol.
- Freud Sigmund*. The Major Works. — Chicago, 1952.
- Freud. Modern Judgements* / Frank Cioffi (ed.). — London, 1973.
- Freud. The Fusion of Science and Humanism. The Intellectual History of Psychoanalysis* / John E. Gedo, George H. Pollock (ed.). — New York, 1976.

- Freud. The Man, His World, His Influence* / Jonathan Miller (ed.). — London, 1972.
- Freund Julien*. Pareto. La théorie de l'équilibre. — Paris, 1974.
- Friedländer Saul*. Histoire et psychanalyse. — Paris, 1975.
- Gay Peter*. Freud. A Life for Our Time. — New York, 1988.
- Gellner Ernest*. The Psychoanalytic Movement: The Cunning of Unreason (Rethinking Theory). — Northwestern University Press, 1996.
- Ginneken Jaap van*. Crowds, Psychology, and Politics 1871–1899. — Cambridge; New York, 1992.
- Hall Calvin S*. Lindzey Gardner, Psychoanalytic Theory and Its Applications in the Social Sciences // Handbook of Social Psychology, Gardner Lindzey (ed.). Vol. 1. — Reading, 1959.
- Henderson Lawrence J*. Pareto's General Sociology. — Cambridge, Mass., 1935.
- Homans George C., Curtis Charles P. Jr*. An Introduction to Pareto. His Sociology. — New York, 1961 (1st edition 1934).
- Hughes Henry Stuart*. Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890–1930. — New York, 1961 (1st edition 1958).
- Jahoda Gustav*. Crossroads between Culture and Mind. Continuities and Change in Theories of Human Nature. — New York, 1992.
- Jedlicki Witold*. Co sądzić o freudyzmie i psychoanalizie? — Warszawa, 1961.
- Johnston Thomas*. Freud and Political Thought. — New York, 1965.
- Jones Ernest*. The Life and Work of Sigmund Freud. — New York, 1953–1957. — 3 vol.
- Karph Fay Berger*. American Social Psychology. Its Origins, Development and European Background. — New York, 1932.
- Kolnai Aurel*. Psychoanalyse und Soziologie. Zur Psychoanalyse von Masse und Gesellschaft. — Leipzig, 1920.
- Lange Antoni*. Społeczeństwo i historia podług teorii G. Tarde'a. — Warszawa, 1904.
- Le Bon Gustave*. Lois Psychologiques de L'Evolution Des Peuples. — Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1895.
- Lopreato Joseph*. Vilfredo Pareto. — New York, 1965.
- Man and His Culture*. Psychoanalytic Anthropology after «Totem und Taboo» / Werner Muensterberger (ed.). — London, 1969.
- Marcuse Ludwig*. Sigmund Freud. Sein Bild vom Menschen. — Hamburg, 1956.
- Matagrin Amédée*. La psychologie sociale de Gabriel Tarde. — Paris, 1910.
- McDougall William*. An Introduction to Social Psychology. — London, 1945 (1st edition 1908).
- McDougall William*. The group mind: a sketch of the principles of collective psychology, with some attempt to apply them to the interpretation of national life and character. — University of Michigan Library, 1920.
- Milet Jean*. Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire. — Paris, 1970.
- Mongardini Carlo*. Vilfredo Pareto. Dall'economia alla sociologia. — Roma, 1973.
- Moscovici Serge*. La psychanalyse. Son image et son publique. — Paris, 1961 (1er edition 1956).
- Mullahy Patrick*. Oedipus. Myth and Complex. A Review of Psychoanalytic Theory. — New York, 1955.
- Nolte Helmut*. Psychoanalyse und Soziologie. Die Systemtheorien Sigmund Freuds und Talcott Parsons. — Bern, 1970.

- Nye Robert A.* The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic. — London; Beverly Hills, Cal., 1975.
- Pareto and Mosca* / James H. Meisel (ed.). — Englewood Cliffs, N.J., 1965.
- Pareto Vilfredo.* Les systèmes socialistes. — Paris, 1902–1903. — 2 vol.
- Pareto Vilfredo.* Oeuvres complètes / Giovanni Busino (ed.). — Geneve, 1964–1989. — 30 vol.
- Pareto Vilfredo.* The Rise and Fall of Elites. An Applications of Theoretical Sociology. — New Brunswick, N.J., 1991.
- Pareto Vilfredo.* Trattato di sociologia generale. — Firenze, 1916. — 2 vol. (английское издание: The Mind and Society. A Treatise on General Sociology / Arthur Livingston [ed.]. — New York, 1963. — 4 vol.).
- Pareto Vilfredo.* Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne / Andrzej Kojder (сост.), пер.: Monika Dobrowolska, Magdalena Rozpędowska, Anna Zinserling. — Warszawa, 1994.
- Parsons Talcott.* Social structure and personality. — New York, 1964.
- Perrin Guy.* Sociologie de Pareto. — Paris, 1966.
- The Problematic Science / Psychology in the Nineteenth Century* / William R. Woodward, Mitchell G. Ash (ed.). — New York, 1982.
- Psychanalyse et sociologie* / J. Leenhardt (ed.). — Bruxelles, 1973.
- Psychoanalysis and Contemporary Thought* / John D. Sutherland (ed.). — New York, 1959.
- Psychoanalysis and History* / Bruce Mazlish (ed.). — Englewood Cliffs, N.J., 1971.
- Psychoanalysis and Social Process* / Jules H. Masserman (ed.). — New York, 1961.
- Psychoanalysis and Social Science* / Hendrik M. Ruitenbeek (ed.). — New York, 1962.
- Psychoanalysis and the Social Sciences* / Geza Róheim, Werner Muensterberger, Sidney Axelrad (ed.). — New York, 1947–1958. — 4 vol.
- Psychoanalysis as Science*, Eugene Pumpian-Mindlin (ed.). — Stanford, Cal. 1952.
- Rank Otto, Sachs Hans.* Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften. — Wiesbaden, 1913.
- Rieff Philip.* Freud. The Mind of the Moralist. — New York, 1959.
- Roazen Paul.* Freud. Political and Social Thought. — New York, 1970.
- Róheim Géza.* Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and Consciousness. — New York, 1950.
- Rosińska Zofia.* Freud. — Warszawa, 1993.
- Ross Edward A.* Social Psychology. — New York, 1908.
- Samuels Warren J.* Pareto on Policy. — Amsterdam, 1974.
- Schneider Louis.* The Freudian Psychology and Veblens Social Theory. — New York, 1948.
- Schoene Wolfgang.* Über die Psychoanalyse in der Ethnologie. Eine theoriegeschichtliche Auseinandersetzung mit einigen Grundlagen der nordamerikanischen «Kultur- und Persönlichkeits» Forschung. — Dortmund, 1966.
- Sulloway Frank J.* Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend. — London, 1979.
- Tarde Gabriel.* Ecrits de psychologie sociale. — Paris, 1973.
- Tarde Gabriel.* Essais et mélanges sociologiques. — Lyon, 1895.
- Tarde Gabriel.* Etudes de psychologie sociale. — Paris, 1898.
- Tarde Gabriel.* On Communication and Social Influence. Selected Papers / Terry N. Clark (ed.). — Chicago, 1969.
- Tarde Gabriel.* Psychologie économique. — Paris, 1903. — 2 vol.

- Thompson Clara* (with Mullahy Patrick). *Psychoanalysis: Evolution and Development*. — Hermitage House, 1950.
- Trilling Lionel*. *Freud and the Crisis of Our Culture*. — Boston, 1955.
- Valade Bernard*. *Pareto. La naissance d'une autre sociologie*. — Paris, 1990.
- Weinstein Fred, Platt Gerald M*. *Psychoanalytic Sociology. An Essay on the Interpretation of Historical Data and the Phenomena of Collective Behavior*. — Baltimore, 1973.
- Whyte Lancelot L*. *The Unconscious before Freud*. — New York, 1960.
- Wilhelm Wundt and the Making of a Scientific Psychology* / Robert W. Rieber (ed.). — New York, 1980.
- Wundt Studies*. A Centennial Collection / Wolfgang G. Bringmann, Ryan D. Tweney (ed.). — Toronto, 1980.
- Wundt Wilhelm*. *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*. — Leipzig, 1912 (русск. изд. *Вундт В.* Проблемы психологии народов. — М.: Академический проект, 2010).
- Wundt Wilhelm*. *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*. Bd. 3: *Logik der Geisteswissenschaften*. — Stuttgart, 1908 (10n Aufl. 1883).
- Wyss Dieter*. *Marx und Freud. Ihr Verhältnis zur modernen Anthropologie*. — Göttingen, 1969.
- Кениг Эдмунд В.* Вундт. Его философия и психология / Пер. с нем. С. Штейнберга. — СПб.: ред. журн. «Образование», 1902.
- Лебон Густав*. *Психология народов и масс*. — М.: Академический проект, 2011.
- Лебон Густав*. *Психология социализма*. — Энграм, 1997.
- Маркузе Герберт*. *Эрос и цивилизация* / Пер. с англ. А.А. Юдина. — М.: АСТ: Ермак, 2003.
- Парето В.* *Компендиум по общей социологии*. — М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2007. — 511 с.
- Тард Габриэль*. *Законы подражания*: Пер. с фр. / [Соч.] Ж. Тарда. — СПб.: Ф. Павленков, 1892.
- Тард Габриэль де*. *Общественное мнение и толпа* / Пер. с фр. под ред. П.С. Когана. — Изд. 2-е. — М.: ЛЕНАНД, 2015.
- Тард Габриэль*. *Социальная логика* / Пер. с фр. М. Цейтлин. — СПб.: тип. Ю.Н. Эрлих, 1901. — VIII, 491 с.
- Тард Габриэль*. *Социальные законы* / Г. Тард; Пер. с фр. Ф. Шипулинского. — СПб.: тип. П.П. Сойкина, 1901. — 63 с.
- Тард Габриэль*. *Социальные этюды* / Пер. И. Гольденберга. — СПб.: Ф. Павленков, 1902. — VIII, 366 с.
- Фрейд Зигмунд*. *Введение в психоанализ: лекции* / Пер. с нем. — М.: Издательство Современного гуманитарного университета, 2010.
- Фрейд Зигмунд*. *По ту сторону принципа удовольствия // Я и Оно; По ту сторону принципа удовольствия*. — М.: АСТ: Астрель, 2011.
- Фрейд Зигмунд*. *Психоанализ. Религия. Культура*. — М.: Ренессанс, 1991. — 296 с.
- Фрейд Зигмунд*. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1–2. — Тбилиси: Мерани, 1991.
- Фромм, Эрих*. *Кризис психоанализа: Очерки о Фрейде, Марксе и соц. психологии* / Пер. с англ. Е.А. Цыпина. — СПб.: Акад. проект, 2000.

Раздел II. Социологизм: социология как основная социальная наука

- Aimard Guy.* Dürkheim et la science économique. L'apport de sa sociologie à la théorie économique moderne. — Paris, 1962.
- Alpert Harry.* Emile Durkheim and His Sociology. — New York, 1939.
- L'année sociologique.* 1999. T. 49. № 1: Lire Durkheim aujourd'hui (artykuły Jeana-Manuela de Chazela et al.).
- Assorodobraj Nina.* Życie i dzieło Stefana Czarnowskiego // Stefan Czarnowski. Dzieła. T. 5. — Warszawa, 1956.
- Baudelot Christian, Establet Roger.* Durkheim et le suicide. — Paris, 1984.
- Baudelot Christian, Establet Roger.* Maurice Halbwachs. Consommation et société. — Paris, 1994.
- Berthelot Jean-Michel.* 1895 Durkheim. L'avènement de la sociologie scientifique. — Paris, 1995.
- Besnard Philippe.* L'anomie, ses usages et fonction dans la discipline sociologique depuis Durkheim. — Paris, 1987.
- Bierstedt Robert.* Émile Durkheim. — London, 1966.
- Bougie Célestin.* Bilan de la sociologie française contemporaine. — Paris, 1935.
- Bougie Célestin.* Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs. — Paris, 1922.
- Bougie Célestin.* Qu'est-ce que la sociologie? — Paris, 1907.
- Cazeneuve Jean.* Sociologie de Marcel Mauss. — Paris, 1968.
- Cladis Mark.* A Communitarian Defense of Liberalism. — Stanford, Cal., 1992.
- Clark Terry Nichols.* Prophets and Patrons. The French University and the Emergence of the Social Sciences. — Cambridge, Mass., 1973.
- Cuin Charles-Henri.* Durkheim d'un siècle à l'autre. — Paris, 1997.
- Cuvillier Armand.* Ou va la sociologie française? Avec une étude d'Émile Durkheim sur la sociologie formaliste. — Paris, 1953.
- Czarnowski Stefan.* Dzieła. — Warszawa, 1956. — 5 t.
- Davy Georges.* Durkheim. Choix de textes avec étude du système sociologique. — Paris, 1924.
- Davy Georges.* La foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel. — Paris, 1922.
- Davy Georges.* Sociologie politique. — Paris, 1924.
- Davy Georges.* Sociologues d'hier et d'aujourd'hui. — Paris, 1931.
- Debating Durkheim.* William S. F. Pickering, Herminio Martins (ed.). — London, 1994.
- Douglas Jack D.* The Social Meaning of Suicide. — Princeton, N.J., 1967.
- Durkheim and Modern Sociology* / Steve Fenton (ed.). — Cambridge, 1984.
- Durkheim Emile.* Education et sociologie. — Paris, 1922.
- Durkheim Emile.* Journal sociologique. — Paris, 1969.
- Durkheim Emile.* L'éducation morale. — Paris, 1925.
- Durkheim Emile.* La science sociale et l'action. — Paris, 1970.
- Durkheim Emile.* Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne. — Paris, 1928.
- Durkheim Emile.* Leçons de sociologie. Physique de mœurs et du droit. — Paris, 1950.
- Durkheim Emile.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. — Paris, 1912.
- Durkheim Emile.* Lettres à Marcel Mauss / Philippe Besnard, Marcel Fournier (ed.). — Paris, 1998.

- Durkheim Emile.* Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie. — Paris, 1953.
- Durkheim Emile.* ... on Institutional Analysis / Mark Traugott (ed. and transl.). — Chicago, 1978.
- Durkheim Emile.* Pragmatisme et sociologie. — Paris, 1955.
- Durkheim Emile.* Selected Writings / Anthony Giddens (ed.). — Cambridge, 1972.
- Durkheim Emile.* Sociologie et philosophie. — Paris, 1963 (1er edition 1924).
- Durkheim Emile.* Textes. Vol. 1: Elements d'une theorie sociale. Vol. 2: Religion, morale, anomie. — Paris, 1975.
- Durkheim.* Sa vie, son oeuvre, avec une exposé de sa philosophie / Jean Duvignaud (ed.). — Paris, 1965.
- Durkheimian Sociology.* Cultural Studies / Jeffrey C. Alexander (ed.). — Cambridge, 1988.
- Emile Durkheim, 1858–1917.* A Collection of Essays with Translations and a Bibliography / Kurt H. Wolff (ed.). — Columbus, Ohio, 1960.
- Emile Durkheim.* Critical Assessments / Peter Hamilton (ed.). — London, 1994. — 4 vol.
- Emile Durkheim.* Sociologist and Moralist / Stephen P. Turner (ed.). — London; New York, 1993.
- Filloux Jean-Claude.* Individualisme, socialisme et changement sociale chez Emile Durkheim. — Lille, 1977.
- Fournier Marcel.* Marcel Mauss. — Paris, 1994.
- Gehlke Charles E.* Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory. — New York, 1915.
- Gella Aleksander.* Ewolucjonizm a początki socjologii (Ludwik Gumplowicz i Lester Frank Ward). — Wrocław, 1966.
- Giddens Anthony.* Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber. — Cambridge, 1971.
- Granet Marcel.* La Religion des Chinois (1922). — Paris: Albin Michel, 2010.
- Guittion Jean.* Regards sur la pensée française, 1870–1940. — Paris, 1968.
- Gumplowicz Ludwik.* Ausgewählte Werke. — Innsbruck, 1926–1928. — 4 Bd.
- Gumplowicz Ludwik.* Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen. — Innsbruck, 1883.
- Gumplowicz Ludwik.* Die soziologische Staatsidee. — Graz, 1892.
- Gumplowicz Ludwik.* Filozofia społeczna [изд. неполное, пропущена гл. II], пер.: Stanisław Posner. — Warszawa, 1918.
- Gumplowicz Ludwik.* Grundriss der Soziologie. — Wien, 1885.
- Gumplowicz Ludwik.* System socjologii. — Warszawa, 1887.
- Güntzel K.* Die gesellschaftliche Wirklichkeit. Eine Studie der Emile Durkheims Soziologie. — Eschenhagen, 1934.
- Gurvitch Georges.* La vocation actuelle de la sociologie. — Paris, 1963. — 2 vol. (1er edition 1950).
- Halbwachs Maurice.* Esquisse d'une psychologie des classes sociales. — Paris, 1938.
- Halbwachs Maurice.* L'évolution des besoins dans les classes ouvrières. — Paris, 1933.
- Halbwachs Maurice.* La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherche sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines. — Paris, 1913.
- Halbwachs Maurice.* La mémoire collective. — Paris, 1950.

- Halbwachs Maurice.* Les cadres sociaux de la mémoire. — Paris, 1925.
- Halbwachs Maurice.* Les causes du suicide. — Paris, 1930.
- Halbwachs Maurice.* Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim. — Paris, 1925.
- Halbwachs Maurice.* Morphologie sociale. — Paris, 1938.
- Hirst Paul Q.* Durkheim, Bernard and Epistemology. — London, 1975.
- Hubert Henri, Mauss Marcel.* Mélanges d'histoire des religions. — Paris, 1909.
- Indan Franciszek.* Pozytywizm etyczny Emila Durkheima. — Toruń, 1960.
- Jacher Władysław.* Teoria więzi społecznej w socjologii Emila Durkheima. — Lublin, 1973.
- Jones Robert Alun.* Emile Durkheim. An Introduction to Four Major Works. — Beverly Hills, Cal., 1986.
- Jones Robert Alun.* The Development of Durkheim's Social Realism. — Cambridge, 1999.
- Karsenti Bruno.* Marcel Mauss et le fait social total. — Paris, 1994.
- LaCapra Dominick.* Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher. — Ithaca, N.Y., 1972.
- Lacombe Roger.* La méthode sociologique d'Emile Durkheim. Etude critique. — Paris, 1926.
- Lacroix Bernard.* Durkheim et la politique. — Paris; Montréal, 1981.
- Lafontaine Albert P.* La philosophie d'E. Durkheim. Sociologie générale. — Paris, 1926.
- Lehmann Jennifer M.* Deconstructing Durkheim. A Post-Post-Structuralist Critique. — London; New York, 1993.
- Leroux Robert.* Histoire et sociologie en France. De l'histoire-science à la sociologie durkheimienne. — Paris, 1998.
- Lévy-Bruhl Lucien.* L'âme primitive. — Paris, 1927.
- Lévy-Bruhl Lucien.* La mentalité primitive. — Paris, 1922.
- Lévy-Bruhl Lucien.* La morale et la science des moeurs (1903). — Paris, 1937.
- Lévy-Bruhl Lucien.* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. — Paris, 1928.
- Lockwood David.* Solidarity and Schism. «The Problem of Disorder» in Durkheimian and Marxist Sociology. — Oxford, 1992.
- Logue William.* From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism, 1870–1914. — DeKalb, Ill., 1983.
- Ludwig Gumplowicz oder Die Gesellschaft als Natur* / Emil Brix (hrsg.). — Wien, 1986.
- Lukes Steven.* Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study. — Harmondsworth, 1975 (1st edition 1973).
- Mariça George E.* Emile Durkheim. Soziologie und Soziologismus. — Jena, 1932.
- Maurice Halbwachs 1877–1945* / Christian de Montliebert (ed.). — Strasbourg, 1997.
- Mauss Marcel.* Oeuvres / Victor Karady (ed.). Vol. 1: Les fonctions sociales du sacré. — Paris, 1968. Vol. 2: Représentations collectives et diversité des civilisations. — Paris, 1969. Vol. 3: Cohésion sociale et divisions de la sociologie. — Paris, 1969.
- Mauss Marcel.* Socjologia i antropologia / Сборник. Пер.: Marcin Król, Krzysztof Pomian, Jerzy Szacki. — Warszawa, 2001 (1-е изд. 1973).
- Mestrovic Stjepan Gabriel.* Emile Durkheim and the Reformation of Sociology. — Totowa, N.J., 1988.

- Mirek Franciszek* ks. Metoda socjologiczna. Przyczynek na podstawie analizy krytycznej metod Tarde'a i Durkheima. — Poznań, 1930.
- Mirek Franciszek* ks. System socjologiczny Ludwika Gumplowicza. Studium krytyczne. — Poznań, 1930.
- Monnerot Jules*. Les faits sociaux ne sont pas les choses, [Paris 1946].
- Morrison Ken*. Marx, Durkheim, Weber. Formations of Modern Social Thought. — London, 1995.
- Nandan Jash*. The Durkheimian School. A Systematic and Comprehensive Bibliography. — Westport, Conn., 1977.
- Nisbet Robert A*. The Sociology of Emile Durkheim. — London, 1975.
- Pearce Frank*. The Radical Durkheim. — London, 1989.
- Pickering William S. F*. Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories. — London; Boston, 1984.
- Poggi Gianfranco*. Images of Society. Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim. — Stanford, Cal., 1972.
- Pope Whitney*. Durkheim's «Suicide». A Classic Analyzed. — Chicago, 1978.
- Posner Stanisław*. Ludwik Gumplowicz (1838–1909). Zarys życia i pracy. — Warszawa, 1911.
- Prades José A*. Durkheim. — Paris, 1990.
- Proto Mario*. Durkheim e il marxismo. Dalla scienza sociale all'ideologia comparativa. — Manturia, 1973.
- The Radical Sociology of Durheim and Mauss* / Mike Gane (ed.). — London; New York, 1992.
- Seeger Imogen*. Durkheim and His Critics in the Sociology of Religion. — New York, 1957.
- Simiand François*. La méthode positive et science économique. — Paris, 1912.
- Simiand François*. Statistique et experience. — Paris, 1922.
- The Sociological Domain*. The Durkheimians and the Founding of French Sociology / Philippe Besnard (ed.). — Cambridge; Paris, 1983.
- Steiner Philippe*. La sociologie de Durkheim. — Paris, 1995.
- Szacki Jerzy*. Durkheim. — Warszawa, 1964.
- Tarkowska Elżbieta*. Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej: Durkheim Mauss, Lévi- Strauss. — Warszawa, 1974.
- Tarkowska Elżbieta*. Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań. — Wrocław, 1987.
- Tarot Camille*. De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. — Paris, 1999.
- Thompson Kenneth*. Émile Durkheim. — London; New York, 1982.
- Tiryakian Edward A*. Sociologism and Existentialism. Two Perspectives on the Individual and Society. — Englewood Cliffs, N.J., 1962.
- Wallwork Ernest*. Durkheim. Morality and Milieu. — Cambridge, Mass., 1972.
- Władysław Maria*. Teoria faktu społecznego w systemie socjologicznym Emila Durkheima. — Wrocław, 1974.
- Żebrowski Bernhard*. Ludwig Gumplowicz. Eine Bio-Bibliographie. — Berlin, 1926.
- Гране Марсель*. Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы / Пер. с фр. В.Б. Иорданского. — М.: Алгоритм, 2008.
- Гране Марсель*. Китайская цивилизация / Пер. с фр. В.Б. Иорданского. — М.: Алгоритм, 2008.
- Дюркгейм Эмиль*. О разделении общественного труда; Метод социологии / Пер. с фр. Изд. подгот. А.Б. Гофман. — М.: Наука, 1991. — 575 с.

- Дюркгейм Эмиль*. Самоубийство: Социологический этюд / Пер. с фр. с сокр. В.А. Базарова. — М.: Мысль, 1994. — 399 с.
- Дюркгейм Эмиль*. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., сост., послесл. и примеч. А.Б. Гофмана. — М.: Канон, 1995. — 352 с.
- Леви-Брюль Люсьен*. Первобытное мышление. — М., 1930 и 1980; СПб., 2002 (под названием «Первобытный менталитет»); М., 2012 и 2014.
- Леви-Брюль Люсьен*. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937; М., 1999; М., 2010; М., 2012 и 2014.
- Мосс Марсель*. Общества, обмен, личность. — М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1996.
- Мосс Марсель*. Социальные функции священного: Избр. произведения / Пер. с фр. под общ. ред. И.В. Утехина. — СПб.: Евразия, 2000.
- Парсонс Толкотт*. О структуре социального действия. — М.: Академический проект, 2000. — 880 с.
- Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: Новое издательство, 2007.

Раздел 12. Историзм и формализм: предпосылки антипозитивистского поворота в социологии

- Antoni Carlo*. From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking. — London, 1962.
- Aron Raymond*. La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire. — Paris, 1969 (1er edition 1938).
- Bergner Jeffrey T.* The Origin of Formalism in Social Science. — Chicago; London, 1981.
- Bischoff Dietrich W.* Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie. — Leipzig, 1935.
- Bollnow Otto Friedrich*. Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. — Stuttgart, 1935.
- Bravo Benedetto*. Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Étude sur J. G. Droysen, historien de l'antiquité. — Wrocław, 1968.
- Brogowski Leszek*. Dilthey. Conscience et histoire. — Paris, 1997.
- Dilthey Wilhelm*. Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn. — Leipzig: Duncker & Humblot, 1886.
- Dilthey Wilhelm*. Pattern and Meaning in History. Thoughts on History and Society / Hans Peter Rickman (ed.). — New York, 1961.
- Dilthey Wilhelm*. Rozumienie i życie // Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki / Grzegorz Sowiński (сост. и пер.). — Kraków, 1993.
- Dilthey Wilhelm*. Selected Writings / Hans Peter Rickman (transl. and ed.). — Cambridge; New York, 1956.
- Diwald Helmuth*. Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte. — Göttingen, 1963.
- Ermarth Michael*. Wilhelm Dilthey. The Critique of Historical Reason. — Chicago, 1975.
- Gerhard Wilfried*. Ernst Troeltsch als Soziologe. — Köln, 1975.
- Hodges Herbert A.* The Philosophy of Wilhelm Dilthey. — London, 1952.

- Iggers Georg G.* The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present. — Middletown, Conn., [1968].
- Kluback William.* Wilhelm Dilthey's Philosophy of History. — New York, 1956.
- Köhnke Klaus Christian.* Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universität. Philosophie zwischen Idealismus und Positivismus. — Frankfurt am Main, 1986 (английское издание: The Rise of Neo-Kantianism. — Cambridge, 1991).
- Kremer-Marietti Angèle.* Wilhelm Dilthey et anthropologie historique. — Paris, 1971.
- Kuderowicz Zbigniew.* Dilthey. — Warszawa, 1967.
- Kuderowicz Zbigniew.* Światopogląd a życie u Diltheya. — Warszawa, 1966.
- Łempicki Zygmunt.* Wilhelm Dilthey // Wybór pism, Henryk Markiewicz (подгот.). Т. 2: Studia z teorii literatury. — Warszawa, 1966.
- Makkreel Rudolf A.* Dilthey. The Philosopher of the Human Studies. — Princeton, N.J., 1975.
- Mandelbaum Maurice.* The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism. — New York, 1938.
- Mannheim Karl.* Historicism // Essays on the Sociology of Knowledge. — London, 1952.
- Mokrzycki Edmund.* Założenia socjologii humanistycznej. — Warszawa, 1971.
- Outhwaite William.* Understanding Social Life. The Method Called Verstehen. — London, 1975.
- Owensby Jacob.* Dilthey and the Narrative of History. — Ithaca, N.Y., 1994.
- Paczkowska-Łagowska Elżbieta.* Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya. — Gdańsk, 2000.
- Rickert Heinrich.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. — Tübingen, 1902.
- Rickert Heinrich.* Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. — Tübingen, 1926 (1en Aufl. 1899; английское издание: Science and History. A Critique of Positivistic Epistemology. — Princeton, N.J., 1962).
- Rickman Hans Peter.* Dilthey Today. A Critical Appraisal of the Contemporary Relevance of His Work. — Westport, Conn., 1988.
- Ringer Fritz K.* The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890–1933. — Cambridge, Mass., 1969.
- Smith Woodruff D.* Politics and the Science of Culture in Germany, 1840–1920. — New York, 1991.
- Stem Alfred.* The Philosophy of History and the Problem of Values. — The Hague, 1962.
- Suchodolski Bogdan.* Przebudowa podstaw nauk humanistycznych. — Warszawa, 1928.
- Suter Jean-François.* Philosophie et histoire chez Dilthey. — Basel, 1960.
- Tuttle Howard N.* Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding. A Critical Analysis. — Leiden, 1969.
- U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych /* Barbara Skarga (ред.). — Wrocław, 1978.
- Verstehen.* Subjective Understanding in the Social Sciences / Marcello Truzzi (ed.). — Reading, 1974.
- Willey Thomas E.* Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860–1914. — Detroit, 1978.

Wittkau Annette. Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems. — Göttingen, 1992.
Žöckler Christofer. Dilthey und die Hermeneutik. — Stuttgart, 1975.

Гадамер Ханс-Георг. Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. — М.: Прогресс, 1988.
Дильтей Вильгельм. Собрание сочинений: В 6 т. / Под общ. ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе: Опыт полагания основ для изучения общества и истории / Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. — М.: Дом интеллектуал. кн., 2000.
Дильтей Вильгельм. Собрание сочинений: В 6 т. / Под общ. ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 3: Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. — М.: Дом интеллектуал. кн., 2004.
Дильтей Вильгельм. Сущность философии / Пер. с нем. под ред. М.Е. Цельтера. — М.: Интрада, 2001.
Кон И.С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли: Критические очерки философии истории эпохи империализма. — М.: Соцэкгиз, 1959.
Мейнеке Фридрих. Возникновение историзма. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 480 с.

Раздел 13. Немецкие проекты гуманистической социологии

Abel Theodore. Systematic Sociology in Germany. A Critical Analysis of Some Attempts to Establish Sociology as an Independent Science. — New York, 1929.
Adler Max. Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte. — Wien, 1919.
Albrow Martin. Max Webers Construction of Social Theory. — New York, 1990.
Andreski Stanisław. Max Weber's Insights and Errors. — London: Routledge and Kegan Paul, 1984.
Antoni Carlo. From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking. — London, 1962.
Aron Raymond. La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire. — Paris, 1969 (1 wyd. 1938).
Aron Raymond. La sociologie allemande contemporaine. — Paris, 1966 (1er edition 1935).
The Barbarism of Reason. Max Weber and the Twilight of Enlightenment / Asher Horowitz, Terry Maley (ed.). — Toronto, 1994.
Bauman Zygmunt. Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding. — London, 1978.
Becher Heribert J. Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie. — Stuttgart, 1971.
Becker Howard. Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese. — New York, 1932.
Beetham David. Max Weber and the Theory of Modern Politics. — London, 1974.
Bellebaum Alfred. Das soziologische System von Ferdinand Tönnies unter besonderer Berücksichtigung seiner soziographischen Untersuchungen. — Meiseheim am Glan, 1966.

- Bendix Reinhard*. Max Weber: an intellectual portrait. — Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960.
- Bendix Reinhard*. Roth Guenther, Scholarship and Partisanship. Essays on Max Weber. — Los Angeles, 1971.
- Bernstein Richard J.* The Restructuring of Social and Political Theory. — Philadelphia, 1978.
- Boese Franz*. Geschichte des Vereins für Sozialpolitik 1872–1932. — Berlin, 1939.
- Brennan Catherine*. Max Weber on Power and Social Stratification. An Interpretation and Critique. — Ashgate, 1997.
- Brubaker Rogers*. The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. — New York, 1984.
- Bruun H.H.* Science, Values and Politics in Max Webers Methodology. — Copenhagen, 1972.
- Buch des Denkes an Georg Simmel*. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie / Kurt Gassen, Michael Landmann (hrsg.). — Berlin, 1958.
- Burger Thomas*. Max Webers Theory of Concept Formation. — Durham, N.C., 1976.
- The Cambridge Companion to Weber* / Stephen Turner (ed.). — New York, 2000.
- Ciaffa Jay A.* Max Weber and the Problems of Value-Free Social Science. A Critical Examination of the Werturteilsstreit. — Lewisburg, N.J., 1998.
- Cieśla Stanisław*. Georg Simmel i podstawy jego socjologii. — Lublin, 1993.
- Collins Randall*. Weberian Sociological Theory. — Cambridge, 1986.
- Colliot-Thélène Catherine*. Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber. — Paris, 1992.
- Colliot-Thélène Catherine*. Max Weber et histoire. — Paris, 1990.
- Crossley Nick*. Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming. — London, 1996.
- Dahme Heinz-Jürgen*. Soziologie als exakte Wissenschaft. — Stuttgart, 1981. — 2 Bd.
- Eisenstadt Samuel N.* The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View. — New York, 1968.
- Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics* / [by] Georg Simmel [and others], Kurt H. Wolff (ed.). — New York, 1965.
- Fenomenologia i socjologia*. Zbiór tekstów / Zdzisław Krasnodębski (сост. и ред.), пер. Zdzisław Krasnodębski et al. — Warszawa, 1989.
- Ferdinand Tönnies*. A New Evaluation. Essays and Documents / Werner J. Cahnman (ed.). — Leiden, 1973.
- Filmer Paul et al.* New Directions in Sociological Theory. — London, 1972.
- Freund Julien*. Max Weber. — Paris, 1969.
- Freund Julien*. Sociologie de Max Weber. — Paris, 1966 (английское издание: The Sociology of Max Weber. — New York, 1969).
- Frisby David*. Simmel and Since. Essays on Georg Simmel's Social Theory. — London; New York, 1992.
- Frisby David*. Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory. — London; New York, 1992 (1st edition 1981).
- Gellner Ernest*. Cause and Meaning in the Social Sciences. — London, 1973.
- Georg Simmel* / Lewis A. Coser (ed.). — Englewood Cliffs, N.J., 1965.
- Georg Simmel and Contemporary Sociology* / Michael Kaern, Bernard S. Phillips, Robert S. Cohen (ed.). — Dordrecht; Boston, 1990.

- Georg Simmel between Modernity and Postmodernity / Georg Simmel zwischen Moderne und Postmoderne* / Felicitas Dörr-Backes, Ludwig Nieder (hrsg.). — Würzburg, 1995.
- Georg Simmel und die Moderne*. Neue Interpretationen und Materialien / Heinz-Jürgen Dahme, Otthein Rommstedt (hrsg.). — Frankfurt am Main, 1984.
- Georg Simmel*. Ville et modernité / Jean Rémy (ed.). — Paris, 1995.
- Giddens Anthony*. Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber. — Cambridge, 1971.
- Gorman Robert A.* The Dual Vision. Alfred Schutz and the Myth of Phenomenological Social Science. — London, 1977.
- Helle Horst Jürgen*. Dilthey, Simmel und Verstehen. Vorlesungen zur Geschichte der Soziologie. — Frankfurt am Main, 1986.
- Helle Horst Jürgen*. Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel. — Darmstadt, 1988.
- Hennen Manfred*. Krise der Rationalität — Dilemma der Soziologie. Zur kritischen Rezeption Max Webers. — Stuttgart, 1976.
- Hennis Wilhelm*. Max Weber. Essays in Reconstruction. — New York, 1988.
- Hennis Wilhelm*. Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks. — Tübingen, 1987.
- Honigsheim Paul*. On Max Weber. — New York, 1968.
- Huff Toby E.* Max Weber and the Methodology of Social Sciences. — London, 1984.
- Hughes Henry Stuart*. Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890–1930. — New York, 1961 (1st edition 1958).
- Individuality and Modernity*. Georg Simmel and Modern Culture / Lise Widding Isaksen, Marit Waerness (ed.). — Bergen, 1993.
- Jacoby Eduard Georg*. Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies. — Stuttgart, 1971.
- Jakubowski Jarema*. Racjonalność a normatywność działań (Alfred Schutz a Talcott Parsons). — Poznań, 1998.
- Jaspers Karl*. On Max Weber. — New York, 1988.
- Jaworski Gary D.* Georg Simmel and the American Prospect. — Albany, 1997.
- Jung Werner*. Georg Simmel zur Einführung. — Hamburg, 1991.
- Kalberg Stephen*. Max Weber's Comparative-Historical Sociology. — Chicago, 1994.
- Käsler Dirk*. Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungsmilieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung. — Opladen, 1984.
- Käsler Dirk*. Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung. — Frankfurt am Main, 1995 (английское издание: Max Weber. An Introduction in His Life and Work. — Chicago, 1998).
- Kategoria potoczności*. Źródła filozoficzne i zastosowania teoretyczne / Aldona Jawłowska (ред.). — Warszawa, 1991.
- Kivisto Peter, Swatos William H.* Max Weber. A Bio-Bibliography. — Westport, Conn., 1988.
- Koźy-Kowalski Stanisław*. Klasy i stany. Max Weber a współczesne teorie stratyfikacji społecznej. — Warszawa, 1979.
- Koźy-Kowalski Stanisław*. Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako «pozytywna krytyka materializmu historycznego». — Warszawa, 1967.
- Koźy-Kowalski Stanisław*. Miejsce wartości w poznaniu humanistycznym w ujęciu Maxa Webera i Karola Marksa. Studium z socjologii wiedzy. — Toruń, 1968.

- Krasnodębski Zdzisław*. M. Weber. — Warszawa, 1999.
- Krasnodębski Zdzisław*. Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych. — Warszawa, 1986.
- Krasnodębski Zdzisław*. Upadek idei postępu. — Warszawa, 1991.
- Kuniński Miłowit*. Myślenie modelowe w socjologii Maxa Webera. — Kraków, 1980.
- Lachmann Ludwig M.* The Legacy of Max Weber. Three Essays. — London, 1970.
- Lawrence Peter A.* Georg Simmel. Sociologist and European. — Sunbury-on-Thames, 1976.
- Leemans Victor*. Ferdinand Tönnies et la sociologie contemporaine en Allemagne. — Paris, 1933.
- Leger François*. La pensée de Georg Simmel. — Paris, 1992.
- Leif Joseph*. La sociologie de Tönnies. — Paris, 1946.
- Levine Donald N.* Simmel and Parsons. Two Approaches to the Study of Society. — New York, 1980.
- Levine Donald N.* The Flight from Ambiguity. — Chicago, 1985.
- Lewis John*. Max Weber and Value-Free Sociology. A Marxist Critique. — London, 1975.
- Loos Fritz*. Zur Wert- und Rechtslehre Max Webers. — Tübingen, 1970.
- Löwith Karl*. Max Weber and Karl Marx. — London, 1982.
- MacRae Donald G.* Weber. — London, 1974.
- Magala Stawomir*. Simmel. — Warszawa, 1980.
- Mamelet Albert*. Le relativisme philosophique chez Georg Simmel. — Paris, 1914.
- Marschall Gordon*. In Search of the Spirit of Capitalism. An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis. — New York, 1982.
- Max Weber* / Dennis Wrong (ed.). — Englewood Cliffs, N.J., 1970.
- Max Weber and His Contemporaries* / Wolfgang J. Mommsen, Jürgen Osterhammel (ed.). — London; Boston, 1987.
- Max Weber and Modern Sociology* / Arun Sahay (ed.). — London; New York, 1999 (1st edition 1971).
- Max Weber. Critical Assessments* / Peter Hamilton (ed.). — London, 1992. — 3 vol.
- Max Weber. Critical Responses* / Bryan S. Turner (ed.). — London, 1998.
- Max Weber's «Science as a Vocation»* / Peter Lassman, Irving Velody, Herminio Martins (ed.). — London; Boston, 1989.
- Max Webers Wissenschaftslehre*. Interpretation und Kritik / Gerhard Wagner (ed.). — Frankfurt am Main, 1994.
- Max Weber und die Soziologie heute* / Otto Stammeler (hrsg.). — Tübingen, 1965 (английское издание: Max Weber and Sociology Today. — Oxford, 1971).
- Mayer Jacob Peter*. Max Weber and German Politics. A Study in Political Sociology. — London, [1944].
- Menger Carl*. Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere. — Leipzig, 1883 (английское издание: Problems of Economics and Sociology. — Urbana, Ill., 1963).
- Methodology of the Social Sciences, Ethics, and Economics in the Newer Historical School. From Max Weber and Rickert to Sombart and Rothacker* / Peter Koslowski (ed.). — Berlin; New York, 1997.
- Midgley E. B. F.* The Ideology of Max Weber. A Thomist Critique. — Aldershot, 1983.

- Mitzman Arthur*. Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany. — New York, 1973.
- Mitzman Arthur*. The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber. — New Brunswick, N.J.; Oxford, 1985 (1st edition 1969).
- Mommsen Wolfgang J.* Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte. — Frankfurt am Main, 1974.
- Mommsen Wolfgang J.* The Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber. — New York, 1974.
- Mühlmann Wilhelm E.* Max Weber und die rationale Soziologie. — Tübingen, 1966.
- Natanson Maurice*. Literature, Philosophy and the Social Sciences. — The Hague, 1962.
- Natanson Maurice*. Phenomenology, Role, and Reason. Essays on the Coherence and Deformation of Social Reality. — Springfield, Ill., 1974.
- Oakes Guy*. Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences. — Cambridge, Mass., 1988.
- Oberschall Anthony*. Empirical Social Research in Germany, 1848–1914. — Paris; The Hague, 1975.
- Ordnung und Theorie*. Beiträge zur Geschichte der Soziologie in Deutschland / Sven Papcke (hrsg.). — Darmstadt, 1986.
- Orzechowski Marian*. Polityka, władza, panowanie w teorii Maxa Webera. — Warszawa, 1984.
- Pappenheim Fritz*. The Alienation of Modern Man. An Interpretation Based on Marx and Tönnies. — New York, 1959.
- Paré Jean-Rodrigue*. Les visages de l'engagement dans l'oeuvre de Max Weber. La nation, la culture et la science. — Paris, 1999.
- Park Robert Ezra*. Soziologische Vorlesungen von Georg Simmel. — Chicago, 1931.
- Phenomenological Sociology*. Issues and Applications / George Psathas (ed.). — New York, 1973.
- Phenomenology and Social Reality*. Essays in Memory of Alfred Schutz / Maurice Natanson (ed.). — The Hague, 1970.
- Phenomenology and Sociology. Selected Readings* / Thomas Luckmann (ed.). — Harmondsworth, 1978.
- Phenomenology and the Social Sciences* / Maurice Natanson (ed.). — Evanston, Ill., 1973. — 2 vol.
- Poggi Gianfranco*. Calvinism and the Capitalist Spirit. Max Weber's Protestant Ethic. — London, 1983.
- The Political and Social Theory of Max Weber*. Collected Essays / Wolfgang J. Mommsen (ed.). — Chicago, 1989.
- Protestantism, Capitalism and Social Science* / Robert W. Green (ed.). — Lexington, Mass., 1973.
- Reading Weber* / Keith Tribe (ed.). — London, 1989.
- Reine und angewandte Soziologie*. Eine Festgabe für Ferdinand Tönnies zu seinem achtzigsten Geburtstag am 28 Juli 1935 / Ernst Jurkat (hrsg.). — Leipzig, 1936.
- Ringer Fritz K.* Max Webers Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences. — Cambridge, Mass., 1997.
- Roche Maurice*. Phenomenology, Language and the Social Sciences. — London, 1973.

- Rogers Mary F.* Sociology, Ethnomethodology and Experience. A Phenomenological Critique. — Cambridge; New York, 1983.
- Rogers Rolf E.* Max Weber's Ideal Type Theory. — New York, 1969.
- Rossi Pietro.* Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft. Heidelberg Max Weber Vorlesungen 1985. — Frankfurt am Main, 1987.
- Roth Guenther.* Schluchter Wolfgang, Max Weber's Vision of History. Ethics and Method. — Berkeley; Los Angeles, 1977.
- Runciman Walter Garrison.* A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science. — Cambridge, 1972.
- Sadri Ahmed.* Max Weber's Sociology of Intellectuals. — New York; Oxford, 1994.
- Schluchter Wolfgang.* Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber. — Stanford, Cal., 1996.
- Schluchter Wolfgang.* Rationalismus und Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber. — Frankfurt am Main, 1980.
- Schluchter Wolfgang.* The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History. — Berkeley, 1981.
- Schroeder Ralph.* Max Weber and the Sociology of Culture. — London, 1992.
- Schütz Alfred.* Collected Papers. Vol. 1: The Problem of Social Reality / Maurice Natanson (ed.). — The Hague, 1962; Vol. 2: Studies in Social Theory / Arvid Brodersen (ed.). — The Hague 1964; Vol. 3: Studies in Phenomenological Philosophy / Ilse Schutz (ed.). — The Hague, 1966.
- Schütz Alfred.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. — Wien, 1932.
- Schütz Alfred.* On Phenomenology and Social Relations. Selected Writings / Helmut R. Wagner (ed.). — Chicago, 1970.
- Schütz Alfred.* The Phenomenology of the Social World. — Evanston, Ill. 1967.
- Seyfarth Constans, Schmidt Gert.* Max Webers Bibliographie. Eine Dokumentation und Sekundärliteratur. — Stuttgart, 1977.
- Sica Alan.* Max Weber and the New Century. — Oxford; Cambridge, 2001.
- Simmel Georg.* Aufsätze 1887 bis 1890. Über soziale Differenzierung; Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892) / Heinz-Jürgen Dahme (hrsg.). — Frankfurt am Main, 1989.
- Simmel Georg.* Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse / Michael Landmann (hrsg.). — Frankfurt am Main, 1987.
- Simmel Georg.* Essays on Religion / Horst Jürgen Helle, Ludwig Nieder (ed.). — New Haven, Conn., 1997.
- Simmel Georg.* ...on Culture. Selected Writings / David Frisby, Mike Featherston (ed.). — London; Thousand Oaks, Cal., 1997.
- Simmel Georg.* On Individuality and Social Forms. Selected Writings / Donald N. Levine (ed.). — Chicago, 1971.
- Simmel Georg.* ...on Women, Sexuality, and Love. — New Haven, Conn., 1984.
- Simmel Georg.* Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl, Heinz-Jürgen Dahme / Otthein Rammstedt (hrsg.). — Frankfurt am Main, 1989.
- Simmel Georg.* Sociologie et epistemologie. — Paris, 1981.
- Simmel Georg.* Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. — Berlin, 1958 (1en Aufl. 1908).
- Simmel Georg.* Soziologische Ästhetik, Klaus von Lichtblau (hrsg.). — Bodenheim, 1998.
- Smith Woodruff D.* Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840–1920. — New York, 1991.

- The Sociology of Georg Simmel* / Kurt H. Wolff (transl. and ed.). — New York, 1950.
- Sójka Jacek*. Pomiedzy filozofia a socjologia. Społeczna ontologia Alfreda Schütza. — Warszawa, 1991.
- Swedberg Richard*. Max Weber and the Idea of Economic Sociology. — Princeton, N.J., 1998.
- Świat przeżywany*. Fenomenologia i nauki społeczne / Zdzisław Krasnodębski, Klaus Nellen (ред.), пер.: Zdzisław Krasnodębski и др. — Warszawa, 1993.
- Świącicka Krystyna*. Husserl. — Warszawa, 1993.
- Szacki Jerzy*. Obiektywizm i subiektywizm w socjologii // Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. — Warszawa, 1991.
- Toulemont René*. L'essence de la société selon Husserl. — Paris, 1962.
- Turner Bryan S*. For Weber. Essays on the Sociology of Fate. — Boston, 1981.
- Turner Charles*. Modernity and Politics in the Work of Max Weber. — London, 1992.
- Turner Stephen P., Factor Regis A*. Max Weber. Lawyer as Social Thinker. — London; New York, 1994.
- Wallace Walter L*. A Weberian Theory of Human Society. Structure and Evolution. — New Brunswick, N.J., 1994.
- Weber Max*. Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych / Пер.: Tadeusz Zatorski, Grzegorz Sowiński, Dominika Motak. — Kraków, 2000.
- A Weber — Marx Dialogue* / Robert J. Antonio, Ronald M. Glassman (ed.). — Lawrence, Kan., 1985.
- Weber's Protestant Ethics*. Origins, Evidence, Contexts / Hartmut Lehmann, Guenther Roth (ed.). — Cambridge; New York, 1993.
- Weinstein Deena, Weinstein Michael A*. Postmodern(ized) Simmel. — London; New York, 1993.
- Вебер Макс*. Избранное. Образ общества / Пер. с нем. — М.: Юрист, 1994, 704 с.
- Вебер Макс*. Избранные произведения / Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1990.
- Вебер Макс*. Протестантская этика и дух капитализма / Пер. с нем. М.И. Левиной. — М.: Бизнеском, 2013.
- Вебер Макс*. Хозяйственная этика мировых религий. Опыт сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. — СПб.: Владимир Даль, 2017.
- Вебер Макс*. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Т. I. Социология / Пер. с нем.; под науч. ред. Л.Г. Ионина. — М.: Изд-во ГУ ВШЭ, 2016.
- Вебер Макс*. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Т. II. Общности / Пер. с нем.; под науч. ред. Л.Г. Ионина. — М.: Изд-во ГУ ВШЭ, 2017.
- Гуссерль Эдмунд*. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. — СПб.: Фонд Университет: Владимир Даль, 2004.
- Зиммель Георг*. Избранное: В 2 т. — Т. 1. Философия культуры; Т. 2. Созерцание жизни. — М.: Юрист, 1996.

- Зиммель Георг.* Философия денег // Теория общества. Сборник / Пер. с нем., англ. / Вступ. ст., сост. и общ. ред. А.Ф. Филиппова. — М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 1999. — С. 309–383.
- Лиотар Жан-Франсуа.* Феноменология / Пер. с фр. и послесловие Б.Г. Соколова. — СПб.: Лаб. метафиз. исслед. при филос. фак. СПбГУ; Алетейя, 2001.
- Парсонс Толкотт.* О структуре социального действия. — М.: Академический проект, 2000. — 880 с.
- Рингер Ф.* Закат немецких мандаринов: Академическое сообщество в Германии, 1890–1933. М.: НЛО, 2008.
- Тённис Фердинанд.* Общность и общество: Основные понятия чистой социологии / Пер. с нем. Д.В. Складнева. — М.: Фонд Университет; СПб.: Владимир Даль, 2002.
- Шюц Альфред.* Избранное: мир, светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. — 1056 с.
- Шюц Альфред.* Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. — М.: Институт фонда «Общественное мнение», 2003, 336 с.

Ежи Шацкий
ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
Том 1

Редактор *А. Васильев*
Дизайнер серии *Д. Черногаев*
Корректоры *О. Косова, С. Крючкова*
Верстка *Д. Макаровский*

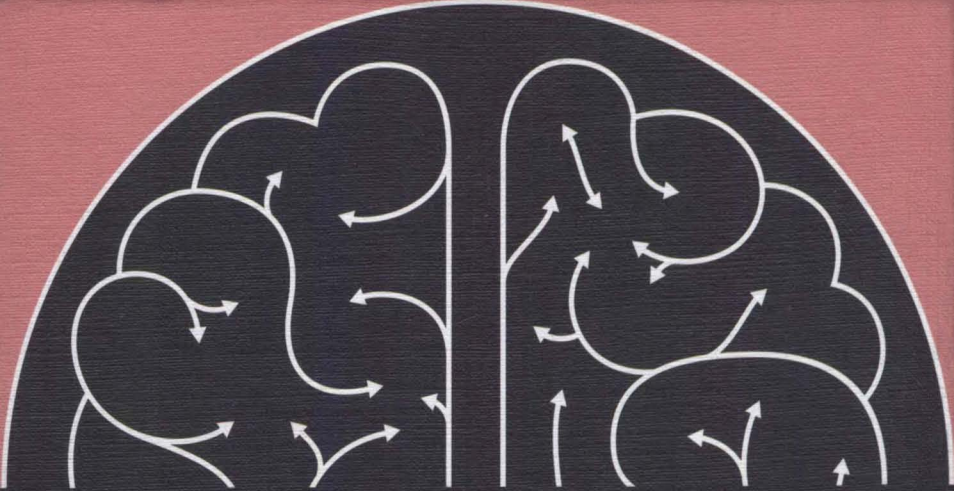
Налоговая льгота — общероссийский
классификатор продукции ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

ООО РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Адрес редакции:
123104, Москва,
Тверской бульвар, 13, стр. 1
тел./факс: (495) 229-91-03
e-mail: real@nlo.magazine.ru
сайт: www.nlobooks.ru

Формат 60 × 90^{1/16}. Бумага офсетная № 1.
Офсетная печать. Печ. л. 45. Тираж 1500. Заказ 9139.

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в АО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14



ЕЖИ ШАЦКИЙ ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Уникальная «История социологической мысли» польского ученого Ежи Шацкого — научное достижение мирового масштаба. Автор дает представление о различных теоретико-методологических школах и их адептах, прослеживает основные тенденции в современной социологии, характеризует способы проведения эмпирических исследований, намечает пути развития и перспективы этой важнейшей науки об обществе.

JERZY SZACKI HISTORIA MYŚLI SOCJOLOGICZNEJ

I



Новое
Литературное
Обозрение