В книге впервые представлен систематический анализ предыстории социологической науки. Рассматриваются элементы социологического знания в античной и средневековой социальной философии (Платон и Аристотель); его эволюция от социальной утопии к философско-теоретическому толкованию общества; зарождение первых эмпирических социологических исследований, формирование первых программ науки об обществе.

Оригинальная философская концепция представляет историю теоретической социологии как чередование кризисных и стабилизационных эпох.

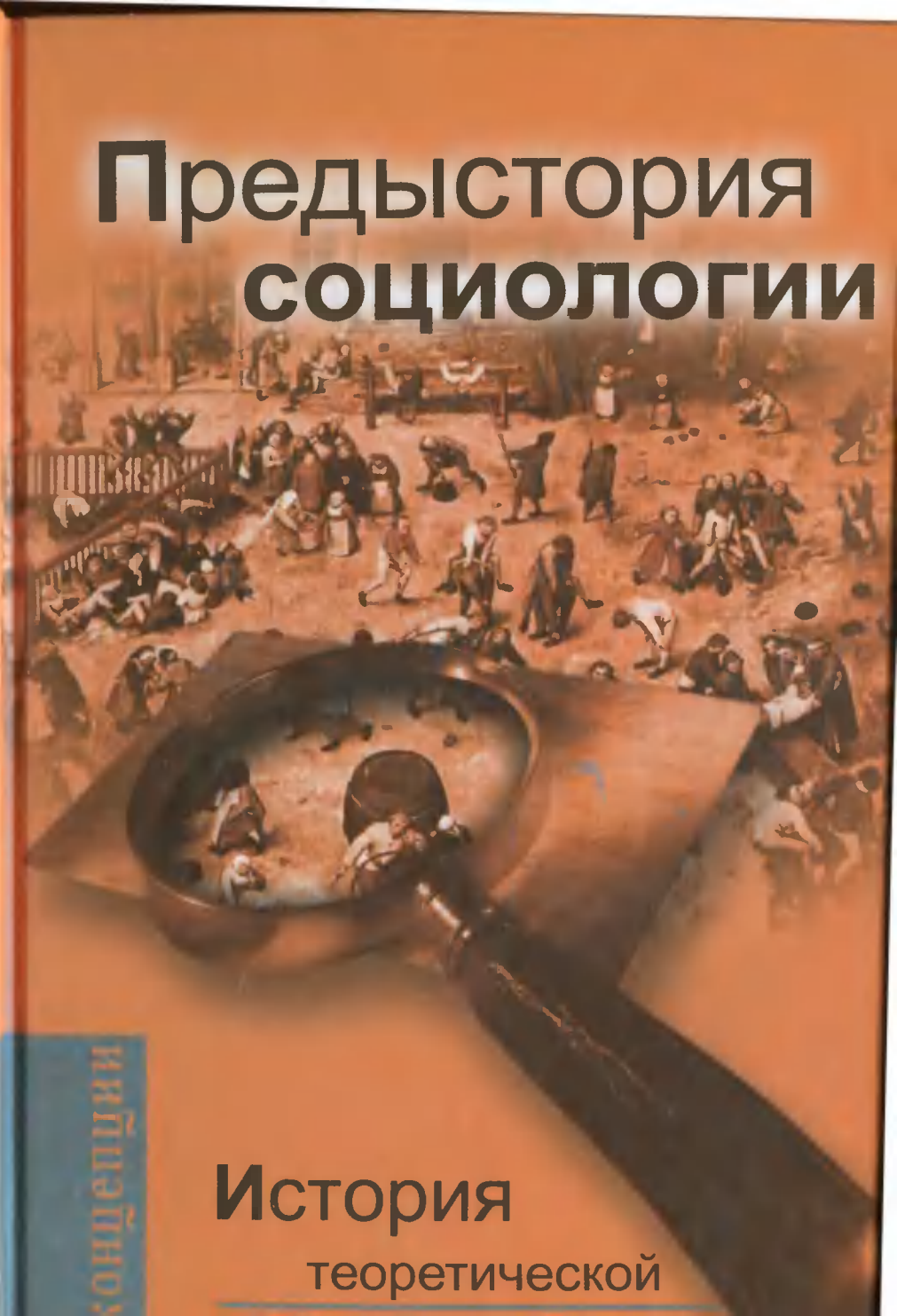
Книга предназначена для студентов, аспирантов, обучающихся в гуманитарных вузах, специалистов в области социальных наук и широкого круга читателей, интересующихся научной социальной теорией.

ISBN 978-5-98426-096-1

Предыстория социологии

История теоретической социологии

Предыстория социологии



История теоретической

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИИ

История теоретической социологии

Предыстория социологии

УДК 316
ББК 60.5
И 89

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

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ:

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

ОТВЕТСТВЕННЫЕ РЕДАКТОРЫ:

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

И 89 **История** теоретической социологии. Предыстория социологии: Учебное пособие для вузов. — Изд. 3-е, перераб. и доп. — М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2010. — 274 с. — (Фундаментальный учебник).

ISBN 978-5-8291-1046-8 (Академический Проект)
ISBN 978-5-98426-096-1 (Гаудеамус)

В книге впервые представлен систематический анализ предыстории социологической науки. Рассматриваются элементы социологического знания в античной и средневековой социальной философии (Платон и Аристотель); его эволюция от социальной утопии к философско-теоретическому толкованию общества; зарождение первых эмпирических социологических исследований, формирование первых программ науки об обществе.

Оригинальная философская концепция представляет историю теоретической социологии как чередование кризисных и стабилизационных эпох.

Книга предназначена для студентов, аспирантов, обучающихся в гуманитарных вузах, специалистов в области социальных наук и широкого круга читателей, интересующихся научной социальной теорией.

УДК 316
ББК 60.5

Светлой памяти
Юрия Николаевича
Давыдова посвящается

Предисловие

Настоящее издание включает в себя пять томов истории теоретической социологии, подготовленных сотрудниками отдела теории и истории социологии Института социологии РАН под руководством доктора философских наук, профессора Юрия Николаевича Давыдова и вышедших в период 1995–2002 гг. в разных издательствах[1]. Особенности публикации под одной обложкой таких значительных объемов, с одной стороны, и необходимость обновления материалов и библиографии — с другой, сделали невозможным простое переиздание пятитомника, успевшего завоевать авторитет в научной среде. При подготовке издания были введены новые, переработаны и сокращены отдельные главы и разделы. Изменения не затронули общей концепции коллективного труда, прослеживающей в исторической последовательности зарождения и развития социологической (и шире — социальной) мысли сложную преемственность стабилизирующих и критических вариантов теории общества. Чередование и периодическое преобладание одного из этих вариантов теории, сопровождавших ранние этапы развития социологии, к концу XX в. не просто ускорились, но сменились их сосуществованием и взаимным стимулированием.

В издании сохранено деление материала на пять книг, охватывающих отдельные эпохи в истории теоретической социологии. В книге первой представлена социальная мысль от Античности до непосредственных предшественников создателя первого проекта социологии — О. Конта, т. е. до конца XVIII в. Во второй книге анализируется классический период становления первых теоретических систем в социологии, который приходится на XIX в. Третья книга охватывает теории периода первого общесоциологического кризиса, относящегося к началу XX в. В четвертой книге двадцатый век предстает как век укоренения социологии в академическом мире, век позитивных теоретических исканий. В пятой книге исследуются второй общий кризис социологической теории конца XX в., выразившийся в критике и ренессансе «старых» теорий, и современные нам теоретические направления.

Несмотря на неизбежно остающуюся неполноту охвата мировой социологической мысли (по странам, персоналиям, предметным теориям), заинтересованный читатель найдет здесь адекватно изложенный материал, в равной степени полезный и для первичного ознакомления с историей социологии, и для углубленного ее изучения, и для самостоятельной исследовательской работы.

И. Девятко, М. Ковалева, В. Фомина
22 июня 2008 г.
г. Москва

ЦЕЛИ, ЗАДАЧИ И ГРАНИЦЫ ИСТОРИИ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Задача настоящего введения заключается в том, чтобы заострить некоторые спорные теоретические вопросы «историографии» истории социологии. Их вызывает уже само это словосочетание: «история социологии». Для чего она нужна? И не может ли «продуктивно работающий практик» обойтись без нее? Впрочем, речь не только о нем — абсолютное большинство теоретиков и методологов социологии также интересуются сегодня (если вообще интересуются) лишь современным состоянием западной социологии, ее «новейшими достижениями». И в самом деле: не лучше ли просто познакомить их с «последними результатами» социологической мысли, не углубляясь в ее историю?

Известен классический ответ Гегеля на аналогичный вопрос, возникающий в связи с историей философии. Голый результат, говорил он, — это труп, оставивший позади себя то, что сообщало результату новую жизнь: путь к нему, напряженные искания, стремление к цели — *тенденцию*. Раньше этот аргумент не требовал пояснений. Теперь требует. «Живая жизнь», отвечают ныне Гегелю, — это то, что «работает» сегодня, а работает в социологии именно результат — некий набор понятий и способов их прикладной «утилизации». Зачем нам история отклонений от этого результата? Зачем знать, как изобретен выключатель, когда нам надо просто включить свет? Ведь достаточно нажать кнопку.

Совершенно верно. Но это так до тех пор, пока выключатель нормально функционирует. До первой поломки. А как быть, когда он начинает давать «сбои» или вообще перестает работать? Тут приходится его разбирать, выясняя, где возникла поломка. А уже это первый шаг на пути к выяснению того, как достигается результат, которым мы так беспроблемно и бездумно пользовались. Как он был достигнут — это уже его история. И чем серьезнее поломка, тем глубже должны мы забраться в механизм возникновения утилизованного нами «результата». Но при этом, сами пока того не замечая, мы углубляемся в его историю.

То же самое в социологии, как и в любой другой «работающей» дисциплине. И здесь «голый результат» удовлетворяет нас до тех пор, пока с ним нет проблем. Но как только возникает проблема — очевидные противоречия, логическая неувязка и т. д., приходится разбирать механизм, которым мы пользовались. А он состоит из теоретических понятий, «развинтить» которые мы не можем иначе как обратившись к тому, как они возникали. Возникали же они историческим путем, как инструмент *теоретического решения эмпирических* проблем. И сами эти проблемы, и их теоретические решения находятся в исторической связи. Чем глубже проблема, тем дальше в историю приходится забираться — туда, где складывались основополагающие понятия социологии.

Тут-то и обнаруживается, что наука движется толчками, как ракета: отталкиваясь от «наличных», т. е. исторически «данных», понятий при решении сегодняшних злободневных проблем. Каждая *эмпирическая* проблема, т. е. практическая трудность, питающая «злобу» нашей повседневности, неизбежно оказывается и *теоретической* проблемой. Последняя же раскрывается как *историческая* проблема — проблема истории конструирования (и «притирания» друг к другу) понятий. В сегодняшних «борениях» теории с эмпирией история социологии предстает как активный ее участник, когда тайный, а когда и явный. Фактически она присутствует в каждом из исторически сложившихся социологических понятий, которое мы используем как простой «инструмент» теоретического упорядочения действительности, понимания общих тенденций, скрывающихся за индивидуальными фактами и «отдельными трудностями». Но актуализуется лишь в том случае, когда мы начинаем осознавать, что он «дает сбои» и пытаемся присмотреться к нему внимательнее.

Как только от первого вопроса — «Зачем она нужна?» — мы переходим к содержательному рассмотрению истории социологии, тут же возникает второй: об истории *чего*, собственно, идет речь? Иначе говоря, *что такое социология*, историю которой мы собираемся излагать? Вопрос не такой легкий, каким он кажется на первый взгляд. Ведь до сих пор идут непрекращающиеся споры о предмете социологии, и конца им не видно. До сих пор социологи по всему миру не могут договориться о том, что такое социология, и мнения по этому поводу продолжают множиться. Создается впечатление, что это — парадоксальная наука, обреченная на вечные поиски своего предмета. Именно поиски предмета, а не частные его уточнения. Об этом убедительно свидетельствуют периодически возникающие кризисы социологии. Но отсюда постоянный риск: получить вместо одной истории социологии — несколько (а то и вовсе множество) историй социологии, зависящих от того, что люди, пишущие на эту тему, понимают под социологией на том или ином этапе ее развития.

Таким образом, если в связи с первым вопросом мы убедились, насколько *теоретические* проблемы социологии зависят от их исторической расшифровки, то во втором случае, наоборот, убеждаемся, насколько определение объекта и границ *истории* социологии зависит от социологической теории — от понимания предмета социологии. Авторам, приступающим к написанию истории социологии, не обойтись без решения вопроса о ее предмете. Ведь без этого невозможно решить, какие элементы истории знания следует, а какие не следует относить к истории социологии.

Причем это решение должно быть таким, чтобы в нем одновременно учитывалось многообразие толкований предмета социологии, так или иначе повлиявших на ее историческое развитие. (А следовательно, и многообразие представлений о предмете ее истории.) Этим и отличается решение вопроса о предмете социологии ее историком, который не может игнорировать факта существования в истории социологии таких пониманий предмета социологии, с какими, будь он «чистым» теоретиком, он вряд ли согласился бы. Здесь он должен, что называется, наступить на горло собственной песне — в этом заключается его объективность именно как историка.

Но это значит, что представление о предмете социологии у ее историка по необходимости должно быть более размытым, чем понимание «чистого» теоретика. Последний может позволить себе определить этот предмет таким образом, что «вне социологии» рискует оказаться целый ряд фактически существующих (или существовавших) социологических фигур, школ либо даже направлений. Первый — нет. Избежать такого риска историк социологии может, лишь дополнив «чисто» теоретический подход к определению предмета социологии «конвенциональным», апеллирующим к представлениям, распространенным в «научном сообществе» социологов.

Если то или иное направление, именующее себя «социологическим», принималось или принимается в качестве такового «научным сообществом», он должен учесть его при разработке общей схемы истории социологии независимо от того, отвечает ли оно его теоретическим представлениям об истории социологии или не отвечает. Иначе говоря, *факт существования* тех или иных концепций, школ или направлений, признаваемых большинством «сообщества социологов» в прошлом или настоящем, выступает в конечном счете в качестве *решающего* для историка социологии. Ибо само причисление их к социологии тоже является фактом ее истории, свидетельствующим о ее состоянии и уровне развития, который не может не учитывать исследователь, выстраивая схемы истории социологии. Каждый раз это свидетельство самосознания социологии, его глубины или поверхностности, целостности или разорванности, единства устремлений социологов или их плюралистичности.

В связи со всем сказанным заостряется и третий вопрос: *с чего начинать* историю социологии? Когда она началась? Вопрос о начале артикулируется и получает ответ опять-таки в зависимости от того, как тот или иной социолог (или школа, или направление) определяет предмет социологии. С момента, когда этот предмет фиксируется в потоке гуманитарного знания, и датируется начало социологии. Привычка датировать ее с акта *официального* провозглашения О. Контом, придумавшим сам неологизм из слов двух различных языков — *социология*, — от которой мы до сих пор не отделались, была подвергнута сомнению еще в последней четверти XIX — начале XX в. Уже в то время в «социологическом сообществе» сложилось убеждение, что Конт предложил лишь *проект* будущей социологии (но не саму науку), который ни ему, ни его ближайшим преемникам (тем, кто составлял его школу в узком смысле этого слова) так и не удалось осуществить. Науку об обществе еще только предстояло создать.

Так, уже в книге «Социология» (в первой в мире книге с таким названием, вышедшей в 1880 г. на русском языке и в 1881 на французском [7][1]) Е.В. Де Роберти утверждал, что «социальной науке только еще предстоит искать правильного пути». А пока «путеводителем этой науки являются блуждающие огни общих аналогий». Этими высказываниями Л. Гумплович подкрепил в своей книге «Основы социологии», вышедшей на языке оригинала в 1885 г., свой вывод о том, что со времени Конта, который ясно описал задачу этой науки, она прошла хотя и важную, но еще только первоначальную и подготовительную фазу своего развития [3, 28]. «Истинным основателем социологии», который на долгое время останется ее главной опорой, Гумплович считал не Конта, а Спенсера [3, 20]. Впрочем, и такое смещение начала социологии могло удовлетворить далеко не всех критиков социологии в XIX в. Характерно, что и собственные работы Е. Де Роберти или Л. Гумпловича не имели своим последствием распространение убеждения в том, что уже теперь-то «социальная наука» избавилась наконец «от своих предвзятых метафизических идей» и перестала быть всего лишь умозрительным «проектом» (или спекулятивно дедуцированной «задачей») создания эмпирической науки. Общая неудовлетворенность состоянием социологии, не выполнившей взятых на себя научных обязательств, сохранялась.

Попытки сдвинуть хронологическое начало социологии на более позднее время продолжались в Западной Европе до тех пор, пока усилиями Э. Дюркгейма, М. Вебера и других социология не была повернута на путь фактического (а не словесно-«пожелательного») ее превращения из абстрактной и умозрительной в эмпирическую. Однако впоследствии, по мере того как в социологии XX в. возникали новые устремления, оппозиционные дюркгеймовскому и веберовскому, появлялись и другие тенденции, на этот раз отодвигавшие ее начало все дальше в глубь веков, сперва к ближайшим, а затем все более отдаленным предшественникам Конта. В связи с этим возник вопрос о доконтовской, т. е. неофициальной, истории социологии, о ее существовании до того, как она получила свое официальное наименование.

Так сложились два противоположных устремления. В русле первого из них, озабоченного утверждением научной строгости социологии (и связанным с ним сужением ее предмета), ее начало датируется все более поздним временем, моментом, когда наконец она обретает «подлинную» научность. В рамках второго, для которого понятие научной строгости не является решающим, соответственно все более расширительно толковался предмет социологии, ее возникновение, напротив, датируется более ранним периодом. Причем утверждению и сохранению второго подхода во многом способствовала история ее официального становления. А именно тот факт, что сам О. Конт строил социологию как «априорную» («абстрактную») теоретическую дисциплину, которую ни он, ни его ближайшие преемники так и не смогли отграничить от социальной философии и философии истории, «начало» которых действительно уходит в очень далекое прошлое. Так что сам зачинатель социологии способствовал, по крайней мере отчасти (и, конечно же, не сознательно), стремлению значительной части историков социологии «продолжать» официальную историю социологии, присовокупляя к ней «неофициальную», когда факт появления новой общественной науки не был еще засвидетельствован «научным сообществом».

Сказанного уже достаточно, чтобы доказать обоснованность тезиса о *взаимозависимости* толкования предмета социологии и представления о предмете ее истории. Чем уже и строже определен предмет социологии, тем более краткой оказывается ее история. Чем шире и неопределеннее

[1] Здесь и далее в квадратных скобках указаны источники, списки которых приведены после «Введения» и поглавно. Первое число в скобках означает порядковый номер источника по списку, после запятой — номер страницы. При ссылке на несколько источников они перечислены через точку с запятой. — *Прим. ред.*

представляется этот предмет, тем дальше в глубь веков уводится начало истории социологии. Однако в первом случае есть большой риск вступить в противоречие с *эмпирическим фактом* существования социологии в качестве дисциплины, признанной научным сообществом, т. е. раньше того, как она начала удовлетворять *своим собственным* требованиям научности. Во втором же случае может оказаться, что период существования социологии в качестве до- или даже не-науки несоизмеримо длиннее, чем время ее «строго научного» существования. Очевидно, необходима какая-то мера соотнесения двух названных подходов, при которой не был бы упущен из виду ни факт стремления социологической науки к научной строгости, ни факт накопления социологического, по своей сути, знания во времена, когда социология не конструировалась еще в качестве дисциплины, претендующей на научность. Нельзя упустить и тот парадоксальный факт, что в последней трети XX в., как раз в период, когда социология, казалось бы, достигла наибольших научных успехов, в сообществе социологов поднялась мощная волна антисциентизма, рисковавшая «смыть» все ее научные достижения, оставив лишь те, которые ею же самой отвергались как «научно необоснованные».

Поиск упомянутой меры осложняется еще одним, до сих пор не рассмотренным нами обстоятельством. Дело не только в том, что социологическое, по существу, знание долгое время накапливалось (и даже развивалось), так сказать, анонимно, когда теоретически строгое изучение общества не связывалось еще научной общественностью с термином — и даже понятием — социологии. И не только в том, что за неимением соответствующей теоретической дисциплины основные элементы будущей науки формировались в составе самых разнообразных гуманитарных дисциплин: этики и нравственной философии, правоведения и теории государства, истории и политэкономии. Дело также в том, что на протяжении «официальной» истории социологии, датируемой со времен О. Конта, в ней неоднократно *менялись представления о научности и ее критериях*. Причем с появлением новых представлений старые не отменялись целиком и полностью. Они вступали в сложные взаимодействия, сочетания и переплетения с новыми, сохраняя по крайней мере часть своего влияния на умы теоретиков.

О ПЕРИОДИЗАЦИИ ИСТОРИИ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Со времен О. Конта, впервые (если не считать его учителя Сен-Симона) поставившего вопрос о «науке об обществе», моделирующей себя по образцу естественных наук, социология по крайней мере дважды переживала радикальные перевороты, связанные с изменением понимания того, что означает научность социологии. Первый из них связан с начинаниями Э. Дюркгейма, с одной стороны, и М. Вебера — с другой, каждый из которых противопоставлял «априорной» науке об обществе Конта свою версию эмпирической социологии. Второй раз — с опытом построения неомарксистской социологии, с одной стороны, и феноменологической социологии — с другой (представители последней, кстати, также подчеркивали «эмпирический характер» своего варианта социологической науки [3, 202]), а если взять вопрос шире — с волной антипозитивизма в социологии, поднявшейся в 1960-е годы и достигшей кульминации в середине 1970-х в так называемом социологическом радикализме. В первом случае ставился вопрос о том, что предшествующая социология не удовлетворяла своему собственному критерию научности, и соответственно ему существенно переопределялся ее предмет. Во втором случае отвергался сам этот критерий, сам прежний тип научности, как не соответствующий новому пониманию предмета социологии, наконец-то открытой подлинной специфике «социальности». Ибо эта «социальность» требует совершенно иного типа рациональности, чем рациональность существующей науки [3, 27–75].

Согласно критике, которой при этом подвергали инициаторы радикальных социологических переворотов своих предшественников (например, М. Вебер — контовскую социологию, а социологические феноменологи — веберовскую), основным пороком их социологии каждый раз оказывалось одно и то же: она не могла удовлетворить *собственному критерию* — требованию строгой научности. Но в одном случае для того, чтобы удовлетворить критериям научности, предполагается достаточным уточнить (как у Дюркгейма) или переопределить (как у Вебера) предмет социологии, а во втором представляется необходимым радикально переопределить также и само понятие научности. Кстати сказать, в той критике, какая все чаще звучит в конце XX в. по адресу феноменологической социологии, ведущим оказывается тот же мотив: что и она не способна удовлетворить не только общепринятому, но даже своему собственному, феноменологически переопределенному, критерию научности. Между тем и сама научность ее критерия с самого начала подвергалась большим сомнениям.

Не случайно наиболее предусмотрительные из феноменологических социологов не так уж решительно и последовательно настаивали на сугубой научности своих теоретических построений. Как не случайно также и то, что именно в связи с феноменологической социологией раздавались голоса о появлении в социологии особого типа научности, который можно было бы назвать «постмодернистским». Его особенность усматривается в том, что он не предполагает ни экспериментального, ни какого-либо иного способа верификации социологических теорий. Единственным оправданием их существования оказывается предельно широко и неопределенно толкуемая «эвристичность». Главной проблемой становится в этом случае, как отличить социологическую теорию от безответственных рассуждений.

Так или иначе, но тут уже есть смысл ставить вопрос о последовательном возникновении в рамках социологии трех типов научности, не столько отменяющих один другой, сколько сосуществующих друг с другом в общем континууме социологии, борясь за первенство и время от времени оттесняя друг друга на задний план. О двух типах, соответствующих двум типам естествознания Нового времени — классическому (ньютоновскому) и неклассическому (эйнштейновскому), и третьем, принципиально новом, типе научности, соответствующем утверждающемуся ныне в гуманитарии воззрению о переходе от Нового и Новейшего времени к «постмодерну», который требует своего типа науки.

При такой классификации социологического знания контовский проект социологии (но не его реализацию!) можно было бы отнести к научности классического типа; если не дюркгеймовскую, то уж во всяком случае веберовскую социологию — к научности неклассического типа (не случайно «патриарх» вебероведения И. Винкельман сравнил переворот в социологии, совершенный М. Вебером, с переворотом, совершенным А. Эйнштейном). Что же касается феноменологической, равно как и неомарксистской, а также постструктуралистской фукоистской радикально-критической социологии, то этот вариант социологизирования логично подвести под понятие научности «постмодернового типа».

Быть может, именно в рамках такой классификации мы найдем место для учета специфики развития социологического знания, начиная с Конта, которое было бы невозможно подвести под какой-нибудь один тип представлений о научности. Это можно было бы использовать и при разработке общей схемы периодизации истории социологии. При таком подходе были бы, во-первых, учтены достижения современной философии науки и науковедения, которые так редко и так робко используются при осмыслении процессов развития гуманитарного знания. А во-вторых, из нашего поля зрения не выпали бы некоторые парадоксальные моменты развития социологии как науки, которые до сих пор остаются в тени.

В самом деле, ведь уже в связи с Контом мы сталкиваемся с неким парадоксом. С одной стороны, все историки социологии констатируют — и это стало уже трюизмом — ориентацию контовского проекта «новой науки» об обществе на классическую естественно-научную модель. Но, с другой — способ построения и связанное с ним содержание запроектированной Контом научной дисциплины настолько отличались от генезиса классического естествознания, что контовскую социологию с трудом можно подвести (если вообще это можно сделать) под соответствующий тип научности.

Дело в том, что, как известно, проект социологии разрабатывался Контом по предначертаниям его учителя и ведущего соавтора Сен-Симона в качестве некоей утопии: «имеющей быть», т. е. еще не существующей науки о будущем, еще не наличном, а только долженствующем быть общественном состоянии. Иначе говоря, социология возникла как утопия самой себя и по способу построения (она была дедуцирована из специально созданной для этого «системы наук»), и по предметному содержанию (его еще предстояло создать, причем не без помощи самой этой «новой науки», или «социальной системы»). Это словосочетание еще у Сен-Симона означало одновременно (и, так сказать, в одном и том же отношении) и «систему» самого общества, и «систему» науки о нем.

При этом социология была явно *неклассична* и в качестве социальной утопии. Она коренным образом отличалась от классических утопий Нового времени (о «древних» разговор особый) отчетливо выраженной и выступающей на передний план претензией на научность. Речь шла об утопии, явно желавшей представить себя в качестве научной, точнее — проекта таковой, разумеется, научного проекта, поставившего целью перевести в научный план содержание, которое прежде принадлежало утопиям. Осуществление этого проекта, т. е. реализация проекта новой «системы общества» в действительности, должно было одним ударом

удостоверить и научность этого проекта, и наличие предметного содержания новой науки, построенной априорным путем. То есть обеспечить запроектированную науку соответствующим предметным содержанием.

Но поскольку утопии Конта, сублимировавшейся в итоге его мировоззренческой эволюции в идею «Религии человечества» (точно так же, как его учитель Сен-Симон возвел в конце концов свою утопию в ранг «Нового христианства»), не суждено было осуществиться, контовской социологии предстояло парадоксальное существование науки, не имеющей своего предмета, а только еще ищущей его, стремящейся «вывести» его из его проекта (утопии). Таково было и родимое пятно социологической традиции, заложенной Контом, под знаком которого предстояло развиваться дисциплине, именующей себя социологией.

Социология была обречена (этой традицией) вновь и вновь отыскивать предмет, который удовлетворял бы заранее постулированным ею, т. е. появившимся на свет раньше него, критериям научности. Эти критерии формулировались и утверждались, становясь достоянием «сообщества социологов», в ходе не теоретического (и экспериментального) освоения предмета, а, наоборот, стимулирования его поиска, т. е. предшествовали исследовательскому процессу. Предмет социологии отыскивался задним числом, причем так, чтобы он соответствовал априорным требованиям научности. Этим обстоятельством попытаются воспользоваться, спустя едва ли не полтора века после контовской социологической инициативы, адепты феноменологической социологии, чтобы, ссылаясь на него, переопределить понятие научности, дабы привести его в соответствие с их представлением о специфике предмета науки об обществе. Впрочем, и у них, как оказалось, новое (феноменологическое) понимание научности явно возникло раньше обретения соответствующего предмета.

Печать описанного подхода — наука, «опережающая» свой предмет и создающая его по своему утопическому проекту, — лежит, например, уже на определении «социального факта», играющем центральную роль в социологической концепции Э. Дюркгейма. Анализируя это дюркгеймовское понятие, трудно отделаться от впечатления, что оно представляет собой простую «проекцию» требования научной объективности, предъявляемого ученому-обществоведу классическим естествознанием. В результате мы получаем тавтологию: общественные явления, отвечающие требованиям объективности, — это и есть социальные факты. И наоборот: если мы хотим строить объективную социальную науку, мы должны отправляться от социального факта, независимо от воли и желания человека и определяющего их.

Что же касается определения этих «фактов» по содержанию, то и здесь мы сталкиваемся с тавтологией. Если в первом случае предпосылкой тавтологии было отождествление научности с объективностью, то во втором ее предпосылкой оказывается идентификация *социальности с коллективностью*. Причем и этот содержательный признак социального факта избран с учетом основополагающего принципа объективности: «коллективность», независимая от «индивидуальности» и определяющая поведение человека, — это лишь другое название для все той же «объективности». Социально лишь то, что коллективно, и, следовательно, только с коллективом должна иметь дело социология. И наоборот: индивиду-

альное — несоциально и необъективно, следовательно, оно не может быть объектом научно-социологического рассмотрения. Объект (он же предмет) социологии — «коллективен», потому что «объективен», и «объективен», потому что «коллективен». Дух научной объективности позаботился (в лице Дюркгейма) о том, чтобы создать предмет по своему образу и подобию.

Тем не менее было бы неверным отрицать получившее вид этой тавтологии стремление Э. Дюркгейма уточнить (а вернее, найти) специфический предмет социологии, отличающий ее от других наук о человеке и культуре. Не индивид, а коллектив (самые разнообразные коллективы), не индивидуальность, а коллективность (и многообразные ее воплощения), не индивидуально-особенное, а коллективно-всеобщее — вот особый предмет социологии. Это был первый решающий удар по «социологическому империализму», таившемуся в контовской абстракции «человечества» и «законов» его прогресса, грозившей деспотическим подчинением социологии всех наук, имеющих касательство к человеку. Отказываясь от включения в свой предмет индивидуальных определений человеческого бытия, а вместе с тем и от контовской аналогии между индивидуальным развитием человека и историей человеческого рода, социология отказывалась тем самым и от притязаний на роль «Матери» всех наук о человеке, аналогичную той, что в свое время играла философия по отношению ко всем наукам («философия — мать наук»).

Однако, стремясь построить социологию как специальную научную дисциплину, имеющую свой *особый предмет*, поддающийся эмпирическому исследованию, Дюркгейм настаивал на общезначимости ее результатов для всех социально-гуманитарных наук, поскольку они так или иначе сталкиваются с коллективными аспектами человеческого существования. Результаты социологического исследования должны были оказаться, по мысли Дюркгейма, *методологически значимыми* для этих наук — что и питало притязания социологии на роль их общей методологии.

Но решительно «отрезав» коллективно-всеобщее от индивидуального (единичного), Дюркгейм сделал гораздо больше, чем хотел бы. Он избавил всю науку не только от индивидуально-психологического «субъективного произвола», но и от реального эмпирического субъекта социального действия, измыслив вместо него *теоретическую фикцию* — коллективного субъекта (коллективный субъект, групповой субъект, наконец; общество как субъект: высший субъект — субъект субъектов). Более того, перенеся свою «социальную субстанцию» на полюс «коллективности», он на самом деле десубстанциализировал, деуниверсализировал ее, отрубив от того самого — «вот этого» — индивида, взятого во всей его конкретной единичности, который и связывает социальное с универсальным, что только и позволяет говорить о социальном бытии (а не только о сознании, не только о «бытии» коллективных представлений).

Отсюда не только не преодоленная контовская абстрактность социологии Э. Дюркгейма, запретившей себе выход к действительно, т. е. *индивидуально* определенному *конкретному*, но и субъективизм, хотя и «коллективный», препятствующий проведению четких разграничительных линий между *универсальностью* истины и «общераспространенностью» иллюзии. Этот непреодолимый релятивистский элемент, таившийся в самой сердцевине социологии Дюркгейма, был причиной ее «неклассичности», сближая ее — вопреки традиционно-контовской ориентации на «классическую» модель науки — с неокантианской социологией М. Вебера. Хотя последняя была построена на совершенно ином, чисто *номиналистическом* принципе, согласно которому истинно реально лишь неповторимо индивидуальное: продукт уникальной констелляции различных «факторов». То есть на принципе, который акцентировался именно в противовес дюркгеймовскому «социологическому реализму», выражением которого и был знаменитый «социологизм» Дюркгейма и его школы.

«Неклассичность» веберовского понимания научности социологии была связана с неокантианским устранением из научного мировоззрения кантовской идеи «вещи в себе», еще оставлявшей возможность для *онтологического обоснования науки*, объективности научных понятий. После ее «элиминации» реальность, с которой хотела иметь дело наука, представала как абсолютное многообразие неповторимо-индивидуальных явлений, которое социолог может лишь упорядочивать: типологизировать с помощью понятий, имеющих характер «идеальных типов». Поскольку социология, по М. Веберу, имеет дело с явлениями социального, точнее, социально-исторического порядка, реальность которых неповторимо уникальна, объективность и общезначимость понятий, в которых они концептуализируются, имеет свой источник не в природе с ее повторяемостью, а в культуре с ее универсальными ценностями. Ориентация же на них не исключает уникальности действий руководствующихся ими индивидов, ибо выбирают они эти ценности свободно и утверждают их в акте сознательно осуществляемого действия.

КРИЗИСЫ В СОЦИОЛОГИИ КАК ВЕХИ ЕЕ ПЕРИОДИЗАЦИИ

В противоположность Э. Дюркгейму М. Вебер был заряжен изрядной долей скептицизма именно ко всякого рода «коллективным субъектам» и иным «всеобщностям», на которые, подражая философии истории, норовила подчас опираться даже социология, желающая быть конкретной эмпирической наукой. Научность, т. е. эмпиричность, социологии состояла как раз в том, чтобы редуцировать эти социологические фикции (обозначаемые не иначе как с большой буквы: например, Государство и пр.) к индивидуальным человеческим действиям и их, всякий раз исторически конкретному, сочетанию, или, как он предпочитал говорить, — *констелляции*. Только в этом случае, считал он, социология может стать наукой о *действительности*, решительно размежевавшись наконец с философией истории. Ибо атрибутом действительности, по Веберу, обладают лишь индивидуально определенные действия людей и их неповторимые сочетания, или констелляции.

Что же касается упомянутых «всеобщностей», то дело даже не в них самих, а в непреодолимом стремлении теоретиков общественного развития выдавать их за выражение самой реальности, за внутренне присущие ей законы. В случае подобного гипостазирования такие «всеобщности» начинают играть в социальной теории роль чего-то вроде «флогистона». Между тем, по убеждению М. Вебера, некоторые из такого рода абстрак-

ций могли бы сыграть положительную роль в социальной науке при условии радикально-критического к ним отношения. В этом случае они будут рассматриваться и применяться в своей подлинной сущности, а именно как теоретические фикции, имеющие не «онтологический», а только эвристический смысл, способствуя мысленному упорядочиванию того или иного фрагмента бесконечно многообразной, поскольку всегда индивидуально определенной, действительности.

Условием превращения социального знания в действительно научное является его самоограничение. Во-первых, *оно* не должно выдавать свои теоретические конструкты, свои *идеально-типические* понятия за «отражение» или «выражение» самой действительности, ее «законов». Социальная наука обязана исходить из признания принципиального различия, существующего между социальной теорией и действительностью, сообщающей первой значимость утопии, в лучшем случае (а именно, когда она не смешивается с действительностью) эвристически ценной, помогающей ученому «мысленно упорядочивать» тот или иной фрагмент действительности, искусственно «изымая» его из ее бесконечного многообразия.

Поэтому, во-вторых, социологическая наука не должна претендовать на что-то большее, чем выяснение причин того или иного уже свершившегося события, выявляя в исторически уникальной констелляции образовавших его факторов (духовных и материальных, хозяйственных и правовых, политических и административных и т. д. и т. п.), т. е. отсутствие которых в сходных ситуациях не исключало возникновения аналогичного события. Вот почему она должна воздерживаться от «научных прогнозов», которые всегда будут не более чем прорицаниями, и если им случится оправдаться, то это произойдет вовсе не в силу их «научности», а по иным причинам (например, потому что харизматический пророк вызвал с помощью своего пророчества силы, способствовавшие его осуществлению).

Однако, в-третьих, отвергая непосредственную детерминированность теоретических конструктов общественной науки (эвристически значимых утопий) «самой» социальной действительностью, которая есть не что иное, как действительность (действенность) индивидуальных человеческих поступков и их эмпирически фиксируемых констелляций, ученый-социолог не должен забывать о том, что его понятия и теории вовсе не являются результатом интеллектуального произвола. Ибо сама эта интеллектуальная деятельность подчиняется вполне определенным нормам (и прежде всего нормам формальной логики), причем сами они, как и духовная деятельность в целом, подчинены высшему принципу — принципу долженствования, который конкретизируется в системе высших человеческих ценностей. Это — основополагающие ориентиры всякой человеческой деятельности, в том числе и научно-теоретической. Ученый, в особенности если он работает в сфере наук о культуре, должен знать, что в основе «механизма» его интеллектуальной деятельности лежит *отнесение* эмпирии, с которой он непосредственно имеет дело, к этим *ценностям*, задающим общее направление всякого человеческого целеполагания, в том числе и теоретического. И это полагает границу интеллектуальному произволу — хотя и не «снизу» (от эмпирии), а «сверху» (из сферы «трансцендентального долженствования»).

Принцип «отнесения к ценности», так же, впрочем, как и два первых требования научного самоограничения, есть результат применения в социологии методологических постулатов основоположников баденской школы неокантианства — В. Виндельбанда и Г. Риккерта, сформулированных ими в ходе анализа специфики «наук о культуре» (к которым эти философы, кстати, остерегались относить социологию, предпочитая числить ее по ведомству «естественных наук»). Но в отличие от них М. Вебер не только использовал его в качестве конструктивного принципа обоснования социологического знания, но и дал этому принципу толкование, которое выводило его за границы неокантианского трансцендентализма, позволявшего баденцам удерживаться в рамках классического понимания научности. Именно на этом пути немецкий социолог вступил в противоречие со своим собственным стремлением обосновать с помощью принципа отнесения к ценностям объективность социологической науки и ее способа теоретического конструирования своего предмета.

Задаваясь и без того трудным для трансценденталистской науки о культуре вопросом о том, чем же определяется фиксируемое в культуре (и сообществе ученых-гуманитариев) изменение ценностных предпочтений, М. Вебер отвечал: *интересом эпохи*, т. е. социально-исторической детерминантой. Тем самым он покидал трансценденталистскую позицию и вставал на историцистски-имманентистскую, попадая в заколдованный круг релятивизма. То, с помощью чего он хотел бы, воспользовавшись методологией Виндельбанда и Риккерта, обосновать объективность социологического знания и научность нового способа обоснования предмета, само не выдержало экзамена на научный объективизм. Ценности, постулированные основоположниками баденской школы как нечто независимое от превратностей человеческой судьбы, раз и навсегда данное — звезды, по которым ученый выверял курс своего познавательного процесса, отделяя истину от заблуждения, — теперь ввергались в изменчивый поток исторического становления. Тем самым в процесс конструирования и, соответственно, обоснования предмета социологии проникал элемент субъективизма, хотя и не индивидуального, а «исторического», подрывающего притязания социологического знания не только на объективность, но даже на общезначимость. Социология начинала свою «новую жизнь» с сознанием непреодолимости своего естественного субъективизма и релятивизма, с которым она вступала в борьбу с героически-пессимистическим сознанием ее бесперспективности. В этом и заключалась «неклассичность» веберовского варианта научной социологии.

Открытие того факта, что человек является не только *объектом* историко-культурного познания, но и *субъектом*, причем субъектом в двух смыслах: субъектом творчества не только знания об этом объекте, но и его самого (то есть, по словам Гегеля, «субъект–объектом», «субъектом–субстанцией» и т. д.), было гарантировано от релятивистски-«неклассических» выводов до тех пор, пока сам механизм этого творчества рассматривался как подчиненный неизменным, сверхисторическим константам. В этом случае констатация того факта, что «наблюдаемое» является одновременно «наблюдающим», что «наблюдатель» сам погружен в «наблюдаемое», не вела к умозаключению, согласно которому по этой причине познающий субъект никогда не сможет избавиться от субъективизма.

Ученый «классического стиля» не верил в его «безысходность», в то, что не сумеет выбраться к чему бы то ни было объективному, позволяющему отличить истину от заблуждения, строго научное знание от продуктов фантазии. Объективность научному знанию гарантировала убежденность в самотождественности и неизменности упомянутых констант; апеллируя к ним, всегда можно было надеяться отличить в своем сознании научно-реалистическое содержание от мифического или утопического.

Но стоит только усомниться в этой незыблемости, и мы тотчас же попадаем в заколдованный круг новых и новых попыток релятивистского обоснования того, что только и гарантировало возможность преодоления релятивизма. И круг этот и есть абстрактный образ неклассического типа науки, возникшего в социологии в итоге ее первого кризиса. Это не означает, разумеется, что классический тип научности сразу же исчез из социологического знания, уступив место новому. Нет, он был только существенным образом потеснен, сохранив, однако, определенные позиции как в теоретической, так и в особенности в прикладной социологии и в ее активно формирующихся предметных областях.

Чем большее распространение «неклассический» тип научности получал в теоретико-методологической сфере, тем глубже становилась пропасть между «большой» социологической теорией, которой никак не удавалось преодолеть неразрешимые противоречия, связанные с проблемой самообоснования, с одной стороны, и «практически работающей» социологией, ориентирующейся на выработку «полезных рекомендаций» для политики и менеджмента, — с другой. Тем не менее успехи, достигнутые в области прикладного использования социологического знания в послевеберовский и последюркгеймовский период, питали надежды социологов-теоретиков на возможность преодоления этого разрыва. На волне «социологического бума», к которому привели эти успехи в США, Т. Парсонс создавал свой грандиозный теоретико-методологический синтез, который, казалось, подводил под них научный фундамент, открывая новые перспективы развития социологии как объективной науки об обществе и человеческом поведении. Подобно Дюркгейму, Парсонс ориентировался при этом на «классическую» модель научности, хотя в содержательное ее истолкование у него, как и у его предшественника, проникают мотивы, тяготеющие, скорее, к «неклассической» модели. Хотя они звучат у него гораздо глуше, чем у Дюркгейма, не говоря уже о М. Вебере. В целом же это была попытка реставрации классической модели научности в социальной теории — модель чисто объективистского социального знания.

Однако именно по этой причине тем более разрушительным, причем не только для социологического построения Т. Парсонса, но и для теоретической социологии вообще, оказался результат критики, которой подвергли его учение в 1960-е годы радикалистски и прежде всего неомарксистски настроенные теоретики, начиная с Ч.Р. Миллса и ведущих представителей франкфуртской школы. Ибо главная цель этой критики заключалась в том, чтобы «разоблачить» субъективизм и «буржуазную классовую направленность» того способа, каким Парсонс обосновывал объективность социологии вообще и своего социологического учения в частности, применяя выводы «большой теории» в различных областях

общественной науки. И разумеется, совсем не случайным был тот факт, что поводом для широкого наступления радикально-критической социологии на парсонсовский синтез научности веберовского и дюркгеймовского типа был доклад Парсонса «Свобода от ценности и объективность», сделанный им в 1964 г. в ФРГ в связи с празднованием 100-летия со дня рождения М. Вебера. Самой резкой критике этот доклад был подвергнут сторонниками «критической теории» франкфуртской школы неомарксизма, доказывавшими невозможность объективной, т. е. беспартийной, общественной науки.

Как известно, на этом основании теоретики франкфуртской школы поначалу отказывались считать наукой даже свою собственную «критическую теорию», целиком отождествляя принцип объективной научности в социальной теории с «буржуазностью». Однако мало-помалу сквозь этот гипертрофированный антисциентизм проступала идея нового «небуржуазного»; «неэксплуататорского», «нерепрессивного» типа научности. Причем речь шла уже не о «неклассическом» типе научности в отличие от «классического», ибо это были два типа одной и той же науки Нового времени, отличающиеся (хотя и радикально) лишь по методу. Франкфуртцы говорили не столько о том, чтобы решительно трансформировать научную методологию, учитывая своеобразие объекта «наук о культуре», но не отказываясь при этом от идеалов научной объективности и логической строгости и последовательности, сколько о другом. В их сознании витал утопический проект создания «принципиально новой» — «постмодерновой», как сказали бы теперь, — науки, не имеющей ничего общего с научностью Нового времени (то есть «буржуазной эпохи»).

В свете современных дискуссий о «постмодерновом», или «постсовременном», обществе, в которых явно задают тон вчерашние левые радикалы, уже в тогдашних спорах о «буржуазной социологической науке» в качестве альтернативы ей маячил образ «совсем другой» науки: «небуржуазной», т. е. возникающей лишь после «конца Нового времени».

Эта идея, едва-едва проскальзывающая в размышлениях неомарксистов и идущих за ними леворадикальных социологов, неожиданно получила более конкретные очертания в рамках социологической ориентации, которую, например, франкфуртцы воспринимали поначалу как враждебную их устремлениям. Имеется в виду феноменологическая ориентация в социологии, в лоне которой были предприняты попытки реализации проекта «новой социологии», предложенного А. Шюцем. Так же как и неомарксистская, эта ориентация выступила радикально-критически по отношению ко всей налично существующей социологии, которую — и в этом еще одна весьма существенная точка соприкосновения с неомарксизмом в социологии — обвинила в позитивизме и связанной с ним тенденции «овеществления» предмета социологического знания. Причем и результат этого критического демарша оказался аналогичным неомарксистскому: в борьбе с «объективистским овеществлением» социальности сторонники феноменологической социологии настолько далеко зашли в ее «развеществлении», что это привело к угрозе аннигиляции предмета социологии — ее распредмечивания.

В обоих случаях эта тенденция «распредмечивания социологии» вела к кризису социологии, второму после кризиса конца XIX — начала XX в.

В ходе этого кризиса, который нашел также свое выражение в резкой поляризации традиционных социологических ориентаций, каждая из которых предлагала свое понимание предмета социологии и способов его научного конструирования, теоретическая социология действительно далеко зашла в критическом размывании существующих критериев научности в социологии. Однако совершенно новый тип научности, отменяющий не только «классическую», но и «неклассическую» модель научного знания, в ходе этого кризиса обрести не удалось. Хотя тенденция в направлении к нему явно утвердилась в «социологическом сообществе», правда не выступая уже сегодня в качестве того «тона», который «делает музыку»: ситуация изменилась. Эту тенденцию и можно классифицировать как «постмодерновскую». Но связана она пока что опять-таки с неосуществленным проектом — утопией «принципиально новой» науки об обществе.

Тем не менее именно этой тенденции мы обязаны тем, что временами «проклятый вопрос» начал перемещаться в иную плоскость. Вместо заострившегося еще во времена первого кризиса социологии вопроса о том, как удостоверить объективность результатов научного исследования, учитывая радикальную «соотносительность» «объекта» и «субъекта» теоретического познания в гуманитарном знании, в период второго кризиса социологии все чаще сталкивались с совсем другим. А именно с вопросом, как вообще обойтись без требования научной объективности в социологической теории и в то же время не утратить границу, отделяющую социологическое исследование от пустопорожнего резонерства.

Перед лицом вполне реальной перспективы утратить не только объективно научную строгость, но и теоретическую серьезность в самом банальном смысле в социологии конца XX— начала XXI в. нарастала реакция против субъективистского произвола в социологии, приведшего ее к серьезному кризису. Отчасти эта реакция, сопровождавшаяся усилением стабилизационных устремлений в социологии, нашла свое выражение в обращении к социологической классике (не только XX, но временами даже XIX в.), в реабилитации Т. Парсонса, также причисленного теперь к классикам: в настойчивых попытках преодолеть «мультипарадигмальность» (вавилонское столпотворение несовместимых друг с другом «социологических парадигм»), найдя некоторые устойчивые «метапарадигмы», объединяющие враждующие социологические ориентации, и т. д.

Однако наиболее характерной и в какой-то мере симптоматичной линией в этом пестром и разнохарактерном процессе стабилизации социологической теории, теоретической реабилитации социологии, стала на рубеже XX и XXI вв. линия на онтологическое обоснование социологии, свидетельствующая о том, насколько далеко заходит сегодня реакция на социологический субъективизм. Социология вновь стремится к тому, чтобы обрести устойчивые критерии, обеспечивающие надежность ее способам теоретического конструирования своего предмета и, соответственно, обоснованность ее исследованиям. Поиски предмета социологии и способов ее теоретического обоснования, которые могли бы удовлетворить «сообщество социологов», продолжаются.

ОТНОШЕНИЕ ИСТОРИИ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ К ИСТОРИИ СМЕЖНЫХ С НЕЮ ДИСЦИПЛИН

Заключая введение в историю теоретической социологии, мы испытываем потребность, хотя бы в самых общих чертах наметить разграничительные линии, существующие между этой научной дисциплиной и двумя другими смежными с нею дисциплинами — историей *социальной философии* и историей *философии культуры*.

Дело в том, что социальная философия исторически сыграла роль своего рода «куколки», в которой долгое время вызревала наука об обществе. И даже после того, как социологи (в особенности позитивистски ориентированные) провозгласили нечто вроде «декларации независимости» их «подлинной науки об обществе» от философии, философские толкования общества долго продолжали играть свою роль в развитии социологического знания в столь значительной степени, что, например, даже контовская социология — вопреки своему названию — в значительной мере все еще оставалась именно социальной философией.

Наконец, и в ту пору, когда в социологии уже получили далеко идущее применение эмпирические методы и произошел своеобразный внутренний раскол ее на «эмпирическую» и «теоретическую» сферы, теоретическая социология так и не могла завершить выяснение своих отношений с социальной философией. Оно грозило затянуться до бесконечности, тем более что, как оказалось, наиболее плодотворные импульсы теоретическая социология (а через нее и эмпирическая) продолжала и продолжает получать из области социальной философии. Складывается впечатление, что такое выяснение отношений с социальной философией является необходимым способом самоопределения теоретической социологии, утверждающей таким образом свою научную строгость.

Что же касается *философии культуры*, то чем больше утверждала она свой «суверенитет» в рамках философии, тем чаще апеллировала ко внефилософским областям, в том числе к социологии, в особенности к социологии культуры (возникшей, кстати, не без влияния философии культуры и до сих пор продолжающей испытывать ее воздействие). И в настоящее время можно говорить о далеко идущем переплетении проблематики социологии культуры и проблематики философии культуры. А поскольку проблематика культуры занимает все большее место в тех *специфических* областях теоретической социологии, которые еще недавно достаточно строго дистанцировались от «культурфилософии», постольку можно с определенностью говорить о процессах *конвергенции* между этими вчерашними оппонентами, но, разумеется, не об их взаимоотождествлении.

Все это делает тем более необходимым проведение известного различения и разграничения понятий, во-первых, социологии и социальной философии, а во-вторых, социологии и философии культуры (отчасти входящей, кстати сказать, в более широкую сферу социальной философии). Причем такое различение и разграничение особенно важно иметь в виду именно при анализе *истории* теоретической социологии. Ибо она, кроме

всего прочего, представляет собой сложный процесс как *дивергенции*, так и *конвергенции* ее и с социальной философией, с одной стороны, и с философией культуры — с другой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буржуазная социология на исходе XX века: Критика новейших тенденций. М., 1986.
2. *Гомперц Т.* Греческие мыслители. Т. 1. СПб., 1911.
3. *Гумплович Л.* Основы социологии. СПб., 1899.
4. *Давыдов Ю.Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М.,1977.
5. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980.
6. *Тейлор Э.Б.* Антропология: (Введение к изучению человека и цивилизации). СПб., 1898 (первое рус. изд. 1882).
7. *De Roberti E.* La sociologie, essai de philosophie sociale. P., 1881.
8. *Spengler O.* Unergang des Abendlandes. Bd. 1. B., 1918–1922.
9. *Weber A.* Prinzipien der Geschichts-und Kultursoziologie. München, 1951.

ПРЕДЫСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ

Раздел I

ЭЛЕМЕНТЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава I

ГЕНЕЗИС И СТРУКТУРА СОЦИАЛЬНОЙ УТОПИИ ПЛАТОНА

В данной главе анализируются социально-философские воззрения Платона на материале диалога «Государство». Знакомство с ним, как и с элементами социального знания в системе Платона, необходимо социологу по нескольким причинам.

Во-первых, как социальный философ Платон изучен еще далеко не достаточно. Неудивительно поэтому, что он чаще всего изображается в нашей литературе как великий античный идеалист, один из самых основательных диалектиков в истории мировой философии, но отнюдь не как социальный философ. Между тем Платон прежде всего и больше всего — именно социальный философ, социальный реформатор и утопист.

Во-вторых, в наше время имя Платона упоминается в самом напряженном контексте современных идеологических споров. Уже невозможно, говоря о Платоне, не коснуться хотя бы в двух словах его отношения к социализму.

И наконец, в-третьих, изучение Платона убеждает в той непреложной истине, что каким бы «чистым», «идеальным», «воспаряющим в горнее» ни был философ, последние основания его теоретизирования надо искать на земле — в исторических условиях его эпохи.

Социальная философия Платона построена по принципу аксиоматико-дедуктивной системы. Основными понятиями философии Платона являются:

1.	Единое–Многое	(диалектика)
2.	Идея–иерархия идей	(идеология, т. е. «учение об идеях»)
3.	Бытие–Материя–Небытие	(космология)
4.	Душа–три ее начала (разумное, аффективное, вожделеющее)	(психология)
5.	Знание–Мнение–Незнание	(гносеология)

Зная только эти основные категории, можно было бы априори утверждать, что «совершенное государство» Платона будет:

а) единым, т. е. в нем будет соблюдаться принцип морально-политического единства всех граждан;
б) трехсословным, причем каждое сословие будет воплощать в себе одно из трех душевных начал;
в) иерархическим;
г) управляемым «разумным» сословием;
д) управляемым на основании знания, а не мнения;
е) наиболее адекватно воплощающим на земле мир идей.

Все усилия Платона направлены на то, чтобы лишить совершенное государство самой возможности всякого развития, оставить ему право лишь функционировать. Существуют, по Платону, четыре фактора, спо-

собствующие развитию государства: два экономических, рост численности населения и расширенное воспроизводство, и два идеологических, новаторство в искусстве и новшества в системе воспитания.

Поскольку 2-й и 4-й факторы зависят от 1-го и 3-го, Платон предлагает применять против них двоякого рода меры: во-первых, строгий контроль над рождаемостью и вообще деторождением и, во-вторых, беспощадную цензуру ко всем произведениям художественного творчества.

Государство Платона — отнюдь не аристократия, как принято считать. Самое подходящее его определение — *идеократия*. Правители, по Платону, могут считаться философами лишь номинально. Они не творцы идей, а только созерцатели их.

Определение государства дается Платоном мимоходом и не играет существенной роли в дальнейшем исследовании. Следует только заметить, что в первоначальном своем существовании государство полностью совпадает с обществом; в дальнейшем разложение этого последнего приводит к возникновению особой, противоестественной формы существования, внешним выражением чего является возникновение и поляризация справедливости и несправедливости. В результате своеобразного отрицания отрицания эта противоположность снимается и общество возвращается к исходному состоянию.

Нужно при этом заметить, что в определении государства, данном Платоном, имплицитно содержится мысль Аристотеля о том, что человек есть «общественное животное», причем акцент одинаково падает на оба слова этого определения.

Человек — *общественное* животное. Читая Платона, в этом нетрудно убедиться; он и представить себе не может человека вне общества: если он иногда и рассматривает изолированного индивида, то все равно предполагается, что индивид этот живет и действует в обществе и так или иначе включен в сложную цепь общественных отношений.

Человек — общественное *животное*; и в этом тоже легко убедиться. Известно, какие рискованные сравнения людей с животными проводит Платон. И это у него — не случайная мысль, он то и дело сравнивает людей то со стадом, то с собаками, а то и с трутнями, причем не всякое такое сравнение — в пользу людей.

«Социальный зооморфизм» — существенная черта мировоззрения Платона: общественный инстинкт, по его мнению, присущ не людям исключительно, но также и животным. Но, в отличие от животных, люди этот инстинкт извращают, начинают заниматься не своим делом, т. е. не тем, к которому предопределены самой природой.

В основу построения идеального государства Платон кладет принцип разделения труда. Разделение труда является причиной разделения общества на три сословия. Платон исходит при этом из существующего неравенства умственных способностей людей, а это неравенство, в свою очередь, — логическое следствие концепции знания как припоминания. Совершенно недопустимо поэтому, чтобы «природный» сапожник или плотник претендовал на нечто большее, на какую-то другую роль в государстве, кроме той, к которой он склонен по своим умственным задаткам.

Однако ход рассуждения Платона отличается от только что приведенного. Принцип разделения труда он начинает проводить снизу, в рамках нижнего сословия, даже не упоминая вначале о двух других сословиях. Делается это с целью показать, что эта мысль естественна, что ее правомерность способен понять всякий человек, не совсем лишенный здравого смысла. Но если эту мысль проводить последовательно, то необходимость разделения общества на три сословия становится очевидной, а с нею здравый смысл тоже должен согласиться: ведь если принята посылка, то должно быть принято и заключение.

В идеальном государстве Платона три сословия: философы, стражи и трудящиеся, или, как выражается сам Платон, три начала (соответственно): совещательное, защитное и деловое.

Трудящиеся совсем мало интересуют Платона. Обрисовав в общих чертах их быт и условия труда, он больше не возвращается к ним, сосредоточив весь свой интерес на двух высших сословиях. Он даже ослабляет по отношению к ним принцип разделения труда: не беда, если сапожник станет ковачом, или наоборот, лишь бы он не стремился куда-нибудь «повыше».

Прежде чем перейти к рассмотрению каждого сословия, посмотрим, какими, по представлению Платона, должны быть взаимодействия между ними. Отношения между тремя сословиями складываются на основе взаимного уважения и общности интересов, которая проявляется в служении идее. Все три сословия, каждое по-своему, служат идее справедливости; они свободны, равны и счастливы.

Они *свободны*, потому что внутренне осознали необходимость своего положения; они *равны*, потому что каждый человек идеального государства занимает именно то место в обществе, для которого он рожден. Последнее обстоятельство нуждается и в пояснении. Если исходить из понимания равенства как чего-то безотносительного, то мысль Платона может показаться нелепой: люди равны, тогда как на самом деле занимают различное положение в государстве, и равны именно благодаря этому. Однако равенство не безотносительно. Как отмечал К. Маркс, равенство людей в коммунистическом обществе есть на самом деле неравенство, и Платон мог бы выразиться примерно в том же духе, если бы проблема равенства его вообще хоть сколько-нибудь волновала. Но во всем диалоге «Государство» слово «равенство» (в социальном смысле) не встречается ни разу.

Справедливость включает в себя равенство. Но какое? О каком равенстве может быть речь, если люди от рождения разные, т. е. неравны уже по своим задаткам и способностям? Нужно ли предоставлять гражданину совершенного государства право занимать в нем любые должности, если он не имеет для этого соответствующих способностей? Нет, отвечает Платон, этого делать ни в коем случае нельзя. Права всех граждан совершенного государства ограничены их реальными возможностями, и именно в этом смысле все они *равны*. Если бы Платон задумал написать конституцию своего государства, то соответствующий ее пункт гласил бы: «Правителем государства может быть любой гражданин — но только в том случае, если у него есть способность к этому виду деятельности».

Противоречие здесь заключается в том, что критерий для оценки этих способностей находится *вне* самого гражданина, у правителей и философов.

Счастливы ли граждане идеального государства? Сомнения по поводу этого Платон и сам вкладывает в уста своих персонажей, да и до сих пор

встречаются иногда категорические утверждения о том, будто Платон всецело растворяет личность в государстве и приносит ее в жертву этому последнему. В известном смысле так оно и есть, хотя все здесь гораздо сложнее, чем может показаться на первый взгляд.

Идеальное государство, по заявлению Платона, создается не в интересах индивида или отдельного сословия, а ради целого, т. е. ради самого государства, вне которого индивид существовать не может. Отдельный человек должен будет, конечно, поступиться частью своих эгоистических интересов, но ведь и взамен он получит немалое. Что касается трудящихся слоев, то им и жертвовать почти ничем не придется. Они будут жить, как и жили, даже во много раз лучше, и все это при соблюдении ими лишь одного условия: *знать свое место*.

Что касается высших сословий, то их представителей никто не неволит быть правителями или стражами — для них всегда остается открытой возможность перейти в низшее сословие.

Больше всего сомнений возникает у Платона по поводу стражей. Философы — народ сознательный, разумность и необходимость своего аскетически-созерцательного положения они глубоко осознают, и поэтому уж они-то глубоко счастливы. Но положение стражей со стороны может показаться очень неестественным. Тут главное — создать такие условия их жизни, чтобы это не пришло самим стражам в голову. А чтобы требуемые иллюзии глубоко проникли в сознание стражей, их надо воспитывать очень продуманно и строго с детства. Получив соответствующее воспитание, стражи, безусловно, будут осознавать себя вполне счастливыми людьми.

Итак, все три сословия равны, свободны, счастливы. Но этим еще не исчерпываются преимущества жизни в идеальном государстве.

Отношения между тремя сословиями, по мнению Платона, гармоничны и справедливы. Действительно, между ними нет никаких противоречий, но потому только, что нет и никаких отношений. Сколько бы мы ни вчитывались в текст «Государства», никаких отношений (кроме разве чисто экономических, да и то очень слабо выраженных) между сословиями мы не найдем. Но именно этого и требует принцип разделения труда, если строго его придерживаться. Откуда в самом деле взяться противоречиям, если ни одно сословие не вмешивается в дела других? По той же причине функционирование государства происходит как бы само собой: полицейские, законодательные и все прочие управленческие функции доведены до минимума, до автоматизма. Торговые сделки, немногочисленные тяжбы, заключение браков — все это осуществляется без деспотического вмешательства закона, по справедливости.

Но как осуществить идеальное государство? Пожалуй, именно этот вопрос можно назвать главным вопросом социологии Платона.

Проблема осуществимости идеального государства не рассматривается Платоном специально, и все же у нас есть все основания считать ее проблемой, т. е. вопросом, имеющим принципиальное значение.

Из контекста диалога «Государство» видно, что этот вопрос почти в каждом случае приобретает поистине трагическое значение. Время от времени кто-нибудь из слушателей Сократа, зачарованный, видимо, картиной грядущего счастья, спрашивает у него, возможно ли, и как именно, все это осуществить?

Очень часто можно слышать, что, по мнению Платона, непременным условием осуществления идеального государства является передача власти в руки философов. Это не совсем точно, хотя можно подумать, что и сам Платон придерживается такого мнения. Можно даже сослаться на его собственные слова из диалога «Государство», но тем не менее не передача власти философам является искомым условием. Каким образом философы могут прийти к власти — вот на какой вопрос надо ответить для решения указанной выше проблемы.

Платон отвечает на этот вопрос по-разному. В одном случае он высказывает предположение, что когда-нибудь родится правитель-философ, который проникнется идеей справедливого государства еще до того, как его успеет испортить окружающая обстановка; в другом — что к построению совершенного государства можно приступить непосредственно в условиях демократического государства. Есть, наконец, у него и такая мысль, что осуществление намеченного плана надо начать с набора стражей. Нетрудно заметить, что все три предположения покоятся на едином основании, имя которому — *этический рационализм*. Кто бы и как бы ни пришел к власти во имя претворения в жизнь идеи совершенного государства, он прежде всего должен убедить людей в своей правоте, убедить их в том, что в новом государстве им будет лучше. Платон убежден, что его проект преобразования общества не содержит в себе ничего утопического, ничего нереального. Трудно, конечно, найти правителя, который захочет прислушаться к мнению философа и который сам окажется философом, но возможно. Еще труднее будет этому правителю-философу переделать живых людей, убедить их в том, что надо заниматься только одним делом, что по самой своей природе они должны заниматься именно вот этим делом, а не каким-нибудь другим. Но и это возможно. Познание истинной справедливости равносильно справедливости: человек, который знает, что такое справедливость, уже в силу одного этого является справедливым.

Поэтому воспитание и просвещение занимают такое важное место в системе социальных взглядов Платона. Воспитать человека можно до той степени, до какой возможно его просветить. В сущности, у Платона просвещение и воспитание почти тождественны, и только дифференциация познавательных способностей делает возможным отделение просвещения от воспитания. Для каждого класса Платон создает особую систему воспитания-образования в зависимости от его природных задатков.

Нет нужды говорить, что этический рационализм вообще (и платоновский, в частности) равнозначен утопизму и без насилия над человеком, теоретическим или практическим, осуществлен быть не может.

В «Государстве» Платона помимо его утопии содержится еще и глубокая философия истории, которую принято трактовать как критику современных Платону форм государственного устройства. Такой подход несколько упрощает дело и способствует тому, что ряд серьезных проблем оказывается вне поля зрения исследователей.

Так, например, диалектика необходимости и свободы — важнейшая тема философии истории — у большинства исследователей Платона не находит места в анализе его социально-политических воззрений. Это происходит потому, что философия истории, которую мы находим у Платона, произвольно расчленяется на критику, утопию и т. д., и вместо

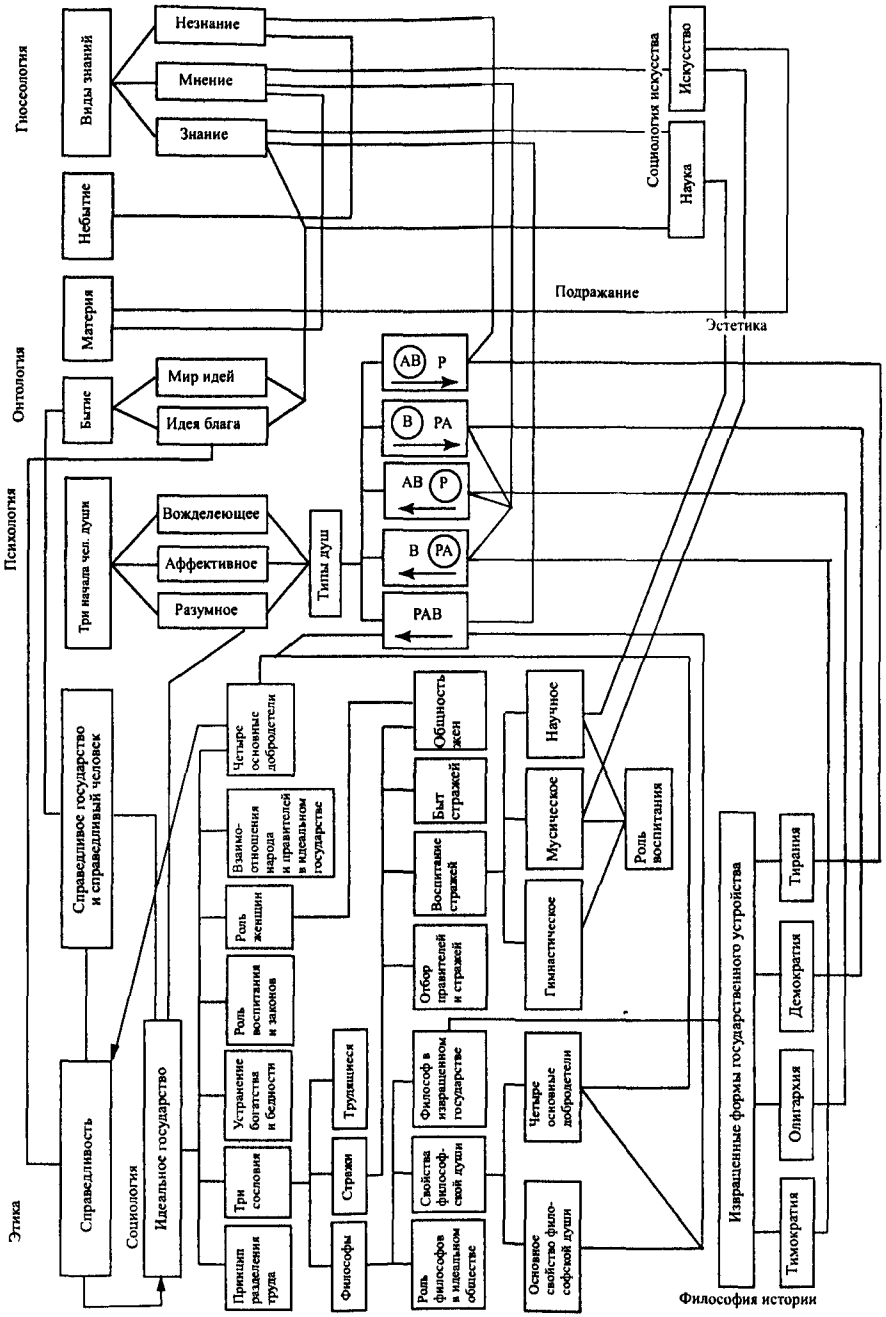


Рис. 1. Структура диалога «Государство»

целостной концепции нам преподносится, по выражению Платона, ряд мнений по отдельным вопросам, которые никак не связаны друг с другом. Этим же, в частности, объясняется и тот факт, что большинство исследователей склонны считать Платона весьма реакционным мыслителем на том основании, что его идеальное государство находится в прошлом, и Платон, таким образом, — реставратор. Однако внимательное изучение философии истории Платона показывает, что идеальное государство находит свое место как в прошлом, так и в будущем.

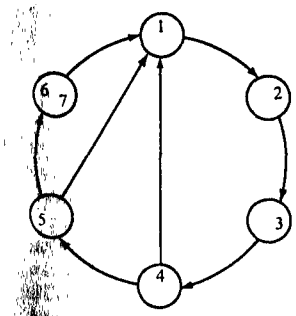
В самом деле, свое исследование Платон начинает с рассмотрения возникающего государства. Это — начальная точка отсчета, начало человеческой истории. Дальнейшее изучение этого государства приводит Платона к выводу, что оно (первоначальное государство) совершенно. В начале данной главы отмечалось, что существенной чертой этого государства является функционирование без развития. Платон отрицает всякий общественный прогресс; по его мнению, любое изменение, любое новшество является не прогрессом, а регрессом. И это очень верная мысль: если мы живем в абсолютно совершенном обществе, то любое его изменение может быть только ухудшением; прогресс в любой области возможен только при ее несовершенстве.

Совершенное государство может изменяться по двум причинам. Первая — субъективная — объемлет собой четыре фактора (два экономических и два идеологических, которые были уже отмечены). Какие превентивные меры по отношению к ним предусматривает Платон, это мы тоже уже видели.

Вторая причина — объективная, или космическая, — не подвластна контролю ни со стороны людей, ни даже со стороны богов.

Существует, однако, круговорот, по завершении которого сословие правителей не воспроизводится. Каким бы образом ни комбинировали правители браки между стражами, какие другие меры ни принимали — замена им родиться не может: человечество физически и умственно вырождается.

По этой причине место правителей занимают сначала стражи, а затем и представители низшего сословия; процесс разложения идеального государства, начавшись, уже не может быть остановлен и достигает своего логического завершения в тирании. Таким образом, тимократия, олигархия, демократия и тирания суть последовательные ступени вырождения и извращения первоначального совершенного государства. Вырождение это совершается помимо воли людей. Историческое развитие, по Платону, описывает полный круг.



1 — совершенное государство
2 — тимократия
3 — олигархия
4 — демократия
5 — тирания
6, 7 — промежуточные стадии при переходе от демократии и тирании к совершенному государству

Рис. 2. Схема исторического развития

Спрашивается, на каком основании Платон поднимает вопрос о переходе от 4-й и 5-й ступеней к 1-й? На этот вопрос мы не найдем у него ответа, но можно предположить, исходя из логики его мысли, что снова наступил «урожайный год» на мудрецов, доказательство чему — появление на свет его самого, Платона.

Вначале преобразование демократии или тирании в идеальное государство не вызывает у Платона сомнений, но впоследствии, видимо, под влиянием собственного и весьма печального опыта, он приходит к выводу, что для такого преобразования необходим ряд промежуточных ступеней. Слабый намек на это есть уже в «Государстве», но основательное развитие эта мысль получает в «Законах».

Кругооборот государственных форм и составляет содержание философии истории Платона, которая по своей форме, представленной в «Государстве», является критикой извращенных форм государственного устройства.

Вопрос о социальной сущности утопии Платона до сих пор остается нерешенным. Даже при беглом знакомстве с некоторыми из ответов на него поражает размах своеобразной амплитуды колебаний, которую приходится описывать античному мыслителю под ударами новейшей критики: то он оказывается апологетом тоталитаризма в наиболее зверской его форме, то аристократом — врагом народа и демократии, то социалистом — античным предтечей хорошо известного в Европе «призрака коммунизма».

Не разделяя вполне ни одну из существующих ныне точек зрения, хочу предложить гипотезу об *амбивалентном характере* утопии Платона. Амбивалентность эта проявляется в том, что идеальное государство Платона представляет собой двойную антитезу: с одной стороны, оно отрицает существующие рабовладельческие государства, с другой — несправедливость вообще. Первая антитеза утверждает, по существу, принципы феодализма, вторая — общества, свободного от всякой несправедливости[1].

Заметим, что обе тенденции, исходящие от Платона, по тем временам прогрессивны, и он, таким образом, обогнал свою эпоху дважды — на длинной и на короткой дистанциях.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Платон.* Соч.: В 2 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1.
2. *Булгаков С.Н.* История экономических и социальных учений. М., 2007.
3. *Штраус Л.* Введение в политическую философию. М., 2000. С. 204–263.
4. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1: Чары Платона.

[1] Этот двойственный характер утопии Платона первым заметил Вл. Соловьев: «...общий план трехсословного социального строя весьма замечателен не только по своему художественному соответствию психологическим и этическим основам платоновской философии, но также как умственное предварение того, что потом было в широких размерах осуществлено в средневековой Европе, с ее руководящею умственною аристократией — в виде духовенства, наследственною воинской стражей — в виде баронов и рыцарей, и обреченным на подчинение и повиновение третьим сословием» (*Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. М., б/г. Т. X. С. 477). Правда, «возможность самого грубого коммунизма» у Платона Соловьев видит в отсутствии у него «христианско-германского начала свободной индивидуальности» (Там же. С. 477).

Глава 2

ГЕНЕЗИС ПОНЯТИЯ ОБЩЕСТВА И ПОЛИТИЧЕСКОГО ГОСПОДСТВА У ПЛАТОНА

В рамках античной социальной философии, достигшей своей наивысшей точки в учениях Платона и Аристотеля, процесс постепенного «прорисовывания» контуров того, что в будущем должно было составить предмет социологии — формы и способы взаимодействия людей *(межчеловеческого общения)*, совокупность которых образует *общество*, — продвигался по двум линиям. А именно: по линии изучения этих взаимодействий, предстающих, с одной стороны, в виде «форм общения» в пределах политики, а с другой — в пределах *этики:* двух дисциплин, которые то расходились, то вновь пересекались, почти сливаясь в точках пересечения, у античных мыслителей.

Для античной общественно-политической мысли, взятой в отличие от этической[1], характерно отсутствие теоретически артикулированного различения общества и государства. «Государство, — писал Платон, — возникает, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом ...Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства...» [2, 145]. Следовательно, «его <государство> создают наши потребности» [Там же]. Среди них «первая и самая большая потребность — это добыча пищи для существования жизни... Вторая потребность — жилье, третья — одежда и т. д.» [2, 145][2].

А для того чтобы удовлетворить эти (и не только эти) потребности, необходимо разделение *труда*, которое, по Платону, опять-таки осуществляет государство. «Смотри же... каким образом государство может обеспечить себя всем этим: не так ли, что кто-нибудь будет земледельцем, другой — строителем, третий — ткачом? И не добавить ли нам к этому сапожника и еще кого-нибудь из тех, кто обслуживает телесные наши нужды?» [Там же].

Таким образом, «государство» создает то, что можно было бы назвать «пространством общения» (социальное пространство). «Внутри самого государства как будут они (люди) передавать друг другу все то, что каждый производит? — спрашивает Платон. — Ведь ради того мы и основали государство, *чтобы люди вступили в общение*» ([2, 148]. Курсив. — *Ю. Д.*). Причем это общение оказывается у Платона немыслимым без рынка: «Из

[1] Последняя, как мы увидим, уже у Аристотеля обнаруживает известную тенденцию к обособлению от первой (хотя и не во всех пунктах).

[2] Ср. у К. Маркса: тот же ход мысли, что и у Платона, был положен в основу «материалистического понимания истории».

этого, — пишет он, — у нас возникает и рынок, и монета — знак обмена» [2, 148]. Как видим, рынок этот утопист, рассматриваемый зачастую как прямой предшественник утопического, а то и «научного»[1] *социализма*, считал вполне естественной формой социального общения (причем задолго до капитализма Нового времени).

Но главным для Платона оказывается в конце концов вопрос не о том, как *произвести* многообразные средства для обеспечения человеческих потребностей, а как обеспечить «достаточно пастбищ и пашен» [2, 151] для производства продукции для населения, оградив завоеванные земли от «бесконечного стяжательства» [2, 151] соседних стран. Для этого нужны воины, причем не «какой-то пустяк, а... целое войско» [2, 151]. «Разве надо больше беспокоиться о сапожном, чем о военном искусстве?» — задает он риторический вопрос. И тут же получает ответ: «Ни в коем случае» [2, 151]. Так в платоновской системе разделения труда на первое место выдвигаются воины-профессионалы и общество получает характер *военной организации*. Это — прежде всего военное государство[2]. И чем важнее представлялся Платону именно этот аспект государства, тем труднее было для него различить государство и общество.

Мы еще будем специально рассматривать аналогичную тенденцию у Аристотеля, однако уже здесь важно обратить внимание на следующее. У Аристотеля платоновская идея «военизации» (милитаризации) как силы, организующей и скрепляющей общество, получает развитие в качестве идеи *власти* (господства), образующей его внутриклеточное строение. Все типы связи между людьми, начиная с простейших, рассматриваются им как *отношения власти* — господства и подчинения: «Ведь властвование и подчинение не только необходимы, но и полезны, и прямо от рождения некоторые существа различаются в том отношении, что одни из них как бы предназначены к подчинению, другие — к властвованию» [1, 1254a (20–25), с. 382][3].

Именно в этой связи Аристотель, нередко полемизируя с Платоном по этому поводу, акцентирует *разнокачественность* межчеловеческих отношений. А она предстает у него прежде всего и главным образом как разнокачественность типов господства–подчинения. Согласно Аристотелю, «...власть господина и власть государственного мужа, равно как и все виды власти, не тождественны. Одна — власть над свободными по природе, другая — власть над рабами. Власть господина в семье — монархия (ибо всякая семья управляется монархически), власть же государственного мужа — это власть над свободными и равными» [1,1255b (15–20), с. 386]. А общество, взятое под углом зрения отношений власти, — это и есть государство.

В последующем (не только в эпоху эллинизма, но и в Средние века) европейская социальная мысль не выходила за рамки, очерченные платоновски-аристотелевским отождествлением общества и государства. Этому способствовало то обстоятельство, что и в окружающей действительности, особенно в действительности средневекового общества, во всем многообразии социальных связей, его скрепляющих, доминировали прежде всего *политические* связи и зависимости. По этой причине и представления об обществе формировались по модели государства, и главным образом в рамках теории государства и права.

Поскольку в Средние века государственно-правовые отношения представали к тому же в морально-религиозной оболочке, постольку тем более трудно было прийти к выявлению собственно *социального* ядра государства, т. е. в том понимании социальности («общественности»), которое оказалось доминирующим в *неконфессионально* и *неполитически* ориентированной социальной философии Нового времени. Нужно было, чтобы эти сплавленные воедино аспекты общества традиционного типа «отслоились» друг от друга в самой социокультурной реальности, только тогда открылась возможность теоретического понимания общества (и его собственно социальных отношений) в его специфичности (в данном случае) *в отличие* от религиозной и государственной (политической) жизни людей, его составляющих.

Но чем меньше удавалось Платону (как и Аристотелю) размежевание понятий «общество» и «государство», тем, наоборот, дальше заходили они в своей социально-философской (а подчас и собственно социологической) интерпретации проблемы политического *господства* и его основных форм, предвосхищая то, с чего начнут социальные мыслители Ренессанса и Нового времени.

1. ПЛАТОНОВСКАЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ ФОРМ ПОЛИТИЧЕСКОГО ГОСПОДСТВА

На примере диалектической типологии общественно-политических форм господства Платон проиллюстрировал тот диалектический закон[1], согласно которому каждая вещь гибнет от своей собственной односторонности.

Тимократия (или тимархия) — «честолюбивое правление» — гибнет, по его утверждению, от непомерного развития честолюбивых стремлений граждан, порождающих «спорливость», грубость и сребролюбие [3, 320].

Олигархия — правление «любостяжателей и любителей денег» [3, 410] — от непомерного развития богатства, раскалывающего полис на «два города»: «один из людей бедных, другой — из богатых, и оба они, живя в этом же самом месте, злоумышляли бы друг против друга» [3, 441].

Демократия — «правление, как видно, приятное, бесправительственное и пестрое» (3, 421], где каждый «имеет волю делать, что хочет» [3, 419], — от непомерного развития свободы: «ведь излишняя свобода естественно должна приводить как частного человека, так и город, ни к чему другому, как к рабству» [3, 480]. То есть, как уточняет Платон, — *к тирании*.

[1] Ср.: К. Поппер («Открытое общество и его враги»).

[2] О. Конт вовсе не случайно говорил, характеризуя Античность, о «военном обществе», противополагая обществу современного типа, которое предпочитал называть «промышленным» или «индустриальным».

[3] И в этом отношении он, как это ни парадоксально на первый взгляд, заходит дальше в «политизации» социальных отношений, чем «основоположник тоталитаризма» (по К. Попперу) Платон.

[1] Его отечественная историко-философская традиция приписывает Гегелю.

Та же диалектика оказывается и судьбой каждого из соответствующих *типов личности*[1]: тимократического, олигархического, демократического и тиранического. Только идеальный, «царственный», истинно «аристократический» тип личности как бы изымается Платоном из-под власти этой диалектики. Он гибнет, по мнению философа, не от своей односторонности (ибо не обладает ею), а от распадения целостности и гармоничности, каковая является основной его характеристикой. Распадения, неизбежного в ситуации, когда люди начинают пренебрегать «истинной музой» (то есть словом и философией) и «гимнастику ставят выше музыки». Впрочем, происходит это уже не в силу каких-либо эмпирических причин, а просто конечности всего земного, поскольку «все происшедшее разрушимо» [3, 402].

Посмотрим, однако, что представляет собой общий механизм саморазрушения названных форм господства на примере диалектического превращения *демократической* личности *в тираническую* (и соответственно демократии — в тиранию), взятый в его более конкретных характеристиках, в его более мелких деталях.

Согласно гениальному социологическому прозрению Платона, разрушительная диалектика, превращающая каждую общественно-политическую форму в свою собственную противоположность, осуществлялась совсем не только силой абстрактной логической «необходимости» (как это было у Гегеля). Каждый раз эта необходимость совпадала с деятельностью *определенных социальных групп*: они-то и осуществляли разрушительную работу в обществе. Со времен олигархического правления, олицетворяющего политическую власть богатства, такой разрушительной силой был, по Платону, «класс праздных и расточительных людей, из которых одни, мужественные, идут впереди, а другие, слабые, следуют за ними» [3, 430]. Во втором случае это был люмпен-пролетариат, с неизбежностью порождаемый античным обществом («полисом», «городом-государством») по мере развития товарно-денежных отношений и обеднения значительной части «свободнорожденных», обладавших в отличие от рабов гражданскими правами.

Рекрутируется это паразитическое «сословие» либо из людей, лишенных «чести» (государственных, в том числе и военных, постов и соответствующих почестей) в связи с превращением «тимократического» правления в «олигархическое», либо в особенности из людей «средних», разоренных в период всеобщего господства богатства и наживы.

Ибо «ростовщики-то, погрузившись в свои расчеты..., всегдашнею ссудою нанося раны тому, кто приходит просить денег, и обременяя должников увеличенными процентами, будто порождением капитала-отца[2], разводят в городе множество трутней и нищих» [3, 217].

[1] А они, согласно исходной социально-философской предпосылке Платона, в точности воспроизводят в своей душевно-духовной структуре соответствующие структуры политического господства. Речь идет о своеобразном ***тождестве*** типа политического господства и доминирующего при нем типа господствующей личности.

[2] Как видим, о «капитале» (и, соответственно, как покажут историки, о «капитализме») речь зашла совсем не «на заре» Нового времени, а гораздо раньше. Правда, в отличие от более поздних времен, это был не промышленный, а ростовщический, не продуктивный, а «потребительский» капитал.

Последним же остается альтернатива: либо пасть еще ниже — на уровень рабов, либо — поднять восстание с целью перераспределения собственности в самом рабовладельческом полисе. Естественно, что коль скоро речь идет о «трутнях», т. е. о существах в принципе неспособных к любой форме производительной деятельности, то выбор в этой ситуации оказывается предрешенным. «Трутни» не могут задаваться вопросом о создании новых источников общественного богатства; их единственная забота о том, как *перераспределить* — и потребить! — налично существующее. А там — хоть потоп!

Так «трутни», особенно те из них, которые наделены «жалом», т. е. более агрессивные, своекорыстные и честолюбивые, оказываются во главе борцов против «олигархии», объединяя вокруг себя всех недовольных, давая им лозунг и программу борьбы.

Олигархия обречена; она расплачивается за односторонность своего принципа — принципа «чрезвычайного богатства», утвержденного за счет создания столь же «чрезвычайной» бедности. И расплачивается, согласно Платону, головами более богатых из политически активных граждан: «одних убивают, других изгоняют... А прочим вверяют власть и правление *поровну*» ([3, 419]. Курсив. — *Ю. Д.*). Но очень скоро обнаруживается, что это «равенство» в делах правления весьма относительно. Практически, у кормила государственной власти оказываются «трутни» и с «жалами», и без них.

В олигархическом обществе этот род людей, «не пользуясь честью, но убегая от правительства, бывает недеятелен и бессилен; напротив, в демократии ему, за немногими исключениями, предоставлено председательство. Здесь сильнейшая его часть говорит и действует, а другая, сидя возле трибуны, шумит и не позволяет, чтобы кто-нибудь говорил иначе; так что в подобном правлении всем распоряжается только эта сторона, и исключений немного» [3, 431].

Так расшифровывается конкретно-социологически платоновское представление о «толпе». Оказывается, «люди толпы» у Платона — это, прежде всего и главным образом, — «трутни», представители *люмпен-пролетариата*, паразитического «сословия» античного полиса в точном смысле этого слова. Представление о «толпе» не совпадает в «Государстве» и с представлением о «черни»: ибо «чернь» — это «люди рабочие, ни в какие сделки не вдающиеся и мало приобретающие» [3, 431]. При определенных обстоятельствах эта рабочая чернь, обманутая «трутнями», может превратиться в политическую опору последних, в очень мощную опору: рабочий люд многочислен и «в демократии составляет сторону могущественную» [3, 431]. Но не эти люди задают тон *на собраниях и в театре*[1]; не из их мнений и настроений создаются мнения и настроения «толпы». Не от них проистекает и нетерпимость «толпы» по отношению к слову увещевания и истины, да и нет у них времени для участия во всех публичных действиях, инспирируемых «трутнями», пробравшимися к власти [3, 328].

Ну а раз это так, то, следовательно, рассмотренное выше отношение формирующегося политического типа личности к «толпе» расшифровы-

[1] Театральная публика была для Платона своего рода «моделью» общественного мнения вообще; по ней он судил о состоянии общественного сознания и его тенденциях.

вается более конкретно как отношение к «трутням», конституирующим эту «толпу». Из него, *из этого отношения, выводит Платон диалектику превращения «демократического» типа личности в «тиранический»*. И вот как это делается.

В условиях политического господства «трутней», рассуждает Платон, имея в виду людей, одинаково далеких от принципа «чести» и от принципа «богатства», от соображений общеполитических и от соображений частнохозяйственных, принцип свободы получает свою реализацию как *гедонистический* принцип. То есть *принцип наслаждения*, ищущего основания лишь в себе самом и дозволяющего все, что усиливает и увеличивает человеческие удовольствия. Этот принцип, согласно наблюдению Платона, проникает всюду — в политику, в искусство, в хозяйственную жизнь. Он «уравнивает» все удовольствия без исключения, не делая никаких различий между необходимыми и не необходимыми, истинными и ложными, общественно оправданными и неприемлемыми в обществе людей. С точки зрения этого принципа «удовольствия все равны и должны быть равно уважаемы» [3, 425–426].

Человек же, пребывающий во власти этого принципа, «то пьянствует и услаждается игрою на флейте, а потом опять довольствуется одною водою и измождает себя; то упражняется, а в другое время предается лености и ни о чем не радеет; то будто занимается философией, но чаще вдается в политику и, вдруг вскакивая, говорит и делает, что случится. Когда завидует людям военным — пошел туда; а как скоро загляделся он на ростовщиков — он является между ними. В его жизни нет ни порядка, ни закона: называя ее приятною, свободною и блаженною, он пользуется ею всячески» [3, 426]. *Таков идеал свободы в демократическом обществе, если взять его в интерпретации «трутней»*.

Какое воздействие может произвести эта духовная ситуация на формирующееся молодое поколение, на юношу, только вступающего в жизнь? Особенно если учесть, что *общественное мнение*, сложившееся в этой ситуации, обладает, по Платону, характером «Диомедовой[1] необходимости» по отношению к каждому индивиду. *Внук* скупого ростовщика или промышленника, ограничивавшего быт своих домочадцев одними элементарно-необходимыми «удовольствиями»; *сын* отца-демократа, воспитанного в ненависти к скряге-отцу, но освободившегося из-под его влияния лишь наполовину, — этот юноша попадает в духовную атмосферу, диаметрально противоположную той, каковая всю жизнь вдохновляла его деда и отравила половину жизни его родителей.

Все те наслаждения, какие отец этого юноши не мог себе позволить даже в мыслях, а сам он позволял себе лишь в детских снах[2], теперь он

[1] Диомед, согласно одному из мифов, — царь фракийского племени бистонов, который кормил своих коней-людоедов мясом путников, попадавшихся ему в руки.

[2] По поводу «противозаконных» пожеланий, «которые возбуждаются во время сна», Платон (предвосхищая З. Фрейда), пишет буквально следующее: «Тогда как одно начало души — разумное, кроткое и правительственное — спит, а зверовидное и дикое, исполненное пищи и вина, прыгает и, прогнав сон, старается идти и удовлетворить своим требованиям, — ты знаешь, в таком состоянии оно, отрешенное и отбросившее всякий стыд и разумность, отваживается делать все; так что, если вздумает, не медлит решимостью смеситься хоть с матерью, хоть с кем другим из людей, богов и животных или кого-нибудь убить и не удерживается ни от какой пищи; одним словом — не оставляет ни безумия, ни бесстыдства» [3, 447–448].

видит едва ли не обоготворенными *общественным мнением* «толпы». И если о его отце можно сказать, что он еще «попробовал трутневого меду и сроднился со зверскими и дикими нравами» [3, 448], то о самом юноше можно сказать гораздо больше. Возлелеяв в себе с детства стремление к ничем не ограниченным наслаждениям, сей молодой «трутень» получает, следовательно, и «жало».

Читаем у Платона: «когда вокруг него <формирующегося «трутня»> шумят разные пожелания — раздушенные, распомаженные, увенчанные, упившиеся, окруженные толпою растрепанных удовольствий — и когда, вырастив, вскормив до последней степени жало похоти, сообщают его трутню, тогда оруженосцем его становится безумие, тогда неистовствует этот настоятель души и если находит в себе какие-нибудь мнения или добрые расположения, знакомые еще со стыдом, то убивает и извергает их из себя вон, пока не истребится рассудительность и не удовлетворится превзошедшее безумие» [3, 448].

Это и есть акт рождения *«совершенно тиранического человека»* [3, 448].

2. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ МЕХАНИЗМ ТИРАНИЧЕСКОГО ГОСПОДСТВА

«Что же, думаешь, — обращается Сократ[1] к одному из своих собеседников, — ...сделает такой человек в подобных обстоятельствах, особенно если, кроме того, случится ему быть гражданином великого города, богатым, благородным, да еще благообразным и высоким? Не исполнится ли он чрезвычайной надежды, что в качестве вождя будет способен управлять делами эллинов и варваров, и через то высоко возмечтает о себе, безумно надмеваясь своею фигурою и суетными представлениями» [3, 320]. Вопрос чисто риторический. Теперь уже он практически сводится лишь к тому, имеются ли в наличии общественные условия для превращения этого *потенциального* тирана (тирана «в себе», как сказал бы Гегель) в действительного тирана («тирана для других»).

Согласно Платону, эти условия с необходимостью возникают в ходе борьбы, продолжающейся в лоне демократии между «трутнями» и крупными собственниками, чьи богатства являются «пастбищами для трутней»[2]. Демократия оказывается на острие ножа между стремлением крупных собственников вернуть полис к олигархическому правлению, с одной стороны, и стремлением «трутней» к установлению тиранической власти — с другой.

«Ограбленные принуждены бывают защищаться, говоря вслух черни и делая, что можно... Между тем другие <«трутни»> *подали донос;* будто те злоумышляют против черни и намерены быть олигархами, тогда как нововведений им вовсе не хотелось... Наконец, видя, что чернь решается обидеть их не по своей вине, а по незнанию, поколику вводится в обман наветами клеветников, ограбленные, уже в самом деле, хотя-нехотя, становятся олигархами и тут движутся не собственной волей, но подстрекаются к этому злу жалом того трутня... В этом случае *делаются доносы,*

[1] Главное действующее лицо цитируемого нами платоновского диалога «Государство».

[2] Только для них, а не для всех неимущих, ибо, если бы эти богатства были разделены между всеми, каждому досталась бы ничтожно малая доля.

следствия, состязания друг с другом... Тогда чернь не ставит ли впереди себя с особенным значением, по обычаю, *одного,* питая его и сильно выращая?» ([3, 432]. Курсив. — *Ю. Д.*).

Этого «одного» избирают из числа тех многочисленных уже представителей «тиранического» типа личности, которых судьба и «конгениальность» общественной ситуации вынесла на арену политической борьбы. Разгулу политических страстей на площади вполне соответствует то, что творится в душе «тиранического» человека: в нем бушуют страсти. Бросаясь от одного наслаждения к другому, он наделал массу долгов. Пытаясь освободиться от долгов, он совершил массу ужасных преступлений. А сейчас он сгорает от любви, «тиранствующей» в нем так же, как он «тиранствует» над всеми, кого подчиняет ему судьба. Что же касается этой «тиранической» любви, то она обнаруживает, как мы убеждаемся далее, некое «избирательное сродство» (Гёте) с «вожделением» власти, жаждой единовластия.

«Прежде, когда он стоял еще под законами и волею отца, управляясь сам в себе демократически, — пишет Платон о будущем тиране, — эти пожелания разрешались только во сне — сновидением; подпав же под власть любви, он непрерывно будет таким наяву, каким изредка бывал во сне, — не станет удерживаться от какого бы то ни было страшного убийства, жертвоприношения и поступка. Тиранствующая в нем любовь, живя вне всякой власти и закона, как бы сама была ее единственным властителем[1], поведет его, будто свой город, ко всякой дерзости, лишь бы напитать себя и сопутствующую себе буйную толпу, которая частью вошла извне, от дурного знакомства, частью родилась внутри, от тех самых нравов, как скоро нашла себя в них распущенною и свободною» [3, 452].

Не так уж трудно представить, насколько ужасным должно стать правление человека такого типа как для полиса, так и для самой черни, которая привела к власти тирана, подстрекаемая «трутнями». «Предстоятель черни, пользуясь совершенным повиновением народа, не будет воздерживаться от единоплеменной крови, но по ложным доносам, как это вообще бывает, приводя обвиняемого под суд, станет осквернять убийством, отнимать у человека жизнь, языком и нечестивыми устами пробовать родственной жертвы, изгонять в ссылку, убивать, подписывать снятие чужих долгов и раздел земли. После сего этому человеку не предписывает ли необходимость и самая судьба — либо погибнуть от врагов, либо тиранствовать и из человека сделаться волком» [3, 433].

Страх становится основным фоном, на котором развертывается политическая жизнь полиса, оказавшегося под властью тирана, да и его самого. Он оказывается единственным советником тирана, инициатором всех его политических решений. «Если только начинает он... подозревать, что кто-нибудь имеет вольные мысли и не попускает ему властвовать, то по какому-нибудь поводу не губит ли таких среди неприятелей? И для всего этого не необходимо ли тирану воздвигать войну? — вновь и вновь задает Сократ риторические вопросы. И продолжает вопрошать далее: — ...Тогда граждане, способствовавшие его возвышению и имеющие силу, не будут ли смело говорить и с ним и между собою, и, если случится, особенно мужественные не решатся ли осуждать текущие события?» А отсюда следует давно напрашивающийся вывод: «Поэтому тиран, если хочет удержать власть, должен незаметно уничтожить всех этих, пока не останется у него ни друзей, ни врагов, от которых можно было бы ожидать какой-нибудь пользы... Стало быть, тою блаженною связан он необходимостью... которая повелевает ему или жить с толпою негодных да еще и ненавидящих его людей, или вовсе не жить» [3, 435].

[1] Таково тираническое *самовластие* всепоглощающей любовной страсти.

Итак, можно уже говорить о состоявшемся наконец *взаимоотождествлении* «тиранического человека» и «тиранического города». Они были созданы друг для друга. Каждый из них вылепил — и продолжает лепить — другого по своему образу и подобию. И точно так же, как черную душу тирана можно считать проекцией внутрь человека «тиранического города», его воспитавшего[1], сам этот *город* теперь уже окончательно можно считать «овнешнением» тиранической души. «Но если человек подобен городу, — развивает свою заветную мысль Платон, — ...то и в человеке не необходим ли тот же порядок? Душа его должна быть переполнена рабством и низостью, и рабствовать должны те ее части, которые были наилучшими, а маловажное, негоднейшее, неистовейшее будет владычествовать» [3, 456].

Человек, поработивший целый «город», поставивший над ним опричнину из «трутней» и удерживающий его в постоянном страхе, этот человек сам находится в рабстве у «трутней» своей души, тиранствующих в ней низменных инстинктов и вожделений. И сам пребывает в постоянном всепоглощающем страхе за свою шкуру, который не оставляет его ни днем, ни ночью, ни на людях, ни в одиночестве. Он — самый последний, самый низкий, самый трусливый раб порабощенного им «города»[2].

Как видим, развитие *общественной системы* от демократической к тиранической и, соответственно, *человека* от демократического типа к тираническому, представляет собою не только описание диалектики «абсолютной свободы» (то есть анархии)[3]. И не только прогноз опасностей, неизбежно подстерегающих свободу и демократию, коль скоро и та и другая остаются абстрактными, формальными и не могут обрести конкретное *духовное содержание*, положить себе определенные нравственные границы.

Для Платона эта диалектика есть одновременно и выражение *внутренней антиномичности самого принципа наслаждения,* взятого в его абстрактности и абсолютности. И воссоздание этой диалектики есть воспроизведение тех антиномий, к которым с неизбежностью приводит этот принцип, коль скоро он становится господствующим в обществе и в конце

[1] В то время, когда этот город был «тираническим» еще только в потенции, таившейся во чреве демократической анархии и вседозволенности.

[2] «Стало быть, тиран, хотя иному это и не кажется, в существе дела поистине есть раб, осужденный на величайшее ласкательство и унижение, — есть льстец перед людьми самыми негодными: он нисколько не может удовлетворить и своим пожеланиям, напротив, во многом, по-видимому, крайне нуждается и покажется действительно бедным (тому), кто сумеет созерцать его душу в ее целостности; он всю жизнь проводит под страхом, непрестанно трепещет и мучится, если только подходит на расположение города, которым управляет. А ведь подходит, не так ли?» [3, 459].

[3] В гегелевской «Феноменологии духа» та же диалектика, повторившаяся во времена якобинского террора, совсем не случайно изложена в параграфе под названием «Абсолютная свобода и ужас».

концов превращается в единственный ориентир человеческой деятельности. И следовательно, на почве разговора о динамике общественно-политических форм и соответствующих типов личности продолжается другой очень важный для Платона философский разговор. Разговор о том, как быть с *подражательными искусствами*, апеллирующими к *принципу наслаждения* как высшему и абсолютному. И не просто взывающими к нему, но и активно насаждающими его в сознании граждан афинского полиса, разлагая его и приводя в состояние анархии.

А о том, что Платон даже в своих наиболее специальных политических экскурсах не забывал о своем многолетнем споре с поэтами[1] и не упускал случая бросить очередной камень в их огород, свидетельствует следующее платоновское рассуждение, введенное по ходу разговора о тирании:

«– Так недаром вполне мудрою кажется трагедия, в которой отличился Еврипид.

– Что такое?

– В которой, между прочим, он произнес и ту крепкую мысль, что мудрые тираны обращаются <общаются> с мудрецами. Под этим, очевидно, разумел он, что те мудры, с которыми тиран кроток.

– Да он, равно как и другие поэты, тиранию-то превозносит, будто нечто богоподобное, и во многих иных отношениях.

– Потому-то, как ни мудры творцы трагедий... пусть они извинят нас, и всех тех, которые о правительстве судят подобно нам, что мы не принимаем их в свое государство именно за похвалы тирании.

– Думаю, что отважнейшие-то из них извинят...

– А прочие-то, думаю, ходят по городам, собирают народ и, получив известную плату, прекрасными, громкими и трогательными возгласами привлекают правительства к тирании и демократии.

– Конечно.

– Сверх того, они получают награды и почести, во-первых, как и следует, от тиранов, а во-вторых, от демократии. Но чем выше восходят они по крутизнам правлений, тем слабее становится их честь; так что, как бы запыхавшись, она не может идти далее» [3, 436].

Нетрудно заметить, особенно здесь, что аристократические симпатии Платона побуждают философа сближать демократию и тиранию, акцентируя ее (действительно опасные) пункты, в которых первая может перейти во вторую. При этом он, что называется, с порога отбрасывает самую мысль о внутренних *противовесах*, каковые при известных социальных условиях может и должна выработать демократия, дабы избежать опасности вырождения в тиранию. Однако в случае с такими поэтами, как Еврипид, Платон был, к сожалению, прав в чисто фактическом смысле: этот певец афинской рабовладельческой демократии под старость был приглашен тираном Архелаем и принял это приглашение. Впрочем, не забудем, что и автору «Государства» случалось кокетничать с тиранами, хотя и с благородной целью направить их на путь превращения тирании в «просвещенную[2] монархию».

[1] И в каком-то отношении с самим собой, поскольку в ранней молодости он склонен был отдавать предпочтение поэзии перед философией.

[2] Так ее будут называть впоследствии, более полуторатысячелетия спустя.

Но как бы то ни было, а связь — органическая, нерасторжимая — философско-политической и эстетико-философской проблематики в платоновском социальном учении не ослабляется ни на минуту, позволяя мыслителю прямо и непосредственно переходить из одной плоскости рассмотрения в другую. В «разгуле страстей» человека предвидеть грядущий развал государства, а в политической структуре государства — перспективу «самореализации» политических лидеров.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 375–644.
2. *Платон*. Государство // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. С. 89–454.
3. *Платон*. Политика, или Государство // Сочинения Платона. СПб., 1863. Ч. 3.

Глава 3

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ: ОТ «ЭТИКИ» К «ПОЛИТИКЕ»

В рамках «Этики» Аристотеля центральным с точки зрения *социально-философской* является понятие «филия» («дружба») как ничем не опосредованного *межындивидуального*, вернее, межличностного общения. В рамках его «Политики» аналогичное место занимает понятие «койнония» («политическое общение»), опосредованное внутриполисными традициями и установлениями. В данной главе нас будет интересовать переход от дружбы как высшей формы *этического общения к общению политическому*, взятому в его развитии из элементарных форм, которыми человеческое общение характеризовалось на более ранней (догосударственной) его стадии. На фоне этого перехода становится более ясным то новое, что принесла с собой «Политика» Аристотеля с точки зрения развития именно его социально-философских (а отчасти и социологических) воззрений.

1. ДРУЖБА КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНОГО ОБЩЕНИЯ

Греческая Античность привлекает интерес социологов конца XX в. с точки зрения того, как человек, только еще начинавший эмансипироваться от «естественно сложившихся» общественных отношений кровнородственного и общинного типа, осваивал открывающееся перед ним социальное пространство, которое он воспринимал как пространство его *индивидуальной свободы и личной самодеятельности*. Речь идет о «пространстве» межличностных контактов, новых форм общения, инициатором которых индивиды выступают именно как индивиды, представляя здесь самих себя, а не различные надперсональные общности и коллективы.

Дело в том, что именно у греков «классических» времен Античности этот процесс протекал в «лабораторно чистой» форме, придававшей ему характер уникального «социологического эксперимента», о котором могут только мечтать социологи, работающие на современном материале.

Социальное пространство свободы — форму общения, скроенную по мерке «самодеятельного» индивида, осознающего себя в качестве демиурга своих собственных общественных связей, античная социальная философия, начиная с Сократа, осмысляет с помощью *нового истолкования* очень «ходового» в те времена понятия «филия»[1].

[1] Начиная с диссертации Ф. Дирльмайера «Филос и филия», изданной в 1931 г. в Германии [6], и кончая книгой Х. Хуттера «Политика как дружба», вышедшей в 1978 г. в Канаде [7], почти на протяжении полувека исследователи проявляют достаточно устойчивый интерес к этому понятию, шаг за шагом обнажая его специфически социологический «подтекст». В том же направлении пойдет и наше последующее изложение.

Особый интерес Сократа к проблематике дружбы засвидетельствован, с одной стороны, «Воспоминаниями» Ксенофонта [4], а с другой — такими платоновскими диалогами, как «Лизис», «Пир» и «Федр». Многое в этих свидетельствах говорит о том, что проблематика эта была в сократовские времена далеко не только теоретической. Как показал суд над Сократом, не осталась проблема дружбы чисто теоретической и для самого философа. Ведь фактическим источником одного из главных обвинений, выдвинутых против него на суде, было то, что многие из его учеников ставили дружеское общение с ним явно выше семейных привязанностей. Так что когда Сократ в платоновском «Лизисе» восклицает, что друг для него дороже всего золота Дария, — это не одни только громкие слова: это программное возвышение определенного типа человеческих отношений, определенной формы общения.

К сократовским временам понятие «филия» проделало определенную эволюцию в сознании греков. Прошли те времена, когда дружеские отношения *целиком* покрывались кровнородственными, а «друг» — это и был «родственник» (и наоборот). Более «современным» стало функционирование понятия «друг» в качестве своеобразной проекции родственных отношений на социальные связи, отличные от родственных: «дружба» как военный союз, «дружба» как добрососедские контакты и т. д. В этих случаях понятием «дружба» обозначались связи, подчас не менее тесные, чем, скажем, родовые или семейные, однако уже не имеющие под собой кровнородственного субстрата. Что же касается Сократа, то он активно использует это понятие для обозначения «новейшей» (по тем временам) формы общения — устойчивой связи между *двумя свободными индивидами*, не связанными ни отношениями кровнородственного, ни отношениями соседско-общинного типа.

Эта социальная история понятия дружбы, с одной стороны, и самих отношений, сопрягавшихся с этим понятием, — с другой, сказалась и на аристотелевском ее толковании в «Этиках» Аристотеля (и прежде всего в «Никомаховой этике», непосредственно предшествовавшей по времени его «Политике»). Здесь дружба явно фигурирует в двух ипостасях. Во-первых, она предстает у Аристотеля как характеристика всех межчеловеческих отношений, начиная от отношений мужа к жене, отца к детям, братьев друг к другу и кончая отношениями господина к рабу (отношение к нему «как к человеку» тоже, по Аристотелю, может быть вполне дружеским). Анализируя все эти варианты дружбы, он, практически уже в «Никомаховой этике», затрагивает все типы социальных отношений, хотя, как правило, не тематизирует их специально (что будет сделано уже в «Политике»). В этой связи дружба классифицируется прежде всего по целям, ради которых устанавливаются дружеские связи, причем анализ этих целей вновь и вновь подводит Стагирита к проблеме «Государства». «...Все сообщества, — рассуждает Аристотель, имея в виду, например, семью со всем многообразием складывающихся в ней дружеских отношений или сугубо утилитарные временные "союзы" людей, распадающиеся по достижении их целей, — это как бы члены (morioi) государственного сообщества: они промышляют что-то нужное, добывая что-нибудь из необходимого для жизни» [3, 233]. «Итак, — резюмирует он эту свою мысль, проиллюстрировав ее примерами из военной, морской, торговой

и прочих форм деятельности, требующих объединения усилий людей, — все взаимоотношения оказываются частями взаимоотношений в государстве (то есть частями государственного сообщества). А этим частям соответствуют разновидности дружбы» [3, 234].

Но, что еще важнее в контексте нашего анализа, этот вывод с неизбежностью подводит Аристотеля к проблеме «видов государственного устройства», как «нормальных», так и отклоняющихся от нормы, извращающих их, представляя собой «как бы растление (phthorai) первых» [3, 234]. Дело в том, что, согласно убеждению Стагирита, «в каждом из государственных устройств дружба проявляется в той же мере, что и право (судие)» [3, 235]. Ведь каково государство — таковы и люди, в нем живущие. А каковы люди — такова и их дружба. «При извращениях (государственных устройств) как право (судие), так и дружба (а они сопряжены у Аристотеля глубинными связями. — *Ю. Д.*) возможны в очень малой мере, и менее всего при наихудшем извращении (им Стагирит считает тиранию. — *Ю. Д.*), ведь при тираннии дружба невозможна совсем или мало (возможна)» [3, 236]. Эти соображения, убеждающие Аристотеля в правильности его общей предпосылки, согласно которой дружба в принципе возможна только в государстве, и чем лучше государство, тем более высокими качествами отличается дружба людей, в нем живущих, в то же время рождают у него, как и у его предшественников, Сократа и Платона, и *противоположно* направленный познавательный интерес. Это — особый интерес (скорее даже не вполне осознанный) к той форме дружеских отношений, которые уже по своей внутренней структуре меньше всего зависят от изменений «внешнего» порядка, в том числе (даже) и от изменений в государственном устройстве. Речь идет о том, что Аристотель называет «совершенной дружбой».

Согласно Аристотелю, особенность этой формы общения, вокруг которой еще в сократовские времена было так много разговоров и раздумий, заключалась в том, что это была связь *одинаково* свободных и уже в силу одного этого *равных* людей, какими могли быть в те времена лишь *полноправные граждане* афинского полиса. Условием дружбы в новом смысле слова, философски артикулированном еще у Сократа, была *равная* возможность каждого из участников дружеского общения *свободно располагать собой*, или, выражаясь юридически, вступать в отношения по поводу самого себя как личности. Таким образом, как это детально раскрыл впоследствии Аристотель в «Никомаховой этике», в дружбе сократовского типа (ее-то Аристотель и назовет «совершенной дружбой») с самого начала предполагается правовой момент: равноправие друзей. Этот аспект и придает *психологическому* отношению двух индивидов общезначимый характер *социальной* связи.

Согласно автору «Никомаховой этики», который гораздо более последовательно двигался по пути, намеченному Сократом (и получившему впоследствии отражение в платоновских «сократических» диалогах), чем Платон, дружба как бы сочетает в себе теплоту и «тесноту» родственных привязанностей с «рыхлостью», т. е. свободой, отношений правовых, каковые и являются для Стагирита *отношениями равенства*. Вообще-то друзьями становятся в случае, если извлекают равную пользу для взаимного общения («дружба ради пользы») или равное удовольствие («дружба ради удовольствия»). Однако «совершенной дружбой», соответствующей своей истинной природе, будет лишь та, участники которой вступают в дружеский контакт ради того, что каждый из них считает высшим в нем самом. А таковым, согласно Аристотелю, является добродетель — стремление к Благу самому по себе: не ради приносимой им пользы или удовольствия, а ради него самого. Такая дружба, естественно, возможна лишь между равно добродетельными людьми, которые не только равноправны, т. е. равно свободны, но и *одинаково благородны*.

Свобода общения совпадает для Аристотеля с ее *осознанностью*. Чем сознательнее индивиды, вступающие в дружеское общение, чем яснее и отчетливее понимает каждый, что является в нем *высшим* (идеальным), делая это высшее целью (и, следовательно, фундаментом) дружбы, тем более совершенной она становится. Если говорить на языке современной социологии, состояние социальной связи определяется качеством образующих ее элементов, каждый из которых исчерпывающим образом прорефлектирован, а потому совершенно свободно включен в общение. В социологии такая степень осознания импульсов, мотивов и целей, влекущих индивида к установлению социального контакта, в рамках которого ни один его элемент не представляет уже чего-то чуждого из положенного свободно его инициатором, называется самореференцией. Последняя выступает и как условие свободного (то есть сознательного) выбора, предшествующего социальному действию, и как *условие социальности вообще*.

В аристотелевском истолковании дружбы как высшей, но именно потому элементарно-всеобщей формы общения, которой измеряются все остальные межчеловеческие связи, — общения людей «по поводу» того, что каждый из них считает самым ценным (истинным) в нем самом, — отчетливо проступает модель *сократического диалога* как *истинного общения «по поводу» истины*. Это — диалог людей (чаще всего двух, остальные, если они присутствуют, образуют «хор», время от времени подающий реплики), объединенных стремлением к высшему, т. е. истинному, в существовании которого у них нет оснований сомневаться хотя бы потому, что им обусловлен и сам факт их общения, и внутренняя структура («логос») этого общения. Такой диалог был для Сократа, как он неоднократно говорил и демонстрировал это, и способом *приобретения* друзей, и средством их *воспитания* как настоящих друзей, и той стихией, в каковой дружба получала свое высшее осуществление: *стихией истинной дружбы*.

В сократическом диалоге — этой *вполне реальной* форме общения действительно существовавших людей, о чем есть многочисленные свидетельства, — дружба предстает *одновременно как социальный и культурный феномен*. Если, скажем, платоновские диалоги раскрывают сократический диалог прежде всего (хотя и не исключительно) с точки зрения его *культуротворческого содержания*, то аристотелевские «Этики» бросают на него свет как на совершенно четко очерченную *социальную форму общения* — свободное общение одинаково свободных людей. Как видим (и это для социологии немаловажное заключение) в акте генезиса такой социальной связи, свободно полагаемой людьми, в «моменте» становления новой формы общения *специфически-социальное и содержательно-культурное полностью совпадают*. Отсюда тот энтузиазм (нашедший отра-

жение в литературе), который вызвала у многих современников Сократа диалогическая дружба (дружба как диалог и диалог как дружба), провозвестником которой он был, являя собой пример друга в возвышенном понимании этого слова.

Однако, как убедился уже Платон, а за ним все чаще убеждался Аристотель, «эмпирическая реальность» афинского полиса достаточно скоро дала понять энтузиастам диалогической дружбы, насколько узки и тесны были пределы того *социального пространства свободы,* которое открывалось грекам в сфере индивидуального, личностного общения, где они выступали как абсолютно самостоятельные «частные лица» — творцы самой формы общения. Диалогическая дружба[1] вступила в конфликт с другой формой общения — *политической,* в каковой социально конституировался полис как *койнония* свободных афинских граждан[2]. Уже та диалогическая дружба, котоую Сократ утверждал как *наиблагороднейший* образ жизни, дававший ему «в высшей степени приятное» сознание того, что вся его жизнь прожита «благочестиво и справедливо» (свидетельство Ксенофонта [4, 192]), была объявлена афинским судом *противозаконной.* И не только из-за состава идей, какие философ утверждал в своих диалогах. Но прежде всего из-за ее *социальной тенденции* — обособления «частной жизни» от общинно-политической, из-за противопоставления (по-новому истолкованной) *филии — койнонии.*

Причем истинный трагизм этому конфликту придавало то обстоятельство, что его прекрасно сознавал сам Сократ, как то засвидетельствовано в платоновском «Критоне». Сколь бы несправедливым ни был приговор, вынесенный ему как частному лицу от имени политической койнонии, общины граждан афинского полиса, сама эта форма общения вместе с Законами, воплощающими ее разум, не являлась чем-то внешним по отношению к нему, не касалась истинного смысла его жизни. Наоборот: этой койнонии вместе с ее Законами он обязан своим существованием в качестве определенным образом воспитанного человека, полноправного гражданина афинского полиса, т. е. того самого свободного «частного лица», каковое только и могло вступить в дружбу, понятую как «общение равных»[3]. Источником трагедии Сократа с точки зрения социологической была равная принадлежность философа к двум *явно дивергирующим* формам социального общения, ни об одной из которых он не мог сказать, что она не имеет никакого отношения к его существованию *в качестве свободной личности.*

Последующее развитие античной социальной мысли не может быть понято вне той социологической проблемы, которая образовала «подтекст» трагедии Сократа. Уже платоновское «Государство» [5] было одной из последовательно продуманных и получивших форму развернутого теоретического построения попыток преодолеть обнажившееся противоречие филии и койнонии, отправляясь от второго его полюса. Главная

[1] Как форма социальной связи, утверждавшая себя в полемическом противоположении кровнородственным и общинным.

[2] Немцы переводят это слово как «гемайншафт», желая подчеркнуть отличие античной «общности» от «общества» современного типа.

[3] Идея, которая и стала отправной в аристотелевской «Политике», как, впрочем, и в платоновском «Государстве».

проблема, которую решает Платон как важнейшую именно в социологическом смысле, — это проблема койнонии как формы общения полноправных граждан проектируемого им «благоустроенного города», формы общения «стражей» города-государства. В связи с такой акцентировкой вопроса проблематика филии *утрачивает свою самостоятельность,* поскольку дружба поднимается, так сказать, с уровня общения «частных лиц» на уровень политический, общеполисный: она становится характеристикой гемайншафта «стражей» как целого — дружбой «всех».

В связи с этим происходит своеобразная регрессия сократовской постановки вопроса о дружбе (нашедшей отражение в сократических диалогах самого Платона) на менее развитый уровень, когда под дружбой понималась любая социальная связь, имеющая «тесноту» и «плотность» семейно-родовой, однако образующаяся в сфере, где кровнородственные отношения уже не имеют силы; причем этот тип дружбы не предполагает никакого индивидуально-личностного отношения ее участников: она имеет здесь коллективный, общинный характер. Таким образом, антиномия двух расходящихся форм общения — индивидуально-личностной и «гемайншафтной», к которым грек, осознавший себя личностью, считал себя одинаково причастным, решалась Платоном за счет устранения одного из ее полюсов.

Многозначительным, исполненным глубокой символики следствием этого поворота одного из самых восторженных приверженцев Сократа было полное отсутствие каких бы то ни было «диалогических» моментов в сфере спроектированных автором «Государства» взаимоотношений как между самими «стражами», так и между ними и философами-законодателями. Место отсутствующего диалога заменяет здесь *откровенная манипуляция* сознанием «стражей» с помощью специально придуманных для этого *мифов,* предлагаемых как *«целесообразная ложь»* (на манер той, к которой, согласно Платону, имеет право прибегнуть врач в интересах больного). Фактически в платоновском «благоустроенном городе» нет не только дружбы в сократовском смысле, но и какого-либо намека на индивидуально-личностно окрашенные контакты: все сколько-нибудь значимые отношения между участниками «общей дружбы», «дружбы всех» сознательно подтасовываются философами-законодателями, дабы обеспечить хорошее потомство «стражей» и оградить их умы от возможных «смущений».

Платоновское решение проблемы было подвергнуто острой и язвительной критике в «Политике» Аристотеля. Общим источником ошибок Платона, построившего совершенно нереалистическую модель общества, основанную на архаических реминисценциях, Стагирит считает неправомерное распространение отношений койнонии того типа, к которому принадлежит, например, *семья,* на койнонию политическую, принадлежащую к совершенно иному типу. В отличие от семьи, как единства «более сжатого», к которому Платон испытывал слабость и в силу характерной для него философской абсолютизации Единого, государство, как утверждает Аристотель, представляет собой единство «менее сжатое», которое на уровне общеполисном «предпочтительнее единства более сжатого» [1, 47]. Дело в том, что, по мнению Стагирита, высказанному еще в «Никомаховой этике», государственная «общность» (в отличие от семейной) от-

мечена также и некоторыми чертами «внешнего объединения», покоящегося «как бы на некотором соглашении» [3, VIII, 14].

На такое представление о политической форме общения (мы останавливаемся только на этом аспекте проблемы государства и политики, поскольку он оказался в центре и у Платона, и у Аристотеля) повлиял тот факт, что Стагирит, в отличие от своего учителя, не только не отказывался от сократовского понимания дружбы, но, наоборот, развил и углубил его. Подобно тому как дружба сочетает «тесноту» взаимной привязанности людей друг к другу, заимствованную от семейно-родственных отношений, со свободой и независимостью отношений правовых, политическая койнония, по мысли Аристотеля, должна сочетать «тесноту» семейно-общинных связей с «рыхлостью» правовых, имеющих характер некоторого «соглашения»[1].

Как видим, *дружба* оказалась для Аристотеля той этической проблемой, которая постоянно упиралась в проблему всех иных межчеловеческих отношений, существовавших в рамках древнегреческого города-государства (полиса). Но прежде всего она упиралась в проблему самого этого государства как особого типа этих отношений, который предстояло рассмотреть специально.

2. АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ АНАЛИЗ ОСНОВНЫХ ФОРМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО «ОБЩЕЖИТИЯ»

Свой анализ общества, который можно охарактеризовать в целом как социально-философский, хотя в нем уже присутствуют и социологические моменты в более узком смысле, Аристотель начинает с «факта». А именно с факта существования *государства* (точнее, «полиса» как «города-государства»). Задача заключалась в том, чтобы теоретически осмыслить этот «факт», проанализировав его в важнейших аспектах и «измерениях». Город-государство квалифицируется в первых же строках аристотелевской «Политики» как «своего рода общение» [2, 376]; в другом, более раннем, переводе на том же месте стоит: «некоторая форма общежития» [1, 1]. Иначе говоря, город-государство определяется через понятие *общения* (или «общежития»), причем общения «своего рода» (или «формы»), предполагающего наличие также и других «родов», других «форм» общения, а не одной-единственной. Таким образом, проблема «государства» (повторяем: города-государства, «полиса», полисно-«политического» в самом широком смысле) сразу же упирается в проблему сравнения, сопоставления. Сопоставления «полисной» (общегосударственной) формы общения-«общежития» с другими, которые Аристотель сразу не называет, но которые вскоре становятся ясными из последующего изложения.

Различные формы общения (включая и «полисную») персонифицируются Аристотелем определенными социальными типами: «государственный муж», «царь», «домохозяин», «господин», которые первоначально лишь именуются им, чтобы затем, поставив вопрос об их различии, он мог перейти к различию персонифицируемых ими способов «общежития» и составляющих их элементов. Вопрос этот с самого начала ставится полемически, с намеком на «тех», кто «неправильно говорят» [2, 376], будто все названные понятия-типы «суть понятия тождественные» [2, 376]. Можно предположить, что Аристотель намекает на Сократа (в изложении Платона), у которого встречается мысль, что все эти социальные типы различаются не качественно, а лишь количественно[1]. Так что речь может идти, согласно этому, глубоко ошибочному, по мнению Аристотеля, тезису, лишь о «большем или меньшем количестве лиц, подчиненных... власти» людей, принадлежащих к вышеназванным типам, «а не о качестве самой власти» [2, 376].

Уже здесь обращают на себя внимание два существенно важных и взаимосвязанных момента. Во-первых, проблема социального общения с самого начала мыслится Аристотелем как проблема *отношений власти* — господства/подчинения. А во-вторых, акцентируя не количественные, а именно качественные различия форм (и элементов) общения, или «общежития», персонифицируемые названными социальными фигурами, Аристотель опирается прежде всего на *качественные характеристики власти*, определяющие эти отношения и воплощенные в них. Говорить ли об общении или отношении господства/подчинения — это для Аристотеля одно и то же, что, естественно, и обусловило *отождествление* в его теоретическом сознании социальности и господства, общества и государства. Хотя в то же время именно благодаря такому отождествлению он смог более четко акцентировать качественные различия разнообразных форм и «элементов» человеческого «общежития». Речь идет о подходе, который позволяет Аристотелю избежать ошибочного представления, «будто нет никакого различия между большой семьей и небольшим государством» [2, 376], к чему с неизбежностью ведет чисто количественная трактовка социального отношения.

Однако и это аристотелевское различение осталось бы чисто формальным (если не сказать: риторическим), если бы он не дал ему с самого начала глубоко содержательного толкования. Согласно его принципиально важному постулату, обоснованному уже в собственно философском разделе его общей системы, целью общения, понятого как «общежитие», является вовсе не власть сама по себе, которая в этой ее абстрактности, действительно могла бы измеряться чисто количественно: числом людей, находящихся «под властью». Дело в том, что «все общения (в более раннем переводе говорится здесь: «общежитие во всех его формах» ([1, 2]. — *Ю. Д.*) стремятся (stokhadzontai) к тому или иному благу» [2, 376], имея его своей высшей *целью*. И различать их нужно, имея в виду различие этих целей (и соответственно этих «благ»), которые в деятельности общения играют главнейшую роль, как и во всякой иной человеческой деятельности. Только тогда между формами общения можно будет установить отношения определенного соподчинения, иерархии, фиксируемые объективно,

[1] Вот почему, кстати, нельзя, как это делают немецкие исследователи, применять к «политической койнонии», как она трактуется у Стагирита, понятие «гемайншафт»: она одновременно и «гемайншафт», и нечто «сверх» этого — некое равновесие между общинно-неформальными и формально-правовыми отношениями, конструируемое *по аналогии с дружбой*, понятой по-новому.

[1] Мысль, которую при желании можно развить в идею природного равенства людей, решительно отвергаемую Стагиритом.

исходя из внутренней «природы» соответствующего типа «общежития»[1]. Ибо, согласно общефилософскому постулату Аристотеля, перенесенному в область социальной философии (и того, что мы назвали бы теперь теоретической социологией), «больше других» и соответственно «к высшему из всех благ» — «наилучшему из всех благ», согласно более раннему переводу [1, 2], стремится такая форма «общежития», которая, во-первых, является наиболее важной из них («стоит выше всех») [1, 2], а во-вторых, «обнимает собой все остальные» [2, 376].

Аристотель с самого начала провозглашает, что именно такой — наивысшей, наиважнейшей и всеобъемлющей — формой общения он считает ту, которая «называется государством или общением политическим» [2, 376]. То есть «общеполисным», не узкополитическим в современном смысле, но социально-политическим в античном «синкретическом» значении этого словосочетания. Однако это заявление не означает для него отказ от аргументации, оно всего лишь «заверение», как сказал бы Гегель. Аристотель стремится всесторонне обосновать этот свой тезис (чему и посвящена, собственно, вся первая глава его «Политики»), не скрывая, а, наоборот, демонстрируя при этом и способ достижения этой цели — свой *метод*.

Метод этот заключается прежде всего в *расчленении* сложного — а в данном случае это «общеполисная» деятельность как высшая и всеобъемлющая форма общения — «на его простые элементы (мельчайшие части целого)» с тем, чтобы выяснить, чем каждая из его составляющих отличается одна от другой и можно ли постичь ее в ее собственной «природе» [2, 376; 1, 3]. В качестве такой «мельчайшей части», которая не является даже формой общения, но представляет собою ее простейший «элемент», Аристотель выделяет «парное» общение, стремясь выяснить ту «естественную необходимость», которая побуждает «сочетаться попарно тех, кто не может существовать друг без друга» [2, 377].

На первом месте из такого рода «пар» у Аристотеля стоят «женщина и мужчина», соединяющиеся друг с другом «в целях продолжения потомства» [2, 377]. На втором — «властвующий и подчиненный» [1, 3], «властвующий» и «подвластный». То есть *господин и раб*, которые «также естественно соединяются между собою в интересе их собственного благосостояния» [1, 3], или, точнее, «в целях взаимного самосохранения» [2, 377]. В обоих случаях такого рода простейшее «соединение» Аристотель объясняет, акцентируя их «естественность» *не только* с точки зрения целей каждого из них, «благ», ими достигаемых (в одном случае — продолжение рода, в другом — простое самосохранение, а быть может, и известное благосостояние соединившихся, их обоюдная «польза») [1, 3–4; 2, 377]. Он подчеркивает также «природную» предрасположенность каждой из объединяющихся сторон, которая, кстати сказать, совсем не очевидна во втором случае — в случае отношения господина и раба. Это, вероятно, и побуждает Аристотеля расширять понятие «естественного», апеллируя не только к «чисто природным», но также и к интеллектуальным свойствам людей, объединяющихся в «пару» (во всяком случае на одном из полюсов этой пары). Аристотель обращает внимание на духовные преимущества господина: его способность к предвидению, которая на стороне раба уравновешивается лишь избыточной «физической силой» [2, 377]. Так что уже здесь понятие естественного толкуется предельно широко: в смысле *объективно необходимого* вообще.

Главное же, что характеризует аристотелевское рассмотрение простейших видов межындивидуальной взаимосвязи, — это настаивание на их, как бы мы сегодня сказали, «объективности», независимости от сознательного волеизъявления (что, кстати, на стороне женщины и раба действительно обстояло таким образом[1], а на стороне мужа и господина опосредствовалось сознанием вышеупомянутой «естественной необходимости»). «Мельчайшие элементы» более развитых способов общения берутся здесь вне зависимости от того, в каких формах (чисто животных или человеческих) и с какой долей участия сознания вызвавшая их необходимость (она же — объективная цель) реализуется в каждом конкретном случае. Например, «сочетание попарно» женщин с мужчинами «обусловливается, — по словам Аристотеля, — не сознательным решением, но зависит от естественного стремления, свойственного и остальным живым существам и растениям[2] — оставить после себя другое подобное себе существо» [2, 377].

Столь же естественно для Аристотеля и стремление, соединяющее «господина и раба», ибо оно отвечает *инстинкту самосохранения*, требования которого также не зависят от «сознательного решения» и так или иначе, при тех или других обстоятельствах приведут их к общению друг с другом. По этой причине Стагирит считает возможным отвлечься от конкретных причин и обстоятельств, приводящих к возникновению такого рода связи. Важно, что она существует, причем — типическим образом (недаром ведь есть такие слова: «господин» и «раб»), и воспроизводится вновь и вновь. А это убедительнее всего свидетельствует о естественной, т. е. не зависящей от воли и желания отдельных людей необходимости, стоящей за этой связью, обеспечивая ее неслучайный, т. е. не противоестественный, характер.

Любопытно, что при этом Аристотель не упускает случая продолжить свой спор с теми, кто отрицает качественное различие разнообразных форм общения, т. е. господства. Так, наталкиваясь на тот факт, что «у варваров женщина и раб занимают одно и то же положение» [2, 377], он объясняет это их неразвитостью, в силу которой «у них бывает только одна форма общения — раба и рабыни» [2, 377]. А это свидетельствует лишь об их рабской природе, что делает естественным использование варваров в качестве рабов. «Варвар и раб по природе своей понятия тождественные» [2, 377]. Недаром «говорит поэт: „Прилично властвовать над варварами грекам"» [2, 377]. А вот не уметь различить отношение «домохозяина» к его жене и к рабу — это (как гласит контекст всего приведенного рассуждения Аристотеля) совершенно неприлично. Особенно философам, рассуждающим об общественных отношениях. Ибо «женщина и раб по природе своей два различных существа» [2, 377]. И потому отно-

[1] Ибо эта природа его как раз и характеризуется *соответствующим* ему типом «блага», к которому оно потому и устремлено.

[1] Поскольку в обоих случаях принимал решение будущий муж и господин.

[2] Это, как видим, пример более узкого толкования «естественной необходимости» как тождественной с «чисто природной» потребностью.

ситься к ним одинаково — это все равно что совершать *противоестественный* акт, как на практике, так и в теории.

Проведя такое аналитическое различие двух типов элементарных *межындивидуальных* связей, Аристотель возвращается на путь синтеза, утверждая, что *из них*, «получается первый вид общения — семья» [2, 377]. В цитируемом здесь переводе слова «вид общения» были поставлены, чтобы отличить семью от простейших межындивидуальных связей, которые обозначались как «общение» или даже «форма общения», хотя это словосочетание использовалось уже для обозначения и семьи, и государства (полиса). Из этого затруднительного положения гораздо лучше вышел переводчик первого русского издания аристотелевской «Политики» Н. Скворцов, который ту же мысль Аристотеля перевел так: «...из вышеупомянутых двух соединений (мужа и жены, господина и раба. — *Ю. Д.*) образуется первая форма общежития — семья» [1, 5]. Здесь гораздо более четко выполняется желание Аристотеля различить простейшие элементы, из которых, по его убеждению, состоит семья как полноценная «форма общежития», от самой этой формы, взятой как целое. Это — «общение, естественным путем возникшее для удовлетворения повседневных потребностей» [2, 377], или — как эта же мысль звучит в *истолковывающем* переводе Н. Скворцова — «первая естественная форма общежития, не изменяющаяся во все время человеческого существования» [1, 6].

Составленная из простейших элементов (связей или «соединений»), семья как первая «форма общения», или «общежития», сама, в свою очередь, оказывается «элементом» второй, более развитой и, так сказать, «объемлющей» формы. В русских переводах Аристотеля она носит название «селение» [2, 378] или «слобода» [1, 6]. Это — «общение, состоящее из нескольких семей» [2, 378]. И «цель» его — «обслуживание» уже не только «кратковременных потребностей» [2, 378], которыми озабочена каждая отдельная семья, но удовлетворение потребностей «долговременных», возникающих в условиях совместного существования нескольких или даже многих семей (или, как еще говорит Аристотель, «колонии» семей, соединенных связями их кровного родства). Причем речь идет не столько даже о потребностях, вызываемых состоявшимся «фактом» совместного существования многих семей, сопряженных кровнородственными связями, сколько о потребностях, вызвавших сам этот «факт» их объединения в «слободу» («селение») и сделавших «естественно» необходимым основание чего-то вроде «колонии» семей.

«Селение», а лучше сказать: село, в качестве новой формы «общежития» характеризуется возникновением нового типа отношений господства/подчинения, персонифицируемых соответствующим персонажем: «царем». Так Аристотель характеризует семейно-родового вождя-патриарха, обладающего в силу старшинства высшей властью на селе, отмеченной единством общественного, «политического» (вернее, предполитического) и сакрального ее аспектов. В то же время эта форма («властного») общения характеризуется и чертами той власти, какой обладает старший в семье: муж в отношении к жене, отец в отношении к детям, господин в отношении к рабам, хозяин в отношении к собственности.

«Греческие государства, — пишет Аристотель, — потому вначале и управлялись царями (а в настоящее время то же мы видим у негреческих племен), что они образовались из элементов (тех же самых «сел» с населением, связанным кровнородственными узами: все они «молочные братья», «сыновья», «внуки» и т. д. — *Ю. Д.*), признавших над собой царскую власть: ведь во всякой семье старший облечен полномочиями царя» [2, 378]. И тут же добавляет, напоминая о специфике новой формы «общежития», о которой ведет речь: «И в колониях семей — селениях поддерживали в силу родственных отношений между их членами тот же порядок». Об этом именно и упоминает Гомер, говоря: «Правит каждый женами и детьми», ведь они жили отдельными семьями, как, впрочем, и вообще жили люди в древнейшие времена. И о богах говорят, что они состоят под властью царя, потому что люди — отчасти еще и теперь, а отчасти и в древнейшие времена — управлялись царями...» [2, 378]. Как видим, отношения «общения», сложившиеся на селе, в кровнородственных сельских «колониях», характеризуются Аристотелем через «царскую» (мы можем добавить сюда слово «патриархальную», чтобы подчеркнуть «родовую» сущность этой власти) форму господства/подчинения; это — необходимый аспект сельско-«слободских» отношений, «завершающий», а потому и структурирующий их, придающий им характер целостности и, так сказать, непрерывности.

Однако поселение, состоящее первоначально из нескольких, а затем все более и более многих семей, связанных кровнородственными узами и характеризующихся «властными» отношениями, более развитыми, чем отношения в семье, все-таки остается для Аристотеля лишь переходной формой «общежития». Хотя и весьма распространенной, причем не только среди «варварских» народов. Наивысшей «формой общения» является для него «вполне завершенное государство», толкуемое им как «общество, состоящее из нескольких селений... достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни» [2, 378]. Это — очень емкая, предельно сконцентрированная формулировка, «сгущенность» которой определяется характером выражаемого ею феномена, — государства. Ведь речь идет о «завершающей» форме общежития, объемлющей и вбирающей в себя все предшествующие, включая и входящие в их состав простейшие «элементы» общения, первичные узы («соединения», простейшие связи), «попарно» соединяющие людей.

Обращает на себя внимание характер той «завершенности», которой достигают в *развитом* (то есть выявившем свои потенции) государстве не только отдельные формы общения, но общение, человеческая «общительность» (как способность вступать в общение ради тех или иных «благ», достигаемых с его помощью) *вообще*. Характер этой «завершенности» Аристотель раскрывает, проводя различие между целями *возникновения* государства как общества (высшего способа организации «общественной жизни» [4, 8]), с одной стороны, и целями его завершенного, «итогового» *существования*, в котором достигается общая цель всех элементов и форм человеческого общения, взятых вместе: *всеобщая* цель человеческого общения, — с другой. Ведь если целью «происхождения» всех рассмотренных нами простейших элементов и более развитых форм человеческого общения (способов его «общежития»), вошедших в конце концов в состав об-

щества, представшего как греческий «полис», город-государство, на каждом данном этапе, в каждой данной фазе их становления была та или иная более или менее определенная «потребность жизни», «нужда жизни» [1, 8], то или иное конкретное жизненное «благо», то цель существования «вполне завершенного», а потому «самодовлеющего» государства-общества выглядит у Аристотеля совсем иначе. Эта цель — «достижение благой» (в переводе Н. Скворцова: «счастливой») жизни; что значит: не то или другое «жизненное благо», а «благая» («блаженная») человеческая жизнь как таковая. Полис — как «среда» [1, 8] такой жизни, как вполне реальная возможность такой жизни, — а уж как она будет реализована каждым *гражданином* города-государства, это дело самого гражданина.

Однако, делает вывод Аристотель, «отсюда следует, что всякое государство», с одной стороны, «продукт естественного возникновения, как и первичные общения» [1, 378], под которыми, как мы убедились, подразумеваются не только простейшие узы «общения-подчинения», связывающие мужа с женой, как и господина с рабом, но и такие формы «общежития», как семья и поселение кровных родственников. А с другой стороны, государство (полис) — это уже нечто *существенно иное,* новое, так как оно является «завершением» всего предшествующего *развития* — перехода от менее совершенных способов общения к более совершенным. Ибо «в завершении же сказывается природа» [2, 378], связывающая государство со всеми предшествующими ему «формами общения».

Здесь раскрывается вторая особенность исследовательского *метода* Аристотеля, перенесенного из *обще*-философской сферы в *социально-философскую* (и даже, как мы убеждаемся, в собственно социологическую). Ведь говоря в самом начале первой книги «Политики» о своем методе, он говорил не только о том, что здесь, «как и в других случаях», он расчленяет сложное на его «простые элементы» (включая его «мельчайшие» частицы), чтобы рассмотреть, «из чего состоит государство» [2, 376]. В то же время он добавляет то, что характеризует *вторую* из наиболее существенных черт его методологии: «И здесь, как и повсюду, наилучший способ теоретического построения состоял бы в рассмотрении первичного образования предметов» [2, 377].

А в истолковывающем переводе Н. Скворцова эта аристотелевская мысль звучит так: «Если же притом посмотрим на дело с исторической точки зрения, тогда, как и в других подобных случаях, можно дойти до самых правильных воззрений» [1, 3]. Слово «исторической» здесь вряд ли подходит, поскольку вводит в перевод явно модернизирующую интонацию. Однако в свете того, каким образом предстает в аристотелевском *изложении процесс* «первичного образования» такого «предмета», как *государство,* мы вряд ли сможем отрицать, что здесь идет речь о некотором замкнутом цикле развития: от органических целей, преследуемых в рамках каждого отдельного «момента» человеческого общения, вплоть до завершающего осуществления цели *общения как такового* во «вполне завершенном государстве».

А вот и общефилософский тезис Аристотеля, говорящий в пользу предложенного здесь истолкования второго главного требования аристотелевской исследовательской методологии: «...мы называем природой каждого объекта — возьмем, например, природу человека, коня, семьи — то состояние, какое получается при завершении его развития» [2, 378]. Речь идет не о «прогрессе», разомкнутом в бесконечность, как стали понимать развитие в Новое время, а о поступательном движении в пределах некоторого *замкнутого цикла,* охватывающего период от «возникновения» рассматриваемого предмета вплоть до осуществления им той «естественной» (или, как бы мы сказали, объективной) цели, ради какой этот предмет был вызван к существованию, к жизни. А, по словам Аристотеля, «в осуществлении конечной цели и состоит высшее завершение», «наивысшее существование» любого предмета, что и находит свое выражение в его «самодовлеющем существовании», в том, что он, «довлея себе», больше не нуждается ни в чем, вне него находящемся. И «природа», влекущая «общественную жизнь» к ее наивысшему — «полисному», т. е. общественно-политическому, — состоянию, если взять ее в целом, *та же самая,* что влечет к реализации заключенной в нем цели *самоосуществления* каждый отдельный элемент, каждую предварительную форму государственного общения.

Но из этого Аристотель делает вывод, что человек по своей действительной «природе» не является ни «семейным», ни «сельско-слободским» существом; что он «по природе своей существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» [2, 378]. При этом существенно иметь в виду, что речь идет о *наивысшем* состоянии «общественной жизни», *«объемлющей»* все предварительные формы ее существования, *включая* их в свой «состав», в свою органику. Таким образом, оказывается, что то, что Аристотель называет «полисом», а в наших переводах обозначается словом «государство», на самом деле мыслится им в качестве *общества как такового.* Но если это действительно так, то уже не выглядит таким уж парадоксом (или «безнадежным идеализмом») утверждение Аристотеля, согласно которому «...сперва образуется семья, а потом государство; но по смыслу своей природы государство существует прежде, чем семья и каждый из нас в отдельности...» [1, 9]. (В переводе С.А. Жебелева, несколько сглаживающем этот внешний парадокс, аристотелевская мысль передана так: «Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас...» [2, 379].) Ведь слова «по природе» означали у Аристотеля в данном контексте лишь то, что *общественное начало,* полностью развертывающееся в самодостаточное целое лишь в «государстве», необходимо должно было присутствовать в каждой форме «общежития», предшествовавшей по времени конституированию его специфически «полисного» формообразования.

В этом случае и аргументация Аристотеля в пользу его тезиса о «первичности» государства и «вторичности» всех остальных форм человеческого общения приобретает несколько иной смысл, чем тот, какой обычно извлекается (что сказывается и на переводах соответствующих мест из «Политики»). «Природа» всех без исключения форм и способов человеческой взаимосвязи — *общественная,* что предполагается уже внутренним смыслом слов «общение», или «общежитие», с помощью которых с первых же строк первой главы «Политики» передается аристотелевский постулат об изначальной «общительности» человека, предстающий впоследствии в виде отчетливо сформулированного тезиса, согласно которому «человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода

стадные животные» [2, 379]. Эта «общественность» человека предшествует «формам общения», менее развитым, чем «государство», не «по природе», толкуемой как что-то вроде гегелевского «понятия», а как некий эмпирический фиксируемый *факт*. Факт присутствия во всех этих формах «общежития» их основного «элемента» — *человека*, обладающего речью («словом»), которая и делает человека в *высшей степени общественным существом*, задолго до того, как возникла развитая форма его «общежития».

Недаром было сказано Аристотелем именно в данной связи: «...Речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. *А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства*» ([2, 379]. Курсив. — *Ю. Д.*). Вот она, эта «основа» всякой человеческой «общественности», *фактически*, а вовсе не «метафизически» присутствовавшая в фундаменте всех форм «общежития» еще до того, как возникла его высшая форма. Она вполне реально заключала в себе то самое общественное «целое», которое предшествовало «части» (и всем своим будущим частям), выступая и в качестве «зародыша» («элемента», «стихии») будущих «форм общения», и в качестве той конечной «цели», к которой должно было привести в завершающей фазе последовательное «включение» предшествующих форм «общежития» в структуру последних.

В связи с «политическим» («общеполисным») общением совсем не случайно зашла речь и о человеке, в которого «природа вселила стремление к государственному общению» [2, 379]. Подобно тому как «общественность», составляющая изначальное содержание всех форм «общежития», находит свое завершение в «государстве» (полисе), этой самой развитой и совершенной «форме общения», человек находит в нем «свое завершение» как «совершеннейший из живых существ» [2, 379]. Ибо «с представлением о государстве» связано «понятие справедливости», получающей здесь опору в праве, которое служит «мерилом справедливости» и именно потому является регулирующей нормой политического общения [2, 379–380]. А как уже говорилось, к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п., способен «только человек» [2, 379], что и отличает его самым радикальным образом от всех «общительных» («стадных») живых существ.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Политика / Пер. Н. Скворцова. М., 1865.
2. *Аристотель*. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 375–644.
3. *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 53–294.
4. *Ксенофонт Афинский*. Сократические сочинения / Пер. С.И. Соболевского. М.; Л., 1935.
5. *Платон*. Государство // Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 89–454.
6. *Dirlmeier F.* ΦΙΛΟΣ und ΦΙΛΙΑ in vorhellenistischen Grichentum: Diss. München, 1931.
7. *Hutter H.* Politics as friendschip: The origins of classical notions of politics in the theory and practice of friendschip. Waterloo; Ontario (Canada), 1978.

Глава 4

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ТИПОЛОГИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ КЛАССОВ И ИХ ПОЛИТИЧЕСКИХ КОМБИНАЦИЙ

1. ОТ СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА К СОЦИОЛОГИЧЕСКОМУ МЕЛИОРИЗМУ

Свою общую позицию Аристотель совершенно отчетливо выражает в «Политике», явно противополагая ее платоновской. «Хотя исследователи, излагавшие свои мнения о государственном устроении, о многом рассуждают прекрасно, — пишет он, явно намекая на Платона, — в применении этих рассуждений на практике они по большей части впадают в заблуждения. Ведь следует иметь в виду *не только наилучший* вид государственного устроения[1], но и возможный (при данных) обстоятельствах, и такой, который всего легче может быть осуществлен во всех государствах.... Следует постараться ввести такой государственный строй, который, при данных обстоятельствах, оказался бы легче всего приемлемым и гибким: *улучшать* государственный строй — задача менее сложная, чем изначала установить его, подобно тому как что-либо переучивать бывает не легче, чем учить сначала. Поэтому и государственный муж... должен уметь помочь *усовершенствованию существующих видов государственного строя*. Сделать же это невозможно, если ему неизвестно, сколько имеется видов государственного устройства. Стало быть, не следует забывать о различии видов государственного устройства, об их числе и числе их сочетаний» ([2, 487–488]. Курсив. — *Ю. Д.*).

Что же касается вопроса о сравнительной оценке различных государственных форм или видов, вопроса о выборе наилучшей из них, то он, согласно убеждению Стагирита, должен решаться:

Во-первых, «безотносительно к добродетели, превышающей добродетель обыкновенного человека».

Во-вторых, «безотносительно к воспитанию, для которого потребны природные дарования и счастливое стечение обстоятельств».

В-третьих, «безотносительно и к самому желательному строю» [1, 506].

Решать этот вопрос необходимо применительно: а) «лишь к той житейской обстановке, которая доступна большинству», и б) «к такому государственному устройству, которое оказывается приемлемым для большей части государств» [1, 506].

[1] То есть не только «идеальное государство» (или, как мы сказали бы сегодня, — не утопию) Платона.

Искомой величиной должна быть «середина», которая в области государственного устройства могла бы стать достижимой для каждого из налично существующих государств, а в области частной жизни — для каждого из налично существующих граждан. Идеалом, таким образом, оказывалась наилучшая («оптимальная», как выразились бы ныне) комбинация элементов фактически данных общественно-политических форм, фактически данного «человеческого материала».

Но что было фактически «дано» автору «Политики»? Из каких элементов предстояло Аристотелю комбинировать «наилучшее государственное устроение»?

Реально Стагирит имел дело с *тремя элементами*, которые различным образом комбинировались в более чем двухстах греческих полисах, составлявших некогда афинский морской союз. 1. *Аристократический элемент*, которому симпатизировал Аристотель, связывая с ним принцип *воспитания и законности*. 2. *Олигархический элемент*, который философ уважал как воплощение *богатства и благосостояния*. Наконец. 3. *Демократический элемент*, с которым он не мог не считаться как с реальной политической силой, объединявшей на основе *принципа равенства* всех граждан, «свободных» от богатства и от воспитания в духе добрых старых традиций.

Основное же политическое устремление Аристотеля заключалось в том, чтобы найти такую *комбинацию олигархического и демократического элементов*, такое их равновесие, которое вновь превратило бы в реальную общественную силу «лучших людей», «свободнорожденных и культурных благодаря полученному ими воспитанию», — всех тех, кто хотел бы спаять распадающийся полис на основе Закона и Добродетели. То есть сообщало бы «второе дыхание» первому из перечисленных выше «элементов».

Задача эта представлялась тем более трудной, что в Афинах и тяготеющих к ним греческих полисах решающей силой был именно третий, демократический, элемент, причем в самой «крайней» — «извращенной» — форме. Времена «нормальных», «естественных» государственных форм, базировавшихся на принципах *закона, традиции и воспитания*, а таковыми Аристотель считал *монархию, аристократию и политию*[1], представляются чем-то безвозвратно ушедшим в прошлое. Их место заняли теперь «ненормальные» («искаженные») политические образования: *тирания* — патологическое «отклонение» от монархической формы правления, *олигархия* — такое же «отклонение» от аристократической формы, *демократия* — аналогичное «отклонение» от политии. А среди этих «неестественных» государственных образований получили наибольшее распространение самые «крайние» разновидности — например, *«крайняя демократия»*, представляющая собой вырождение демократического принципа.

В общем последний этап общественной эволюции греческих полисов, который застал Аристотель, имеет у него следующий вид: «Когда же, поддаваясь нравственной порче, они (лица, обеспечивавшие государственную власть и административное управление в политии. — *Ю. Д.*) стали обогащаться за счет общественного достояния, из политии естественным путем получались олигархии, ведь люди стали почитать богатство. Из олигархий же сначала возникли тираннии, а затем из тираний — демократии[1]: низменная страсть корыстолюбия правителей, постоянно побуждавшая их уменьшать свое число, повела к усилению народной массы, так что последняя обрушилась на них и установила демократию. А так как государства увеличились, то, пожалуй, теперь уже нелегко возникнуть другому государственному устройству, помимо демократии» [1, 479].

[1] Наилучший вариант политической организации большинства граждан, отвечающий природе «полиса» (города-государства).

Перед нами — не только иная, чем в «социальной философии» Платона, логика «эволюции» общественно-политических форм, вычлененная Аристотелем из эмпирического материала греческой истории. Иначе понимает Стагирит и отправной пункт *дальнейшею* политического развития. Для автора «Государства» заключительным звеном предшествующего «цикла» греческой истории, отправляясь от которого он намечал «всемирно-исторический» переход к своему идеальному государству, была *тирания*, понятая им как *тупик* политической истории вообще. Тупик, требующий «Большого скачка» в совершенно иное измерение — измерение *социальной утопии*, в которую выливалась в конце концов вся социальная философия Платона. Для автора же «Политики» таким заключительным звеном оказывалась *демократия* — ситуация, открывающая возможность для самых разнообразных политических комбинаций, хотя, быть может, и не очень легко осуществимых.

И если Платон, носившийся с идеей *просвещенной монархии* (точнее, «просвещенной тирании»)[2], образовывал, согласно Аристотелю, свой политический идеал из сочетания «тиранического» и «демократического» элементов, то у самого Стагирита все было по-другому. Он, как мы уже убедились, представлял себе этот идеал в виде определенного сочетания таких элементов, из которых вновь могла бы возродиться «полития», — сочетания *«олигархического»* и *«демократического»* элементов, комбинируемых и направляемых «лучшими гражданами», аристократами по рождению и воспитанию.

Идеальная перспектива достижения наилучшего государственного устройства и средства ее реализации оказались в зависимости от понимания современных ему тенденций общественного развития не только у «реалиста»-Аристотеля, но и у «романтика»-Платона. Только первый оценивал их, отправляясь от убеждения в том, что сила — на стороне «демократии», и без использования этой силы не обойтись. Второй же отправлялся при этом от убеждения, согласно которому сила — на стороне тирании, и, следовательно, необходимо найти (или воспитать) такого тирана, который, согласившись принять на себя миссию просвещенного монарха, царя-философа, философа-законодателя, осуществил бы идеал платоновского «Государства».

Но по этой же самой причине для Платона, даже на первой стадии реализации его идеалов (даже при подходе к этой реализации), главной проблемой стала *проблема воспитания*, формирования личности (пусть

[1] Как видим, порядок перехода от одной формы государства (политического господства) к другой у Аристотеля существенно иной, чем у Платона. Причем здесь делается акцент именно на *вырождение* соответствующих политических форм, а не на *имманентно* присущие им отрицательные тенденции (точка зрения Платона).

[2] Ибо другого «человеческого материала» Платон не имел под рукой.

поначалу это будет личность того, кому предстоит из тирана превратиться в философа-законодателя). Между тем для Аристотеля такой проблемой оказалась в конце концов проблема определенной комбинации общественных сил, определенной *манипуляции* ими. И хотя проблема воспитания также не сбрасывалась при этом со счетов, но она явно оттеснялась с первого места.

Это обстоятельство обусловливало, в частности, и своеобразие аристотелевского подхода к искусству. Последнее выступало у него не только в воспитательной функции, но и в функции, которую мы, пользуясь современной социологической терминологией, могли бы назвать «социально-манипулятивной». Ибо у Стагирита в такой же (если не большей) степени шла речь об *использовании* налично существующих «нравов» различных общественных слоев, в какой и о воспитании, формировании тех, кому предстоит руководить социальной динамикой этих «нравов», манипулировать ими в общегосударственных интересах. Такой подход с необходимостью вытекал из аристотелевской ориентации на «данность», на *налично существующий человеческий материал*.

2. ПОИСК ОПТИМАЛЬНОЙ КОМБИНАЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ ЭЛЕМЕНТОВ

Посмотрим, однако, как выглядел этот «человеческий материал», формирующийся в условиях «крайних демократий»[1], более детально. Как свидетельствует уже сам термин «крайняя демократия», Аристотель исходил из признания возможности существования различных разновидностей демократической формы правления — от «умеренной»[2] до совсем уж «безмерной» и беспредельной. «Многообразие видов демократии» Стагирит противополагал платоновской политической теории, которая допускала только один «вид» демократического правления[3], равно как и один «вид» олигархии [1, 496–500]. Существование этого «многоразличия» философ объяснял двумя причинами. Во-первых — различиями в составе «демоса», включающего, с одной стороны, «земледельческий класс», а с другой — «ремесленный класс и поденщиков»; причем различное соотношение этих слоев в составе «демоса» не могло, по мнению Аристотеля, не вызвать разнообразия демократий [1, 570]. Во-вторых, различиями в составе демократического общества в целом, включающего кроме «демоса» и другие элементы, «аристократический» и «олигархический», а они ищут и, как правило, находят для себя политическую опору и в лоне демократии — в тех или иных звеньях государственной организации, в тех или иных учреждениях. Комбинация же всех этих элементов также может быть весьма различной и, закрепленная в системе учреждений, в каждом отдельном случае будет давать особую разновидность демократии.

Но это значит для Аристотеля, что и в условиях общей демократической перспективы можно найти такую комбинацию элементов полиса, которая была бы наиболее благоприятна для *аристократически* настроенных граждан, благородно воспитанных и именно потому — законопослушных. Он так и говорит: «...те особенности (элементы. — *Ю. Д.*), которые отличают демократию и которые считаются присущими этому строю, будучи так или иначе соединены, ведут к изменению демократии: в одном случае в демократию перейдет меньшее количество присущих ей особенностей (элементов. — *Ю. Д.*), в другом — большее, а в третьем — все они. Полезно знать каждую из этих особенностей (элементов. — *Ю. Д.*) на тот случай, если бы кто-либо пожелал практически устроить новый вид демократии или внести в демократию те или иные исправления» [1, 570].

Само собой разумеется, комбинация социальных и политических элементов в системе «крайней демократии» представлялась аристократически ориентированному Аристотелю *наименее благоприятной*. Эта демократическая разновидность базируется на абсолютном преобладании «демоса» над всеми остальными элементами общества. Но для того чтобы установить такое преобладание, как правило, необходимо предоставить право гражданства весьма значительной части населения — «не только законнорожденным, но и незаконнорожденным, и тем, у кого один из родителей — либо отец, либо мать — граждане» [1, 577]. В результате подобных мероприятий в составе демоса получают преобладание *не земледельцы* — наиболее спокойное и трудолюбивое сословие, которым сама ритмика их труда прививает приверженность к мере, благотворную умеренность, а «масса, состоящая из ремесленников, торговцев, поденщиков», которая не имеет «ничего общего с добродетелью» [1, 576]. В свою очередь, увеличение числа граждан с необходимостью влечет за собой установление *платы* за их участие в народных собраниях.

Она становится одним из первых требований демоса, почувствовавшего себя политической силой в составе полиса[1].

В отличие от земледельцев, круглый год занятых сельскохозяйственными работами и предпочитающих передоверять свои общественно-политические функции тем, кто имеет достаточное время для государственной деятельности[2], ремесленники, торговцы и поденщики склонны сами принимать активное участие в общественной жизни полиса. «...Все такого рода люди, — пишет Аристотель, — постоянно торча на площади и в городе, с легкостью, так сказать, устраивают народные собрания» [1, 576]. Впрочем, причина здесь не только в незначительном расстоянии, отделяющем мастерскую ремесленника или лавку торговца от места для народных собраний.

Дело в том, что для многих из числа бедных ремесленников и мелких торговцев (не говоря уже о наемниках) плата за участие в собраниях вполне компенсировала потерянное рабочее время, которое к тому же не очень-то и ценилось в атмосфере господства «потребительского» миросозерцания. Но что здесь самое главное — эти люди, непосредственно участвовавшие в народных собраниях, воочию убеждались в том, что они могут извлечь из общегосударственной кормушки гораздо больше, чем

[1] Напомним: демократий рабовладельческого типа, включавших только полноправных («свободнорожденных») граждан.

[2] Хотя и эта умеренность была для него отклонением от нормы, которую он усматривал в «политии».

[3] Со своими органическими пороками и противоречиями.

[1] «Ввиду того что население в крайних демократиях бывает очень многочисленным, в них затруднительно устраивать народные собрания без денежного вознаграждения» [1, 578].

[2] «Не обладая значительной собственностью, — писал Аристотель о земледельцах, — они не имеют... досуга часто устраивать народные собрания. Располагая всем необходимым, они занимаются своим делом и не заботятся о делах посторонних...» [1, 574].

способны заработать. Правда — при одном условии: если им удастся провести тот или иной закон в свою пользу. Например, закон о соответствующем распределении военной добычи, имущества богатых собственников, подвергнутых остракизму, и т. д. и т. п.

Поскольку же государственная деятельность оказывалась для того или иного слоя демократического общества гораздо более выгодной (в чисто экономическом смысле), чем деятельность производственная, постольку люди, его составляющие, начинали предпочитать первую второй. Так пополнялся *снизу* тот самый слой «трутней», который Платон идентифицировал на примере тенденции, идущей *сверху*, от разлагающейся олигархии. Так объединялись у государственной кормушки две «потребительские» тенденции античного рабовладельческого общества, встретившиеся на полпути.

Источником тех «благ», за которые шла борьба у государственной кормушки, был, во-первых, труд всех тех, кто не имел права гражданства в античном полисе, — рабов и метеков. Во-вторых, эта кормушка-казна пополнялась в случае особо успешных войн: дань, получаемая с варваров, как это было в Афинах во времена Перикла, а также за счет взносов многочисленных союзников. Наконец, если прибавить сюда торговые пошлины, судебные взносы и т. д., то станет очевидным: тем, кто был расположен кормиться за счет государства, кто в законодательном порядке требовал от него «хлеба и зрелищ», было на что рассчитывать. Но прежде всего как раз по этой причине в условиях «крайних демократий» народное собрание, включавшее всех граждан, было склонно все без исключения вопросы решать самостоятельно, не доверяя это решение административным учреждениям. Тем более что к рукам «администраторов» прилипала немалая часть поступлений, предназначенных для казны.

Согласно Аристотелю, в «крайних демократиях» задавали тон люди, связь которых с теми или иными формами трудовой деятельности была значительно ослаблена, если не оборвана вообще. И именно по этой причине они были тем более заинтересованы в том, чтобы добиться от государства новых и новых «раздач», превращая их в основной объект политических баталий. Как свидетельствует Аристотель: «Вследствие увеличения государств по сравнению с начальными временами и вследствие того, что появилось изобилие доходов, в государственном управлении принимают участие все, опираясь на превосходство народной массы, благодаря возможности и для неимущих пользоваться досугом, получая вознаграждение. И такого рода народная масса особенно пользуется досугом; забота о своих собственных делах нисколько не служит при этом препятствием, тогда как богатым именно эта забота и мешает (отдаться всецело государственной деятельности. — *Ю. Д.*), так что они очень часто не присутствуют на народных собраниях и судебных разбирательствах. Отсюда и происходит то, что в государственном управлении верховная власть принадлежит массе неимущих, а не законам» [1, 499].

Подобная ситуация беспокоила Аристотеля очень многими моментами. И тем, что не у дел оказывались представители родовой аристократии — носители принципа добродетели и закона. И тем, что под обстрелом оказывалась собственность наиболее активных и деятельных граждан. И тем, что в самом невыгодном положении оказывались при этом земледельцы — единственный элемент «демоса», который мог бы обеспечить стабильность демократической форме правления. Но, по-видимому, больше всего Стагирита волновало то, что *в обстановке «крайней демократии» решающим оказывался голос «чистых потребителей»* — людей, свободных как от воспитания, так и от собственности, как от земли, так и от труда. То есть *людей, свободных в чисто отрицательном, негативном* смысле и потому неспособных выработать ни самостоятельную, ни последовательную линию поведения. Вот почему Аристотель, подобно Платону, хотя и считал основным принципом демократии принцип свободы, однако *не связывал с этим принципом какого бы то ни было положительного содержания.*

3. К СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ РАСШИФРОВКЕ ПОНЯТИЯ СВОБОДЫ

По *мнению* Аристотеля, в демократии свобода вообще не может получить положительного определения, поскольку здесь «плохо понимается, что такое свобода» [1, 551], а правильное понимание этой категории исключено самим характером демократической формы правления. «В самом деле, — рассуждает Стагирит, — демократия обыкновенно определяется двумя признаками: сосредоточением верховной власти в руках большинства и свободой. Справедливость как им представляется, совпадает с равенством; равенство же понимается в том смысле, что решения народной массы должны иметь силу, свобода же толкуется как возможность делать всякому что угодно[1]. Вот и живет в такого рода демократиях каждый по своему желанию или «по влечению своего сердца», как говорит Еврипид. Но это плохо: ведь следует считать жизнь, согласующуюся с государственным строем, не рабством, а спасением» [1, 551][2].

Иными словами, Аристотель уличает демократов в противоречии: выдвигая принцип свободы в качестве *высшего принципа демократического строя*, они в то же самое время требуют признания права каждого быть *свободным и по отношению к государству*, — как если бы оно олицетворяло собою не свободу, а рабство. И это обстоятельство лишь подчеркивало тот факт, что силы, выдвигавшие принцип демократии, не могли (или не хотели) сообщить ему положительное, творческое содержание, которое ориентировало бы «демократического человека» на нечто большее, чем «потребление» жизни, наслаждение как таковое. В этом же чисто негативном устремлении демократии вообще Аристотель видит и причину того, почему «в демократиях, по крайней мере в тех, которые признаются по преимуществу демократиями установились порядки (в том числе и дело воспитания), противоположные тому, что для демократий полезно...» [1, 551]. Факт, по его убеждению, тем более печальный, что воспитание

[1] Ср. лозунг, начертанный над входом в «Телемскую обитель» — Утопию возрожденца Рабле.

[2] «Одним из характерных признаков демократического строя, — варьирует Аристотель ту же мысль в другом месте, — по признанию всех сторонников демократии, является свобода. Второе начало — жить так, как каждому хочется; эта особенность, говорят, есть именно следствие свободы, тогда как следствие рабства — отсутствие возможности жить как хочется. Итак, это второй отличительный признак демократического строя. Отсюда уже возникло стремление не быть вообще в подчинении — лучше всего ни у кого если же этого достигнуть нельзя, то по крайней мере хотя бы поочередно <властвовать и подчиняться>. И в данном случае это стремление совпадает с началом свободы, *основанном* на равноправии» [1, 571].

молодого поколения является самым важным из «средств, способствующих сохранению государственного строя» [2, 243].

В сказанном Аристотелем усматривается и причина того, почему демократия, развязавшая *центробежные* силы полиса, оказывается *не в состоянии* выдвинуть *центростремительную*, способную сцементировать полис, предотвратив его прогрессирующее разложение. Поэтому-то Стагирит и рассматривает общественно-политические силы и тенденции, борющиеся в лоне демократического полиса, как *«материал» для политических комбинаций*, как совокупность элементов, которыми можно и нужно манипулировать определенным образом, дабы из их целесообразного сочетания возникло некое осмысленное целое.

Здесь, *в ощущении распадения целого*, некогда единого и целостного («классического») полиса, превращения его в хаос противоборствующих элементов — общий источник дерзких попыток античных мыслителей, в том числе и Платона с Аристотелем, *дедуцировать*, «вывести» теоретически необходимую или желательную общественную форму, «сконструировать» новый общественный идеал. И здесь же, в ощущении «пластичности» распадающегося целого, «нейтральности» социальных продуктов его распада — общий источник «манипуляторских» тенденций Аристотеля, политического мыслителя и... уже *социолога* в достаточно точном, достаточно современном смысле этого слова.

4. ОТ СОЦИАЛЬНОГО УТОПИЗМА К СОЦИОЛОГИЧЕСКОМУ ПРОЕКТИРОВАНИЮ

Учитывая критические замечания Аристотеля по адресу демократии вообще и ее «крайней» разновидности в особенности, легко представить общее направление, по которому должна была двинуться конструктивная мысль автора «Политики». Задача усматривалась в том, чтобы, преобразовав элементы «крайней демократии» в новое их сочетание, привести последнюю *к «нормальной» форме демократии*, а здесь, в свою очередь, обеспечить наиболее стабильную комбинацию социальных сил. Для этого, согласно Аристотелю, «надо всегда отстранять *худшие части населения от участия в управлении*» [1, 576], распределяя собственность и ограничивая число полноправных граждан таким образом, чтобы *решающую роль* среди демоса смог бы играть (по крайней мере количественно) *земледелец* — человек спокойный и умеренный, по рукам и ногам связанный землей и потому не склонный ни к политической активности, ни к политическим авантюрам[1]. Это — первое условие, ибо демос — *фундамент* демократии, и каков демос, такова в общем и целом и форма демократического правления.

[1] «Ввиду того что в этом (долговечном благосостоянии) заинтересованы и состоятельные люди, — пишет Аристотель, — следует всю сумму, образующуюся от излишка собираемых доходов, распределить между неимущими, особенно если есть возможность собирать столько, чтобы всякий мог приобрести в собственность небольшой участок земли, а если этого нельзя сделать — заняться торговлей или земледелием. Если это не может быть предоставлено всем неимущим, то нужно устраивать очередные раздачи по филам или по каким-нибудь иным подразделениям граждан. А со стороны знатных... было бы достойным делом, если бы, распределив между собою неимущих и снабдив их средствами, направляли их на ту или другую работу» [1, 579–580].

Демосу в «хорошей» («нормальной») — в аристотелевском смысле — демократии отводится роль «конституционного монарха», который царствует, но не управляет, обладает «высшей властью», но государственную деятельность поручает сведущим людям из числа хорошо воспитанных и благородных аристократов, а там, где это необходимо, богатым людям из числа крупных собственников. «Государство, имеющее такого рода организацию, разумеется, будет иметь хорошее правление, так как должности всегда будут занимать наилучшие граждане согласно воле народа, не питающего зависти к порядочным людям. Порядочные и знатные останутся довольны таким порядком, потому что они не будут находиться под управлением других, которые хуже их, а управлять они будут справедливо, так как контроль над их деятельностью будет принадлежать другим» [1, 575].

Но главное, не устает напоминать Аристотель, чтобы все время соблюдался *демократический декорум*. И не было совершено ни одного поступка, который мог бы оскорбить обидчивый демос. Поскольку, согласно Стагириту, полезно, когда «весь народ участвует в выборах должностных лиц, в принятии отчетов от них...» [2, 575], постольку здесь должны неукоснительно соблюдаться *все демократические формальности* — необходимая дань уважения демосу. Народ, подчеркивает Аристотель, должен постоянно *чувствовать себя причастным к высшей власти*. И это — даже в том случае, когда реальной власти он не имеет. Ибо недопущение к осуществлению гражданских прав, нарушение справедливости, проявление наглости — все это, по Аристотелю, ведет к государственным переворотам.

Последнее аристотелевское требование касается не только демократии. Во всех формах государственного правления *народная масса* (под массой же мы будем разуметь в данном случае, конечно, свободнорожденных, поступающих по закону, — уточняет Аристотель) должна *ощущать себя носительницей верховной власти*. Там же, где этого нет на самом деле, мудрые правители должны позаботиться о том, чтобы у «народной массы» налицо была полная иллюзия обладания «верховной властью». Таково, по Аристотелю, непременное условие стабильности любой формы правления. Но из этого следует: чем *меньшей* властью обладает демос на деле, тем *больше* нужно заботиться о том, чтобы сохранялась *видимость этой власти*. И стало быть, тем больше приходится *манипулировать* общественным сознанием, создавая и поддерживая подобную видимость.

Вот почему Аристотель так решительно критикует близоруких политиков из числа олигархов, не понимающих этой простейшей политической мудрости. «В настоящее время, — пишет он, — в некоторых олигархиях клянутся так: „И буду я враждебно настроен к простому народу и замышлять против него самое что ни на есть худое"; а следовало бы держаться противоположных взглядов, и, выставляя их напоказ, олигархи должны бы указывать в своих клятвенных обещаниях: "Я не буду обижать простой народ"» [1, 550–551].

Не только олигархов, но и тиранов склонен поучать Аристотель насчет того, как вести себя в условиях возросшей силы демоса — он должен давать отчет в приходах и расходах, как уже и поступали некоторые из

тираннов, — поступая таким образом, тиранн будет казаться скорее не тираннном, а домоправителем; при этом нечего беспокоиться о том, что у него может не оказаться денег, ведь верховная власть в государстве в его руках» [1, 562]. И далее: «Так как государство состоит из двух частей — неимущих и состоятельных, то следует внушать тем и другим, что их благополучие опирается на власть тиранна... Цель ясна: он в глазах своих подданных должен быть не тиранном, но домоправителем и царем, не грабителем, а опекуном; он должен вести скромный образ жизни, не позволять себе излишеств, знатных привлекать на свою сторону своим обхождением, а народом руководить при помощи демагогических приемов» [1, 564–565].

Аристотель снова и снова подчеркивает: там, где тиран не может быть таким, каким его хотелось бы видеть демосу, он должен уметь *казаться* таковым [1, 562]. Тиран непременно должен стать и *актером*. Иначе ему никогда не сделать свою власть похожей на власть царя, друга богатых, отца демоса, опекуна государства. Наконец, помимо всего прочего, тирану «следует постоянно показывать особенное рвение ко всему касающемуся религиозного культа: если подданные считают правителя человеком богобоязненным и усердным в делах культа, они менее будут опасаться потерпеть от него что-либо беззаконное и реже станут злоумышлять против него, так как он имеет союзниками богов» [1, 563]. Но, разумеется, и здесь, в этой своей роли, тиран должен соблюдать меру — «не должен доходить до проявления глупости» [1, 563][1].

5. МАССА КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНОЙ ИНЖЕНЕРИИ

Как видим, во всех этих аристотелевских рекомендациях демос, *«массовое сознание» выступают как объект манипулирования*, а средствами, инструментами последнего оказываются: софистика, демагогия, политическое актерство[2] — словом, все то, с помощью чего можно было бы представить мнимость истиной, ложь правдой. В отличие от Платона, Стагирит относится ко всем этим орудиям извращения истины *чисто инструментально, без всякой нравственной оценки*. Да, все это представляется Аристотелю отклонением от истины, ее подделкой. Но ведь и сама общественная ситуация не идеальна и представляет собой *извращение* «нормального», «естественного» состояния. А это значит, что истинные средства к ней неприменимы в принципе. Да и может ли вообще оказаться истинным средство, если истинной в этом извращенном мире признается одна лишь цель, измысленная для него философом?

Интересно, что в приведенных рассуждениях Аристотеля *масса выступает как нечто цельное* — только в таком виде она представляет собой удобный объект политической манипуляции. В тех же случаях, когда

[1] Если сравнить со всеми этими рекомендациями все, что Макиавелли рекомендует своему воображаемому Государю, то будет ясен не только первоисточник «макиавеллизма», ужаснувшего в свое время христианский мир. Станет очевидным также и то, что новое, внесенное в политическую науку макиавеллизмом, связано лишь с его жестокостью и кровожадностью, да разве что еще с какой-то непреодолимой «низкопробностью» его теоретических постулатов.

[2] Вот где пригодились третируемые Платоном «подражательные искусства» с их ориентацией на «мнимость».

этого нет, когда масса оказывается расколотой на противоборствующие группы, когда в ней поляризованы общественные интересы, Стагирит спешит предложить ряд мероприятий, которые помогли бы преодолеть это состояние. «Следует вводить новые филы и фратрии, притом увеличить их число; ...частные святыни объединить в небольшое количество святынь общих и вообще придумать так хитро, чтобы все граждане как можно больше перемешались между собою, а прежние соединения распались» [1, 577].

За этим предложением скрывается целая концепция, понимание «массы», «толпы», существенно отличное от платоновского. Аристотель полагает, что *нерасчлененное состояние массы*, в которой «смешаны» в хорошо рассчитанных пропорциях богатые и бедные, воспитанные и грубые, *наиболее благоприятно* для создания устойчивых форм государственного управления. Отсюда его положительная оценка «массы», взятой в этом новом понимании. В понимании, отражающем «массовость» античного полиса как нечто неизбежное и неотвратимое. Как социальную «данность», с которой, хочешь не хочешь, государственный деятель должен иметь дело, если он не безнадежный утопист.

Вчерашний «классический» полис становился в глазах Аристотеля чем-то вроде «массового общества». Конечно, не в современном, а в античном смысле, когда с понятием «массовости» сопрягались не миллионы, а всего лишь тысячи людей. И Аристотель пытался дать положительный ответ на вопросы, поставленные самим фактом возникновения этого феномена, отказавшись от чисто негативной позиции в отношении к «толпе», которая была характерна для Сократа и Платона.

Масса[1] представляется Аристотелю фундаментом полиса, его наиболее устойчивой, меньше всего подверженной «порче» [1, 478] опорой. Ибо даже в том гипотетическом случае, когда масса оказывается состоящей из одних худших граждан, некий закон *массовости* (нечто вроде закона больших чисел) спасает ее от гибельных односторонностей. «Ведь может оказаться, — писал он, — что большинство, из которого каждый сам по себе и не является дельным, объединившись, окажется лучше тех, не порознь, но в своей совокупности, подобно тому, как обеды в складчину бывают лучше обедов, устроенных на средства одного человека. Ведь так как большинство включает в себя много людей, то, возможно, в каждом из них, взятом в отдельности, и заключается известная доля добродетели и рассудительности разума; а когда эти люди объединяются, то из многих получается как бы один человек, у которого много и рук, много и ног, много и восприятий, так же обстоит и с характером, и с пониманием. Вот почему большинство лучше судит о музыкальных и поэтических произведениях: одни судят об одной стороне, другие — о другой, а все вместе судят о целом» [1, 463–464][2].

На этом тезисе и базируется утверждение Аристотеля, согласно которому *высшая власть* в государстве (вне зависимости от того, номиналь-

[1] Напомним: понятая как *совокупность всех граждан* — свободнорожденных, «поступающих по закону», за исключением только тех неизбежных случаев, когда закон оказывается недостаточным [1, 478].

[2] Позиция, диаметрально противоположная платоновской, в особенности применительно именно к искусству.

ная она или осуществляется реально) должна принадлежать *народу, массе* — всем тем, кто являются полноправными членами народного собрания и могут, собравшись вместе, вынести, в общем и целом, правильное решение. Впрочем, на этом же тезисе базируется и другое утверждение Аристотеля, существенно отличное от первого, о том, что *административная власть должна принадлежать не «усредненным» представителям массы, а «годным людям»*. Ибо «дельные люди отличаются от каждого, взятого из массы, тем же, чем, как говорят, красивые отличаются от некрасивых или картины, написанные художником, — от картин природы: именно тем, что в них объединено то, что было рассеянным по разным местам; и когда объединенное воедино разделено на его составные части, то, может оказаться, у одного человека глаз, у другого какая-либо другая часть будет выглядеть прекраснее того, что изображено на картине» [1, 464].

Одним словом, именно потому, что *масса «мудра» и осмотрительна как целое*, ей и должна быть предоставлена высшая власть там, где она может выступить в качестве этого целого, — на народном собрании, на судебном заседании. Но *реальное участие в управлении государством* должно принадлежать только «годным людям»; усредненный «человек массы» не должен допускаться к такому управлению: в качестве единичного он совсем не обладает тем разумом, которым он обладает в толпе, вместе с остальными «усредненными». «Поэтому-то, — пишет Аристотель, — и Солон, и некоторые другие законодатели предоставляют им (этой массе. — *Ю. Д.*) право принимать участие в выборе должностных лиц и в принятии отчета об их деятельности (по отправлении ими службы. — *Ю. Д.*); но самих (людей массы. — *Ю. Д.*) к занятию должностей не допускают; объединяясь в одно целое, они имеют достаточно рассудительности и, смешавшись с лучшими, приносят пользу государству, подобно тому как неочищенные пищевые продукты в соединении с очищенными делают всякую пищу более полезной, нежели состоящую из очищенных в небольшом количестве. Отдельный же человек (изъятый из «массы». — *Ю. Д.*) далек от совершенства при обсуждении дел» [1, 465].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4.
2. *Платон*. Законы, или государство // Сочинения Платона. Ч. 3 / Пер. В.Н. Карпова. СПб., 1863.

Глава 5

ПОНЯТИЕ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА У СТОИКОВ, ЦИЦЕРОНА И РИМСКИХ ЮРИСТОВ

Категория «естественного права», понимаемого в качестве вечного неизменного закона всего бытия, в том числе и общества, — идеальный образец и в то же время необходимая предпосылка человеческого общежития, одновременно является категорией и философской, и правоведческой, и социологической. Преобразования в самом понятии естественного права, происходившие на протяжении тысячелетий, стали важнейшим индикатором тех изменений в мышлении о социальном, которые и сделали возможным появление социологии в ее нынешнем виде.

На формирование многовековой традиции рассуждений о естественном праве огромное влияние оказало римское юридическое мышление. А оно, в свою очередь, испытало значительное воздействие философской школы стоиков. Поэтому целесообразно сначала сказать несколько слов о стоическом понимании нравственного миропорядка.

Стоицизм (по названию «расписная Стоя» — портик в Афинах, где излагал свое учение основатель школы Зенон) — одно из главных течений послеаристотелевской философии. Он просуществовал очень долго, его история обычно подразделяется на три периода: древняя, средняя и поздняя Стоя. В целом эта история охватывает продолжительный период от примерно 300 г. до н. э., когда Зенон из Китиона (333–262 до н. э.) начал излагать свое учение, по II в. н. э. (среди последних крупных представителей стоицизма Л.А. Сенека (5 до н. э. — 65 н. э.) и Марк Аврелий (121–180 н. э.)). От древних и средних стоиков не дошло ни одного целого сочинения, и потому мы воспользуемся общедоступным изложением Диогена Лаэртского [3, 295–314], чтобы зафиксировать некоторые ключевые идеи.

«Первым побуждением живого существа, говорят стоики, является самосохранение, ибо природа изначально дорога сама себе. ...А разумным существам в качестве совершенного вождя дан разум, и для них жить по природе — значит жить по разуму. ...Стало быть, конечная цель определяется как жизнь, соответствующая природе (как нашей природе, так и природе целого), жизнь, в которой мы воздерживаемся от всего, что запрещено общим законом, а закон этот — верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего. Это и есть добродетель и ровно текущая жизнь счастливого человека...» (VII, 85–88). Итак, разумное существо стремится жить по разуму, ибо это же означает и жить по природе, т. е. по всеобщему закону, добродетельно и сохраняя себя. Здесь напрашивается идея всеобщей разумной взаимосвязи всего сущего, и такая идея у стоиков действительно есть. «Слово

„мир" они употребляют трояко. Во-первых, это сам бог, т. е. обособленная качественность всей сущности; он не гибнет и не возникает. Он — творец всего мироустройства... Во-вторых — само это мироустройство, т. е. звездный мир. В-третьих — совокупность того и другого. ...Таким образом, весь мир есть живое существо, одушевленное и разумное... Судьба есть причинная цепь всего сущего или же разум, по которому движется мир» (VII, 137–139, 149). Обратим внимание, что в такой схеме рассуждений человек как существо разумное выступает уже не как гражданин полиса, но как элемент мира. Именно весь мир есть для него охватывающее целое. А отсюда естественным образом вытекает уже идея мирового, а не полисного гражданства. Человек все-таки, по определению, должен быть гражданином чего-то. Но если он не столько гражданин полиса, сколько гражданин мира, то мир, в свою очередь, есть не только большой организм, но и большое государство. И в этом государстве граждане принципиально равны друг другу, ибо человек есть существо разумное, а разум присущ всем.

Иными словами, стоическая философия предполагает совершенно иной пространственный горизонт жизни человека. В принципе ничто не мешает, уже исходя из идей Платона или Аристотеля, поставить вопрос: не образуют ли между собой города-государства ведомого мира какой-то тип связи, выступая как части некоторого более широкого общения. Намек на такую постановку вопроса мы находим, например, у Аристотеля в «Риторике» (1373 *b*, 2–7), где он говорит, что есть нечто справедливое и несправедливое по природе, признаваемое всеми народами, даже если между ними нет на этот счет никакой связи или соглашения [1, 59]. Отсюда как раз и можно прийти именно к идее такой связи (или соглашения, но это сейчас не так важно). Говоря более определенно, есть все основания предполагать, что народы не только одинаковы по природе, но могут быть и связаны в некое единое целое, где господствует единое понимание справедливого и несправедливого. Однако в полной мере эта проблема осознается и ставится как таковая только тогда, когда такое обширное общение оформилось, причем оформилось в контексте тогдашнего понимания социальности, в котором государство выступает как цель и завершение домохозяйства и поселения. Иными словами, и здесь появляется понятие наибольшего государства, как государства государств, как огромной империи. В первую очередь это Рим, в перспективе своей объемлющий весь мир. Реальностям империй больше соответствует и новое понимание человека, пренебрегающее достоинством полисного гражданства, универсальное и в конце концов (это, впрочем, характерно скорее для поздних стоиков) уже не различающее свободного и раба, грека/римлянина и варвара. Именно такой социальной ситуации постоянно расширяющегося единого культурно-политического пространства отвечают построения стоиков (с социологической точки зрения это анализировал, в частности, немецкий социолог XX в. А. Гелен [9, гл. 1–2]. Чтобы быть максимально точными, подчеркнем еще раз: стоицизм говорит не о человеке в империи, но о человеке в мире; другое дело, что мир в целом должен был в ту эпоху мыслиться именно по образцу империи, как огромное царство. Недаром один из участников диалога Цицерона «О государстве» в совершенно стоическом духе говорит о «доме, которым является не пространство, ограниченное нашими стенами, но весь этот мир, данный нам богами как жилище и общее с ними отечество...» (I, XIII, 19) [6, 14]. Итак, мир есть и огромный дом, и общее всем людям и богам отечество. У Цицерона как римского патриота это еще не могло быть сформулировано вполне однозначно (и мы скажем о специфике его воззрений ниже), но общая стоическая тенденция к космополитизму была несомненной. «То позитивное, — писал немецкий историк философии Э. Целлер, — что становится в стоической философии на место политики, есть *космополитизм*. ...Только благодаря стоической философии идея мирового гражданства была наполнена позитивным содержанием и в целом сделана плодотворной. ...Если стоики смогли поэтому даже сравнивать мир в широком смысле, ввиду взаимосвязи всех его частей, с государством, то куда в большей степени мир в узком смысле, или совокупность разумных существ, образует Единое Государство, к коему отдельные государства относятся только лишь так же, как относятся к целому домохозяйства в полисе, и по меньшей мере мудрец поставит это большое государство, которому принадлежат все люди вообще, намного выше того, куда забросила его случайность рождения...» [12, 298, 301–302].

Органическое понимание миропорядка и социального мира приводит стоиков к поистине революционной для своего времени идее универсальной солидарности. Члены одного тела не могут быть в распре между собой, они не должны вредить друг другу. Все люди — братья, а универсальный этически-правовой закон естествен, ибо является принципом сохранения социальности как части мирового целого, в котором позитивное взаимодействие людей только и может обеспечить индивидуальное существование. А этого, как мы видели, требует от них голос разума, т. е. голос самой природы. Природа придала человеку стремление к сосуществованию с другими людьми, снабдила людей общительностью, взаимной симпатией. «Все, что ты видишь, — пишет Сенека Луциллию, — в чем заключено и божественное, и человеческое, — едино: мы — только члены огромного тела. Природа, из одного и того же нас сотворившая и к одному предназначившая, родила нас братьями. Она вложила в нас взаимную любовь, сделала нас общительными, она установила, что правильно и справедливо... мы родились, чтобы жить вместе. И сообщество наше подобно своду, который потому и держится, что камни не дают друг другу упасть» (XC, 52–53) [4, 237–238].

Это сжатое изложение подхода стоиков к проблеме естественного права позволяет нам перейти к более детальному анализу воззрений одного из виднейших римских мыслителей Марка Туллия Цицерона[1].

Наше изложение мы начнем с весьма характерного высказывания Цицерона в одной из судебных речей, ибо это показывает не только теоретический, но и практический смысл идеи естественного права (перевод

[1] Марк Туллий Цицерон (106–43 до н. э.) — римский оратор, философ и государственный деятель. Испытал влияние большинства философских школ своего времени; его взгляды принято считать достаточно эклектичными. Особое место среди его идейных истоков занимают стоическая философия, а также Платон, Аристотель и их ученики. Как политик он сыграл значительную роль в последний период существования республиканского Рима и погиб вскоре после гибели Цезаря. Его сочинения продолжали оказывать влияние, в том числе на традицию правового мышления Запада, на протяжении многих веков после его смерти.

этого отрывка несколько изменен нами в ущерб стилю и в пользу точности). «Итак судьи, — говорит Цицерон, — есть такой, не писаный, но врожденный закон, который мы не изучали, о нем не слышали, его не читали, но подлинно от самой природы восприняли, у нее почерпнули, из нее извлекли, мы ему не научены, но для него рождены, мы не наставления получили, но им проникнуты, так что если жизнь наша в опасности, если угрожает ей насилие и оружие либо разбойников, либо недругов, то для спасения всякое средство достойно (honcstum); ведь законы безмолвствуют в пылу сражений и не велят ждать себя, ибо если кто вздумал бы их дожидаться, то ему пришлось бы раньше несправедливо претерпеть, прежде чем востребовать справедливого возмездия» (Pro Milone. IV, 10) [5, 223–224; 10, 72–73]. Мы видим, что естественное право трактуется как некий непосредственно воспринимаемый закон. Это тот самый неписаный закон (nomos agraphos), о котором говорили греческие классики. В латинском языке для обозначения такого высшего, божественного закона был также специальный термин — «fas», соответственно, противоположное ему, что-то исключительно неправое именовалось «nefas». Цицерон, впрочем, предпочитает использовать понятия «ius» (право) и «lex» (закон). Знание его доступно каждому. К нему можно апеллировать, не сомневаясь в том, что его ведает любой собеседник. Знание его не опосредовано не только книгами законоведов, но и судебной процедурой, определяющей степень применимости писаного закона к определенному случаю. Всякий человек рожден для следования этому закону и всякому человеку он велит прежде всего озаботиться сохранением своей собственной природы. Необходимость самосохранения диктует нам прибегать в случае опасности к любому средству защиты. Это не просто выгодно. Это достойно, высокочтимо (honestum). Писаные законы могут убояться оружия; закон самосохранения не молчит никогда. В то же время, видимо, необходимо знание этого закона как непосредственного императива нравственного поведения.

Однако здесь речь идет отнюдь не о прославлении эгоизма. «Утверждаю одно, — говорит Цицерон в начале диалога „О государстве“, — природа наделила человека столь великим стремлением поступать доблестно и столь великой склонностью служить общему благу, что сила эта одерживала верх над всеми приманками наслаждения и досуга» (I, 1, 1) [6, 7]. Как же соотносится апелляция к естественному закону самосохранения с идеей достойного служения общему благу? Этот вопрос надо рассмотреть несколько подробнее.

В трактате «Об обязанностях» (мы цитируем его по изданию: [8]; есть также русский перевод: [7]) Цицерон выделяет четыре рода того, что достойно уважения. Достойное уважения состоит, во-первых, либо в постижении и истолковании истины; во-вторых, «в сохранении общества людей, в том, чтобы каждому воздавалось свое, а также в исполнении (fides) договоров»; в-третьих, в величии и силе духа; и, в-четвертых, во всем, что делается «порядком и мерой», умеренно и взвешенно (I, 5, 15) [8, 16]. Конечно, на первое место Цицерон в духе Платона и Аристотеля ставит постижение истины. Однако из оставшихся трех важнейших он считает «тот образ действия (fratio), коим скрепляется общество людей и как бы сохраняется общность их жизни; тут есть две части: справедливость, где ярче всего сверкает доблесть и добродетель (splendor virtutis), почему и мужей именуют «честными» (boni), а с нею сопряжена благодетельность (beneficentia), каковую можно называть либо добротой, либо щедростью» (I, 7, 20) [8, 20].

Обратим внимание на понятие порядка. Он поддерживается благодаря справедливости, отмеряющей каждому свое, надежности соглашения, умеренности поведения и позитивной установке по отношению друг к другу. Из всех животных только человек чувствует, что такое порядок (I, 4, 14) [8, 16]. Порядок для Цицерона — это не только политическая или нравственная, но и онтологическая категория. Говоря о порядке вещей и о благоприятном стечении времени, рассуждает он, мы постигаем его при помощи особого знания, которое греки обозначили как «eutaxia» (это и упорядоченность, и порядочность, и, как склонны были переводить во времена Цицерона, умеренность). Для Цицерона здесь всего важнее то, что «понимается как сохранение порядка. Поэтому, пусть даже мы назовем ее умеренностью, но стоиками она определяется как способность разместить на своем месте то, о чем говорится или что делается. Таким образом, она, видимо, будет иметь значение порядка и размещения; ибо ведь и порядок определяется именно так: расположение вещей на пригодных и подобающих им местах» (I, 40, 142) [8, 122]). Это определение порядка у Цицерона является классическим. Оно оказало определяющее влияние на понимание порядка как одного из ключевых понятий в античной и средневековой христианской мысли. Мы еще встретимся с ним, говоря об Августине.

Понимание порядка как помещения всего на свое место как раз и предполагает соединение природного и социального, полезного и нравственного. Сохранение порядка не противоречит самосохранению, а прочность социальных связей гарантирует надежность в соблюдении договоров. Здесь Цицерон тоже следует стоикам. Ведь, «как представляется стоикам, все, что рождается на земле, создается для использования людьми, люди же рождаются ради людей, чтобы они взаимно могли приносить пользу друг другу; тут мы должны следовать указаниям природы, ставить общеполезное в центр, крепить людское сообщество (hominum inter homines societatem) через взаимные услуги, когда дают и берут, искусствами и ремеслами (artibus), трудом (opera) и умениями (facultatibus). Основание же справедливости — добросовестность (fides), она есть незыблемое правило обещаний и соглашений» (I, 7, 22–23) [8, 22]. Последние из приведенных положений говорят не только о солидарности, основанной на разделении труда, но о разделении собственности или, по меньшей мере, владения. Чтобы взаимные услуги могли быть оказаны, каждому должны принадлежать те вещи, которыми он умеет пользоваться, — и в этом же состоит естественный закон (О государстве, I, XVII, 27) [6, 16].

Отсюда наконец мы можем перейти к более общим характеристикам естественного закона и принципов общественного устройства, по Цицерону. В диалогах «О государстве» и «О законах» он дает определения, получившие в дальнейшем широкую известность. В первом из названных диалогов говорится: «Истинный закон — это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное,

вечное, которое призывает к исполнению долга, приказывая; запрещая, от преступления отпугивает; оно, однако, ничего, когда это не нужно, не приказывает честным людям и не запрещает и не воздействует на бесчестных, приказывая им что-либо или запрещая» (О государстве, III, XXII, 33) [6, 64]. В диалоге «О законах» говорится, что закон «есть заложенный в природе высший разум, велящий нам совершать то, что совершать следует, и запрещающий противоположное. Этот же разум, когда он укрепился в мыслях человека и усовершенствовался, есть закон» (О законах, I, VI, 18) [6, 94]. Именно эти общие определения делают, однако, внутренне проблематичной всю концепцию. Ибо разум диктует человеку, как мы видели, в одних случаях защищать самого себя, в других — крепить сообщество и хранить порядок справедливого солидарного взаимообмена в нем, в-третьих же — достойно вести себя по отношению к людям как таковым, а не гражданам определенного сообщества. Нельзя сказать, что сам Цицерон не видел этой проблемы. Но удовлетворительным образом она решена быть не могла. В современные издания его диалогов, тексты которых сохранились далеко не полностью, включены фрагменты позднейших, христианских авторов, в частности, Лактанция («Божественные установления») и Августина, цитировавших Цицерона и споривших с его идеями. Для Лактанция очевидна неразрешимость проблемы в перспективе общественного устройства Рима, далеко еще не ставшего миром, Рима активных завоеваний. Римский народ, говорит Лактанций, своей завоевательной политикой дает понять, насколько польза расходится со справедливостью (Institiones, divinae, VI, 9, 2–4); у Цицерона защищается на деле не естественная справедливость (которую диктует высший разум), а гражданская (фактически значимые правовые нормы) (Instit. div., VI, 9, 9–4) [6, 60]. Аналогичным образом и Августин (О граде Божьем, XIX, 21) говорит, что никогда не существовало того идеального Римского государства, которое рисует Цицерон в своем диалоге.

Можно сказать, что стоики и Цицерон создали такой категориальный аппарат, который никак не мог быть совмещен с тогдашней социальной реальностью. Но можно и сказать, что вслед за Платоном и Аристотелем тут был предложен последующей социальной мысли своеобразный способ решения этого противоречия: за счет создания некоторой идеальной модели государственного устройства. Интерес представляет, во-первых, его определение государства. Никаких антропологических характеристик, отличающих свободных граждан от варваров, тут нет и в помине. Государство, по Цицерону, 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» (О государстве, I, XXV, 39) [6, 20]. Естественно, что виды правления, которые Цицерон тут обнаруживает, — это царская власть, власть «лучших людей» и власть всего народа. Наиболее предпочтительным ему кажется некий «четвертый вид», образованный как бы из смешения этих трех, при известных симпатиях к царской власти в ее чистом, неиспорченном виде. В этом, конечно, Цицерон очень мало оригинален. Гораздо интереснее, что отступления от правильных видов правления он оценивает куда более сурово, чем, скажем, Аристотель и, кажется, даже Платон. Несправедливого царя он называет «тираном» (это понятие к тому времени уже обрело однозначно негативный смысл), несправедливо правящих «лучших людей» («оптиматов») — кликой. Но и народ, если он несправедлив, может оказаться тираном. А тогда «государство уже не только порочно, но... его вообще не существует, так как оно уже не достояние народа, раз его захватил тиран или клика, да и сам народ в этом случае уже не народ, раз он не справедлив...» (это место сохранилось в передаче Августина (О Граде Божьем, II, 21)) [6, 54]. Отсюда можно сделать достаточно серьезный и достаточно рискованный вывод. Сообщество людей лишь до такой степени вообще заслуживает этого имени, насколько оно устроено сообразно высшему (естественному) закону. Если оно следует ему, оно (о чем и помыслить не могли Платон и Аристотель) должно существовать вечно. Подлинное государство устроено так, чтобы не умереть никогда. Смерть его, в отличие от смерти отдельного человека, не естественна (Августин. О Граде Божьем, XXII, 6) [6, 65]. И недаром в знаменитом «Сновидении Сципиона», завершающем дошедшие до нас отрывки диалога «О государстве», Цицерон рисует идеальную проекцию справедливого поведения и общественного устройства в универсальное вечное бытие: «...всем тем, кто сохранил отечество, помог ему, расширил его пределы, назначено определенное место на небе, чтобы они жили там вечно, испытывая блаженство. Ибо ничто так не угодно высшему божеству, правящему всем миром, — во всяком случае всем происходящим на земле, — как собрания и объединения людей, связанные правом и называемые государствами; их правители и охранители, отсюда отправившись, сюда же и возвращаются» (VI, XIII, 13) [6, 83]. Очевидно, что речь здесь не только о римском отечестве. Но как может быть воздано всем, кто расширил пределы именно своего государства (скорее всего, за счет чужого) — об этом у Цицерона ничего не сказано и сказано быть не могло. Более поздний, но также более сухой и практический этап римского юридического универсализма представляет собой знаменитый «Свод гражданского права» (Corpus juris civilis). Такое название в средневековой Европе получили кодифицированные (сведенные вместе и систематизированные) материалы по римскому праву — указы римских императоров, извлечения из работ юристов, официальный учебник. Эта кодификация была предпринята по указанию византийского императора Юстиниана, правившего в 527–565 гг., и продолжалась после его смерти. Но сочинения римских юристов, которые представляют для нас наибольший интерес, появились намного раньше, во II — начале III в. Больше всего в кодекс Юстиниана («Дигесты» или «Пандекты») вошло отрывков из сочинений юристов Ульпиана и Павла. В них также множество примечаний, комментариев, разъяснений. Римское право оказало огромное влияние на правовое и, опосредованно, социальное развитие Европы. Мы приведем только некоторые фрагменты «Дигест» непосредственно относящиеся к нашей теме.

Представляет интерес в первую очередь то членение области права, которое предлагает Ульпиан. Он делит право сначала на две части: публичное и частное. Публичное право относится к положению римского государства, частное — к пользе отдельных лиц. Публичное право включает святыни (sacra), служение жрецов, положение магистратов (то есть

занимающих государственные должности). Частное право делится на три части, соответственно характеру предписаний: естественных предписаний, предписаний народов и предписаний гражданских (цивильных) (I, I, 1, § 2) [2, 23]. Иными словами, естественное право помещено в раздел частного права, оно относится именно к положению лица, а не государства. Что касается частного права, то здесь предписания права естественного стоят на первом месте. Смысл этого прекрасно разъяснен Ульпианом в следующих параграфах: «Естественное право (ius naturale) — это то, которому природа научила все живое: ибо это правило присуще не только человеческому роду, но и всем животным, которые рождаются на земле и в море, и птицам; сюда относится сочетание мужчины и женщины, которое мы называем браком, сюда же порождение детей, сюда же воспитание; мы видим, что животные, даже дикие, обладают знанием этого права. Право народов (ius gentium) — это то, которым пользуются народы человечества; можно легко понять его отличие от естественного права: последнее является общим для всех животных, а первое — лишь для людей (в их отношениях) между собой (I, I, 1, § 3–4) [2, 23].

Мы обнаруживаем здесь, таким образом, важнейшие определения, которые в той или иной форме продержались много веков. Обратим внимание в первую очередь на то, что естественное право для Ульпиана не ограничивается человеческим сообществом. Основные элементы социальности, поскольку они присущи всему живому, — вот область естественного права (много позже сходным образом Ф. Тённис определит область изучения общей социологии). Помимо того, что перечисляет Ульпиан, сюда, конечно же, включается и незыблемый принцип правомерной самозащиты, сохранения тела. Об этом говорит другой юрист, Флорентин: «Мы должны отражать насилие и противоправность, ибо правом установлено, что если кто-либо сделает что-либо для защиты своего тела, то считается совершившим правомерный поступок; и так как природа установила между нами некое родство, то последовательно, что является преступлением, когда один человек строит козни другому» (I, I, 3) [2, 24].

Люди объединены в народы и государства. С одной стороны, любое государственное устройство уникально. И в том, что касается римского государства, его устройство, его интерес суть область публичного права. Но народы и государства состоят из людей, и вот то, что о́бще всем людям, — это сфера «права народов». Именно правом народов, по Ульпиану, определяется, что все люди делятся на свободных, рабов и отпущенных на волю (I, I, 4). С другой стороны, на эти народы и государства можно посмотреть как бы извне, т. е. взглянуть на то, что обще всем народам и государствам и каковы отношения между народами и государствами. Согласно Гермогениану, «этим правом народов введена война, разделение народов, основание царств, разделение имуществ, установление границ полей, построение зданий, торговля, купли и продажи, наймы, обязательства за исключением тех, которые введены в силу цивильного права» (I, I, 5) [2, 24]. Таким образом, *право народов — это как бы наиболее универсальная характеристика человеческой социальности. Наконец, еще более конкретизируя, мы приходим к праву цивильному (гражданскому)*. Ульпиан здесь наименее четок: «Цивильное право не отделяется всецело от естественного права или от права народов и не во всем придерживается его; если мы что-либо прибавляем к общему праву или что-нибудь из него исключаем, то мы создаем собственное, т. е. цивильное, право» (I, I, 6) [2, 24]. Он еще прибавляет (§ 1), что сюда относится как право писаное, так и неписаное, т. е. и позитивный закон, и обычай.

В этих рассуждениях римских юристов нельзя не заметить влияния стоиков. В свою очередь, стоическая философия во многом сохраняла свое влияние в течение веков благодаря авторитету римского права. Вот как об этом писал английский философ XX в. А.Н. Уайтхед. Он акцентировал понятие «нравственный порядок», наложившее отпечаток на всю цивилизацию классической древности. В Средние века прямое влияние греческой литературы исчезает. «Но понятие нравственного порядка и порядка природы сохранилось в стоической философии. ...А стоики наиболее действенно повлияли на ментальность Средних веков благодаря распространенному пониманию порядка, возникшему в римском праве. ...Это было понятие об определенной артикулированной системе, определявшей законность детально описанной структуры социального организма и детально описанных способов ее функционирования» [12, 13]. Однако правовая мысль Средних веков не представляла собой только рецепцию римского права, не говоря уже о том, что любое идейное влияние в эту эпоху (в том числе и влияние стоиков) было пропущено через призму мощнейшего духовного фактора: христианства.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Риторика / Пер. Н. Платоновой // Античные риторики. М., 1978. С. 15–164.
2. Дигесты Юстиниана / Избр. фрагменты в пер. и с примеч. И.С. Перетерского. М., 1984.
3. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1979.
4. *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луциллию / Издание подготовил С.А. Ошеров. М., 1977.
5. *Цицерон М.Т.* Речи: В 2 т. Т. 2. Годы 62–43 до н. э. / Издание подготовили И.О. Горенштейн и М.Е. Грабарь-Пассек. М., 1962.
6. *Цицерон*. Диалоги: О государстве. О законах / Пер. В.О. Горенштейна. М., 1966.
7. *Цицерон*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1976.
8. *Cicero*. De officus / Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Heinz Gunermann. Stuttgart: Reclam, 1976.
9. *Gehlen A.* Moral und Hypermoral: Eine pluralistische Ethik. Fr./ a. M.; Bonn, 1969.
10. *M. Tulii Ciceronis* pro T. Annio Milone Oratio: Curavit I.C. Voeklel. Editio altera aucta et emendata. Mosquae, 1877.
11. *Whitehead A.N.* Science and the modern world. Cambridge, 1933.
12. *Zeller E.* Die Philosophie der Grechen in ihrer geschuchtlichen Entwicklung. 3 Teil. Erste Abtheilung. Die nacharistotelische Philosophie, erste Hälfte. 3 Auf. Leipzig, 1880.

Глава 6

ПОНЯТИЕ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА В РАННЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ: АВГУСТИН

Приступая к характеристике христианских воззрений на естественное право, мы можем с «самого начала высказать два общих суждения. С одной стороны, в христианскую эпоху представление об объемлющем миропорядке остается, равно как и представление о высшем нравственном законе. С другой же стороны, поскольку естественный закон познается разумом как нечто разумное, то и понимание роли разума сказывается на понимании естественного закона. Вот что пишет П.П. Гайденко: «Христианская теология... значительно меньше доверяет разуму, чем философия: с одной стороны, она реабилитирует чувственную достоверность, восстанавливая доверие к чувствам, в каких это допускает здравый смысл; с другой — она требует веры в авторитет писания, веры, которая нередко вступает в противоречие с доводами разума. Последний, как видим, теряет ту роль главного арбитра в вопросах истины, которую ему отводила античная философия и наука.... что же касается прав естественного разума, то они ограничивались всеми христианскими теологами» [5, 386–387, 460]. Разумеется, радикальность такого ограничения в разные эпохи была различной. В эпоху становящегося христианства, когда полемика с язычниками была более актуальной, естественное право на определенном этапе оказалось в некотором роде жертвой этой борьбы. Вот, например, что писал раннехристианский автор Тертуллиан: «Никто не отрицает, ибо всякий знает, что к тому же и природа внушает, что Бог есть творец всего мира (universitatis) каковой мир и хорош, и препоручен человеку. Но поскольку они (язычники) не ведают Бога вполне (зная Его), только по естественному праву, но еще не интимно (familiari), на удалении, а не близко, то необходимым образом не знают, как повелел или запретил (Он) управлять тем, что создал...» (Tertullian. De spectaculis. 2, 4–5) [9, 8]. Таким образом, Тертуллиан не сомневался, что все люди, в том числе и язычники, ведают естественное право. Он не сомневался и в том, что это право имеет некоторое отношение к божественному мироустройству. Но решительно отрицал и полноту, и достоверность, и достаточность этого знания.

Посмотрим теперь, как разрабатывалось понятие о естественном праве у крупнейшего раннехристианского теолога — блаженного Августина[1].

[1] Аврелий Августин родился в 354 г. в городе Тагасте (Северная Африка). Он получил образование в местной школе, а затем продолжил его в школе риторики в Карфагене. Религиозно-мировоззренческие поиски сначала привели его к манихейству, затем, по мере разочарования в нем, — к скептицизму. В 383 г. он приезжает в Рим, затем переезжает в Медиолан (Милан). В 387 г. Августин обращается в христианство. В 388 г. возвращается на родину. В 396 г. становится епископом города Гиппона и остается им до конца жизни (430). Августин написал множество полемических и теоретических сочинений и многие века (вплоть до Фомы Аквинского) был самым крупным богословским авторитетом Западной церкви.

Чтобы непосредственно перейти к нашей теме, мы должны в первую очередь упомянуть об августиновском понятии порядка. «Креационизм, — пишет Г.Г. Майоров, — ...побуждал Августина видеть в мире порядок, гармонию и красоту. Если творец совершенен, то и творение должно быть *насколько возможно* совершенным. Если мир творится посредством высшей мудрости, он должен быть устроен максимально разумно, упорядоченно, закономерно» [6, 307]. Понятие порядка было настолько важным для Августина, что он специально посвятил ему одно из своих ранних философских произведений «De ordine» (О порядке). Однако, поскольку Августин, как известно, проделал большую идейную эволюцию, здесь целесообразно ссылаться на более поздние его труды. Так, еще в относительно раннем, но уже христианском сочинении «Об истинной религии» он говорил о красоте всего мира (universitatis), в котором все упорядочено сообразно обязанностям и целям (De vera religione, XL, 76, 213) [8, 128], так что «ничего нет упорядоченного, что не было бы прекрасным» (De vera relig., XLI, 77, 216) [8, 130]. Всякий же порядок — от Бога [*Ibid.*]. Такой порядок, конечно, не может быть чем-то преходящим, изменчивым. Мера его (ordinis modus) «живет в вечной (perpetua) истине» (De vera relig., XLIII, 81, 232) [8, 140].

Понятие порядка взаимосвязано у Августина с понятием мира. В своем самом крупном произведении «De civitate Dei», т. е. — беря значение «civitas» в буквальном смысле — о городе-государстве Бога (мы цитируем его по добротному дореволюционному переводу «О граде Божием», лишь несколько модернизируя порядок и написание слов), Августин дает следующую цепочку определений:

«Итак, мир тела есть упорядоченное расположение частей. Мир души неразумной — упорядоченное успокоение порывов. Мир души разумной — упорядоченное согласие суждения и действия. Мир тела и души — упорядоченная жизнь и благосостояние существа одушевленного. Мир человека смертного и Бога — упорядоченное в вере под вечным законом повиновение. Мир людей — упорядоченное единодушие. Мир домохозяйства — упорядоченное относительно управления и повиновения согласие сожительствующих. Мир государства — упорядоченное относительно управления и повиновения согласие граждан. Мир Града небесного — самое упорядоченное и единодушнейшее общение в наслаждении Богом и взаимно в Боге. Мир всего — спокойствие порядка. Порядок есть расположение равных и неравных вещей, дающее каждой ее место» (XIX, 13) [3, 130].

Мы, конечно, не можем не различить здесь присутствие цицероновской дефиниции порядка. Однако очевидны и различия в подходах Августина и Цицерона. Главное, что бросается в глаза, — это «общение в наслаждении Богом и взаимно в Боге» — момент, совершенно чуждый Цицерону. Но при этом Августин куда сильнее акцентирует и чувственно-эстетический и, так сказать, собственно онтологический аспекты порядка. Наконец, мы встречаем тут понятие «вечный закон», далеко не тождественное понятию о законе естественном. Дело в том, что все естественное, природное, земное изменчиво. Именно Августину, как известно, обязана западная мысль обостренным вниманием к проблематике времени. Именно Августин на место античных представлений о цикличности истории поставил идею направленного развития человечества: от грехопадения до Страшного

суда. Все рассмотрение ведется у него в двух планах. Находящемуся в потоке времени противопоставляется вневременное, вечное, божественное.

Это видно и в трактовке понятия закона. С одной стороны, Августин достаточно традиционным образом противопоставляет идеальный образец фактически существующим установлениям, хотя и не называет этот образец «естественным», «природным». С другой стороны, он стоит перед проблемой: как примирить некоторые предписания Ветхого Завета (также называемые Законом), данные Богом иудеям, с новым, христианским, пониманием справедливости (эту проблему, как известно, впервые поставил со всей остротой апостол Павел в Послании к Римлянам). Рассмотрим решение обеих проблем Августином.

Вечный закон существует. Но как быть с изменчивостью человеческих законов? Ведь они не могут быть независимы от вечного закона. Однако они не могут совпадать с ним хотя бы в силу разнообразия. Вот как отвечает на это сомнение Августин:

«Итак, все народы, поскольку они существуют и, потому, имеют свою меру, свой вид и некоторый взаимный мир между собою, истинно добры. И находясь там, где должны быть по порядку природы, они сохраняют свое бытие в той мере, в какой оно получено ими. Не получив же бытия вечного, переходят сообразно с пользой и изменением тех тварей, которым подчиняются по законам Творца, в лучшее или худшее состояние, стремясь, по божественному промышлению, к тому концу, который указан им в системе управления Вселенной, так что и такое повреждение, которое приводит изменяемые смертные натуры к погибели, не уничтожает бытия их, которое они прежде имели, в такой степени, чтобы отсюда не могло произойти то, что должно быть» (О граде Божьем, XII, V) [4, 241]. Значит, нет и не может быть — вопреки тому, что писал, например, Цицерон — вечного земного государства. Каждое государство рано или поздно гибнет сообразно с промыслом Творца, точно так же, как сообразно с промыслом оно возникло и существовало, занимая определенное место в мировом порядке. Насколько они занимают именно свое место и стремятся к миру, они истинно добры, т. е. соответствуют вечному закону.

Другой аспект того же представлен в «Исповеди» следующим образом:

«И я не знал настоящей внутренней правды, которая судит не по обычаю, а по справедливейшему закону всемогущего Бога, определившего для отдельных стран и времен нравы и обычаи, соответствующие этим временам и странам, хотя сама она всегда, во всяком месте и во всякое время одна и та же. По ней праведны и Авраам, и Исаак, и Иаков, и Моисей, и Давид... Одним Бог заповедал одно, другим — другое, в соответствии с условиями времени, но и те и другие служили одной и той же правде: так, доспехи подходят тому же самому человеку, одни для одной части тела, другие для другой; в течение того же самого дня одним и тем же делом сейчас можно заниматься, а через час уже нельзя; в той же самой усадьбе в одном углу разрешено и приказано делать то, что в другом справедливо запрещено и подлежит наказанию» (Исповедь, III, VII, 13) [1, 94–95]. Правда одна, но человек ограничен в своем познании ее. То, что он принимает за противоречие, на самом деле внутренне согласовано. Это не значит, что нет ничего, что даже и внешним образом не оставалось бы неизменным. Так, всегда и везде, говорит Августин, истинна заповедь любить Бога всей душой и всем сердцем и любить ближнего, как самого себя; всегда и везде запрещались противоестественные грехи, например, содомия. Нарушение этих заповедей привело к осуждению по божественному закону (см.: Исповедь, III, VIII, 15). Соответственно, право тождественно справедливости. «Итак, где нет истинной справедливости, там не может быть и права» (О граде Божьем, XIX, 21) [3, 145]. Это бы признало множество дохристианских мыслителей. Но вот любопытный оборот темы: раз справедливо отдавать каждому, что ему следует, то «какова же после этого та человеческая справедливость, которая самого человека отнимает у истинного Бога и подчиняет его демонам?» [Там же]. Таким образом, пусть даже языческие философы будут утверждать, что почитание богов относится к естественному праву. Для Августина эти боги — «демоны», а почитание их «отнимает человека у истинного Бога». Тогда, конечно, и заповедь любить Бога не однозначна, если ее по-разному толкуют христиане и, скажем, иудеи. Августин, иначе говоря, оказывается перед той самой трудностью, которая была неизбежна для всякого, кто пытался найти следы божественной справедливости в мирской жизни.

«Нарушений людской нравственности, проступков, следует избегать, считаясь с различными требованиями этой нравственности. Прихоть гражданина или чужестранца не смеет нарушать общественного договора, укрепленного законом или обычаем государства или народа: всякая часть, которая не согласуется с целым, безобразна. Если же Бог приказывает что-нибудь делать вопреки чьим бы то ни было нравам или установлениям, то это должно быть сделано, хотя бы там никогда так не делали. ...Если царю в своем царстве дозволено отдавать приказания, которых ни до него никто, ни сам он раньше не отдавал, и повиновение ему не является действием против государства и общества — наоборот, именно неповиновение будет поступком противообщественным (ибо во всех людских обществах условлено повиноваться своему царю), то тем более надлежит, не ведая сомнения, подчиняться приказаниям Бога, царствующего над всем творением Своим» (Исповедь, III, VIII, 15) [1, 96–97].

Отсюда, конечно, возникает вопрос о критерии. Кто и когда должен подчиняться царю земному, а кто и когда вопреки воле царя земного Царю Небесному? Разумеется, ответ на этот вопрос должен выводить за пределы трактовок закона и общества. У Августина этот ответ немыслим без понятия благодати — предызбранности человека к спасению как дарованной предрасположенности к истинной вере, к принятию Бога всем сердцем, а не просто к исполнению предписаний. Августин определенно утверждает (О благодати и свободном произволении, XII, 24): «Посему, все люди, духом своим водимые и на силу свою полагающиеся, заручась единственно вспоможением от закона, без вспоможения от благодати, — не суть они сыны Божии» [2, 544]. Августин возражает пелагианам, утверждавшим, что благодать — это наша природа, ибо человек наделен разумом и тем самым поставлен над всей иной тварью. «Но сие не есть благодать, каковую апостол (Павел) изъясняет через веру во Иисуса Христа. Ибо достоверно, что природа сия у нас общая с людьми нечестивыми и неверными, благодать же, которая через веру во Иисуса Христа, у тех только есть, у кого есть сама вера. ...Когда говорится: „Будем любить друг друга", — се есть закон;

когда говорится: „Ибо любовь от Бога", — се благодать» (Там же, XIII, 25; XVIII, 37) [2, 545, 550]. Здесь мы видим, как понятие «закон» используется сразу в двух смыслах, о которых мы сказали выше. Этот закон, которому могут следовать и «безблагодатные», является и естественным предписанием (ему же могут следовать все люди), и тем Законом, каковой преодолевается, по слову Павла, истинной верой. Дело не в том, что нечестивые не могут любить друг друга или не исполнят иных (еще более общепринятых) предписаний общежития. Но они любят не той любовью, которая от Бога. Внешне следование норме и внутренняя квалификация поступка могут разниться совершенно. Но вместе с тем закон, о котором здесь ведет речь Августин, — не тот «вечный закон», не тот совершенный порядок, в котором каждому, в том числе и нечестивому, есть свое место. Только уяснив это, мы можем перейти к понятию Августина о «двух градах».

По существу, у Августина речь не идет ни о «городах», ни даже о государствах, если, конечно, не иметь в виду то обстоятельство, что любое представление о некотором совокупном общении, охватывающем всю социальность, не могло в ту эпоху (да и много после) мыслиться иначе, как только политически (или квазиполитически) организованным (см. об этом подробнее: [7]). Августин говорит о двух типах общежития. С одной стороны, человеческая природа (и тут Августин вполне традиционен) — общительная. Но не все так просто: «Нет никакого другого рода существ, до такой степени любящих раздоры вследствие порока и в то же время так общительных по природе» (О граде Божьем, XII, 37) [4, 285]. Природа человека — добрая. Но она испорчена злой волей. Природа тяготеет к миру, каковой есть величайшее благо. Даже те, кто явно нарушают мир, не хотят уничтожить его вообще, они лишь желают изменить его по-своему. Гордость превратно подражает Богу, любя не его «правый», но свой «неправый» мир (Там же, XIX, 11). Такая противоположность правых и неправых была заложена уже «в этом первом человеке, который был создан первоначально», в нем «получили начало, хотя еще не обнаружившееся, но уже для предвидения Божия существовавшее, два общества, как бы два града, в роде человеческом. Ибо от него имели произойти люди, из коих одни должны быть присоединены для наказания к обществу ангелов злых, а другие для награды к обществу добрых» (Там же, XII, 37) [4, 286]. «Град небесный» активно действует в земном мире, направляет его эсхатологическое движение к высшей цели. Лишь «град небесный» достоин называться «миром собственно разумной твари. Это — самое упорядоченное и самое единодушное общение в наслаждении Богом, и взаимно — в Боге. Когда этот мир наступит, будет жизнь не смертная, а прямо и несомненно живучая; и тело не душевное, отягощающее душу, покуда оно тленно, а духовное, без чувства неудовлетворенности в чем бы то ни было, во всех отношениях подчиненное воле. Пока странствует, он имеет этот мир в вере, и по этой вере живет праведно, когда направляет к достижению этого мира все доброе, что совершает для Бога и ближнего, так как жизнь Града во всяком случае есть жизнь общительная» (Там же, XIX, 17) [3, 141]. Таким образом, и порядок, и мир, и общение — все это имеет два плана. В объемлющий порядок включены все — но высший мир и высшее блаженство могут снискать лишь «добрые», причем истинно добрые, имеющие по благодати мир в вере.

Теперь резюмируем основные моменты концепции Августина. Это понятие порядка; понятие мира; понятие вечного закона; общежительность человека; приобщение избранных к высшему роду общения, называемому «государством Бога»; движение мировой истории от грехопадения человека к Страшному суду и окончательному торжеству «града небесного» над «градом земным».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аврелий Августин.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского / Пер. и прим. М.Е. Сергеенко; издание подготовил А.А. Столяров. М., 1991.
2. *Аврелий Августин.* О благодати и свободном произволении / Пер. О.Е. Нестеровой // Гусейнов А.А., Ирралиц Г. Краткая история этики. М., 1987.
3. *Аврелий Августин.* Творений блаженного Августина, Епископа Иппонийского. Киев: Типография об-ва «Петр Барский в Киеве», 1910. Изд. 2-е. Ч. 6 (О граде Божием. Кн. 18–22).
4. Блаженного Августина, Епископа Иппонийского. О граде Божием. Кн. 8–13. Творений блаженного Августина, Епископа Иппонийского. Киев: Типография И.П. Горбунова, 1905. Изд. 2-е. Ч. 4.
5. *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки: становление и развитие первых научных программ. М., 1980.
6. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979.
7. *Филиппов А.Ф.* Социология и космос // Социологос. Общество и сферы смысла. М., 1991. Вып. I.
8. *Augustinus.* De vera religione / Über die wahre Religion. Lateinisch / Deutsh. Übersetzung und Anmerkungen von W. Thimme. Nachwort von K. Flasch. Stuttgart, 1983.
9. *Tertullian Quintus* Septimus. De spectraculis / Über die Spiele. Übersetzt und herausgegeben von Karl-Wilhelm Weeber. Stuttgart, 1988.

Глава 7

ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО В КОНЦЕПЦИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО

После Августина нам придется миновать довольно значительный исторический промежуток, в который социальная и правовая мысль отнюдь не дремала. Но на протяжении многих веков после Августина не было никого, кто мог бы сравниться с ним по влиянию и универсальности концепции — вплоть до Фомы Аквинского. Однако прежде, чем перейти собственно к Фоме, остановимся на определениях «Свода канонического права» («Corpus iuris canonici» — далее: CIC; см.: [4]). Этот свод документов составлялся в течение нескольких веков с XII в. и окончательно был оформлен в 1582 г. Первая основополагающая часть его называется «Декретом Грациана», по имени монаха, начавшего над ним работу. Обращение к «Декрету Грациана» интересно еще и потому, что он содержит многочисленные отсылки к куда более раннему (начало VII в.) сочинению — к знаменитым «Этимологиям» Исидора Севильского, своеобразному компендиуму раннехристианской образованности.

«Род человеческий, — говорится в начале „Декрета", — управляется двумя (способами), а именно: естественным правом и нравами. Естественное право — это то, что содержится в Законе и Евангелии; по нему велено, чтобы каждый делал другому то, что желает для себя, и запрещается, чтобы другим причинялось то, чего не желают для себя. Отсюда и то, что говорит Христос [Мф. 7: 12]. Итак, во всем, как хотите чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, и в том Закон и пророки» (CIC, Decretum Gratiani, Div. Prima; отсылка к Исидору: Etym., V, 2). В этом определении наибольший интерес, конечно, представляет отождествление естественного права с Законом и Евангелием и приведение их содержания к простейшей нравственной формуле. Естественное и вечное некоторым образом отождествляются. «Все законы суть либо божественные, либо человеческие. Божественные сохраняются естественно (natura), человеческие — благодаря нравам, и потому они (законы человеческие. — *А. Ф.*) между собой различаются, что каждому народу угодны свои» (CIC, Div. Prima, I). Для различения закона божественного и человеческого составитель «Декрета» вспоминает о старом различии «ius» и «fas»: «Fas» — закон божественный; «ius» — закон человеческий (Ibid., I, I, § 1). Право — это общее имя, род; закон же — вид права. «Право же называется так потому, что оно справедливо. Всякое же право сохраняется законами и нравами. ...Закон — писаный обычай. ...Нравы (mos) суть продолжительный обычай» (Ibid., I, II; I, III; I, IV). Не так важно, писаный закон или неписаный обычай; когда писаного закона нет, его заменяют обычай и нравы (см.: Ibid., I, V; тут же все время идут отсылки на Исидора: Etym., V, 2; II, 10). Об этом же в Дигестах (I, III, 40) читай у Модестина: «Итак, всякое право сотворено соглашением, или установлено необходимостью, или закреплено обычаем» [1, 34].

В «Декрете» далее воспроизводится уже знакомое нам членение права на право естественное, цивильное и право народов (CIC., I, IV; Etym, V, 4). «Право естественное о́бще всем народам, по естественному праву всюду совершаются те поступки, которые побуждаемы природой (instinctu naturae), а не каким-либо установлением».: соединение мужчины и женщины, что у них есть дети, которых они воспитывают, присвоение того, чем можно завладеть на земле, на море и в небе, передача на хранение денег, сопротивление насилию силой (Ibid., I, VII; Etym., V, 4). Цивильное право — это такое, которое установил для себя какой-то народ или государство (civitas) (Ibid., I, VIII; Etym., V, 5). Что же касается права народов, то в «Декрете» вслед за Исидором (Etym., V, 6) перечисляются его объекты (Ibid., I, IX), такие как ведение войны, заключение мира, союза, взятие в плен и т. д., что относится к области межгосударственных отношений. Однако внятного определения права народов здесь нет.

Что же дает нам обращение к «Своду канонического права»? Мы можем вычленить здесь три важных момента. Во-первых, на что внимание уже было обращено выше, то общее всем народам, о чем и говорит само понятие естественного права, заключается в фундаментальной нравственной формуле, которую содержит в себе также Закон и Евангелие. Во-вторых, понятие естественного права накладывается на повседневную социальную жизнь, в которой роль писаного закона часто куда менее значительна, чем роль просто правов, обычаев и привычек. И, в-третьих, эти обычаи и привычки, а не только основной нравственный постулат, во многом общи у всех народов, составляя, сказали бы мы на языке современной социологии, элементарную основу социальности. Легко заметить, что ни к какому вечному закону апелляции в этих положениях нет. Однако мы снова встречаемся с ним у Фомы Аквинского[1].

Для Фомы, как и для Августина, как и для всей средневековой мысли принципиально важным было понятие порядка. «Если мы устраним из тварных вещей порядок, — говорит Фома, — мы устраним из них самое лучшее, что у них есть. Ибо, хотя отдельные существа хороши сами по себе, но, будучи соединены, они становятся хороши в наивысшей степени по причине порядка Вселенной» (Summa contra gentiles, III, 69; цит. по [6, XI]). Вещи соединены в универсуме некоторым образом — это составляет порядок. Но в делах человеческих соединение, связь — это и есть закон.

Фома производит lex (закон) не от legere (выбирать), как это делает Цицерон (О законах, I, VI, 18) [2, 95], но от ligare (связывать) — этимология довольно сомнительная, но рассуждение весьма показательное (Summa

[1] Фома (1225 или 1226–1274) родился близ местечка Аквино в Неаполитанском королевстве. С 1244 г. — монах доминиканского ордена. Образование получил в Парижском университете у крупнейшего теолога того времени Альберта Больштедта («Великого»). Преподавал теологию в Париже и в разных местах Италии. Фома был крупнейшим систематизатором христианской теологии и философии, самым значительным христианским интерпретатором Аристотеля. Он оставил множество сочинений, в том числе две монументальные «Суммы»: «Сумму против язычников» и «Сумму теологии».

Относительно короткую жизнь Фома написал необычно много, в том числе и по социальной философии. Его основные социальные идеи изложены в первой части второй книги «Суммы теологии», которая трактует вопросы морали и права, в том числе и вечного и естественного закона; во второй части той же книги, где исследуются вопросы права, справедливости, подчинения и т. п., а также ряд экономических категорий; и в книге «De regimine principum» («О правлении князей»). («Сумма теологии» цитируется ниже по изданию: [7].)

theologica, I–II, Q. 90, A. 1). Закон есть правило и мера поведения, но правилом и мерой человеческих действий является разум. Именно разум заставляет человека действовать ради какой-то цели или воздерживаться от действия (см.: *Ibidem*). Разум диктует человеку стремиться к высшей цели. Высшей целью является блаженство. Но часть предназначена быть в целом. Человек же есть часть того, что Фома называет «вселенским сообществом». Его блаженство невозможно безотносительно к этому целому. И закон, следовательно, тоже имеет отношение к целому, т. е. к общему благу (*Ibidem*, A. 2).

Аквинат выделяет далее несколько видов закона. Это вечный закон, естественный закон, закон человеческий, закон божественный и закон «греховного побуждения» (Ibid., Q. 91). Сначала Фома исследует, что есть вечный закон (см.: Ibid., Q. 93). Вечный закон, согласно его определению, это некий высший план (ratio), по которому Бог творит мир. «Подобно тому, как у любого мастера заранее есть замысел (ratio) того, что создается искусством, таким же образом надлежит, чтобы и у любого правящего заранее была идея порядка (ratio ordinis) того, что должно быть сделано подчиненными управлению» (Ibid., A. 1).

Здесь основные трудности для понимания сосредоточены в многозначном понятии «ratio», которое в иных случаях лучше бы вообще не переводить. «Ratio» — это и план, и модель, и основание значимости, и причина поступка, и, наконец, разум. Бог сравнивается с ремесленником, искусником. Есть правила искусства, говорит Фома: это — «ratio» того, что изготовляется посредством искусства, или *прообраз* (exemplar) ремесленных изделий. Аналогично и правитель как бы держит в своих руках (obtinet) ratio закона (legis) подвластных ему людей. «Бог же премудростью своею есть устроитель (conditor) всех вещей; он так относится к ним, как искусник — к произведениями искусства... Отсюда следует: подобно тому, как замысел (ratio) Божественной премудрости, поскольку посредством нее все создано, имеет значение (ratio) искусства, или прообраза, или идеи, так замысел Божественной премудрости, движущей все к должной цели, заключает в себе смысл закона (obtinet ralionem legis). И поэтому вечный закон есть не что иное, как замысел Божественной премудрости, согласно которому направляются все действия и движения» (*Ibidem*).

Возможно ли знание вечного закона? Аквинат отвечает на это так: все познается либо само по себе, либо по некоторому действию, им оказываемому. «Итак, значит, должно быть сказано, что никто не может знать вечного закона, как он есть сам по себе, кроме только тех блаженных, кто сущностно зрит Бога; но вся тварь разумная познает его [закон] по некоему его излучению (irradiatio), большему или меньшему. Ведь все знание истины есть некий отблеск (irradiatio) и причастность вечному закону, который есть незыблемая истина, как говорит Августин (De vera religione, cap. XXXI) [3]; истину же в некоторой мере знают все, хотя бы в том, что касается общих начал естественного закона; в остальном же, конечно, кто-то больше, а кто-то меньше причастен знанию истины; а потому также больше или меньше знает вечный закон» (Ibid., A. 2). Вечному закону некоторым образом причастны все законы, насколько они причастны «recta ratio» (здравому разуму и верным основаниям) (см.: Ibid., A. 3).

Вечный закон не знает исключений ни для вещей необходимых и вечных, ни для вещей природных и случайных, ни для человеческого поведения (исключая только сущность и природу Божественную; они не подчиняются вечному закону, ибо сами суть вечный закон) (см.: Ibid., A. 3–6). Другое дело, что подчинение это может быть, так сказать, более активное или более пассивное, более или менее совершенное, «во-первых, поскольку вечному закону приобщаются путем познания; во-вторых, путем действий и претерпеваний, поскольку приобщаются через внутренний движущий принцип. И вот этим вторым способом подчиняются вечному закону неразумные твари, как сказано выше. Но поскольку разумная природа, наряду с тем, что обще всем тварям, имеет нечто, свойственное именно ей, поскольку она разумна, то, следовательно, она подчиняется вечному закону обоими способами; поскольку всякая разумная тварь имеет некоторое знание вечного закона, как установлено выше, у нее есть также естественная склонность к тому, что находится в гармонии с вечным законом...».

Чем менее человек сознательно устремлен к Богу как высшему благу, тем менее сознательно он следует вечному закону. «Итак, если добрые совершенным образом подчинены вечному закону, словно бы всегда действуя сообразно ему, то злые, правда, подчинены вечному закону, хотя и несовершенным образом, что касается их действий, в силу того, что несовершенным образом его знают и несовершенным образом склоняются к добру, но чего недостает со стороны действий, то дополняется со стороны страдательной, в силу того, конечно, что насколько они испытывают (на себе), что говорит о них вечный закон, настолько неспособны сделать то, что с ним согласно» (Ibid., A. 6).

Отсюда Аквинат переходит к характеристике естественного закона (Summa contra... III. Q. 94). Естественный закон диктуется разумом, но он есть также некое совокупное предрасположение человека (habitus) (см.: Ibid., A. 1). К естественному закону «относится то, к чему естественным образом склоняется человек, причем наиболее характерна для человека склонность действовать согласно разуму» (Ibid., A. 4).

Согласно Фоме, бытие есть благо, а благо есть бытие. Первое недоказуемое положение относительно бытия — это логический закон противоречия (об одной и той же вещи нельзя одновременно нечто утверждать и отрицать). А первое, что постигается практическим разумом, — это благо, поскольку практический разум руководит действиями, действия направлены к некоторой цели, т. е. к тому, что действующий считает благом. Благо — это то, к чему стремятся все вещи (Bonum est, quod omnia appetunt), а потому «благое должно делать и ему следовать, а от злого уклоняться, и на этом предписании основываются все другие предписания закона природы, которые практический разум постигает как блага человеческие» (Ibid., A. 2). Благо по смыслу своему — цель (habet rationem finis), а зло — нечто противоположное. «Поэтому все то, к чему человек имеет естественную склонность, разум естественным образом постигает как благо...» (*Ibidem*).

Первая же природная склонность обща человеку и всем субстанциям: стремление к сохранению своего бытия сообразно своей природе. Во-вторых, в человеке имеется естественная склонность согласно той природе, которая обща ему и другим животным. Это соединение мужчины и

женщины, и воспитание детей и т. п. В-третьих, наконец, это склонность к благу сообразно собственной разумной природе человека: познание истины о Боге и жизнь в обществе. Отсюда вытекают, например, такие предписания: избегай невежества, не оскорбляй тех, с кем должен вести беседу и т. п. (*Ibidem*).

Тут необходимо еще одно важное различение. Спекулятивный разум, как учил Аристотель (которого Фома почтительно называет просто Философом), идет от общего к частному, и выводы его необходимы. Но практический разум занят вещами не-необходимыми (contingentia), к которым относятся и человеческие действия. А потому начала естественного закона, его первопринципы одинаковы для всех людей. Эти первопринципы не могут быть вытравлены из сердца человека. Правда, иногда что-то препятствует разуму, и тогда оказывается невозможным применить эти общие принципы к конкретным случаям. Но другие правила не выводятся отсюда с необходимостью, и они не одинаковы для всех. У кого-то разум затмили страсти, у кого-то — дурные привычки, у кого-то — скверное природное предрасположение. Отсюда, как пример, поправка Аквината к Грациану, чей «Декрет» мы цитировали выше. Действительно, в соответствии с разумом естественное право диктует, что деньги, отданные на хранение, должны быть возвращены. Однако так обстоит дело не во всех, но только в большинстве случаев. Но могут быть и такие ситуации, когда эти действия противоречат разуму, скажем, если это повредит отечеству. И чем более конкретны случаи, тем менее однозначными становятся выводы из общих предписаний. Другая важная поправка к Грациану: не следует считать, будто все, что содержится в Законе и Евангелии, относится к естественному закону. Здесь есть многое и помимо этого закона. Но все, что содержится в естественном законе, есть и в Законе и Евангелии (Ibid., A. 4, 6).

Далее речь идет о законе человеческом (Ibid., Q. 95). Закон человеческий непременно зависит от закона естественного. Фома согласен с Августином: право лишь то, что справедливо. Но это значит, что каждый закон человеческий лишь в такой степени имеет природу закона, в какой он справедлив согласно требованиям разума, т. е. естественного закона (Ibid., A. 2). Человек естественно предрасположен к благу, но фактически он несовершенен и нуждается во внешних «подпорках» и ограничениях, если природа его испорчена. Все люди подчиняются закону. Но если закону в смысле правила поведения подчиняются все, то закону как принуждающей силе — только испорченные, ибо воля праведных законом отнюдь не принуждается (Ibid., Q. 96, A. 5). Закон человеческий подразделяется на право народов и цивильное право. В определении этих последних Фома следует Исидору: право народов — это то, что обще всем людям. Право цивильное — это то, что направлено на благо государства. Право народов выводится из естественного закона посредством заключений, право цивильное диктуется правителем, соответственно форме правления (Ibid., Q. 95, A. 4). О законе божественном достаточно будет сказать лишь несколько слов. Поскольку помимо благ естественных и посюсторонних есть еще высшее, сверхъестественное благо, то следование высшей цели, высшему благу соответствует тому божественному закону, который Бог дал человеку (Ibid., Q. 91, A. 4–5). Прямой противоположностью этому является закон, диктуемый не разумом, а чувственностью человека. До грехопадения это не угрожало человеку. Но и теперь нельзя сказать, что это просто против природы. Это согласно с природой, но с другой — чувственной, животной — и несовершенной человеческой, поскольку человек отклоняется от требований разума и следует чувствам. Это и есть закон греховного побуждения (см.: Ibid., Q. 91, A. 6).

В связи с изложенной доктриной находится у Аквината и понятие государства. «Государство, — говорит его исследователь и переводчик Д. Бигоньяри, — было, согласно св. Фоме, частью вселенской империи, которую создал и которою правит Бог. Ее законы являются или могут быть сделаны особенными детерминантами свода вечных правил (eternal code) этой империи; а власть, которая придает силу этим законам, происходит также от Бога» [6, VII]. Здесь особенно важна роль правителя, законодателя, так сказать, непосредственно сообщающегося с вечным законом и задающего на его основе правила государству, как бы олицетворяющего в себе закон.

Еще Аристотель говорил о совершенном судье как одушевленной справедливости (Эт. Ник., V. 1132*a*). Еще Цицерон утверждал, что, «подобно тому, как магистратами руководят законы, так народом руководят магистраты, и можно с полным основанием сказать, что магистрат — это закон говорящий, а закон — это безмолвный магистрат» (О законах, III, 1, 2) [2, 133]. В Дигестах аналогичным образом применительно к суждениям преторов высказывается Марциан (Дигесты, I, 1, 8) [см.: 1, 24 и прим. 6 переводчика]. А отсюда легко перекинуть мостик к известному суждению Ульпиана: «То, что решил принцепс, имеет силу закона...» (Дигесты, I, IV, 1) [1, 34]. Некоторые важные черты идейного развития Аквината и его последователей в немногих словах фиксирует Э. Канторович в классическом исследовании «Два тела короля»: «В своем комментарии к „Никомаховой этике" Фома Аквинский, конечно, признавал, что судья — это *некая одушевленная справедливость*... В „Сумме теологии" (II–II, Q. 58, A. 1, ad 5) Аквинат добавляет сюда монарха и говорит: Судья — это живая справедливость, а монарх (princeps) — страж (custos) того, что справедливо. Во второй книге «Комментариев к „Политике"» последователя Аквината, Петра из Оверни, уже исчезает судья и остается только монарх... Можно сказать, что завершил теорию властителя как живого закона или живой справедливости Эгидий Римский, ученик и последователь Аквината» [5, 148–150].

Тем самым концепция приходит к логичному завершению. В концепции Фомы «великая цепь бытия» представлена весьма впечатляющим образом. Порядок носит совершенный и завершенный характер: народ — властитель — закон человеческий — закон естественный — закон божественный и закон вечный. Однако идея властителя (слово «princeps» лишь условно можно передать как «князь» или «монарх») как «одушевленного», «живого» закона весьма рискованна в том отношении, что ставит сложные проблемы в оценке тирании и произвола. Недаром эти проблемы служили предметом длительных и тяжелых споров в Европе на исходе Средних веков. Но при известном — более социологическом — развороте темы можно ведь полностью отождествить закон с волей законодателя, отвергнув самое понятие о неправом суверене. Это, однако, произошло уже много позже, в концепциях Т. Гоббса и Ж.Ж. Руссо.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Дигесты Юстиниана* / Избр. фрагменты в пер. и с примеч. И.С. Перетерского. М., 1984.
2. *Цицерон*. Диалоги: О государстве. О законах / Пер. В.О. Горенштейна. М., 1966.
3. *Augustinus*. De vera religione / Über die wahre Religion. Lateinisch / Deutsh. Übersetzung und Anmerkungen von W. Thimme. Nachwort von K. Flasch. Stuttgart, 1983.
4. Corpus Juris Canonici: Opus uno volumine absolutum. Lipsiae, MDCCCXXXIX.
5. *Kantorowicz: E.H.* Die zwei Körper des Königs: Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. (The King's Two Bodies. Prinston, 1957). München: DTV, 1990. (Übersetzung nach den 2., korrigierten Aufl. Princeton, 1966. Von W. Theimer (Text) und B. Hellmann (Anmerkingen).)
6. The political ideas of St. Thomas Aquinas. Representative selections / Ed. with an Introduction by Dino Bigongiari. N. Y., 1953.
7. *Thomas Acquinae*. Summa theologica. T. 1–6. Turin, 1901. [*Фома Аквинский*. Сумма теологии. М., 2006. Ч. 1.; М., 2007. Ч. 2.]

Раздел II

ОТ СОЦИАЛЬНОЙ УТОПИИ К ПЕРВЫМ ФИЛОСОФСКИМ ПРОЕКТАМ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ОБЩЕСТВА (XVI–XVIII вв.)

Глава 1

ЕВРОПЕЙСКИЙ УТОПИЗМ XVI–XVII вв.

1. ТОМАС МОР И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ «УТОПИИ»

Томас Мор (1478–1535) традиционно считается родоначальником европейского утопизма. В действительности, это не совсем верно, а при более широком взгляде на утопию (понимаемую и как литературный жанр, и как метод социального мышления) — совсем неверно. Утопическое мышление, понимаемое как своеобразный синтез мифологии, науки и профетизма, имеет не менее древнюю историю, чем история человечества. Утопия же как литературный жанр известна со времен Античности (Ямбул, Платон). Самое большее, на что может в этом отношении претендовать Томас Мор, — это на звание (по праву ему принадлежащее) «крестного отца» утопизма.

Это, конечно, не значит, что Т. Мор — мыслитель неоригинальный и не заслуживает нашего внимания и изучения. Напротив, он в очень многих отношениях способен помочь нам как осмыслить наше недавнее прошлое (не следует забывать, что он считается родоначальником «утопического коммунизма»), так и разобраться в генезисе социологии и социального знания вообще.

Достаточно внимательно прочитать «Государство» Платона и «Утопию» Т. Мора, чтобы убедиться, насколько велико было влияние первого на второго. Совпадают не только отдельные положения и принципы устройства идеального государства у одного и другого мыслителя, но порой даже и словесные выражения. Современные исследователи и комментаторы вскрывают целые пласты «платонизма» в «Утопии» Мора. И тем не менее «научный коммунизм» в качестве своего предтечи всегда указывал на Томаса Мора и его «Утопию» и всегда по мере сил открещивался от всякого родства с Платоном.

Более того, несмотря на ряд общих типологических черт «Государства» Платона и «Утопии» Мора, утопия первого, как правило, рассматривалась как реакционное измышление, утопия второго — как прогрессивный шаг в истории человеческой мысли. И таким образом расценивали Платона и Мора не только идеологи коммунизма. Например, К. Поппер в «Открытом обществе» ни разу даже не упоминает Т. Мора и его «Утопию» (кроме одной ссылки, имеющей чисто справочный характер).

Разрешить все эти недоразумения может только прочтение «Утопии» в контексте становления социологического знания. Хотя «социальные конструкции» Платона и Т. Мора во многом совпадают, способ конструирования у них разительно отличается. Но чтобы разобраться в этом вопросе, рассмотрим «Утопию» Т. Мора более детально.

«Утопия» состоит из двух частей, или из двух книг. Обе книги в духе своего времени носят весьма пышные названия: «Первая книга беседы,

которую вел Рафаэль Гитлодей — человек выдающийся, о наилучшем устройстве государства, в передаче Томаса Мора — человека известного, гражданина и шерифа славного британского города Лондона» и «Беседа Рафаэля Гитлодея о наилучшем устройстве государства в пересказе Томаса Мора, лондонского гражданина и шерифа. Книга вторая».

Уже из названий обеих книг видно, что «Утопия» заимствует даже самый жанр «Государства» Платона: так называемый философский диалог, в котором имеют значение не только аргументы и контраргументы беседующих сторон, но и их психологические портреты.

Правда, в отличие от Платона, у Т. Мора мы не встретим той раскаленной атмосферы диалектического спора, которым насыщено «Государство». Это диалог не спорящих, это диалог, напоминающий скорее атмосферу школьного урока: один из участников («гражданин и шериф славного британского города Лондона») больше спрашивает; другой (Рафаэль Гитлодей, человек бывалый, который «в греческом умудрен более, чем в римском, оттого, что целиком посвятил себя философии» [3, 119] — отвечает и рассказывает.

Слабое подобие спора возникает лишь в первой части «Утопии», когда речь заходит о смертной казни и о несовершенстве современного государства, но сами примеры подобраны столь «весомо», что и здесь, по существу, спорить не о чем.

Что касается второй части «Утопии», то ее вообще лишь условно можно назвать диалогом: Рафаэль Гитлодей рассказывает о государственном устройстве страны, в которой его слушатель не только никогда не был, но о которой никогда и не слышал, и такая позиция беседующих сторон, разумеется, исключает какой-либо спор между ними.

Едва ли можно поэтому согласиться с исследователями, высоко оценивающими чисто художественные достоинства «Утопии». Если отвлечься от литературного стиля этого произведения, от мелькающих здесь и там отдельных мыслей и положений, которые затем войдут в «копилку» идей научного коммунизма[1] и спустя четыре столетия (напомним, что «Утопия» впервые была опубликована в 1516 г. в бельгийском городе Лувене) получат химерическое воплощение на одной шестой части суши — то придется признать, что как литературное произведение «Утопия» — сочинение скучное и при сплошном чтении от начала до конца требует от читателя некоторого усилия.

Первая книга «Утопии» посвящена критике «современного государственного устройства». Началом разговора послужили слова Т. Мора о том, что «от правителя, как из какого-нибудь неиссякаемого источника, распространяется на весь народ все доброе и злое» [3, 125].

Эту мысль Р. Гитлодей отвергает как архаический традиционализм [3, 126] и затем подвергает критике чрезмерную жестокость английских законов о воровстве (воров, говорит он, «повсеместно вешали иногда по двадцати на одной виселице» [3, 128]) и бесчеловечную практику огораживаний («овцы пожирают людей» ([3, 132]). В целом английское общество

[1] Напр., в Утопии читаем: «Из золота и серебра... повсюду делают они горшки и всякие сосуды для нечистот» [3, 204]. Ср. у В.И. Ленина: «Когда мы победим в мировом масштабе, мы, думается мне, сделаем из золота общественные отхожие места на улицах нескольких самых больших городов мира» [2, т. 44, 255].

осуждается за слишком далеко зашедшую имущественную поляризацию населения: на одной стороне — «жалкая бедность», на другой — «дерзкая роскошь» [3, 135]. В результате «высшее право» оборачивается «высшим бесправием».

Уже здесь появляется попытка противопоставить этому обществу общество более совершенное. Рафаэль Гитлодей рассказывает о государственном устройстве «полилеритов» в Персии, где нет смертной казни, а попавшихся на воровстве «осуждают на тяжелые работы». Если же кража была незначительной, то воров «свободно и вольно допускают к общественным работам». «Уклоняющихся и исполняющих это вяло... побуждают к труду побоями». «Кроме того, нерадивого раба дозволено бить кнутом» [3, 141].

Далее следует целый пассаж о рабах, который современному читателю едва ли доставит большое удовольствие: «Все и каждый в отдельности одеты в платье одного и того же цвета, волосы у них не бритые, а подстрижены немного над ушами, из которых одно немного подрезывается... Каждая область метит своих рабов собственным знаком, уничтожить который — уголовное преступление, равно как появиться за границей или же разговаривать о чем-либо с рабом из другой области. Мысль о побеге не менее опасна, чем самый побег. Если кто знал о таком решении, то рабу за это — смерть, свободному — рабство. Докладчику, напротив, установлены награды. Свободному — деньги, рабу — свобода. Обоим же — прощение и безнаказанность за соучастие, дабы никогда не было безопаснее исполнить злой замысел, чем покаяться в нем» [Там же].

В общем, для раба «никакой нет надежды куда-нибудь убежать. Как обмануть, как скрыть? Человек нисколько платьем своим на других не похож; разве только уйдет он голый? Так здесь беглеца выдаст его ухо. Наконец, может явиться опасность, что они замыслят заговор против государства. Будто может на такое надеяться какая-нибудь соседняя область, не склонив и не подбив на это прежде рабов из многих областей. У них же не только нет возможности сговориться, но им нельзя даже собраться поговорить или обменяться приветствиями. Меж тем, чтобы поверить в этот замысел, они должны бесстрашно верить своим товарищам, ибо знают, что смолчать о нем — весьма опасно, а выдать — чрезвычайно прибыльно. Напротив, ни один раб не лишен надежды, что если он будет послушен, терпелив и подаст добрую надежду на свое исправление в последующей жизни, то при этом, может статься, он когда-либо обретет свободу» [3, 141–143].

«Легко заметить, — замечает рассказчик об этих установлениях, — сколь много в них человечности и удобства» [3, 142], «и прибавил, что не вижу никакой причины, почему такой способ не мог быть в Англии плодотворнее той справедливости, которую так восхвалял... знаток права» [3, 143–144].

Как бы ни напоминала нам картина, нарисованная Т. Мором, «архипелаг ГУЛАГ», не будем забывать, что написано это было около пятисот лет назад, и согласимся, что как бы ни было жестоко рабство в стране полилеритов, оно все же «мягче», чем вешать по двадцать человек на одной виселице. Ведь Мор исходит при этом из мысли, что «ничто из того, что есть в мире, не может сравниться с человеческой жизнью» [3, 138] и что в силу этого «казнь недопустима» [3, 139].

После короткого обсуждения проблемы осуществимости этого «идеала», Рафаэль Гитлодей отвергает два варианта, предложенные ему его слушателями (заметим в скобках, что в этом месте «Утопии» по-прежнему беседуют Рафаэль Гитлодей и Томас Мор, но Рафаэль Гитлодей рассказывает о своей прежней беседе с «кардиналом», происходившей в присутствии еще нескольких лиц, так что получается «разговор в разговоре»). «Кардинал», склоняющийся к идее «рабства вместо казни», замечает: «Нелегко предсказать, удачно ли сойдет дело, не произведя никакой пробы» [3, 144], а Т. Мор настоятельно советует Рафаэлю Гитлодею «не отвращаться от дворцов правителей», «ведь и твой Платон думает, что государства только тогда будут счастливы, когда царствовать станут философы или же когда цари станут философствовать» [3, 149].

И «социальную пробу», и совет стать «придворными философами» Рафаэль Гитлодей отвергает. При этом он ссылается и на опыт Платона при дворе сицилийского тирана Дионисия и еще раз обрушивает свое негодование на порядки, царящие в современной ему Англии. Особого внимания заслуживает, пожалуй, такой его аргумент: Т. Мор предлагает ему свой проект общественного преобразования, который, если воспользоваться позднейшим термином К. Поппера, можно назвать «социальной инженерией». Он говорит: «Если нельзя вырвать с корнем ложные мнения, если не в силах ты по убеждению души своей излечить давно укоренившиеся пороки, то все-таки не надо из-за этого покидать государство, подобно тому, как в бурю не надобно оставлять корабль, хотя и не в силах ты унять ветер. И не надо никому вдалбливать непривычное и необычное рассуждение, которое, сам знаешь, не будет иметь никакого веса у тех, кто думает обратное. Но следует тебе пытаться идти окольным путем и стараться по мере сил выполнить все удачно. То же, что не в силах ты обернуть на благо, сделай по крайней мере наименьшим злом. Ибо нельзя устроить, чтобы все было хорошо, раз не все люди хороши: не жду я и того, что это произойдет в течение нескольких лет» [3, 159–160].

С двух точек зрения отвергает Рафаэль Гитлодей и эту идею. Во-первых, «из этого, — говорит он, — не получится ничего кроме того, что, стремясь излечить от бешенства других, я и сам вместе с ним утрачу разум. ...Ибо если я желаю говорить правду, то мне и необходимо ее говорить». Во-вторых, хотя все то, что «изображает Платон в своем „Государстве", или то, что делают утопийцы в своем, ...очень хорошо, однако это может показаться чуждым, потому что здесь у отдельных людей имеется частная собственность, а там все общее» [3, 160].

Итак, радикальное отличие всех «ныне» существующих обществ от «утопийского» — наличие *частной собственности*, а «повсюду, где есть частная собственность, где все измеряют деньгами, там едва ли когда-нибудь возможно, чтобы государство управлялось справедливо или счастливо» [3, 162]. И вообще, «для общественного благополучия имеется один-единственный путь — объявить во всем равенство» [3, 163].

На этом, собственно говоря, первая книга «Утопии» заканчивается. Сообщается еще о том, что остров «Утопия» живет в полной изоляции от окружающего мира, но это, можно, пожалуй, рассматривать скорее как требование литературного жанра, чем непременное условие существования Утопии. История показала, однако, что при утопическом мышлении требования жанра зачастую оборачиваются социально-экономическими канонами «нового мира». Не упустим еще одно замечание Рафаэля Гитлодея, высказанное как бы между прочим, но в свете последующей истории звучащее довольно зловеще. «...Я определенно полагаю, — говорит он об утопийцах, — что умом мы их превосходим, однако усердием и рвением своим они оставляют нас далеко позади себя» [3, 166]. То, что в «Утопии» констатируется как факт, будет впоследствии одним из важнейших средств претворения в жизнь коммунистической утопии (предвиденное, кстати говоря, и Ф.М. Достоевским в «Бесах»), и средство это называется: «понижение интеллектуального уровня населения». Но прежде чем это «утопическое мечтание» начнет воплощаться в жизнь, пройдет ровно четыре столетия. А пока наши собеседники отравляются на обед, после которого возвращаются на то же место и на ту же скамью, где Рафаэль Гитлодей начинает свой подробный рассказ о государственном устройстве острова Утопия.

Опустим массу «географических» и беллетристических подробностей, которыми Т. Мор оснащает свое изложение: они отвечают требованиям жанра и не вытекают непосредственно из построенного им идеала. Единственный уместный здесь вопрос, это вопрос о соотношении «автора» и «персонажа», т. е. Томаса Мора-писателя и Томаса Мора — участника диалога. В зависимости от того, как решается этот вопрос, зависит трактовка жанра «Утопии», но выяснение этого вопроса пока приходится отложить: по крайней мере с точки зрения дидактической изучение содержательной стороны любого литературного произведения должно предшествовать выяснению его жанровых особенностей.

Рафаэль Гитлодей начинает свой рассказ с государственного устройства Утопии. Это наименее оригинальная часть программы Т. Мора: Утопию можно с большими или меньшими натяжками причислить к числу демократических республик с пожизненно избираемым правителем. Все население («без исключения», замечает рассказчик, но мы увидим в дальнейшем, что исключения есть) занимается «единым общим делом» — сельским хозяйством. Все необходимые «промышленные товары» утопийцы производят в своем собственном хозяйстве в размерах, необходимых для семьи. Большую часть «ремесел» Рафаэль Гитлодей считает бесполезной, поэтому ту проблему, которую в свое время Платон положил в основание своего «Государства» — проблему «разделения труда» — Т. Мор попросту игнорирует.

Несмотря, однако, на эту декларацию, разделения труда и вытекающего из него сословного деления общества избежать не удается: в Утопии есть ремесленники и «разряд ученых людей». Кроме того, имеются так называемые «симфогранты», которые должны следить за тем, чтобы никто не пребывал в праздности, но в то же время и не перерабатывал сверх положенных шести часов.

Того обстоятельного выписывания бытовых деталей, как в «Государстве» Платона, мы здесь не находим. В нескольких словах рассказывается о быте утопийцев, их занятиях музыкой, публичных чтениях и т. п. — и все это обобщено весьма веским замечанием: «у утопийцев... все предусмотрено и в государстве установлен порядок» [3, 189]. Здесь у граждан государства одна цель: «насколько позволяют общественные нужды, из-

бавить граждан от телесного рабства и даровать им как можно больше времени для духовной свободы и просвещения. Ибо в этом, полагают они, заключается счастье жизни» [3, 190].

Общественные отношения утопийцев являются следствием (или продолжением) полупатриархального устройства их семей. «Во главе хозяйства... стоит старейший. Жены услуживают мужьям, дети — родителям, и вообще младшие по возрасту — старшим» [3, 192–193]. О строгости нравов можно, кажется, и не упоминать. Дотошная регламентация быта такая же, как и в «Государстве» Платона. Особенно тщательно расписаны условия «поездок утопийцев». Для поездки в другой город утопийцу необходимо получить разрешение у своего сифогранта. «Если кто уйдет за границу по собственной воле, без разрешения правителя, то пойманного подвергают великому позору: его возвращают как беглого и жестоко карают. Отважившийся сделать это вторично становится рабом.

Если возникнет у кого-нибудь желание побродить по полям вокруг своего города, то при дозволении главы хозяйства, а также при согласии супруги не будет ему запрета» [3, 199].

Словом, «пребывание на виду у всех создает необходимость заниматься привычным трудом или же благопристойно отдыхать» [3, 210].

Значительное место в рассказе Рафаэля Гитлодея занимает рассуждение о рабах в Утопии. «Они обращают в рабство тех, кто в чужих городах осужден на казнь за совершенное им злодеяние» [3, 230]. К числу тяжких преступлений относятся «осквернение брака» и распутство. Кроме того, «во всяком злодеянии определенную преднамеренную попытку утопийцы приравнивают к преступлению» [3, 235–236].

О количестве рабов ничего не сообщается. В зависимости от поведения осужденного рабство для него может быть смягчено или даже вовсе отменено.

Правовые основы Утопии вообще довольно зыбки и неубедительны. Теорию «общественного договора» Т. Мор отвергает: «Вместо договора должно быть братство по природе, — утверждает он, — оно будет лучше и крепче связывать людей по духу, чем условия соглашении; оно свяжет их не словами» [3, 142].

Решительно осуждается война, но и здесь этот принцип не соблюдается до конца. Естественно, что утопийцы воюют, когда защищают свои пределы. Но они воюют также и в том случае, «когда жалеют какой-нибудь народ, угнетенный тиранией» [3, 242]. Кроме того, «утопийцы считают наисправедливейшей причиной войны, когда какой-нибудь народ сам своей землей не пользуется, но владеет ею как бы попусту и напрасно» [3, 192]. Сопоставив все эти мысли о причинах войны, можно прийти к выводу, что утопийцы должны были бы воевать постоянно, вплоть до завоевания всего мира.

Заключительная глава книги посвящена религии утопийцев. На острове царит принцип широкой веротерпимости. Согласно мудрому законодательству Утопа, тот, кто спорит о религии чрезмерно дерзко, наказывается изгнанием или рабством. Религию утопийцев можно, пожалуй, назвать «рационализированным христианством». Утоп запретил (!) думать, «будто души гибнут вместе с телом, что мир несется наудачу, не управляемый провидением. И потому утопийцы верят, что после земной жизни за пороки установлены наказания, за добродетель назначены награды. Того, кто думает по-иному, они даже не числят среди людей, ...и не считают они его гражданином...» [3, 259–260].

Некоторые детали в описании религии утопийцев, которые здесь поневоле приходится опустить, позволяют считать ее вариантом христианского пантеизма и эвдемонизма.

Закончив свой рассказ о государственном устройстве Утопии, Рафаэль Гитлодей еще раз знакомит своего слушателя с устройством современных ему государств. «В других местах, — говорит он, — если даже и говорят повсюду о благополучии общества, то заботятся о своем собственном. Здесь же, где нет ничего личного, утопийцы всерьез заняты делом общества».

Это противопоставление смягчается замечанием, что и те и другие полностью правы.

«Ибо в иных местах каждому человеку известно, что если он сам о себе не позаботится, то как бы ни процветало государство, он все равно погибнет от голода; поэтому необходимость побуждает его прежде принимать в расчет себя, а не народ, т. е. других людей» [3, 273].

Главный же пункт противопоставления заключается в следующем: «...Когда я внимательно наблюдал и размышлял обо всех государствах, которые процветают и доныне, — замечает Гитлодей, — честное слово, не встретил я ничего, кроме некоего заговора богатых, под предлогом и под именем государства думающих о своих выгодах» [3, 276].

Для социологического анализа «Утопии» Т. Мора гораздо большее значение имеют не черты сходства «Утопии» и «Государства» Платона. Детали, которые сближают оба эти проекта, настолько очевидны, что не нуждаются даже в особом выделении. Конечно, языческая сущность одного и христианский гуманизм другого по-особому окрашивают и эти детали. Самым радикальным образом расходятся оба утописта в вопросе об осуществимости их «проектов». Для Платона этот вопрос оказался чуть ли не «ахиллесовой пятой» всей его грандиозной конструкции. Томас Мор этот вопрос даже и не ставит. Более того, он и «сюжетно» таким образом излагает своей проект, чтобы вопрос о его осуществимости не возникал и перед читателем.

И на то есть свои глубокие причины. Но прежде чем приступим к их рассмотрению, обратимся к еще одной утопии, которую можно в определенном смысле считать альтернативой «Утопии» Томаса Мора.

2. «ТЕХНОЛОГИЧЕСКАЯ УТОПИЯ» Ф. БЭКОНА

«Новая Атлантида» Фрэнсиса Бэкона была написана в 1623–1624 гг., т. е. спустя более ста лет после «Утопии» Т. Мора и в один год с «Городом Солнца» Т. Кампанеллы. Здесь нет прямой полемики с Т. Мором, и даже имени создателя «Утопии» Ф. Бэкон не упоминает ни разу, но в одном месте «Новой Атлантиды» он вступает с ее автором в открытую полемику по одному весьма «частному» вопросу (стоит ли женихам и невестам обнажаться друг перед другом перед заключением брака), чем и обнаруживает свое обстоятельное знакомство с сочинением своего предшественника.

Написана «Новая Атлантида» в жанре путешествия, весьма распространенном в Англии в XVI–XVII, да и последующих веках. Некий путешественник, отправившись из Перу в южные моря, попадает на некий неизвестный никому в мире остров Бенсалем, представляющий собой осколок существовавшей некогда Атлантиды. Бенсалем, как и Утопия, живет в условиях строгой изоляции от внешнего мира. Впрочем, изоляция эта носит односторонний характер: тайные посланники Бенсалема регулярно посещают страны внешнего мира, так что жители острова хорошо осведомлены о происходящих там событиях и, что особенно важно, обо всех научных достижениях и открытиях. Религия бенсалемцев — христианство. Таинственным образом к ним была доставлена Библия, после чего они уверовали в Спасителя. Рассказчик, от лица которого ведется повествование, не утруждает себя описанием социального устройства Бенсалема, сообщается только, что «если есть в мире зерцало, достойное привлекать людские взоры, таким зерцалом является эта страна» [1, 501]. Более подробно описываются семья и нравы бенсалемцев. Семья бенсалемцев скорее всего напоминает патриархальный клан, во главе которого стоит отец семейства «тирсан». Если он породит не меньше тридцати детей и внуков, то по достижении младшим «из внуков трехлетнего возраста, он может справить так называемый «праздник семьи» — весьма пышно обставленное мероприятие, затраты на которое берет на себя государство». Послушание тирсану, если судить по одному замечанию рассказчика, так же естественно, как и следование «законам природы» [1, 502].

Чрезвычайно превозносится целомудрие и чистота нравов жителей Бенсалема. «Нет на земле народа столь целомудренного, как бенсалемцы, и столь чуждого всякой скверны. Это поистине девственница мира... нет у них ни публичных домов, ни блудниц, и ничего на это похожего» [1, 505].

О деталях государственного устройства Бенсалема не говорится практически ничего. Сообщается только, что около тысячи девятисот лет назад мудрый король Соломон разработал идеальное законодательство страны, но из всего этого законодательства читатель узнает лишь два постановления: о запрете посещения острова чужеземцами и о запрете путешествий островитян в чужие края. В числе «превосходных законов» этого государя особенно выделяется основание некоего Ордена или Общества, называемого «Дом Соломона». Это учреждение служит Бенсалему «путеводным светочем» и посвящено изучению творений Господних.

«Истинный устав» Дома Соломона открывает путешественнику (во имя любви к Богу и людям) «отец Соломонова дома».

«Прежде всего, — говорит он, — изложу цель, ради которой он был основан; во-вторых, опишу сооружения и приборы, какими располагаем мы для наших работ, в-третьих, расскажу о разделении труда и обязанностей между членами Дома; и, наконец, — о наших обычаях и порядках».

«Целью нашего общества является познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природою, покуда все станет для него возможным» [1, 509].

Следующие несколько страниц посвящены описанию (довольно многословному) «богатства Соломонова дома». Речь идет, по существу, о мастерских и лабораториях, где члены Ордена проводят свои естественнонаучные эксперименты.

Численность членов Соломонова дома невелика: 36 человек. Из них 12 — это те, кто отправляются в чужие края и привозят оттуда книги и описания опытов.

Остальные разделены на восемь категорий (по трое), каждая из которых выполняет определенную функцию: «извлекают материал для опытов, содержащийся в книгах» («похитители»), трое других собирают опыты всех механических наук, свободных искусств и тех практических знаний, которые не вошли в науку» («охотники за секретами») и т. д.

Программа разделения труда Соломонова дома совпадает с теми этапами и аспектами исторического истолкования природы, которые Ф. Бэкон описывает в «Новом органоне».

Особого внимания заслуживает, пожалуй, такое правило Соломонова дома: на своих совещаниях его члены решают, какие открытия и изобретения должны быть обнародованы, а какие нет. Относительно последних все члены научного содружества дают «клятву о неразглашении». Хотя из «секретных» открытий и изобретений некоторые сообщаются государству, а некоторые — нет [1, 517].

К числу «обычаев и обрядов» Соломонова дома относятся следующие: обычай сооружать статую и присуждать щедрое и почетное вознаграждение за каждое ценное изобретение; гимны и литургии, во время которых члены Ордена Соломона хвалят Бога и произносят особые молитвы о том, чтобы результаты их трудов пошли на цели благие и благочестивые; обычай посещать главные города Бенсалема. во время которых населению сообщается о новых открытиях Ордена и предсказываются всевозможные стихийные бедствия и потрясения (социальных Бенсалем, по-видимому, не испытывает): эпидемии, недороды, землетрясения, наводнения и т. п.

На этом рукопись «Новой Атлантиды» обрывается и следует ряд отточий. Но уже анонимный автор первого русского перевода «Новой Атлантиды» (1821) хорошо понимал, что ее неоконченность — мнимая. «Может быть, — писал он, — некоторые из читателей помыслят, что автор Новой Атлантиды не окончил своего повествования; но он сказал все, что сказать хотел...» [1, 557].

Что же хотел сказать своим сочинением Ф. Бэкон? Д. Белл, автор теории «постиндустриальной цивилизации», считал Ф. Бэкона родоначальником идеи «интеллектуальной технократии». Для этого имеются некоторые основания, но сводить проект Бэкона только к этой идее было бы ошибочно. «Интеллектуальная элита» Бэкона не является вместе с тем «властвующей элитой». Члены ордена Соломона не вмешиваются в политическую жизнь Бенсалема. Правда, на это можно возразить, что в Бенсалеме, строго говоря, и нет никакой политической жизни: все социальные процессы находятся в состоянии стагнации. Но и сама эта стагнация является плодом усилий не ордена, а мудрого законодателя Соломона.

Уместнее говорить о гармонизации отношений между наукой и обществом в Бенсалеме, что является одновременно и причиной, и следствием его процветания. Власть человечества над природой обеспечивает ему (по мысли Ф. Бэкона) и власть над общественными процессами. История безжалостно посмеялась и над этим проектом еще одного мечтателя. Неза-

вершенность «Новой Атлантиды» носит весьма символический характер — «продолжением» ее является жанр научной фантастики, одним из родоначальников которого по праву может считаться Ф. Бэкон.

3. УТОПИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

В контексте нашего рассмотрения не очень существенную роль играет точное определение понятия «утопия». Вполне достаточно, если у читателя имеется хотя бы то представление об утопии, которое возникает после знакомства с «Государством» Платона и «Утопией» Томаса Мора. Хотелось бы предостеречь только от одного недоразумения, возникающего в результате «этимологического» понимания этого слова. «Утопия, — писал в свое время В.И. Ленин, — в политике есть такого рода положение, которого осуществить никак нельзя, ни теперь, ни впоследствии» [2, т. 22, 117]. Вполне понятно, почему его устраивало именно такое определение утопии: для него это был способ доказательства от противного «научности» и «реализма» собственной политической программы.

Фактически же такое определение неверно. Социальная практика XX в. показала, что утопии вполне осуществимы. Более того, что они очень легко осуществимы, и даже еще более того — что единственная серьезная социальная опасность, грозящая ныне человечеству, — это утопия, это возможность превратиться в утопию, т. е. буквально в «место, которого нет».

Поэтому здесь мы будем считать утопией всякий такой социально-политический проект или социально-политический идеал, который после своего воплощения в жизнь превращается в собственную противоположность. Иначе говоря, *осуществленная утопия есть антиутопия*.

В любой утопии присутствуют элементы социальной стагнации, элементы архаизации и изоляции. Стагнация выступает как внутренний фактор торжества утопии, изоляция как фактор внешний. Архаизация в основном — фактор «человеческий». Вообще наибольшему искажению в утопии подвергается именно образ человека. Бесконечно сложного образа человека не допускает ни одна утопия. Своеобразным «подрывателем» утопий в XIX в. оказался «подпольный человек» Ф.М. Достоевского. Достаточно поселить этот «персонаж» в любую утопию, в любой «Город Солнца» — и они рухнут. Образец такого эксперимента продемонстрировал сам Достоевский в «Сне смешного человека».

Архаизация образа человека, как правило, не входит в состав декларируемой части утопии. Чаще всего она является неявной предпосылкой (лишь полуинстинктивно прорывающейся наружу: достаточно вспомнить нелюбовь В.И. Ленина к «интеллигенции»).

Другой предпосылкой любой утопии является то или иное представление об историческом времени («образ времени»). В этом пункте античные утопии разительно отличаются от утопий Нового времени. Циклический характер времени обеспечивал античным мыслителям сравнительную беззаботность относительно проблемы осуществимости идеала, и мы уже видели, что совершенное государство Платона находится как впереди, так и позади современной ему действительности: проект одновременно оказывается и ретроспекцией.

Христианство с его идеей конца истории разомкнуло античный круг времени. Время в христианстве представляется в виде прямой линии, ограниченной Книгой Бытия и Апокалипсисом. Но само по себе христианство (понимаемое не только как религия, но и как «эпоха») не нуждается в утопии. Христианство исключает утопию. И возникновение христианской утопии означает кризис христианства, а если говорить применительно к европейской истории, — то кризис религиозного сознания. Этот кризис, являющийся следствием начавшейся в Европе с XI в. секуляризации, достиг апогея в эпоху Возрождения и разразился Реформацией. Именно эпоха Реформации явилась временем расцвета христианской утопии, всевозможных ересей и религиозно-коммунистических экспериментов. В основе этого явления, как убедительно показал С.Н. Булгаков, лежало своеобразное смешение иудейского хилиазма (веры в наступление тысячелетнего Царства Божия на земле) с собственно христианской эсхатологией (верой в конец света). Переход идеала в действительность мыслился здесь как социальное и даже природное чудо. Вера в идеал превратилась в чаяние и ожидание чуда. В Реформации же были заложены основы современной науки и подготовлено противостояние веры и знания, религии и науки. Начался процесс, который можно назвать процессом «истончания» идеи Бога. Этапы этого процесса в философии: теизм, пантеизм, деизм, атеизм. Бог сначала растворялся в природе, затем «выводился за скобки», затем — «элиминировался»: «Наука не нуждается в этой гипотезе» (Лаплас). С точки зрения науки (не признающей чуда) непоследовательность любой утопии тотчас же бросалась в глаза: идеал не был обоснован. В эпоху Просвещения под утопический идеал была подведена теория «естественного права» и концепция «естественного человека» и, что особенно важно, возникла идея *прогресса*, идея, вдохновлявшая научные поиски вплоть до нашего времени. Все это были необходимые элементы для *превращения утопии в науку*.

Научное мировоззрение превратило христианское линейное, но ограниченное время в линию, не имеющую ни начала, ни конца. Будущее человеческое общество мыслилось теперь как «дурная бесконечность». Теория прогресса возникла именно из потребности внести какое-либо положительное качество в бескачественный, чисто количественный процесс. Иными словами, она была призвана внести в историю *смысл*, потерянный ею вместе с утратой идеи Бога. «Бога нет, но есть *прогресс*» — так можно сформулировать кредо социального мыслителя XVIII в.

Социология и социализм генетически имеют общее происхождение, и поэтому с точки зрения религиозного сознания (например, в России) они в течение достаточно длительного времени отождествлялись. По крайней мере по своему заданию, или потенциально, социология и социализм противоположны: задача социологии — все большее преодоление утопии, задача социализма — всесторонне обоснованное «оправдание» утопии.

Социология и социализм являются следствием далеко зашедшего религиозного кризиса; но если социология хотя бы потенциально содержит в себе возможность преодоления этого кризиса, то социализм, напротив, ставит своей целью доведение этого кризиса до «логического конца».

Можно назвать достаточно много таких «пунктов», которые являются общим источником или общей базой социологии и социализма, но которые при дальнейшем их развитии превращаются в противоположность друг другу. Даже само отношение к своему «первоисточнику» — утопизму XVI–XVII вв. способно меняться до противоположности.

Например, в рамках «научного социализма» «Утопия» Т. Мора рассматривалась всегда как социальный проект, в котором «гениально предугаданы» черты будущего коммунистического устройства.

На вопрос: верил ли сам Т. Мор в возможность осуществления своего утопического проекта, — «научный социалист» отвечает категорическим «да». На самом деле, именно этот вопрос вызывает наибольшие сомнения.

В параграфе, посвященном Т. Мору и его «Утопии», уже отмечалось, что соотношение Мора-автора и Мора-персонажа «Утопии» является не таким простым вопросом, как может показаться. Во всяком случае, даже у Мора-персонажа возникают некоторые сомнения насчет «идеальности» и «совершенства» нарисованной Р. Гитлодеем картины.

Кроме того, выведение самого себя в качестве персонажа литературного произведения (что не требуется ни законами жанра, ни логикой изложения) может иметь, по-видимому, лишь один смысл: подчеркнуть свою собственную непричастность к существу излагаемого вопроса. Если бы в «Утопии» Т. Мора наряду с Р. Гитлодеем фигурировал не Т. Мор, а какой-нибудь другой «имярек», то неизбежно в сознании читателя Р. Гитлодей превратился бы в своего рода «рупор» авторских идей. Т. Мор, однако, очень хорошо позаботился о том, чтобы этого не произошло.

Более пристального внимания заслуживает и анализ самого названия произведения — «Утопия». В комментариях к советскому изданию «Утопии» сказано: «„Утопия" происходит от греческого слова ου — "нет" и "не" (отрицание, отвергающее факт, но не возможность факта) и τοπος — "место, страна"» [3, 344].

В части, касающейся частицы «ου», комментарий, как говорится, дан с точностью «до наоборот». Частица «у» как раз отрицает и факт, и возможность факта. Для отрицания факта, но не его возможности, в греческом языке существует другая частица — «μη» (мэ).

Диалектика «укона» (абсолютного небытия) и «мэона» (небытия относительного) была развита Платоном и не могла быть неизвестной знатоку платонизма Томасу Мору. «Мэон есть беременность, укон — бесплодие», — сформулировал впоследствии С. Н. Булгаков. Точный перевод «утопии» — место, которого нет и не может быть. Место, которого, нет, но которое может быть, следовало бы назвать «мотопией».

Итак, Т. Мор сам не верил в осуществление своего проекта? Относится ли его «Утопия» к жанру собственно утопии или антиутопии? Вот вопросы, которые ждут еще своего разрешения, но сама постановка которых вполне закономерна.

Подводя итог нашему анализу, можно сказать следующее. Социология, возникающая «из недр» утопии, возникла вместе с тем и как опровержение, и, если угодно, как преодоление утопии. О развитии социологического знания можно судить по степени преодоления им родимых пятен утопизма. Процесс этот еще весьма далек от своего окончательного завершения, и поэтому до сих пор речь, строго говоря, может идти лишь о становлении социологического знания, о чем свидетельствуют периодически переживаемые социологией кризисы.

В то же время нельзя не заметить, что тотальное отрицание утопизма влечет за собой и отрицание тех религиозных основ, из которых родилась сама утопия. А это, в свою очередь, ведет к потере и отрицанию *смысла истории*.

В наиболее категорической форме этот «идеал» сформулирован К. Поппером: «Я утверждаю, что история не имеет смысла... *Хотя история не имеет смысла, мы можем придать ей смысл*» [5, т. 2, 320]. Такова, по-видимому, высшая точка научности, которой может достичь антиутопическое нерелигиозное сознание. Нетрудно увидеть, что подобное сознание также чревато серьезными кризисами. Оно функционирует и «работает» только благодаря тем идеалам, которые не им выработаны, а пришли к нему извне, из того самого религиозного сознания, которого оно не признает.

Если принять формулировку К. Поппера, то придется признать историю человечества чем-то напоминающей осла, перед глазами которого наездник держит пучок соломы, побуждая тем самым осла к движению вперед. Что произойдет, если «осел» наконец вдруг прозреет и осознает ситуацию, в которой находится?

Другую форму идеала предлагает религиозное сознание. Смысл истории сокрыт в метаистории. Мы должны довольствоваться тем, что существует *некий* смысл истории, но он доступен нам лишь частично, в полном же объеме сокрыт от нас. Смысл истории откроется лишь по завершении времен. Мы не должны стремиться к реализации несбыточных и кардинальных социальных проектов, потому что все они в той или иной степени «безумны» (причем чем рациональнее или «научнее» выглядят эти проекты, тем страшнее обнаружение их «безумия» по воплощении).

По-видимому, лишь органический синтез науки и религии позволит в будущем избежать кошмаров утопии. Во всяком случае, другой альтернативы пока не видно.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бэкон Ф.* Соч. М., 1978. Т. 2.
2. *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. 5-е изд.
3. *Мор Т.* Утопия. М., 1978.
4. *Осиновский И.* Томас Мор. М., 1974.
5. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1–2.
6. *Сапрыкин Д.Л.* Regnum Homnis (Имперский проект Френсиса Бэкона). М., 2001.
7. Утопический роман XVI–XVII вв. М., 1971.
8. *Чаликова В.* Утопия рождается из утопии: Эссе разных лет. Лондон, 1992.
9. *Шафаревич И.Р.* Социализм // Из-под глыб: Сб. статей. Париж, 1974.

Глава 2

ОТ СОЦИАЛЬНОЙ УТОПИИ К ПОЛИТИЧЕСКОМУ РЕАЛИЗМУ: КОНЦЕПЦИЯ ВЛАСТИ И УПРАВЛЕНИЯ Н. МАКИАВЕЛЛИ

В истории социальной и политической мысли Н. Макиавелли занимает выдающееся место. Трудно найти другую фигуру в истории теоретической социологии, чьи идеи получили бы столь мощное и последовательное воплощение в практике государственного управления XX в. По мнению многих ученых и публицистов, творцы тоталитарных систем управления — Сталин, Гитлер, Муссолини — сознательно или несознательно воплотили учение о власти великого итальянского политического мыслителя, историка и социолога. Аутентичность идей фашизма или сталинизма идеям макиавеллизма еще надо доказать. Но нет нужды доказывать другой факт: теория Н. Макиавелли лежит у истоков современной социологии. Более того, к его творчеству постоянно обращаются и теоретики менеджмента, обнаруживая в нем неиссякаемый источник новых подходов к социологии управления. Именно XX в. актуализировал его идеи в виде постоянно возрождающихся «ренессансов» Макиавелли.

Жизнь Никколо Макиавелли (1469–1527) пришлась на знаменательнейший и во многом переломный период. Рубеж XV–XVI вв.: закончился четырехсотлетний этап поступательного развития Италии (возобновившегося затем лишь в XVIII), глубокий кризис охватил механизмы власти и социально-экономическую структуру общества; мануфактурный капитал в результате постепенного спада уступает конкурентные позиции капиталу ростовщическому. На заре новой, капиталистической эры главные роли в экономической и политической драме играет торговая буржуазия — весьма консервативная сила, тяготеющая к олигархической замкнутости.

Итальянская буржуазия, одна из первых в истории человечества испробовавшая опыт капитализма, не выдерживает торговой экспансии с Востока (особенно Турции). Итальянская социальная система, сформировавшаяся в период средневековых коммун, отличающихся многочисленностью центров, пестротой этнокультурных традиций, все более теснится с Запада крупными административно и финансово сплоченными монархиями. Из разрозненного конгломерата мелких городов-коммун постепенно формируются крупные синьории, стремящиеся к доминированию и власти.

Старые институты демократии, покоящиеся на народном движении городских ремесленников и мелких торговцев, выступающих за расширение социальной базы коммунального управления, скорее вносили смуту, чем порядок и стабильность. «Народные фронты» поставленных целей не добились, напротив, за их спиной к власти пробралась влиятельная военная верхушка. Недовольство социальных низов, ощущение небезопасности положения со стороны нарождающейся буржуазии, политика частичных уступок вместо кардинального решения проблем, наконец, открыто террористические методы правления и ожидание новых военных переворотов — вот та политическая ситуация, в которой довелось жить и творить Н. Макиавелли.

Кризисность эпохи, насыщенность политическими событиями, не могла не сказаться на специфике его мышления. Стиль суждений Макиавелли отличается крайней парадоксальностью, а точнее сказать — бегством от очевидного. Внутреннее совершенство идеалов приходит в противоречие с необходимостью их внешнего оправдания. Политическая философия полна антиномий, логических противоречий, неожиданных и абсурдных, с точки зрения здравого смысла, решений. Попробуем привести к общему знаменателю, выстроить в систему разноречивые суждения Макиавелли. Они собраны в его главных произведениях: «Государь», «Рассуждения на I декаду Тита Ливия», «Искусство воины», «История Флоренции».

Идеи Макиавелли затрагивают, кажется, весь спектр социологической проблематики — от макросоциальной теории типов государственного правления до микросоциального анализа мотивов поведения людей. Смысловым центром рассуждений Макиавелли оставался *правитель* и его *отношения с подданными*.

Макиавелли полагал, что правитель, желающий добиться успеха в своих начинаниях, должен сообразовывать свои действия с законами необходимости (судьбы) и с образом поведения подчиненных. Сила на его стороне, когда он учитывает психологию людей, знает особенности их образа мысли, нравственные привычки, достоинства и недостатки. Очевидно, что действиями людей наряду с другими качествами правит *честолюбие*.

Но знать только это еще недостаточно. Надо выяснить, кто именно честолюбивее и потому опаснее для власть предержащего: желающие сохранить то, что имеют, или стремящиеся приобрести то, чего у них нет. Состоятельными двигает страх потерять то, что она накопили. Страх потери порождает в них те же страсти, которыми одержимы стремящиеся к приобретению, считает Макиавелли. Оба вида *мотива к власти*, которая нередко выливается на самом деле в страсть к разрушению, одинаково порочны. Бедные, ничего не имеющие, жаждут приобретения точно так же, как и богатые, которым всегда кажется, что их обладание недостаточно, если они не делают новых приобретений.

Богатые, имеющие в своем распоряжении рычаги власти, и бедные, стремящиеся завоевать эту власть, в принципе ведут себя одинаково. Аморализм зависит не от социального происхождения, он продиктован самим участием в борьбе за власть. «Сатанинский злодей» Чезаре Борджа, которого Макиавелли считал идеальным руководителем, ведет себя ничуть не лучше «революционеров» из народа. В «Истории Флоренции» (1525) Макиавелли красочно рисует психологию и тактику тех, кто рвется к власти, на примере знаменитого восстания чомпи — одного из первых в Европе рабочих восстаний, случившихся во Флоренции в 1378 г. Лидер рабочих агитирует идти до конца, раз уж они взялись за оружие и уже учинили массовые погромы. Если бы нам пришлось сейчас решать, браться ли за оружие и опустошать дома граждан, то я был бы первым, кто

советовал не торопиться, предпочитая мирную нищету братоубийственной войне. Но оружие поднято, и теперь уже речь идет о том, как избежать наказания за содеянное зло и при этом добиться большей свободы. Что делать, если все — население и власть — объединились против нас? Мы должны, говорит предводитель восставших, не покоряться, а удвоить зло, умножить пожары и грабежи, вовлекая в преступления, повязывая злом все новых и новых людей. Ибо там, где ошибаются многие, не наказывают никого. Нельзя наказать всех, т. к. виновных слишком много. И еще: карают, как правило, за мелкие проступки, а за крупные — награждают. Когда страдают все, мало кто хочет мстить, ведь общую обиду переносить легче, чем частную. Умножая зло, не бойтесь упреков совести за содеянное, потому что победа не вызывает позора, какой бы ценой она ни была одержана. Победителей не судят; из рабства помогает выйти только измена и отвага. Когда люди начинают пожирать друг друга, участь слабого с каждым днем ухудшается. Когда обстоятельства не благоприятствуют человеку, он может положиться только на собственные силы.

Ориентация на власть, стремление ее достичь таят потенциальную опасность для социального порядка, гарантом которого может быть только тот, кто эту власть уже имеет. Правитель, как персональное олицетворение привилегий и силы, превращается в цель для бесчисленного сонма честолюбивых подданных. Свойство стремиться наверх не зависит от личных достоинств и недостатков. Оно действует в людях наподобие объективного закона, не зависящего от их воли и сознания. «Воля к власти», если воспользоваться ницшевской терминологией, выше человеческих чувств, она управляет нами вопреки нам самим.

Успех в продвижении вверх зависит не столько от интенсивности ориентации на власть, сколько от наличных средств. Обладающие многим имеют в распоряжении больше средств — деньги, связи, интриги и т. п., чтобы сеять смуту в обществе, дестабилизировать существующий порядок. Имея многое, они фактически злоупотребляют тем, чем уже обладают, ибо противозаконными действиями провоцируют у неимущих те же самые алчные чувства. «Богатое честолюбие» опаснее «бедного», ибо возбуждает в людях, не обладающих властью, желание овладеть ею и всем тем, что сопряжено с властью, — богатствами и почестями.

Наряду с властью несомненной ценностью для людей обладает *свобода.* Она такой же императивный мотив человеческих поступков, как и власть. Если власть чаще стремятся захватить, то свободу — не потерять. В «Рассуждениях...» Макиавелли спрашивает, кому лучше доверить охранение свободы — тем, кто желает приобрести то, чего не имеет, или тем, кто хочет удержать за собой уже приобретенные преимущества? Сравнивая исторические факты, он делает вывод о том, что свободу республики правильнее доверить простонародью, а не дворянству. Вторые одержимы желанием господствовать, а первые хотят только не быть угнетенными. Стало быть, они более любят свободную жизнь и в меньшей степени, чем вторые, имеют средств для похищения свободы.

Подтверждая свои выводы, флорентийский философ многократно повторяет одну и ту же мысль: *человек может смириться с утратой власти или чести, смириться даже с потерей политической свободы, но он никогда не смирится с утратой имущества.* Народ молчит, когда казнят сторонников республики либо посягают на честь его вождей. Но народ восстает, когда посягают на его имущество.

Что правит человеческим поведением — мотивы или результаты, истинные цели или ложные результаты? Трудно разобраться в тайнах человеческой души. Как часто приходится встречаться с ничтожностью мотивов и величием результатов, а еще чаще, с величием замыслов при ничтожности результатов. Встречаться реально или принимать на веру? Вот в чем вопрос, который должен решить для себя эксперт от политики или управления. Принимать видимость за действительность, считать, что достигнутый успех оправдывает любые, даже самые нечестные, средства, если они находятся в руках власть предержащих, свойственно только профанам. Из них состоит толпа — масса темных необразованных людей, каждый из которых мало понимает, кто ты есть на самом деле. Их интересует лишь то, чем ты кажешься. Если государь достиг того, что выше всего ценится всеми или большинством, а именно целостности, единства государства, даже используя при этом весьма сомнительные средства, последние будут всегда сочтены достойными похвалы. Ведь *толпа повсюду поглощена только видимостью и исходом событий* и мнение немногих имеет вес, когда большинству не на что опереться.

Толпа — всегда большинство, но не всякое большинство толпа. Народ, послушный воле необходимости или разума, не есть толпа. *Толпой управляют страсти дурные, нежели хорошие.* Страстям же подвержены все люди независимо от того, причисляют они себя к дворянству или простонародью. Люди, говорит Макиавелли, обычно неблагодарны, непостоянны, лживы, боязливы и алчны. *Умный правитель должен уметь пользоваться страстями, играя на них как музыкант.* Чтобы не попасть в неудобное положение, ему лучше не питать иллюзий и *заранее предполагать всех людей злыми.* Хорошо, если действительность опровергнет его точку зрения и он встретит добро. Тогда его успех только укрепится. Но если исходить только из противоположного мнения, то действительность, оказавшись иной, разрушит его замыслы.

Правитель не ошибется, зная, что поведением людей руководят два главных мотива — *страх и любовь.* Поэтому тот, кого боятся, способен управлять так же легко, как и тот, кто любим, пишет Макиавелли в «Рассуждениях...». Страх прочнее и тверже, а любовь очень тонка. Она держится на крайне зыбкой основе — человеческой благодарности. Она легко разрушима, и злой человек готов воспользоваться любым предлогом, чтобы ради личной корысти изменить ей. Но разве правитель знает наперед, кто злой, а кто добрый. Ему надо быть трезвым реалистом, рассчитывая на успех даже при самых неблагоприятных обстоятельствах.

Конечно, *людям свойственно стремиться быть честнее, чем они есть на самом деле,* как и казаться лучше, чем они есть. Но если правитель выдает желаемое за действительное, то он добровольно хочет обманываться. Между тем, как живут люди, и тем, как они должны жить, дистанция огромная. Чаще всего терпит крушение честный правитель, ибо он мерит людей на свой аршин, т. е. представляет их лучше, чем они есть. В отличие от него умный правитель изучает то, что есть в действительности.

Хотя честности в людях меньше, чем они думают, сама по себе честность ценится очень высоко, ибо человек склонен стремиться к тому, чего

у него нет. Особенно если такие качества пользуются уважением и окружены почетом. Чисто человеческое свойство — окружать себя видимыми символами, желаемыми благами, вымышленными доблестями и реальными почестями, основанными на видимых заслугах. Если государь стремится добиться власти, признания, лидерства, то ему лучше пользоваться всеми символами, проистекающими из *мотива любви*. Но удержать ее можно, лишь полагаясь на *мотив страха*. Потому что существуют всего два способа достижения цели — путь закона и путь насилия. Первый — чисто человеческий способ, а второй — способ диких животных. От правителя не требуется выбирать одно из двух, ибо данная антиномия неразрешима. Он должен уметь пользоваться обоими способами.

Труден путь государя, его подстерегают опасности там, где он их никогда не ждал. Вчерашний опыт, приведший к успеху, сегодня оборачивается провалом; благо, к которому он стремился, ожидая, что и подчиненные почитают его благом, способно обернуться злом. Государь может проявить самые лучшие лидерские качества, но они не принесут ему пользы. Поэтому *правитель не должен быть щедрым* в такой степени, чтобы эта щедрость приносила ему ущерб. Но он не должен бояться также осуждения за те пороки, без которых невозможно сохранить за собой власть.

Умный лидер — это всегда взвешивающий все обстоятельства и последствия своих поступков правитель. Круг анализируемых обстоятельств должен быть достаточно велик, чтобы ясно понять простую мысль: существуют добродетели, обладание которыми ведет его к гибели, и есть пороки, усвоив которые он только и способен достичь безопасности и благополучия.

Когда на чашу весов поставлено высшее социальное благо — единство государства, порядок и стабильность, *государь не должен бояться прослыть жестким*. Хуже, если он, желая заслужить расположение подданных, либо от избытка снисходительности, позволяет развиваться беспорядкам, грабежам и насилиям. Для острастки лучше казнить столько, сколько надо, ибо *казни касаются все-таки отдельных лиц, а беспорядки — бедствие для всех*.

Самый знаменитый вопрос Макиавелли, который до сих пор будоражит умы ученых и практиков: что для лидера лучше — внушать страх или любовь? В принципе лучше, конечно, сочетать оба мотива, но коли в жизни это недостижимо, то для личной выгоды правителя полезнее держать подданных в страхе. Но поступать надо так, *чтобы страх не перерос в ненависть*, иначе его ничто не спасет от разбушевавшихся страстей. Достигнуть необходимой меры нетрудно, памятуя, что главное — не посягать на имущественные и личные права подданных. Для пользы дела он может даже казнить кого-то из их родственников, но не посягать на имущество. Ведь люди обыкновенно прощают и забывают даже смерть родителей, но не потерю состояния.

И еще одно правило: *предусмотрительный правитель не должен выполнять все свои обещания*. Но лишь в том случае, если такое исполнение наносит ему вред, либо если причины, побудившие его что-то обещать, устранены. Подобный совет звучит безнравственно в обществе, где все люди честны. Но мы-то знаем, что в жизни все обстоит далеко не так, и в большинстве своем подданные не особенно заботятся о выполнении ни своих обещаний, ни распоряжений государя. Значит, и государь может не быть особенно щепетильным.

Добиваясь власти, он расточает обещания налево и направо, пытаясь снискать любовь и преданность подчиненных. Но оставаться добрым слишком долго — неимоверно тяжкий груз. *Быть добрым означает фактически дать еще одно или несколько обязательств*. Даже больше — стать *зависимым от подчиненных*. А там, где есть зависимость, там возникает нерешительность, малодушие и легкомысленность. Народ же презирает больше всего тех государей, которые проявляют именно эти качества. Зависимый не может быть твердым и злым, он неизбежно добр. Однако заслужить ненависть за добрые дела так же легко, полагает Макиавелли, как и за другие. Вывод: чтобы удержать власть, надо быть порочным.

При управлении людьми их необходимо либо ласкать, либо угнетать, но делать это осмотрительно. *Мстят люди*, как правило, *только за легкие обиды и оскорбления. Сильное же давление лишает их возможности мстить*. И уж если лидер избрал такой путь, то угнетение должно быть настолько мощным, чтобы отнять всякую надежду на обратные действия.

Только добрые дела и благодеяния можно расточать по капле, чтобы подчиненные имели достаточно времени для благодарной оценки. Позитивные стимулы должны цениться, только тогда они выполнят свое предназначение. *Наградами и повышением по службе дорожат, когда они редки*, когда раздаются мало-помалу. Напротив, *негативные стимулы, наказание лучше производить сразу и в больших дозах*. Единовременная жестокость переносится с меньшим раздражением, чем растянутая во времени. Санкции не нуждаются в оценивании и ответной благодарности, они производят смятение чувств. Они не требуют ответных действий. Сильный гнет лишает подданных возможности отмщения, и это — благо для руководителя. Итак, зло творить надо сразу, а добро — постепенно; гораздо надежнее внушать страх, чем быть любимым. И еще — уже из античных авторов: зло причиняет людям боль, а добро приедается, и оба чувства ведут к одному и тому же результату.

Ни один правитель не может иметь всех добродетелей одновременно. Поэтому важно не то, какой он есть, а то, каким он кажется подданным. На такую уловку их легче поймать. Толпа с удовольствием идет за видимостью и успехом дела. Мудрый лидер соединяет в себе качества льва (силу и честность) и качества лисицы (мистификацию и искусное притворство), качества прирожденные, вложенные человеку природой, и качества приобретенные, социальные по своей сущности. От природы человеку дано не много, больше дает ему жизнь в обществе. Прямодушен, хитер или талантлив он бывает по рождению, но честолюбие, жадность, тщеславие, трусость, религиозность формируются в процессе социализации индивида. Природа создала людей такими, что они могут желать чего угодно, пишет Макиавелли в «Рассуждениях...», но не всегда этого могут добиться. Между этими двумя полюсами и возникает напряжение, способное надломить человека, сделать его завистливым, коварным или жадным. Ведь желание приобретать превышает наши силы, а возможностей вечно недостает. В результате получается недовольство тем единственным, чем уже владеет человек. Подобное состояние Макиавелли называет неудовлетворенностью.

Неудовлетворенность — стимул к движению, из нее проистекают перемены в наших судьбах. Мы таковы, что частью хотим большего, чем имеем, частью боимся потерять уже приобретенное. Завидуя тем, кто живет лучше, испытываем к ним ненависть, превращая во врагов тех, кто об этом даже не подозревает. Постепенно стимул к движению становится его тормозом: мы оказываемся врагами самим себе. Тогда-то и настает *час оборотней:* зло предстает в маске добра, а добро используется во зло. Во всем нужна мера. Желание приобретать — свойство вполне естественное. Когда люди стремятся к этому в меру своих сил, другие будут не завидовать, а хвалить, не осуждать, но одобрять. Плохо, когда они не могут, но добиваются, не заслуживают, но получают.

«Государь», ставший ныне политическим учебником, практикумом по управлению, изобилует настолько смелыми (и, несомненно, глубокими) реминисценциями, что и сегодня не всякий решился бы высказаться настолько откровенно. Например: лучше быть напористым, чем осмотрительным, потому что судьба — женщина, и чтобы одержать над ней верх, нужно ее бить и толкать. Она чаще уступает победу, когда проявляют к ней холодность. И как женщина, она склонна дружить с молодыми потому, что они менее осмотрительные, более пылкие и смелые.

Когда человеку недостает пылкости или смелости, он предпочитает полагаться не на удачу или везение, а на собственную рассудительность. Быть может, судьба действительно благосклонна к молодым и безрассудным, по жизнь учит осмотрительности и постепенности. *Честные и смелые идут напрямик, а слабые и невезучие — в обход.* Идти в обход — значит умерять свои аппетиты, сообразовываться с обстоятельствами, отступить где надо, и, всегда притворяться: говорить не то, что думаешь, не доверять первому встречному, поступать только с выгодой себе, думать не так, как велят. Иными словами, играешь некую роль, надев социальную маску, через которую не разглядеть настоящее лицо.

Любимцев судьбы очень мало, честные и благородные составляют меньшинство. Их можно назвать *личностями,* большинство же — безликая *толпа,* ибо притворство и есть та маска, которую вынуждены носить не-личности, чтобы скрыть обман и коварство. Поэтому о людях вообще, пишет Макиавелли в «Государстве», можно сказать, что они притворщики. Они бегут от опасностей и жадны до наживы. Когда им делаешь добро, они — навек твои друзья, они готовы пожертвовать для тебя жизнью, имуществом и детьми, если, конечно, надобности в этом не предвидится. Но если вы лишите их того, в чем они особенно нуждаются или что ценят превыше всего, даже когда это нужно сделать для общественного блага, они вас предадут или возненавидят. Ибо *большинство* — численное большинство — *не обладает стойкими нравственными достоинствами.* Чувство собственного достоинства выступает у них не абсолютным императивом, а всего лишь пассивной формой выражения честолюбия и страсти к приобретению.

Все люди, независимо от того, нравственны они или нет, стремятся к одной и той же цели — к славе и богатству. Хотя каждый выбирает к ней свой путь: одни поступают осмотрительно, другие берут смелостью; одни прибегают к хитрости, другие к насилию; одни терпеливы, другие решительны, — все они способны добиться успеха, несмотря на то, что образ действий их противоположен. Почему же возможно такое? Поступают различно, но цели достигают в равной мере. Причина кроется в том, что, несмотря на противоположность, и тот и другой образ действий соответствует конкретным обстоятельствам, данной минуте. То, что хорошо в одно время, может быть дурно в другое. В одних ситуациях нужна жестокость, а в других снисходительность. Также и выбор цели зависит от обстоятельств: нельзя стремиться установить демократию в развращенном обществе или, напротив, монархию — в свободолюбивом. Цель следует сообразовывать со средствами, а средства — с обстоятельствами и результатами. Если ваша цель — ввести республику, то надо поступать одним образом, а если монархию — то иначе.

Итак, *принцип относительности управления* Макиавелли гласит: выбор средств относителен ситуации, оценка результата относительна средств, наконец, все вместе: цель, средства, ситуация должны соотноситься между собой. Политик не может руководствоваться нравственными абсолютами; многочисленные казни нельзя оправдать с точки зрения высших принципов, но это необходимо сделать с точки зрения целей и конкретной ситуации. Стало быть, с принципом относительности тесно связан *принцип разграничения политики и морали:* политику нельзя судить с нравственных позиций. Идея разделения властей (политической и религиозной) Макиавелли легла в основу классической доктрины буржуазного либерализма.

В связи с ним находится принцип, или *концепция циклического развития государственных форм* (демократия–олигархия–аристократия–монархия). Монархия легко обращается в тиранию, аристократия — в олигархию и т. д. Циклическое развитие форм управления напоминает идею кругооборота, взаимообращения добра и зла.

Политические перевороты как раз и свидетельствуют о непрочности даже самого прогрессивного режима: его свергают и на смену приходит тирания. В движении и кругообороте пребывает практически все: материальные объекты, формы правления, человеческие дела. Природа не позволяет вещам пребывать в покое. Достигнув предела совершенства, дальше которого двигаться уже невозможно, государства вступают на обратную дорогу. Маятниковое движение «вверх–вниз–вверх» характерно как для государства, так и для отдельного человека. Человеческие дела то идут на подъем, то клонятся к упадку, т. е. совершают то, к чему не привел бы рассудок. Каждый из нас, поступающий разумно, стремится только к успеху. Однако необходимость превыше разума, она ведет ко многим вещам, к которым не привел бы нас рассудок.

Кругооборот Макиавелли возможен именно в силу *относительности противоположных состояний* — добра и зла, низа и верха, упадка и подъема. Они легко превращаются друг в друга. Согласно Макиавелли, существуют три хорошие, или основные формы управления (монархия, аристократия и народное правление) и три плохие, или извращенные (тирания, олигархия и анархия). Вторые так похожи на первые, что легко переходят один в другой: монархия легко переходит в тиранию, а демократия — в анархию. Основатель любой из трех хороших форм правления способен установить ее лишь на короткое время, ибо никакое средство не удержит ее от превращения в свою противоположность из-за подобия. Так и в

человеческих делах: добродетель легко перетекает в порок, а порок принимает обличье добродетели.

Кругооборот событий создает единую цепь взаимосвязи явлений в природе и обществе. Рассматривая человеческие дела, пишет Макиавелли в «Рассуждениях...», мы все больше убеждаемся в непререкаемости закона: никогда нельзя устранить одно неудобство, чтобы из этого не возникло другое. Если хочешь сделать народ сильным и великим, то придется воспитать в нем такие качества, например, как свободу и независимость, так что потом нельзя будет управлять им по желанию. Если оставить слабым и малочисленным, дабы иметь возможность удобно править им, то он сделается столь ничтожным, что правитель не сумеет сохранить свое благосостояние и власть. Принимая управленческие решения, *лидер должен тщательно взвешивать, на стороне какого из них меньше неудобств*. Его и брать за основу, ибо совершенно безупречных решений не бывает. Весьма сомнительным представляется другой путь: взвешивая альтернативы, выбираешь ту, которая сулит больше выгод и удобств.

Вклад Макиавелли в историю социальной мысли, в теорию и практику управления огромен. Одним из первых он развил понятия гражданского общества и государства, впервые стал употреблять само понятие «государство» для политической организации общества. Его идеи дали жизнь современной социологической теории элит (В. Парето, Э. Дженнинг, Г. Моска, Ч.Р. Миллс), повлияли на автора теории «менеджерской революции» Дж. Бёрнхема, возглавившего так называемое макиавеллическое направление. На авторитет Макиавелли ссылаются теоретики бюрократии (М. Вебер, Р. Михельс), коррупции (А. Бонадео), политического руководства и престижа власти (С. Хантингтон), «постиндустриального общества» и политического прогнозирования (Д. Белл, Г. Кан, Э. Винер), наконец, задолго до О. Конта он выдвинул идею «общественного консенсуса». Несомненно, фигура Макиавелли занимает выдающееся место в истории теоретической социологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бурлацкий Ф.* Загадка и урок Никколо Макиавелли. М., 1977.
2. *Виллари П.* Макиавелли и его время. СПб., 1914. Т. 1.
3. *Гутенбург В.И.* Титаны Возрождения. Л., 1976.
4. *Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1972.
5. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978.
6. *Макиавелли Н.* История Флоренции. Л., 1973.
7. *Макиавелли Н.* Государь: Рассуждения о Тите Ливии. СПб., 1900.
8. *Темнов Е.И.* Макиавелли. М., 1979.
9. *Юсим М.А.* Этика Макиавелли. М., 1990.

Глава 3

СОЦИАЛЬНАЯ МЫСЛЬ В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕНАУЧНЫХ ПРОГРАММ XVII–XVIII вв.

1. МОЖНО ЛИ КВАЛИФИЦИРОВАТЬ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКУЮ СИСТЕМУ ГОББСА КАК «НАТУРАЛИСТИЧЕСКУЮ»?

Начиная с Гоббса, теоретическая[1] социальная мысль развивалась в контексте общих программ построения строго научного знания, ориентированных, как правило, на (философски осмысляемую[2] «модель» наук[3], более продвинутых в соответствующий период, т. е. получивших наиболее убедительные результаты. Соответствующим образом пытались выстраивать свои теории и ученые, озабоченные строго научно выверенным решением волновавших их социальных проблем.

Поначалу это были, как правило, ученые, уже добившиеся определенных успехов в областях знания, которые мы привыкли определять сегодня как «естественно-научные» — в противоположность социально-научным. Хотя применительно к тем временам, о которых идет сейчас речь, это противоположение является по меньшей мере некорректным, поскольку сами упомянутые ученые не обнаруживали склонности подразделять области знания, в каких они работали, стремясь применять в них научные методы подобным образом. Ведь, как мы видели, еще со времен Аристотеля укоренилась традиция рассматривать «естественное» как обладающее собственной *закономерностью*, т. е. внутренне *разумное* и, стало быть, постижимое *рационально*. Или *научно*, как предпочитали говорить в Новое время, когда ученые настаивали на тождестве всех этих понятий с еще большей категоричностью (и безоглядностью), чем Стагирит.

Гораздо более адекватным применительно к представлениям о научности, утвердившимся с XVII в., было различение областей знания на те, что поддавались точному анализу, и те, что не поддавались ему. К точным же наукам раньше всех была причислена «наука о счете» — математика. Потом к ней присовокупилась логика — как важнейший «инструмент» теоретического доказательства, а затем и способ ее самообоснования. За логикой последовала физика (в аристотелевском ее толковании). И лишь в Новое время сюда была добавлена (теоретическая) механика, математизированная, и тем самым удостоверенная именно в качестве «точной науки» — прежде всего благодаря усилиям Галилея. Последующее развитие точного научно-

[1] В отличие от утопической в узком смысле этого слова, не склонной ограничивать себя критериями научной строгости.

[2] Взятую вместе с тем философски-мировоззренческим «контекстом», в связи с которым они возникли.

[3] Или отдельной науки.

го знания в Новое время совершалось под лозунгом: во *всяком* знании ровно столько науки, сколько в нем математики. В принципе из этого процесса не исключалась ни одна область знания — вопрос о ее научности решался безотносительно к тому, шла ли при этом речь о «чистой» природе, о человеке или об обществе. Что же касается понятия («чистого») естествознания, взятого в противоположность исследованию общества, то оно явилось результатом более поздней эволюции науки (уже в XIX в.), сопровождавшейся ее углубляющейся внутренней дифференциацией.

В общем процесс, который привел в конце концов к расколу наук на «естественные» (естествознание) и «общественные» (науки об обществе), конечно же, протекал не безотносительно к неудачам, какими сопровождались попытки радикально «математизировать» знание о явлениях социальной жизни, уподобив его теоретической механике или физике. Однако, особенно на первых порах, во времена Декарта и Гоббса, сами эти попытки свидетельствовали о незыблемости убеждения ученых, их предпринимавших, о единстве «естественных законов» и, соответственно, научных дисциплин, ориентированных на их постижение как в природе (включая человека, взятого в его телесных измерениях), так и в обществе (включая того же человека, взятого в его социокультурных определениях). В каждом из таких случаев речь шла о единой («универсальной», поскольку предполагалась всеобщность «естественных законов») научной программе, *в рамках которой* ученый, изучающий наряду с явлениями «чистой» природы (природы «как таковой») также и феномены социокультурной жизни, стремился определить место соответствующей области теоретического исследования. Однако то обстоятельство, что научное знание об обществе рассматривалось при этом на том уровне, на каком оно не отличается от знания о «внешней природе» (ибо речь идет о «законосообразности» социокультурных явлений вообще), не дает нам никаких оснований говорить о «ненаучности» (или даже о «донаучности») социального знания в XVII–XVIII вв.

Такую квалификацию следует рассматривать как рудимент представления, утвердившегося со времен Конта и Маркса, согласно которому до них вообще не было никакой науки об обществе. Ведь каждый из них претендовал на роль создателя «подлинно научной» социальной теории, *окончательно* преодолевающей «ненаучность» (или «ограниченность», или «коренную недостаточность», у Маркса еще и *порочность*) всего предшествовавшего им социального знания. Не случайно марксисты были склонны говорить о «революционном перевороте», совершенном их учителем прежде всего в этой области, о теоретической революции, в результате которой совершился наконец переход от утопии к «социальной науке» (или, как будут говорить впоследствии неомарксисты: от «превращенной[1] формы» самосознания общества к аутентичной). Кстати сказать, подобное представление догматических приверженцев Маркса или Конта об основополагающем значении «открытия» их учителей само явно отмечено чисто утопическим ходом мысли: до сих пор не существовало якобы «истинного понимания» общества — теперь оно наконец обретено, и его остается лишь «осуществить на практике».

[1] Или «отчужденной», или «овеществленной» и т. д.

Однако именно потому, что научное знание XVII–XVIII вв. не знало еще расщепления на *естество*знание и *общество*знание, попытки распространить методологию «точных наук» на ту область, которой только еще предстояло выделиться в качестве «науки об обществе», было бы неточным квалифицировать как «натурализм». Здесь мы рискуем впасть в своего рода модернизацию, опасность которой не избег в свое время даже такой оригинальный, глубокий тонкий историк и аналитик методологии общественных наук, каким был Н.Н. Алексеев [1]. Впрочем, дело здесь не в модернизации самой по себе — которая может быть эвристически ценной при освещении явлений далекого прошлого. Дело в том, что в данном случае отмеченная модернизация искажает исследовательскую перспективу, способствуя «забвению» того, что в этом прошлом было отражением еще более отдаленной от нас «архаики». А именно: предается забвению связь категории «естественного», фигурировавшей в научном сознании, скажем, того же Гоббса, с тем пониманием, какое «задал» еще Аристотель, для которого «естественное» означало и «спонтанное», внутренне присущее «природе» любого предмета, к какой бы сфере он ни принадлежал — вещественной или телесной, душевной или духовной, соотнесенной с человеком или целиком и полностью «внечеловеческой».

Как мы помним, Аристотель говорил в своей «Политике» не только о «естественном стремлении» человека оставить после себя «существо, подобное себе» [2, 377], роднящем его со всеми остальными «живыми существами и растениями», — стремлении, которое можно истолковать биологически, связав его с «чисто» природным аспектом человеческого существования. Он говорил также и о существах, властвующих или, наоборот, подвластных «в силу своей природы» [2, 377], о том, что «женщина и раб по природе своей два различных существа» [2, 377], тем самым он явно сопрягал биологическое понимание «естественности», «естественного» и т. д. с вне- или сверхбиологическим, которое мы, в нашей нынешней терминологии, охарактеризовали бы уже как «социологическое» (хотя и с биологическим привкусом). А когда Стагирит пишет о «варварах», у которых отсутствует «элемент, предназначенный по природе к властвованию»; о том, что «варвар и раб по природе своей понятия тождественные» [2, 377], он еще дальше продвигается по пути придания понятию «природного» (= естественного) социального, точнее даже политического смысла. Здесь сказать «по природе» — все равно что сказать: «согласно своей сущности», в толковании которой Аристотель имеет в виду далеко не один лишь «природно-биологический» момент. Однако и это еще не все.

Стагирит считает продуктом «естественного возникновения» не только такую элементарную «форму общения», как семья (предполагающая, по его убеждению, не только отношения мужа и жены, но и отношения раба и господина, опять-таки не умещающиеся в рамки природно-биологического их толкования). Столь же «естественным» продуктом он считает и другую форму первичного общения — «колонию семей», т. е. поселение людей, принадлежащих к одному роду. И здесь понятие «естественного» оказывается по своему смыслу еще дальше от понятия «природно-биологического», приближаясь к понятию «стихийно сложившегося», возникшего в силу своего собственного импульса. Когда же

продуктом «естественного возникновения», подобно этим «первичным общениям», Аристотель называет также и полис (город-государство) как самую совершенную форму общения, «завершающую» две предыдущие, понятие «естественного» вообще утрачивает у него природно-биологический привкус. «Естественное» расшифровывается в этом случае как *закономерное*, закономерный результат развертывания каким-либо «предметом» своей собственной сущности (она же — его «природа»), которая предстает как его высшая цель. Причем именно на примере полиса становится особенно очевидным, что цель эта (оказывающаяся, кстати, и наивысшей целью всех предыдущих форм общения[1]) не имеет ничего общего с «естественными потребностями» в природно-биологическом смысле. Ибо она — *этической* «природы».

И здесь, в этом пункте, понятие «естественного» получает у Аристотеля свой окончательный категориальный смысл. «...Всякое государство, — пишет он, — продукт *естественного* возникновения, как и первичные общения: оно является завершением их, в завершении же сказывается *природа*» ([2, 378]. Курсив. — *Ю. Д.*). «...Мы называем природой каждого объекта, — резюмирует Стагирит, — например, природу человека, коня, семьи — то его состояние, какое получается при завершении его развития» [2, 378]. Но что такое это завершающее — и именно в этом смысле естественное — «состояние» применительно к государству (полису)? Это состояние осуществленности его «конечной цели», в котором заключается «высшее завершение» всякого человеческого «общежития», — «самодовлеющее существование» государства, которое оказывается одновременно «и завершением, и наивысшим существованием» его граждан.

Отсюда и аристотелевское определение *природы человека* как его «естественного начала», раскрывающегося окончательно именно в государстве — и именно потому не имеющего уже ничего общего с «чистой биологией»: «Государство принадлежит к тому, что существует по природе (то есть, повторяем, обладает „самодовлеющим существованием", заключая свою цель, а следовательно, и закон в себе самом. — *Ю. Д.*), и человек по природе своей есть существо политическое...» [2, 378]. И обратное: поскольку человек — это «политическое существо», постольку полис (государство) является для него *естественной* формой общежития. Этот аристотелевский вывод для нас тем более важно повторить, переходя к программе научного подхода к обществу (вернее — государству, его конституирующему), предложенной Гоббсом, что у него все обстоит как раз наоборот. Ибо, согласно его основополагающей социально-философской предпосылке, государство является *насквозь искусственным* сооружением людей, преодолевающим в нем свое «естественное состояние». Уже в этом важнейшем пункте Гоббс выступает как вполне сознательный и решительный противник Аристотеля и всей заложенной им традиции социальной мысли.

«Большинство тех, кто писал что-либо о государстве, — читаем мы у Гоббса, — полагают, предполагают или утверждают, что человек есть животное, от рождения склонное к жизни в обществе, или, как говорят

[1] Именно как *человеческого* общения, общения людей, а не животных, скажем тех, что собираются в стада или стан, побуждаемые к этому природным инстинктом.

греки, dzoion politikon... Эта аксиома ложна, несмотря на то что она принимается очень многими людьми, и ошибка произошла из-за слишком поверхностного рассмотрения человеческой природы» [4, т. 1, 299]. Крайне симптоматично то смещение смысла, какому уже здесь подвергается аристотелевское понятие «естественного». Содержание этого понятия существенным образом сужается и редуцируется к понятию *«прирожденного»* — действительно, в узко-биологическом смысле. «...*Человек не является по природе способным к общественной жизни* [Там же], — подчеркивает Гоббс в специальном примечании к своему антиаристотелевскому постулату и уточняет: — ...Все люди рождаются неспособными к общественной жизни... Человек становится склонным к общественной жизни не по природе, но вследствие воспитания» [Там же].

Телеологически-оценочный момент (состояние осуществленной цели как высшее и завершающее, к которому каждая вещь, однако, как бы «притягивается» изначально) Гоббс решительно устраняет из понятия «естественного». «Естественна» та способность, какой человек обладает от природы и каковую его тело сохраняет равной себе точно так же, как любое физическое тело, согласно современным Гоббсу представлениям теоретической механики, стремится сохранить сообщенное ему состояние равномерного и прямолинейного движения, коль скоро не встречает никаких препятствий на своем пути. «Естественное состояние» человека не то, какого ему *предстоит* достичь как конечной цели собственного существования, но то, с каким он явился в этот мир[1] и какое склонен сохранять неизменным. А то, чего он может достичь, изменив это первоначальное состояние, — это уже дело его рук и его искусства, а не (в общем-то даже не вполне сознательного) стремления к осуществлению некоей цели, изначально заложенного в нем якобы самой Природой.

В этом отношении Гоббсово понимание «естественного» можно было бы считать гораздо более «натуралистичным», чем аристотелевское, если бы не его *механистичность*. А она ведь скорее уводит от действительно естественной *нерукотворности* природы, чем приводит к ней. Мир, понятый как мертвый механизм, рассчитанный по законам теоретической механики, явно в большей степени взывает к фигуре Демиурга, чем мир, представленный как живое растение. В этом смысле применительно к Гоббсу, попытавшемуся спроецировать на общество законы теоретической механики, предпочтительнее было бы ограничиться понятием «механицизм», не осложняя эту квалификацию понятием натурализма. Не говоря уже о том, что здесь сразу же встает вопрос о двух видах натурализма — аристотелевском и гоббсовском (если не упоминать позднейший эволюционистский вариант натурализма, гораздо более заслуживающий этого наименования, чем «натурализм» Гоббса). Важно иметь в виду еще одно обстоятельство. Отказывая человеку в *естественной* «способности к общественной жизни» и квалифицируя «общественное состояние» людей как результат такой *искусственно созданной* «машины», какой он считал государство, Гоббс не отбрасывает, однако, аристотелевское понятие естественного закона, противополагая его искусственности «человеческих

[1] «Заброшен» в него в буквальном, а не метафизическом смысле, поскольку механически действующие способности человека рассматриваются Гоббсом по аналогии с движением, равномерность и прямолинейность которого стремится сохранить каждое движущееся тело.

соглашений», в том числе и тех, результатом которых было, согласно его теории, возникновение государства.

В согласии с Аристотелем, он считает «естественный закон» тождественным *закону разума*. Но не разума отдельных индивидов и даже не разума многих людей, пришедших к единогласию, а разума, основанного на «правильном рассуждении»[1], — «правого» (правомерного) разума [4, т. 1, 310]. «То же, что происходит не по праву, — развивает Гоббс свою мысль, — мы считаем происходящим вопреки какому-нибудь закону. Следовательно, закон есть некий правый разум, который называется также естественным (т. к. он не менее присущ человеческой природе, чем какая-нибудь иная способность или состояние души). Следовательно, естественный закон, как бы я его определил, есть веление правого разума относительно того, что нужно делать и от чего следует отказываться для наиболее продолжительного сохранения жизни и здоровья» [4, т. 1, 310–311]. Иначе говоря, «естественный закон» — это требование (совокупность требований) разума, направленное прежде всего на обеспечение самого фундаментального из «естественных прав» человека — права на самосохранение. Здесь *онтологический* корень «правомерности» разума как самого фундаментального из всех средств обеспечения человеческих прав, а также «естественности» закона, вытекающего из его повеления.

Как видим, речь здесь идет о своеобразном развитии аристотелевской традиции толкования тождества «естественного разума» и «естественного закона», освобождаемого от телеологизма с тем, чтобы прямо и непосредственно редуцировать его (это тождество) к онтологическому принципу *самосохранения человеческого бытия*. Причем само это самосохранение толкуется по аналогии с законом *инерции*, утвердившимся в теоретической механике: «стремлением» любого физического тела сохранить то состояние, которое придано ему изначально. Принцип самосохранения человеческого бытия (существования индивида, взятого во всей его «физической», или, точнее, механической телесности) выступает здесь как то незыблемое первоначало, из которого выводятся все «естественные законы» (а их, согласно Гоббсу, двадцать) и к которому сводятся все аргументы в их защиту, все доказательства *незыблемости* и *неизменности* этих законов.

Однако самое существенное в этих «естественных законах» то, что по содержанию своему они не так уж и «естественны», как это можно было бы предположить, судя по их общему названию. Их «естественность» заключается в том, что мы назвали бы сегодня их «объективностью», — а именно в *независимости* конечного результата их нарушения — возникновение опасности для самосохранения индивида — от его желания и воли.

[1] «Я говорю: правильное рассуждение, — подчеркивает Гоббс в специальном примечании, — подразумевая рассуждение, вытекающее из истинных и правильно подобранных предпосылок. Поэтому всякое нарушение естественных законов состоит в ложном рассуждении или в глупости людей, не видящих своих обязанностей по отношению к другим людям, обязанностей, выполнение которых необходимо для их самосохранения» [4, т. 1, 311]. В конце этого рассуждения возникает мотив, характеризующий Гоббсово толкование тождества естественного закона и закона разума. Здесь это тождество обусловлено тем, что нарушение закона чревато нарушением принципа *самосохранения*, который у Гоббса играет роль высшего принципа и, соответственно, — закона человеческого *существования* и именно в этом смысле квалифицируется как *естественный закон*.

Подобно всякому божественному закону древних греков (чем он и отличался, согласно их убеждению, от законов «человеческих», принятых самими людьми), «естественный закон» в толковании Гоббса заключал наказание — кару — за его нарушение *в самом этом преступлении*, из которого она автоматически следовала. А это очень далеко от понимания «естественности» в «натуралистическом» смысле, тем более в смысле позднейшего «натурализма», каким он сформировался в XIX в., в условиях действительного раскола наук на «естественные» и «общественные».

Вспомним, о каких «естественных законах» идет речь у Гоббса? «Первый и основной[1] *естественный закон*, — подчеркивает он, — гласит: нужно *искать мир всюду, где можно его достичь*; там же, где *достичь мира невозможно, нужно искать помощи для ведения войны*» [4, т. 1, 311]. «Первый из законов, производных от этого основного естественного закона, гласит: *право всех на все невозможно сохранить, необходимо или перенести на других некоторые права, или отказаться от них*» [Там же]. Из этого первого из производных (а фактически уже второго) следует в перечне Гоббса «второй из производных законов», который гласит: «*соглашений нужно придерживаться*, или *не следует обманывать чье-либо доверие*» [4, т. 1, 323]. И далее в том же самом *морализирующем* духе, вплоть до двадцатого закона, «воспрещающего пьянство», «которому, — по словам самого Гоббса, — мы отвели последнее место среди нарушений естественного закона, т. к. оно является препятствием для правильного использования разума...»[2] [4, т. 1, 342]. Спрашивается: что в содержании этих «естественных законов» можно подвести под «натурализм»? Не случайно ведь сам Гоббс, констатируя, что «естественные законы обязывают нас только перед судом совести»; что «тот, кто стремится исполнять естественные законы, справедлив» [4, т. 1, 323], в конце концов резюмирует: «Естественный закон то же самое, что закон моральный» [Там же]; «Итак, *естественные законы* образуют сущность *моральной* философии» ([4, т. 1, 340]. Курсив Гоббса. — *Ю. Д.*).

Более того: Гоббс утверждает, заключая все свое рассуждение о «естественных законах», что «естественный закон есть закон божественный», ибо он «непосредственно дан каждому человеку богом как мерило *его действий*», поскольку «вытекающие отсюда *правила житейского поведения* представляют собой то же, что было возвещено божественной милостью в виде законов небесного царства...» [4, т. 1, 341]. «Естественное» оказывается тождественным здесь и моральному, и божественному, но никак не «чисто природному» в механистическом понимании «природности». Правда, Гоббс тут же оговаривается, утверждая, что «естественные законы... исходят из самой природы» [4, т. 1, 340]. Однако именно поэтому они, по его словам, «собственно говоря, не являются законами» [Там же], ибо «закон... в точном смысле есть высказывание того, кто на законном основании указывает другим, должны ли они сделать или не сделать что-либо» [Там же]. А таким высказыванием может считаться

[1] Речь идет о законе, который прямо и непосредственно выводится из фундаментального онтологического принципа — принципа самосохранения человеческого бытия. Остальные законы выводятся из этого основополагающего (или уже выведенных из него).

[2] «Естественное состояние» разума [4, т. 1, 335] — это, по Гоббсу, состояние его самотождественности, соответствия своей природе: здравого ума и трезвой памяти.

лишь высказывание самого «бога, который повелевает с наивысшим правом» [3, 1, 340]. Что же касается *«естественных законов»*, которые, по словам Гоббса, «есть не что иное как *заключение разума* о том, что нужно совершить и от чего нужно воздержаться» ([4, т. 1, 340]. Курсив. — *Ю. Д.*), то их «законность» удостоверяется опосредованным образом: *доказательством* того, что их нарушение угрожает самосохранению человека.

Мы оказываемся, таким образом, перед лицом парадокса: там, где сам Гоббс говорит о «естественных законах», нет ничего «натуралистического» в том смысле, в каком говорится обычно[1] о «натурализме» Гоббса с его ориентацией на механистическое естествознание, возникшее из духа теоретической механики Галилея и Декарта. И наоборот: там, где заходит речь об *общественном состоянии* существования людей, решительно подчеркивается его *искусственность, «рукотворность»*, поскольку оно рассматривается как результат целенаправленных действий — «соглашений» и мероприятий, гарантирующих их соблюдение. Между тем как раз здесь-то сказывается *механицизм*, которым был отмечен *тип научности*, характерный для XVII в. А именно — видение общества как колоссального искусственного сооружения: машины, созданной самими людьми, чтобы оградить самих себя от пагубных последствий применения их собственных, — *«естественных»* способностей и сил. «Естественное состояние» — пагубно, ибо при нем не гарантирован онтологический принцип человеческого существования — принцип самосохранения. Этот аспект Гоббсова толкования «естественности» резко противополагает Гоббса Аристотелю. Однако выйти из этого состояния в «общественное» можно, лишь опираясь на «естественный разум». Ибо он морального, и более того — божественного, происхождения и ориентирован на соответствующий «естественный закон». Этот аспект толкования «естественности» Гоббсом, напротив, тесно связывает его с Аристотелем. Но он же чужд и гоббсовскому «механицизму», который никак нельзя квалифицировать как «натурализм» в аристотелевском смысле. (Впрочем, не только в аристотелевском.)

Дело в том, что в некотором (причем весьма существенном) смысле механицизм Галилея, Декарта и Гоббса *антинатуралистичен в принципе*. А именно в том смысле, что он изначально ориентирован на перестройку, преобразование «естественного», очищение его прежде всего от «естественности» в смысле спонтанности, от того, что *не предусмотрено* научным разумом, т. е. не выводится из постулированных им принципов. Он *антинатуралистичен* в том смысле, что изначально ориентирован на постижение мертвой, а не живой природы, к тому же стилизованной геометрически, — он изначально имеет дело с трупом природы, а не с нею самой; с природой, превращаемой в материал для создания искусственных вещей (артефактов), — таких *механизмов*, идеальной «моделью» которых являются *часы*. И то, что сама природа рассматривается при этом как такой механизм, *сконструированный* всемогущим Богом, который предстает здесь в качестве идеального *часовщика*, не делает механицизм Галилея, Декарта и Гоббса натуралистичным. Наоборот, это мировоззрение превращает предшествующий ему аристотелевский натурализм в противоположность не только аристотелевскому, но и всякому натурализму.

[1] Ср., например, вышеупомянутую работу Н.Н. Алексеева [1].

Суть натурализма заключается в том, что он рассматривает природу как нечто естественное, спонтанное, обладающее своей собственной энергией (аристотелевской «энтелехией»). Суть же механицизма — в том, что природа лишается собственной энергии; не случайно он так нуждается в идее Первотолчка (первого толчка в чисто механическом смысле), а тем самым Бога, сообщившего этот толчок сконструированному им Часовому механизму[1]. Идея Бога, не только сконструировавшего эти Мировые часы из мертвого (инертного) вещества природы, но и сообщившего им первоначальное движение (механистическая метафора сообщенной им «жизни»), является, таким образом, для механицизма вовсе не «религиозным пережитком», не вынужденным компромиссом с господствующей церковью и уж, конечно, не «теоретической непоследовательностью». Совсем наоборот: она с необходимостью предполагается галилеевско-декартовско-гоббсовским типом научного знания, его механистическо-конструктивистской методологией, дает ответ на основной теоретический вопрос — вопрос об источнике механически понятого движения, которое в принципе не может быть самодвижением. Механизму абсолютно необходим Механик; искусственно сооружаемой конструкции абсолютно необходим Конструктор. Тому, что не способно привести в движение само себя, абсолютно необходим внешний движущий импульс, и тот, кто способен сообщить его неподвижному механизму. Нечто аналогичное происходит у Гоббса и с *социальным механизмом*. Его сооружают и приводят в движение люди. Но это механизм, так сказать, второго порядка. Ибо люди, его создавшие, сами представляют собой исчезающе малые частички другого — Мирового механизма. Механизма, созданного Богом, наделившим каждого из них собственной *инерционной* силой — *способностью* (и волей) к *самосохранению*[2].

2. МАТЕМАТИЧЕСКИЙ СПОСОБ АКСИОМАТИЗАЦИИ ЕСТЕСТВЕННО-ПРАВОВЫХ ВОЗЗРЕНИЙ

Итак, прежде всего важно подчеркнуть *математизм* того механистического «типа научности», в рамках которого Гоббс предпринял попытку предложить теоретически обоснованное и цельное видение общества, своего рода *социальную систему*. Причем этот математизм не представлял собой, как иногда полагают, чисто внешний ритуал научного доказательства, не имеющий органической связи со специфически социальным существом дела. Логико-математические «ходы мысли», которые мы постоянно встречаем в рассуждениях Гоббса о явлениях социальной жизни, не имели у него характера внешних аналогий, а тем более поясняющих метафор. Речь шла о том, чтобы выстроить обществознание как законный раздел науки, развивавшейся в XVII в. под знаком идеи *универсальной математики*, под знаком пифагорейски-платоновского: «не геометр да

[1] Идея периодически (или даже непрерывно) возобновляемого толчка — это один из вариантов все той же идеи.

[2] Родственная у человека со всеми живыми существами, эта способность, согласно Гоббсу, становится у него осознанной благодаря тому, что Бог наделил его разумом. Опираясь на законы разума (они же — «естественные законы»), человек создает государство, огромную машину, благодаря которой гарантируется его самосохранение.

не войдет» (в святилище подлинно научного знания). Или, как все чаще будут говорить на Западе начиная с XVII в.: в каждой теоретической дисциплине «ровно столько науки, сколько в ней математики». Галилей и Декарт, окончательно превратившие теорию движения в науку, теоретическую механику, именно с помощью математики (и прежде всего геометрии), показали на деле, что это значит — создать науку, продемонстрировав мощь математического метода, предстающего не просто ее средством (хотя и в высшей степени эффективным), но ее оживотворяющей душой. Гоббс, считавший себя продолжателем их дела[1], не мог поступить иначе, чем они, попытавшись концептуализировать научно еще одну область знания, включив и ее в стремительно расширявшуюся империю универсальной математики, превращавшейся — по мере вторжения в новые предметные сферы, в подлинную «экспериментальную философию», где геометрический эксперимент прокладывал путь «физическому», получая в нем свое продолжающее восполнение.

Подобно своим ближайшим предшественникам (и учителям), Гоббс пытается «аксиоматизировать» социальное знание, положив в основание новой науки «необходимые истины». Как верно констатировал Владимир Каринский, излагая этот аспект Гоббсова учения, «Гоббс учил, что необходимые истины, в противоположность случайным, суть тождественные истины». «Во всяком необходимом предложении, — говорит Гоббс, — предикат или равен (aequivalere) субъекту, как в предложении «человек есть животное разумное», или есть часть равного субъекту, как в предложении «человек есть животное». Выставлял Гоббс и ту мысль, что аксиомы доказуемы: «аксиомы не есть действительные принципы, потому что их... можно доказать». У Гоббса встречаем, наконец, и ту... мысль, что доказательство аксиом совершается при помощи определений и закона противоречия. Принципами доказательства и служат, — говорит Гоббс, — *только* определения...». И наука, по мнению Гоббса, «основана на законе противоречия» [5, 26–27]. В. Каринский ссылается при этом также и на проф. В.С. Серебренникова, согласно которому Гоббс «*наметил*» мысль, что «умозрительное знание сводится к анализу понятий и основывается в конце концов на аксиоме тождества» [5, 26].

Так вот, в качестве такой «необходимой истины», положенной в основание «социологического» (как мы сказали бы сегодня) раздела универсальной науки, у Гоббса[2] фигурирует одно из фундаментальнейших прав естественно-правовой теории XVII в. — *право на жизнь*, имевшее в ней значение аксиомы, не требующей доказательств. Фактически Гоббс подвергает анализу эту аксиому, выделяя ее из всех остальных естественно-правовых аксиом, чтобы подчинить их ей как высшему принципу, удовлетворяющему вышеупомянутой «аксиоме тождества». Переплавленное в горниле воззрений, тяготеющих к геометризированным принципам теоретической механики, «естественное» *право на жизнь* превращается у Гоббса в *принцип самосохранения индивида*, соответствующий (с учетом специфически человеческой «разумности») механистически толкуемому принципу инерции. Бог, согласно «социологическому учению» Гоббса, сообщил каждому человеку способность и стремление к самосохранению точно так же, как Он сообщил каждому физическому телу «стремление» *сохранять* состояние покоя или равномерного прямолинейного движения, в которое в конечном счете его приводит все та же Высшая сила[1].

Механизм, рассмотренный «геометрическим способом», предстает у Гоббса в качестве состоящего (составленного) из *математически идеализованных* «деталей», каждая из которых обладает изначально присущим ей *свойством*. Это же касается и того, *насквозь* искусственного (в том смысле, что он «составлен» *смертными* людьми, а не бессмертным Богом) механизма, каким, согласно Гоббсову учению, было государство. Причем основные «свойства» его «деталей» — людей — получили название «способностей», хотя были отмечены все той же *неизменностью*, что и свойства «деталей» естественного механизма природы. И на этой их неизменности покоился *геометризм* той самой большой машины, какой Гоббсу представлялось Государство.

«Война всех против всех» как характеристика «естественного состояния» вопреки привычному изложению учения Гоббса не имеет у него ни характера аксиомы, ни характера исходного принципа. Фактически это *вывод* из *двух* основоположений, связанных, однако, настолько тесно у Гоббса, что одно из них неизменно *соприсутствует* в другом. Первое — это принцип природного *равенства* людей, покоящегося, однако, на тезисе, что каждый из людей в конце концов может убить другого, лишить его права на его собственную жизнь[2]. Второе — это основоположение, с помощью которого характеризуется главная сила, какой наделен он, как пружиной, обеспечивающей его *способ движения*: стремление к самосохранению и соответствующая деятельность, складывающаяся из различных действий-движений.

Поскольку в социальном учении предполагаются действия многих людей, их взаимодействие, постольку они рассматриваются как *атомы*, равные друг другу. Ибо если бы они не были равны друг другу в каком-то, причем существенном, отношении, они не могли бы взаимодействовать: более сильный блокировал бы их действия, и общее движение остановилось бы. Но кроме этого, так сказать, имплицитного хода мысли, здесь присутствует, как видим, и эксплицитный. Существенное равенство людей Гоббс выводит и непосредственно *онтологическим* образом. А именно, из одинаковой способности каждого из них *убить* другого, лишив его существования (эмпирически толкуемого бытия). Аналогичным образом толкуется и «естественное право» человека вообще, *конкретизируемое* Гоббсом при последующем выведении из него всех других «естественных прав».

[1] Он, кстати сказать, не только учился на их трудах, но и лично общался как с тем, так и с другим.

[2] И здесь он следует «юридической» традиции римских стоиков, противополагая ее телеологическому натурализму Аристотеля.

[1] А это значит, что простая ссылка на то, что Гоббс и в своей *социальной* философии начинает с тела (которая должна засвидетельствовать его «материализм» и «атеизм»), могла бы только запутать читателя, если не учесть *всю систему воззрений*, в рамках которой фигурирует у него это «тело».

[2] «Природа, — утверждает Гоббс, — сделала людей равными в отношении физических или умственных способностей... Разница между ними не настолько велика, чтобы один человек, основываясь на ней, мог претендовать на какое-нибудь благо для себя, на которое другой не мог бы претендовать с таким же правом. В самом деле, что касается физической силы, то более слабый имеет достаточно силы, чтобы путем тайных махинаций или союза с другими, кому грозит та же опасность, убить более сильного» [4, т. 2, 149].

Читаем в «Левиафане»: 1. «Естественное право, называемое обычно писателями *jus naturale*, есть свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для *сохранения своей собственной природы, т. е. собственной жизни*, и, следовательно, свобода делать все то, что, по его суждению и разумению, является наиболее подходящим для этого средством» ([4, т. 2, 155. Во втором случае курсив. — *Ю. Д.*). 2. «Так как... (в естественном состоянии. — *Ю. Д.*) нет ничего, что он не мог бы использовать в качестве средства для сохранения своей жизни от врагов, то *отсюда следует*, что в таком состоянии каждый человек имеет право на все, *даже на жизнь всякого другого человека*» [4, т. 2, 155]. А в более позднем варианте развития той же мысли («второе» естественное право как производное от первого и уже более конкретное) намечается «ряд» («система») прав, вытекающих одно из другого с логико-математической непреложностью.

Читаем третью часть «основ философии» Гоббса («О гражданине»)[1]: «В силу пункта 7 каждому принадлежит право на самосохранение. Следовательно, в силу пункта 8 каждому принадлежит право пользоваться всеми средствами, необходимыми для этой цели. В силу же пункта 9 этими необходимыми средствами являются те, которые каждый сам признает таковыми. Следовательно, каждому принадлежит право делать все и обладать всем, что он сам признает необходимым для своего самосохранения» [4, т. 1, 305]. Но это значит, что здесь Гоббс вовсе не «ограничивает» «естественные права», как порой представляется его комментаторам. Он стремится найти единый, незыблемый, принцип «естественного права», из которого можно было бы вывести все остальные права людей, относящиеся к той же категории естественных. И находит его в «праве на жизнь», которое, собственно говоря, не вполне точно даже и назвать-то правом, если вместе с Гоббсом понимать под ним *свободу*, а не требование. Ведь в какой-то степени речь идет здесь уже о необходимости — о «требовании» природы, обращенном к индивиду, всеми средствами сохранять дарованную ему «частицу» бытия, пока «естественным» образом не исчерпается заложенная в ней потенция.

Таким образом, только из этих двух естественно-правовых аксиом, подвергнутых онтологически ориентированному анализу, все время имеющему в виду фундаментальную проблему конечного (ибо индивид смертен) человеческого бытия, выводится «война всех против всех» как характеристика «естественного состояния» множества одновременно существующих человеческих «атомов». Здесь основной *костяк* Гоббсовой аргументации, к которому присовокупляются затем и аргументы психологического порядка, ссылки на человеческую «страсть к соперничеству», «недоверие» людей друг к другу, «любовь к славе» и т. д. Все это — дополнительные, так сказать, а не изначальные, не фундаментальные причины «войны всех против всех».

Именно на онтологическом уровне рассуждения, характеризующегося логико-математической ясностью, отчетливостью и последовательностью, отмеченной печатью необходимости, становится очевидным едва ли не самое важное в подходе Гоббса. Он не говорит о генезисе, не прослеживает «возникновение» «естественного состояния» людей. Это состояние дано заранее. Дано вместе со своими основными предпосылками: принципом самосохранения человека (и соответственно первым «естественным правом» — правом на жизнь); выведенным из этого принципа равенством человеческих «атомов» (в смысле их одинаковой способности убить друг друга) и вытекающим отсюда вторым «естественным правом» — правом «всех на все». Естественное состояние «войны всех против всех» со-дано *одновременно с* этими предпосылками. Здесь нет никакой генетической, а тем более исторической последовательности «возникновения». «Вводить» в этот (повторяем, логико-математический) ход рассуждения категорию «возникновения» — это значило бы приписать Гоббсу *одновременную* ориентацию на совсем иную модель научного знания, чем та, на какую он ориентировался. Таково неизбежное следствие неспособности (или нежелания) строго очертить тот тип «научности», в русло которой Гоббс стремился ввести также и свою социальную систему. «Естественное состояние» — это идеализация, которую в каком-то отношении можно сравнить с веберовскими *идеальными типами*, но не с генетическими понятиями эволюционистски ориентированной социологии.

Логико-математический *монизм* Гоббса, требовавший от него последовательного проведения единого самотождественного принципа[1], не следует принимать за установку на историко-генетический анализ *процесса*, который предполагается любым «возникновением», даже в том случае, который, казалось бы, находится в гораздо более близком отношении к истории, чем доисторическое (уже по определению) «естественное состояние». Речь идет об акте, который можно было бы считать действительно историческим, — об акте «появления» государства. Однако именно тут-то особенно резко сказывается принципиальный *а-историзм* Гоббсова логико-математического подхода. Он демонстрирует в своем «Левиафане» опять-таки не возникновение, а акт *учреждения*, создания государства как некое однократное событие, не имеющее «протяженности» во времени, как нечто вроде математической точки отсчета, от которой следует начинать последующие события совместного человеческого существования. Речь идет опять-таки о логико-математическом конструировании (= дедукции) идеального типа, а не об анализе исторического процесса. Ибо логико-математическая процедура, оказавшаяся здесь на его месте, не предполагает никаких генетически-временных определений. Процесс *становления*, недоступный анализу с помощью средств, которыми располагала тогдашняя форма научности, оставался за пределами науки; на месте становления со всеми признаками его («естественной») спонтанности и стихийности расположилось конструирование — все равно, кто выступал в роли «генерального конструктора»: Бог, сконструировавший людей, или сами они, соорудившие Государство.

При этом, как мы только что могли убедиться, принцип *самосохранения* каждого «человеческого атома» и принцип их (едва ли не «геометрического») *равенства* друг другу, упирающегося в равную возможность каж-

[1] Речь идет о пространном примечании к 10-му пункту главы первой, который начинается словами: «Природа дала *каждому право на все*» [4, т. 1, 305].

[1] В данном случае речь идет о принципе, изначальность которого удостоверена не просто *формально-логическим* анализом фундаментальной аксиомы, но и *онтологическим* (с точки зрения категории конечного, ибо человеческого, *бытия*.

дого из них *нанести радикальный вред* другому, уничтожив его, прекратив его существование, оказываются неразрывно связанными один с другим, коль скоро речь идет не об обособленном существовании индивидов, а об их *сосуществовании* в массе, предполагающем *взаимодействие* составляющих ее «атомов». Эта — «естественная» — структура, прочно вмонтированная в общую механико-математическую конструкцию Природы (как абсолютной Машины), представала в изображении Гоббса настолько устойчивой, что главной проблемой оказывалось: как *вывести*[1] из нее *общественного* человека, *преодолевающего* свое безвыходное и безысходное (и безвременное) состояние «войны всех против всех»? Здесь приходилось отправляться от эмпирического факта, ставящего под вопрос всю эту конструкцию: из факта *существования* общества. Есть *факт* общественного состояния людей, принципиально отличного от естественного; каковы же условия его возможности? Причем речь шла о принципиальных, так сказать, идеально-типических, а не историко-генетических «условиях возможности». О теоретически конструируемых, а не эмпирических условиях: эмпиричен лишь факт, который предстояло подвергнуть анализу, логически его обосновывающему, вносящему в него разумность. Разум, и, соответственно, закон уже не «естественного», а над-естественного (и даже сверхъестественного: ведь, как мы убедились, этот «естественный закон» и разум были идентифицированы с божественным) происхождения.

Этот *прорыв* (логико-математически удостоверенного) «естественного порядка» вещей был осуществлен, согласно *новому постулату* Гоббса — *невыводимому* из логико-математического принципа механистической картины мира, — именно благодаря «естественному свету» Разума, которым Бог наделил людей, сформировав его *содержательные* основоположения в своих заповедях. Только опираясь на эти заповеди (они же — законы морали), каждая из которых учила тому, как прекратить «дурную бесконечность»[2] «войны всех против всех», а однажды прекратив ее, уберечься от нее в будущем. Как учредить мир *в рамках определенной* «массы людей», превратив их из «массы» в *народ*, а их «военное существование» в виде сталкивающихся друг с другом «атомов» превратить в мирное сосуществование, т. е. *общество*. Здесь вступало в силу *совсем иное* начало, нежели то, какому у Гоббса подчиняется телесно-физическая природа, включая телесного человека, озабоченного самосохранением. Хотя это начало — «естественный разум», или естественный закон — также характеризуется как *естественное*, однако «естественность» эта была (и мы уже убедились в этом) *качественно, принципиально* иного порядка, ибо она была родственна по своей внутренней сущности не «машине Природы», созданной Богом, а его собственной *сверхъестественной* природе, не его искусственному созданию, а ему самому.

Вот почему «естественные законы» — эти заповеди-требования, обращенные Богом к людям (как существам, которых он *выделил* из всех своих созданий, наделив разумом), предстают в изображении Гоббса как нечто *неизмеримо более высокое*, чем «естественные права», какими он наделил их в качестве телесно-природных существ. В свете этого Гоббсова представления об *общественном* человеке в отличие от «естественного» аксиоматизация и систематизация его «естественных прав», выведенных из принципа самосохранения, осуществленная Гоббсом, оказывается одновременно и *критикой* этих прав с точки зрения законов разума и заповедей морали. Критикой, имеющей характер бомбы замедленного действия, которой представало «взрываться», превращая «естественно-правовую теорию» в идеологический таран всяческого *якобинизма* всякий раз, когда «естественные права» и «естественные законы», столь решительно разведенные Гоббсом (буквально по разным измерениям), насильственно отождествлялись, порождая революционистское насилие.

Впрочем, своего — монархически ориентированного — «якобинизма» не было лишено, как известно, и само Гоббсово толкование божественных заповедей, побуждающих людей к общественным делам, и прежде всего к делу учреждения самого общества. Однако и здесь необходимо обратить внимание на то, что этот монархический якобинизм, нашедший свое предельное выражение в общеизвестной гоббсовской апологетике *абсолютной* монархии, был продиктован не одними только политическими соображениями Гоббса, склонного и окружавшую его действительность рассматривать как *нечто вроде* все той же «войны всех против всех». Существенную роль сыграл тут *также* и логико-математический монизм Гоббса-теоретика, воодушевленного идеей единства науки (равно как и каждого из ее *относительно* самостоятельных разделов). Разорвав заколдованный круг механически моделируемого «естественного состояния» войны всех со всеми с помощью введения абсолютно инородного ему *божественного* начала, Гоббс как бы вновь замыкает его, предоставив осуществление этого начала в человеческом бытии все тем же конечным телесным существам, которым предстояло стать деталями государственной Машины, ее строительным материалом. Поскольку стремление воспользоваться наконец Разумом в интересах обеспечения *гарантированной безопасности* их существования само по себе вовсе не лишало их телесности, постольку с ее ограничениями приходилось считаться и при переходе (а вернее, «скачке») от «естественного» состояния к общественному.

Основным рычагом, обеспечивающим *стабильность* этого состояния, оказывался на новом «витке спирали» все тот же *страх смерти*, который был причиной *нестабильности* существования людей в естественном состоянии. «...Пока люди живут без общей власти, *держащей всех их в страхе*, они находятся в том состоянии, которое называется войной» [4, т. 2, 152. Курсив. — *Ю. Д.*). Но для этого такая власть должна обладать мощью, превышающей не только силу каждого из ее «подданных», но и силу любой группировки, какая могла бы возникнуть в обществе. Только такая сила могла бы стать источником *всеобщего* страха, который удерживал бы всех людей от нарушения гражданского мира. А такой силой, в соответствии с выкладками Гоббса, имеющими здесь характер *чисто арифметического расчета*, могла бы быть сила монарха, обладающего неограниченным правом распоряжаться силами подданных, отказывающихся от «естественного права» своекорыстного их использования в политических целях. Ибо политика как «общее дело» — это предмет заботы одного лишь монарха (пользующегося при этом услугами узкого круга специально подобранных людей).

[1] Во всех смыслах этого слова: и в смысле логического выведения (дедукции), и в смысле выведения из тупика.

[2] Очень подходящее здесь словосочетание Гегеля.

Для образования такого рода абсолютной власти от людей, конституирующих ее однократным актом своего решения, требуется нечто большее, чем «согласие или единодушие» [4, т. 2, 196]. В этом акте они *впервые* должны выступить не как обособленные единицы (все те же «атомы»), а как «реальное единство» [Там же] — как масса, объединившаяся в народ, как *граждане* государства, в котором они выступают в качестве взаимосвязанных «частиц» или же образованной целостности, в качестве элементарных клеточек особого искусственного, общественно-политического *тела*. Тела, представляющего собой машину, «деталями» которой выступают разумные индивиды, сознательно исполняющие «естественные законы», предписанные людям самим Богом (под угрозой лишить их гарантированной безопасности), однако провозглашаемые уже *от лица государства*, практически обеспечивающего их осуществление в поведении и деятельности граждан. Но именно потому «государство есть *единое лицо*» [4, т. 2, 197]. И *олицетворять* его логично единодержавному властителю — монарху, *носителю* высшей и абсолютной власти в стране. «Тот, кто является носителем этого лица, называется *сувереном*, и о нем говорят, что он обладает *верховной властью*[1], а всякий другой является его подданным» [Там же].

Однако в силу того же «геометрически» понимаемого монизма Гоббс не мыслит никакого различия государства и общества, которое могло бы раздвоить единый принцип образования того и другого (в одном и том же акте). «Возникшее таким образом *единство* называется *государством*, или *гражданским обществом*, а также *гражданским лицом*; ибо, поскольку воля всех едина, общество следует рассматривать как *одно лицо*... *Государство* (по нашему определению) есть *одно лицо*, воля которого в силу соглашения многих людей признается *волей* их *всех*...» [4, т. 1, 345]. Таким образом, «*многие естественные лица*, заботясь о самосохранении, объединяются под влиянием взаимного страха в *одно гражданское лицо*, которое мы называем *государством*» [4, т. 1, 345]. Понятие «государства» и «гражданского общества» употребляются Гоббсом как синонимичные — и в этом суть его монизма, в рамках которого проблема *социального порядка* мыслилась в принципе неразрешимой без цементирующей функции государственной машины, впервые превращающей аморфную человеческую массу в *общественное* образование.

Что же касается *различия* государства и гражданского общества, то оно вообще могло бы быть мыслимо для таких теоретиков, одушевленных пафосом логической последовательности, как Гоббс, лишь при одном-единственном условии. При условии допущения рядом с государственно-политическим принципом учреждения социального порядка еще и другого. Гоббс не мыслил возможным существование такого второго принципа, так сказать, «равномощного» первому, а потому не ставил специально вопроса о гражданском обществе. Этот вопрос артикулировался в размышлениях следующего поколения теоретиков, специально изучавших общество, и прежде всего Адама Смита с его идеей «невидимой руки», непосредственно связывающей индивидуальные своекорыстные интересы с интересами «всех»: всего общества, конституирующегося в целостность без посреднического вмешательства государства.

[1] Или *суверенитетом*, если пользоваться нынешним словоупотреблением.

3. ПУТИ РЕЛЯТИВИЗАЦИИ «ЕСТЕСТВЕННОГО ЗАКОНА»

Гоббс, столько сделавший для того, чтобы включить свое учение о государстве как учредителе и гаранте общественного порядка в структуру универсальной науки, подчиненной единому Закону, сам же и подложил бомбу замедленного действия под это грандиозное сооружение, родившееся из духа геометризированной механики. Этой бомбой стало принципиальное противоположение Государства как «искусственного изобретения»[1] людей, принципиально отличающегося этим от универсальной машины Природы, сконструированной самим Богом, воплотившим этот свой проект в телесном материале, в самой этой Природе. Хотя люди, создавшие государственную Машину актом своего единодушного волеизъявления (общественного договора), опирались при этом на «естественный закон», возвещенный им самим Богом. А Закон этот, в свою очередь, имел своим основанием универсальный онтологический принцип — *принцип сохранения* всего существующего (в том числе и конечного существования людей). Несмотря на все это, Государство (как человеческое «изобретение», обусловленное (и тем самым ограниченное) способностью людей, наделенных разумом, но конечных и смертных существ, понимать божественный закон, а главное, *следовать* ему) не могло не оказаться далеко, очень далеко позади всего того, что создал по своему собственному Закону — сам Бог.

Эта мысль, имплицитно присутствующая в учении Гоббса, подспудно давая о себе знать в размышлениях других английских социальных мыслителей, принимавших те или иные условия «Гоббсовой задачи»[2] (прежде всего Локка и Юма), была с достаточной определенностью эксплицирована в «Духе законов» Монтескьё. Суть его открытия заключалась в том, что он генерализовал идею Гоббса, связавшего на примере людей, учредивших государство, опираясь на «естественный закон», возвещенный им Богом, действие закона с материалом (в данном случае человеческим), в котором он реализуется. Одно дело Закон, как он существует в голове божественного Геометра и созданных им механизмах. И другое, тот же Закон в исполнении людей, служащих одновременно и «веществом», в котором он реализуется, — хотя и «веществом», наделяемым разумом, т. е. способностью понять этот Закон, сделав его правилом своего социального поведения.

С этим новым материалом аналитической геометрии предстояло совладать точно так же, как она совладала в свое время с материалом телесной природы, выявив законы движения, которым она подчиняется, коль скоро какая-то внешняя сила (изначально — божественная, а затем — любая другая) выводит ее из состояния безжизненного покоя. Первый шаг в этом направлении сделал уже сам Гоббс, натолкнувшийся на проблему специфики *человеческого материала* «естественного закона». Продумывая ее дальше, Монтескьё сделал здесь следующий крупный шаг, который уже окончательно выводил его за пределы идеи «универсальной матема-

[1] Выражение Юма, повторявшего (в этом пункте) ход мысли Гоббса.
[2] Хотя каждый из них формулировал ее уже по-своему.

тики» — аналитической геометрии, взятой, кроме всего прочего, и в применении к самосознающим телам, выполняющим универсальный закон «сохранения существования мира» (а стало быть, и всего собственного существования), опосредуя его дарованным им разумом.

Один и тот же «естественный закон» — закон, по которому, согласно Гоббсу, божественный Геометр создал все существующее, предписав его и людям в качестве правила их гарантированного самосохранения, предстает у Монтескьё в виде *нескольких групп* законов, различающихся в зависимости от материала, в котором они выполняются. Во-первых, это законы, которыми поддерживается «непрерывное существование мира» [6, 163]. Это, так сказать, «всеобщие законы сохранения», которым *безусловно* подвластны все *тела* — мертвые и живые, одушевленные и наделенные способностью чувствовать, бессознательные и наделенные разумом. Во-вторых, это «естественные законы» существования растений, которые следуют им «лучше», чем животные [6, 165] (но, судя по этой оговорке, уже «хуже», чем неодушевленные тела — своим). В-третьих, это «естественные законы», которые «имеют» животные, которые «соединены способностью чувствовать», но в отличие от людей не имеют «законов положительных», созданных ими самими (хотя и в подражание естественным законам). Однако «и своим естественным законам» животные «не следуют» так же «неизменно», как следуют им «чисто» физические тела или даже растения. И наконец, в-четвертых, это — «естественные законы», действующие в «мире разумных существ», который «далеко еще не управляется с таким совершенством, как мир физический» [6, 164].

В чем здесь дело? Что означает этот последний тезис, который, по словам Р. Арона, «может быть истолкован как ставящий разумный мир ниже мира физического, поскольку рациональные законы разумного мира, воздействующие на людей, могут быть ими нарушены [3, 68]. Эту трудность понимания концепции Монтескьё его комментатор решает столь же изящным, сколь и не вполне корректным образом, отвечая на вопрос, отличный от только что поставленного им самим. «В действительности же, — пишет Р. Арон, — философ не обязан рассматривать возможное нарушение рациональных законов как признак того, что разумный мир стоит ниже физического, он может скорее видеть в этом выражение и доказательство свободы человека [3, 68]. И это несмотря на то, что свобода, понятая как «нарушение рациональных законов», и впрямь ставит «мир» такой свободы ниже того, в каком разум все-таки торжествует над неразумием.

Здесь важно обратить внимание на следующий момент, не всегда улавливаемый современным антирелигиозным сознанием. Говоря о том, что «мир физический», непосредственно управляемый божественным Геометром и Механиком, следует рациональным законам с неизмеримо большими «постоянством» и неукоснительностью, чем «мир разумных существ». Монтескьё хочет лишь подчеркнуть *несоизмеримость* разума абсолютного, божественного и разума относительного, человечески конечного и ограниченного, который есть лишь подражание абсолютному разуму, его (преломляющее) отражение в относительном. И если в «точных науках» — математике, аналитической геометрии и теоретической механике — конечный теоретический разум и может максимально приблизиться к бесконечному, преодолев свою ограниченность, то на практике, имеющей дело со *специфически человеческим* материалом, положение складывается иное. Здесь самый «материал», одержимый страстями и предрассудками, препятствует адекватному воплощению в нем «естественного закона» (то есть божественного разума), — люди, которым «свойственно действовать по собственным побуждениям» [6, 164].

В результате оказывается расколотым сам человек: «Как существо физическое» он подобен «всем другим телам», которые управляются «неизменными законами» [6, 165], причем управляются с действительно божественным искусством. Ведь правит неразумными телами, неспособными постичь Закон своего существования, сам Бог, и правит по Закону, им же и созданному в момент создания этих тел. Человек же для того и наделен разумом, чтобы постичь закон своего существования и сознательно ему следовать в общении с другими людьми. В духе традиции, идущей от Гоббса, законы самосохранения общества и человека, т. е. законы его *бытия*, рассматриваются Монтескьё одновременно и как нормы *поведения* людей, этические требования, предъявляемые им. (Потому-то еще Гоббс *отождествил* «естественные законы» *человеческого* существования с моральными заповедями Бога.) Но «как всякое смертное разумное существо», человек неизбежно «становится жертвой неведения и заблуждения». А «как чувствующее» он «находится во власти страстей» [6, 165]. Отсюда и проистекает «отклонение» человека от «неизменных законов», гарантирующих его существование от роковых опасностей, которые грозят ему насильственной смертью.

Однако вопреки тому, что утверждает Р. Арон, эта концепция не означает, будто Монтескьё «смешивает два понятия законов, — законов причинного характера и законов предписывающих», и что его «теория иерархической классификации, похоже, относит к одному и тому же виду законы материи, носящие неотвратимый характер, законы движения и предписывающие законы разума» [3, 68–69]. Законы, которыми поддерживается «непрерывное существование мира» (а стало быть, всех тел, из которых он состоит, и существ, его населяющих), *едины* не только согласно Гоббсу, но и согласно Монтескьё. Едины в том смысле, что в каждом из этих случаев речь идет о «необходимых отношениях», проистекающих «из природы вещей». Необходимость, под знаком которой находятся все эти законы, одна и та же. Хотя вещи, связанные необходимыми отношениями, вытекающими из их природы, могут быть различными. Различен лишь особый «материал», в каком реализуется необходимость, способы, какими вещи подчиняются *необходимости* их собственного закона[1].

Что же касается «предписывающего» характера «естественных законов», которого касается и Монтескьё (опять-таки вслед за Гоббсом, специально подчеркивавшим эту особенность «естественных законов» как законов, предписанных людям самим Богом), то он не отменяет их онтологического смысла, их укорененности в самом бытии вещей. Речь идет о

[1] В этом смысле и следует, на наш взгляд, понимать высказывание Монтескьё, согласно которому «все существа имеют свои законы; божество имеет свои законы, материальный мир имеет свои законы, духовные существа, высшие, чем человек, имеют свои законы, животные имеют свои законы, человек имеет свои законы» (цит. по: [1, 92]).

«предписаниях»[1], *неисполнение* которых находится в *причинном* отношении с возрастанием угрозы человеческому существованию и бытию самого общества. Этим предписания *божественного* закона (потому и называемого «естественным», что кара за его нарушение «автоматически» следует из самого этого преступления) отличаются от предписаний «позитивных законов» или юридических норм, устанавливаемых самими людьми.

Но вот с чем имеет смысл согласиться, так это с возражением Р. Арона тем, кто предположил бы, будто «Монтескьё неосознанно позволил себе такую путаницу», «смешав» причинные законы с «предписывающими» [3, 69]. «Он, — продолжает Р. Арон, — проводит различие между положительными законами, установленными законодателем, причинными связями, которые наблюдаются как в истории, так и в природе, и, наконец, общепринятыми универсальными законами, по своему свойству связанными с разумом» [3, 69]. И при этом «просто стремится найти философию, которая позволила бы ему сочетать детерминистское объяснение социальных особенностей с суждениями морального и философского характера, которые были бы общепринятыми» [3, 69]. Что касается этого стремления сочетать детерминизм с теоретически допустимой морально-философской оценкой причинно объясненных явлений, то им отмечена вся линия социальной философии, к которой примыкает Монтескьё, перенося ее из Англии на французскую почву. Даже Гоббс, положивший начало этой линии, не исключал возможности такого сочетания, когда, в аристотелевском духе, толковал «естественные законы» как моральные, стремясь подвести онтологический фундамент под *христианскую* этику. Новым в социально-философских устремлениях Монтескьё было нечто иное.

Новизна этих устремлений Монтескьё была связана с попыткой разрешить теоретическую трудность социально-философского монизма, оказавшегося перед лицом эмпирического факта существования большого многообразия действующих государственно-правовых систем. Ведь этот монизм признавал истинной одну-единственную систему «естественных законов», а именно ту, которую христианская традиция связывает с заповедями (предписаниями) самого Бога. Что означал на этом фоне эмпирически фиксируемый *плюрализм* «позитивных законов» и законодательных систем, едва ли теоретически совместимых друг с другом? Это было вызовом главной святыне науки XVII в. — ее логико-математическому принципу непротиворечивости, сравнимому разве что с открытием несоизмеримости диагонали и стороны квадрата во времена Пифагора. Вызовом идее универсальной математики, вдохновляясь которой Гоббс выстроил совершенно новый раздел математизированной науки XVII в. — теорию общества как государства, основанного на «естественных законах» разума, оказавшегося способным создать социальную машину, обеспечивающую людям гарантированное самосохранение. Эта открывшаяся в эпоху Монтескьё «несоизмеримость» единой системы «естественных законов», созданной самим Богом, озабоченным сохранением существования людей, точно так же как он был озабочен сохранением бытия всего созданного им мира, с одной стороны, и самых разнообразных логически несовместимых друг с другом конгломератов «положительных законов», фактически действующих в различных странах и у разных народов, с другой стороны, и побудила французского социального мыслителя встать на путь своеобразного «эмпиризма». На путь объяснения «положительных законов», невыводимых из «естественных законов» божественного разума такими причинами, как «страсти» и «заблуждения» людей, которые, в свою очередь, побуждали Монтескьё искать причины этих причин где-то вовне.

[1] Обращенных, повторяем, только к людям — разумным, в то же время смертным существам, — и бессмысленных в отношении мертвых тел, бессознательных или бестелесных (бессмертных) существ.

Речь шла о причинах, под влиянием которых формировались как эти «страсти», так и эти «заблуждения», имея в виду «страсти», господствующие в том или ином народе, и «заблуждения», имеющие массовый характер в той или иной стране, что и получило отражение (и закрепление) в соответствующих позитивных законах. Не объяснимые причинами, имеющими источник в разуме (что было исключено «по определению», поскольку речь шла о божественно-чистом разуме, не содержащем в себе ничего кроме подлинной разумности), они толкали социального мыслителя на путь поисков «внелогических» причин. Их следовало искать не внутри логически выверенного механизма образования Государства, а вне этого механизма, в условиях, воздействовавших на этот механизм извне, — в «среде», в которой протекал *эмпирический процесс* формирования государственной машины, не совпадающий с аналитически фиксируемым «актом» ее учреждения. Поскольку же на том пути выявлялись свои теоретически фиксируемые (хотя и не логические по своему составу) причины вышеупомянутых «страстей» и «заблуждений», последние, по крайней мере отчасти, утрачивали тот смысл, какой им придавался в рамках «обыденного» просветительского сознания. Тем более что речь шла ведь о «массовых» заблуждениях и «устойчивых» страстях.

Вот почему трудно согласиться с Н.Н. Алексеевым, когда он утверждает, что «все разнообразие нравов и обычаев, которое Монтескьё принимает как правомерное, является простым ошибочным отступлением от некоторого вечного образца, установленного истинным знанием» [1, 95]. «Правомерность» всех таких отступлений от «естественного закона» уже сама по себе свидетельствовала о том, что они были не *просто* «ошибочными». Их ошибочность имела свое оправдание, хотя и не абсолютное. Они имели свои вполне неслучайные причины, независимые от сознания людей, хотя их *объективность* и имела в глазах Монтескьё менее высокий ранг, чем объективность Разума с его абсолютно непререкаемой логикой. Эта объективность, так сказать, допускала возражения, ибо она была не абсолютной, а относительной, вытекающей не из внутренней (онтологически необходимой) «природы вещей», а из внешней, *эмпирически* фиксируемой *повторяемости*, наблюдаемой в их отношениях. Эта *повторяемость* — массовый характер «страстей» определенного типа, формирующихся, скажем, под влиянием климатических условий жизни того или иного народа, — позволяла думать о существовании некоей законосообразной связи между климатом и доминирующими страстями, накладывающими свой отпечаток на народный характер. Хотя это и была, так сказать, законосообразность «второго порядка», если сопоставить ее с логико-математически обоснованной связью теоретически выверенных понятий.

Можно согласиться с Н.Н. Алексеевым в том, что «Монтескьё не хватает понятий, чтобы эмансипировать свою проблему от старых идей и таким образом придать ей *единство новой научной формы*» [1, 95]. В том, что «бесплодно было бы искать разрешения этим противоречиям в самом богатом фактическом содержании его замечательной книги» [1, 95]. В том, что «методологическая проблема „Духа законов" чрезвычайно запутанна и не единообразна» и «скорее мы имеем дело с целым рядом проблем, соединенных в более или менее искусственный конгломерат» [1, 95].

Речь шла о возникновении (пока еще наряду с господствующим толкованием научности по образу и подобию механистического естествознания)[1] — науки нового типа. А именно позитивистской науки, ориентирующейся не на логико-математический идеал научного знания, завещанный пифагорейцами сих знаменитым: «Не геометр — да не войдет» (в философское святилище Разума), а на модель «чисто эмпирической» науки, признающей только наблюдение и эксперимент («забывший» о своих чисто теоретических предпосылках). Это был раскол классического типа научности XVII в., предполагавший, в частности, и новое осмысление места социальной науки в общей «системе» научных дисциплин.

«Мир раскололся пополам, и трещина прошла через сердце поэта», — сказал Гейне. То же мог бы сказать Монтескьё о мире классической научности XVII в., каким он его застал и расколу которого (в специальной области социальной науки) сам же и способствовал. Два разума, каждый из которых подчинялся своему собственному «естественному закону», столкнулись в интеллекте Монтескьё. Сам он все еще сохранял пиетет перед первым, логико-математическим, считая его подлинным и действительно божественным. Однако он, как проницательный наблюдатель и исследователь, не мог не признавать, хотя и частичные, относительные, но все же «естественные» (хотя уже в новом, специфически позитивистском их понимании) права *эмпирического разума*, опирающегося на факты, имевшие свое оправдание (разумность) именно в своей «фактичности», а не в принципе логической непротиворечивости и самотождественности. Отсюда вся противоречивость Монтескьё, пытавшегося *связать* эти два все дальше расходящихся Разума на ниве социальной философии, не замечая, что здесь уже возник неразрешимый конфликт, который он сам же и обнажил своими наблюдениями, заставившими его сделать вывод *о плюрализме «положительных* законов» различных стран и народов, так резко контрастировавших с (онтологически фундированным) *монизмом* «естественных законов», возвещенных божественным Разумом.

Несмотря на всю божественность логико-математического Разума, победить предстояло разуму эмпирическому. В частности, и потому что первый из них, был лишен своей божественности и превратился в чисто идеологический постулат. В результате ореол «божественности» воссиял над чисто эмпирическим позитивистским разумом, под эгидой которого

[1] Понимания, *тривиализированного* и превращенного в род *идеологии* не без усилий таких по преимуществу *именно* идеологически ориентированных социальных мыслителей, как Вольтер. Им, кстати, мы и обязаны превращением строгой и последовательной, а главное — онтологически фундированной науки XVII в. в политизированную идеологию, получившую название Просветительства.

сложился новый тип научного знания. В его рамках и предстояло тогда искать свое место социальной теории.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев Н.Н.* Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. Очерки по истории и методологии общественных наук. «Механическая теория общества. Исторический материализм». М., 1912. Ч. 1.
2. *Аристотель.* Политика // Аристотель. Полн. собр. соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4.
3. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
4. *Гоббс Т.* Избр. произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 1–2.
5. *Каринский В.* Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб., 1912.
6. *Монтескьё Ш.* Избр. произведения. М., 1955.

Глава 4

ГОББС И ЛОКК: РАЗЛИЧЕНИЕ «ЕСТЕСТВЕННОГО» И «ОБЩЕСТВЕННОГО» СОСТОЯНИЙ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА И ЕГО СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ЭКСПЛИКАЦИИ

1. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ Т. ГОББСА

Революционный характер построений Гоббса[1] мы лучше всего поймем, сформулировав их главную особенность: люди сообщаются между собой, согласно его теории, так, словно бы над ними не было Бога, не было никакого вечного закона. Конечно, и прежде социальное знание не выводилось непосредственно из знания философского или теологического. Однако общая идея некоего совокупного миропорядка так или иначе находила отражение в социальной мысли. Для средневековой философии особенно характерно было мышление категориями порядка. Но, согласно Гоббсу, этот совокупный, постигаемый разумом порядок не действует в человеческом общении с естественной закономерностью. Естественный закон и естественно складывающиеся между людьми отношения — вещи совершенно разные. Как же он пришел к такому заключению? Для ответа на этот вопрос недостаточно обращения только к социальной философии Гоббса, хотя ее часто рассматривают как совершенно самостоятельную часть его учения. Действительно, она была развита независимо и прежде двух других частей его концепции — физики и антропологии. Но именно для адекватного понимания этого обстоятельства необходимо хотя бы вкратце коснуться и того, и другого.

Предметом философии, как определяет его Гоббс, «является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством размышлений и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, иначе говоря, всякое тело, в котором происходит соединение и разделение, т. е. всякое тело, происхождение и свойства которого могут быть познаны нами» (О теле. I, I, 8) [1, 2, 79]. Это вытекает из самого понятия философии, которая познает свойства тел из их возникновения или их возникновение из их свойств. Следовательно, там, где нет ни возникновения, ни свойств, философии нечего делать. Поэтому философия исключает теологию, т. е. учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого Бога, в котором «нельзя себе представить никакого соединения и разделения, никакого возникновения» (Там же). Исключив Бога, ангелов и все прочее, знание о чем основано на откровении, из области философских исследований, Гоббс оставляет философии вещественный универсум — совокупность всех тел. Одним из таких тел и является человек. Однако это тело не обычное — не в том отношении, что оно органическое и мыслящее. Тут у Гоббса изрядный механицизм. Дело в другом.

«Человек ведь является не только физическим телом; он представляет собой также часть государства, иными словами, часть политического тела. И по этой причине его следует рассматривать как человека и как гражданина» (О человеке. Посвящение) [1, т. 1, 220]. Вот этот момент самый важный. Человек есть тело в мире тел. Как тело он связан с универсумом, при этом его разум как способность (recta ratio) не обманывает его (хотя и не страхует от ошибок). Однако разум удивительным образом отказывает ему в попытке преодолеть естественное состояние разобщенности, войны всех против всех.

Ведь помимо разума, в человеке заложена и страсть к соперничеству, и недоверие к другим, и любовь к славе, а все это — причины войны. Если некто приходит к правильному выводу о том, что лучше всего — мирное совместное общежитие, то здравый разум подсказывает ему также, что другой человек может ошибиться в своих выводах, поддаться действию страстей и прийти к иным заключениям. Тогда тот, кто будет рассчитывать на мирную жизнь, на соблюдение договоров и т. п., окажется в невыгодном положении перед нарушителем. Подобные мысли посещают каждого, кто заботится о самосохранении. Между тем именно на самосохранение нацелен здравый разум. Именно так возникает естественное состояние людей.

Разум диктует человеку буквально следующее: следует искать мира и следовать ему. Это положение Гоббс называет «естественным законом» (Левиафан, гл. XIV) [1, т. 2, 99] и отличает его от естественного права. По сравнению с предшествующими концепциями естественного права, Гоббс существенно ограничивает это понятие. Естественное право для него — это право самосохранения, т. е. «свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т. е. собственной жизни, и, следовательно, свобода делать все то, что, по его суждению, является наиболее подходящим для этого» [1, т. 2, 98]. Право состоит в свободе делать или не делать что-либо, а закон обязывает к тому или иному члену этой альтернативы. Из первого естественного закона следует, по Гоббсу, и второй: если другие люди с ним согласны, то человек должен отказаться от такой части своей свободы по отношению к ним, от какой отказываются и они по отношению к нему. Это иначе выраженная известная максима — «не делай другому то, чего бы ты не хотел, чтобы сделали тебе».

Проблема, однако, в том, что эти, — равно как и производные от них, — разумные законы не действуют в естественном состоянии. А естественное

[1] Томас Гоббс (1588–1679) — английский философ, оказавший огромное влияние на становление социологии. Образование получил в Оксфорде. Был знаком со многими выдающимися мыслителями своего времени: Г. Галилеем, Р. Декартом. Ф. Бэконом, П. Гассенди. Неоднократно покидал Англию, в том числе в 1640–1651 гг. жил в эмиграции в Париже. Материализм Гоббса осложнил его отношения с клерикальными кругами, а философия сильной государственной власти была неугодной власть имущим, ибо отстаивала власть как таковую, а не данную форму правления. Гоббс был часто близок к правящим кругам, но столь же часто получал с их стороны угрозы. Основные его сочинения: трилогия «Основы философии» («О теле») (1655); «О человеке» (1658); «О гражданине» (1642) и «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651).

состояние — это bellum omnium contra omnes — война всех против всех. Война — состояние, наименее гарантирующее благополучие и безопасность, что легко может усмотреть здравый разум, но мир — состояние, в котором нечего больше бояться, так что здравый разум может и молчать, если страсти побуждают нарушить договор. Итак, естественное состояние заставляет стремиться к миру, поскольку опасность побуждает к самосохранению; но, едва будучи достигнут, мир снова оказывается под угрозой. Само по себе общежитие неустойчиво.

Выход, который предложил Гоббс, на первый взгляд не был для тех времен новинкой. Идея договора была хорошо известна в Средние века, на ней строилось множество концепций государства. Чаще всего средневековые авторы писали о том, как народ заключает договор с государем относительно правления («придите и володейте нами», — как было некогда сказано варягам). Народ, таким образом, уже предполагался как нечто существующее. Но, согласно Гоббсу, народ только и возникает через договор, а не просто через соглашение относительно права и справедливости, как писали древние авторы. Это была совершенно новая концепция общественного договора, характерная именно для Нового времени.

Общество только и возникает через договор людей друг с другом. Однако, как мы видели, общество неустойчиво, оно снова рассыпается в естественное состояние. Оно нуждается в чем-то, что удерживало бы его от распада. А это — страх. Страх каждого перед той силой, которая заведомо превосходит любые индивидуальные или коллективные способности. Друг перед другом люди такого страха испытывать не могут: ведь все они, в сущности, одинаковы. Поэтому они создают государство, смертного бога, Левиафана, с мощью которого ничто не может сравниться. Заключая договор друг с другом, люди договариваются совместно отдать право карать смертью (неотчуждаемое право самосохранения!) кому-то «третьему», кто и называется сувереном. «В этом человеке или собрании лиц состоит сущность государства, которая нуждается в следующем определении: государство есть *единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты.* (...) Тот, кто является носителем этого лица, называется *сувереном,* и о нем говорят, что он обладает *верховной властью,* а всякий другой является *подданным*» (Левиафан, гл. XVII) ([1, т. 2, 133]. Курсив Гоббса. — *А. Ф.*). Так, физические тела — люди, выступая в качестве граждан, образуют политическое тело, верхушкой которого является суверен, гарант всех договоров, а значит, и мирного общежития.

Гоббс впервые стал рассматривать политическую власть как гарант социального порядка на всех его уровнях. Он впервые дал имманентное истолкование возникновения этого порядка.

При этом, однако, Гоббс вычленяет целую сферу нормальной мирной гражданской жизни, к которой суверен имеет лишь то отношение, что не вмешивается в течение дел, безопасных и безвредных для государства.

Любые верования и мнения, поскольку они не имеют публичного характера, должны быть допустимы. Что же касается публичного, относящегося к жизни сообщества, то здесь единственный судья — суверен.

Иными словами, не забывая о том, что, скажем, установление прав собственности — это дело законной власти, не забывая всякий раз указывать, в какой момент общественная жизнь оказывается полем непосредственного вторжения суверена, Гоббс в то же время и изображает целый мир социальной жизни, никак не относящийся к политике, кроме разве того, что она гарантирует его существование в качестве высшей инстанции. Приняв ее за данность, мы сталкиваемся с неполитической самоорганизацией общества, где господствует мирный договорный дух, корысть и частный интерес, т. е. со сферой гражданского общества в специфическом, только в Новое время возникшем понимании этого термина. Иными словами, мы сталкиваемся с собственным предметом зарождающейся социологии. Гоббс выделяет особую сферу гражданской самоорганизации внутри государства. По существу, он создает по-своему логичную концепцию социальной структуры.

Внутри государства, *по Гоббсу,* существует множество *групп* (в более ранних русских переводах их у нас называли «корпорациями»). «Под *группой* людей я подразумеваю известное число людей, объединенных общим интересом или общим делом. Одни из них называются *упорядоченными,* другие — *неупорядоченными. Упорядоченными* называются те, в которых один человек или собрание людей выступают в качестве представителей всей группы. Все другие группы называются *неупорядоченными*» (Левиафан, гл. XXII) [1, т. 2, 174]. Далее Гоббс вводит следующие критерии: Упорядоченные группы делятся на (а) абсолютные и независимые и (б) зависимые, подвластные. Независимы только государства. Остальные группы, следовательно, подвластные, и они делятся на (а) политические и (б) частные. Политическим группам верховная власть в государстве дает какие-то полномочия. Самостоятельно организованные (или организованные на основе полномочий, данных чужеземной властью) группы суть частные. Частные группы могут быть разрешенными. Тогда они законны. Они могут быть неразрешенными. Тогда они противозаконны.

Поскольку эти группы упорядочены, постольку они также представляют собой политические тела, хотя и отличные от государства. Они делятся не только по источнику и объему компетенций, но также и функционально, т. е. по роду задач, а также по месту и времени: «Разнообразие политических тел почти безгранично, ибо они различаются не только по кругу задач, для которых установлены и которые сами по себе бесконечно разнообразны, но и в отношении времени, места и числа, которые подвержены многим ограничениям» [1, т. 2, 178]. К политическим телам Гоббс относит и те, которые управляют провинциями, колониями или городами (то есть разного рода собрания, которым поручено управление), и те, которые созданы для «организации торговли» (купеческие корпорации), и консультативные советы при суверене.

К упорядоченным, частным законным телам принадлежит, например, семья. К частным, упорядоченным, противозаконным — те, что объединены и имеют своего представителя, но не легализованы государством (например, корпорации нищих). Частные неорганизованные скопления людей могут быть, в свою очередь, законными и незаконными (в первом случае, например, народ в церкви или в театре, во втором — народное возмущение). Опасность состоит также и в том, что некоторое значитель-

ное число людей может просто по причине количества собравшихся оказаться неконтролируемым и как таковое тоже имеет незаконный характер.

Мы видим, что Гоббс создает достаточно сложную схему. Конечно, в соответствии со всем замыслом его концепции, в ней основную роль играют два критерия: законность (то есть легализация верховной властью) и организованность (выраженная в единстве представительствующего лица или собрания). Однако не забыты и другие критерии, начиная от функциональных и кончая количеством участников, а поскольку возможно сложное наложение критериев, то и возможностей для корректного описания обнаруживаемых в обществе групп оказывается очень много. Таким образом, здесь затронуты важнейшие в будущем темы всей западной социологии.

Место Гоббса в истории социологии. Гоббс впервые показал неполитическую, основанную на своекорыстии и договоре самоорганизацию гражданского общества в политических границах государства, заложив тем самым основания того дуализма государства и гражданского общества, который является одной из существенных проблем социологии и по сей день. Он впервые определил одну из ключевых проблем социологии: как возможен социальный порядок. Гоббс сумел вполне отделить исследование социальной жизни от проблем широкой теологической и космической взаимосвязи. Такова его роль в общих чертах. Но есть и линии влияния, которые прослеживаются совершенно непосредственно.

Многие крупные социологи (например, Дюркгейм) издавна числили Гоббса среди предшественников дисциплины. И это вполне естественно. Без Гоббса не было бы Руссо, а без Руссо — всего французского социологизма. Недаром Дюркгейм читал лекционные курсы о Гоббсе, Монтескьё и Руссо. О значении Гоббса говорит внешнее, казалось бы, обстоятельство: частота упоминаний о нем в классических трудах. Вряд ли можно считать случайностью, что, помимо Дюркгейма, специальные исследования Гоббсу посвятили мыслители такого ранга, как Ф. Тённис (основавший Societas Hobbesiana, выпустивший ряд историко-философских работ о Гоббсе, в том числе и его биографию, и издавший как публикатор одно из его сочинений), К. Шмитт, Х. Шельски. Так, в частности, Шмитт сформулировал одну из самых принципиальных своих идей непосредственно с опорой на заключительные слова Гоббса в Левиафане, где он говорит, что его трактат «не имеет другой цели, как лишь показать людям воочию взаимоотношения между защитой и повиновением» [1, т. 2, 544]. Для Шмитта это стало источником влиятельной (хотя и весьма небесспорной) концепции авторитарного и тоталитарного государства. В классическом сочинении Парсонса «Структура социального действия» рассуждения о «Гоббсовой проблеме социального порядка» являются ключевым моментом экспозиции. А со времени Парсонса это выражение — «Гоббсова проблема» — стало расхожим оборотом в социологической литературе.

Итак, хотя Гоббс, как мы видели, может считаться также и автором вполне оригинальной социологической концепции, он воздействовал на социологию не столько теми воззрениями, которые лучше всего укладывались бы в рамки нынешних представлений о ее исследовательском поле, сколько тем, что более всего имеет отношение к прояснению ее фундаментальных первоначал.

2. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ДЖ. ЛОККА

Джон Локк[1] вошел в историю мировой философии как основоположник сенсуализма и «первый гносеолог» Нового времени. В данном случае все эти достижения Локка интересуют нас исключительно в одном аспекте: как все это отразилось на его социально-политическом учении. И здесь нельзя не отметить удивительного единства общефилософских и социологических взглядов Локка, а вместе с тем их не менее удивительное противоречие. В центре его философии и социологии лежит понятие разума. Но если как гносеолог он отрицает наличие в разуме врожденных идей, то в области социологии их наличие в неявной форме постулируется. Далее. Если общефилософское учение Локка насквозь гносеологично (и в этом смысле антионтологично), то в области социологии, оно, напротив, онтологично. Локк постоянно рассуждает о социальном *теле*, не очень (или даже вовсе не) задаваясь вопросом о возможности и условиях социального познания.

Это типичное противоречие «социальною физика» XVII–XVIII вв. с его скептическим отношением к человеческому разуму и безграничной (пока еще) верой в разум Божественный.

Отсюда же — эмпирический (или фактографический) дуализм социального философствования Локка. С одной стороны, перед его глазами

[1] Джон Локк (1632–1704) родился в Рингтоне недалеко от Бристоля в семье провинциального адвоката. Будучи индепендентом (левое крыло пуританства), отец Локка стал на сторону парламента в борьбе против короля Карла I. В 1649 г., когда король бы казнен и в стране была провозглашена республика, Локку было 17 лет. За три года до этого он поступил в Вестминстерскую школу, по окончании которой в 1652 г. был принят в число студентов Оксфордского университета, который окончил в 1656 г., получив степень бакалавра, а затем (1658) магистра. Философские взгляды Локка сформировались быстрее, чем сложились его политические убеждения. На формирование философского мировоззрения Локка оказали влияние успехи математического естествознания в Англии XVII в., в частности его личная дружба с Р. Бойлем, которая началась в стенах Оксфорда.

Сложнее обстояло дело с его политическими убеждениями. Еще в 1659 г., накануне реставрации Стюартов, Локк колебался, на чью сторону ему стать, если придется взять в руки оружие. Окончательная кристаллизация убеждений произошла у Локка лишь после 1667 г., когда он поступил на службу к лорду А.Э. Куперу (с 1672 г. графу Шефтсбери) в качестве домашнего врача и воспитателя детей (одним из его воспитанников был А. Шефтсбери, в будущем философ-моралист и эстетик). С тех пор судьба Локка была связана с партией «вигов» и колебаниями карьеры его покровителя. В 1683 г. он вместе с Шефтсбери эмигрировал в Голландию, где не только усиленно занимался философскими «штудиями», но и принимал активное участие в подготовке «славной революции».

В начале 1689 г., после провозглашения Вильгельма Оранского королем Англии, Локк вернулся на родину. В течение последних нескольких лет Локк издал практически все свои основные сочинения. В 1689 г. вышел «Опыт о веротерпимости», в 1690 — «Опыт о человеческом разумении» (основное философское произведение Локка, над которым он работал полтора десятка лет: с 1671 по 1686 г.), в том же году появились «Два трактата о правлении» и «Второе письмо о веротерпимости», затем следуют: «Третье письмо о веротерпимости» (1692), «Некоторые мысли о воспитании» (1693), «Разумность христианства» (1695), ряд статей по проблемам экономики и воспитания.

Таков основной корпус сочинений Дж. Локка. Литературное наследие мыслителя включает в себя также дневники, различные заметки, незавершенные сочинения и свыше 2500 писем. Полное собрание сочинений Д. Локка, начатое в Англии в 1987 г., планируется издать не менее чем в 30 томах.

В 1700 г. Локк оставил все административные посты и ушел на покой. Умер он 28 октября 1704 г. в возрасте 72 лет.

постоянно находится бурная история Англии XVII в. с казнью короля, гражданской войной, реставрацией, борьбой религиозных направлений, колонизацией Америки и т. д., а с другой — Священное Писание и Священная история, к которым Локк постоянно апеллирует, чтобы доказать тот или иной социальный или «социологической» тезис. В этом смысле Локк одновременно созвучен и противоположен современной нам эпохе, когда Бог на правах почетного эмигранта торжественно возвращается в область философии, но у социологов все еще стыдливо сидит в «прихожей».

Основное «социологическое» сочинение Локка — «Два трактата о правлении» — представляет собой блестящее по литературной форме опровержение идей английского роялиста Роберта Филмера «Патриарх». В книге доказываются два взаимосвязанных утверждения: «Всякое правление есть абсолютная монархия» и «Ни один человек не рождается свободным» [2, 141]. Первый из «Двух трактатов» Локка целиком посвящен критике и опровержению обоих тезисов.

Аргументация Дж. Локка (как, впрочем, и его противников) всецело покоится на интерпретации Священного Писания. Поэтому, быть может, наиболее-адекватным наименованием социальной философии Локка будет — «Библейская социология». «Писание не говорит бессмыслицы» — таков основополагающий тезис Локка [2, 162]. Шаг за шагом, на протяжении всей первой книги он опровергает основные тезисы Р. Филмера. В результате Локк приходит к выводу о «естественной свободе» каждого человека [2, 189] и об отсутствии какой-либо «политической власти», берущей начало от Бога [2, 188]. Отсюда сам собой возникает вопрос о «первоисточнике какой бы то ни было власти» [2, 198].

«Великий вопрос, — пишет Локк, — который во все века мучил человечество и навлек на него бóльшую часть тех несчастий, в результате которых разорялись города, опустошались страны и нарушался мир на земле, состоит не в том, должна ли быть власть в мире и откуда она появилась, а в том, кто должен ее иметь» [2, 218].

Такая формулировка «великого вопроса» предполагает, что ответ на вторую его часть — «должна ли быть власть в мире и откуда она появилась» — имеется у автора. И это действительно так. Книга вторая «Двух трактатов» открывается типичным для «социолога» того времени рассуждением о «естественном состоянии», которое Локк определяет как «состояние полной свободы» и «состояние равенства» [2, 263]. В естественном состоянии господствуют законы природы; тем не менее «состояние полной свободы» не означает «состояния своеволия». Закон природы требует «сохранения всего человечества», и этому закону люди подчиняются, даже находясь в естественном состоянии.

Отметим, что такие понятия, как «закон природы», «Божья воля» и «закон разума», выступают у Локка как синонимы [См.: 2, 341–342].

В отличие от Т. Гоббса, Локк понимает «естественное состояние» не как «войну всех против всех». Анализируя параграфы 19–21 второй книги «Двух трактатов», можно прийти к выводу, что война является средством разложения «естественного состояния». «Избежать состояния войны, — пишет Локк, — ...вот главная *причина того, что люди образуют общество* и отказываются от естественного состояния» ([2, 273]. Курсив здесь и далее Локка. — *В. С.*). Это небольшое на первый взгляд отличие влечет за собой важные методологические следствия.

Во-первых, Локк вынужден решать проблему *генезиса* государства. Во-вторых, в рамках его социологии, хотя и неявно, вводится различие, призванное сыграть значительную роль в дальнейшем развитии социологии. Почему кончается «естественное состояние» по Локку? Отвечая на этот вопрос, он вынужден решать проблему собственности, источником которой, по его мнению, является труд. Рост народонаселения и увеличение поголовья скота, ограниченные размеры земли и возникновение денег привели к тому, что «некоторые *сообщества* установили границы своих отдельных территорий и посредством созданных ими самими законов упорядочили владения частных лиц в своем обществе и, таким образом, *путем договора* и соглашения *утвердили собственность*, начало которой положили труд и усердие» [2, 287–288].

Впрочем, «естественное состояние», по Локку, «сохраняется между государями и правителями независимых государств» [2, 269].

Итак, вот две причины, побуждающие людей, находящихся в естественном состоянии, заключать договор и образовать государство: желание сохранить свободу и собственность.

«Мы *рождаемся свободными*, так же как мы рождаемся разумными», — утверждает Локк [2, 296]. «Люди являются... по природе свободными, равными и независимыми», — пишет он в другом месте [2, 317].

Основное отличие «естественного состояния» от «политического общества» заключается в том, что в последнем имеется «общий установленный закон» [2, 311]. Естественное состояние, по Локку, несмотря на все его достоинства, обладает тремя «недостатками»: во-первых, «не хватает *установленного*, определенного, известного *закона*», во-вторых, «не хватает *знающего и беспристрастного судьи*», в-третьих, «в естественном состоянии часто недостает *силы*, которая могла бы подкрепить и поддержать справедливый приговор и *привести* его в *исполнение*» [2, 335].

Выявляя генезис «политического состояния», Локк разрабатывает классификацию форм государства (или правления) и теорию разделения властей. «*Форма правления зависит от того, у кого находится* верховная власть, которая является *законодательной*» [2, 338]. Таких форм Локк насчитывает пять (по существу — три): демократия, олигархия, монархия, наследственная монархия, выборная монархия.

Переход общества от естественного состояния к государственному устройству не означает потерю прав и свобод граждан (как у Гоббса), а, напротив, их надежное и гарантированное обретение. Все эти идеи у Локка впоследствии составили основу социально-политической доктрины либерализма и получили широкое применение в практике государственного строительства Англии и Соединенных Штатов.

Большой интерес с точки зрения социологии вызывают идеи, разрабатываемые Локком в главе «О распаде системы управления» во второй книге «Двух трактатов». Возврат к естественному состоянию после образования гражданского общества, по Локку, невозможен [2, 404–405]. «Обычной и почти единственной причиной, по которой *распадается этот союз*, является вторжение иноземных войск, которые завоевывают его» [2, 385]. В связи с этим Локк высказывает идеи о колебании кар и преступ-

лений, которые впоследствии разработал и систематизировал П.А. Сорокин в своей первой книге «Преступление и кара, подвиг и награда» (1914).

Но, кроме того, система правления может распасться и под действием сил изнутри. Обычно это происходит вследствие различного рода злоупотреблений властью (как правило, законодательной). По сути дела, Локк обосновывает здесь правомерность буржуазной революции, современником и участником которой он был сам.

«Целью правления, — подчеркивает он неоднократно, — является благо человечества». Узурпация власти всегда означает нарушение договора, означает, что одна из «договаривающихся сторон» присвоила себе силой больше прав, чем ей фактически делегировано. Власть превышает свои «прерогативы» и тем самым нарушает закон, обязательный для всех. А «где кончается закон, начинается тирания» [2, 379].

Локк, таким образом, обосновывает право народа на свержение несправедливой власти. В качестве третейского суда между восставшим народом и тираном выступают законы природы, или божественная воля, или «естественное право» (что в системе Локка является тождественным).

Социально-политические взгляды Локка впоследствии были развиты в трудах французских просветителей (в частности, Монтескьё), нашли отражение в теоретических обоснованиях американской и французской революций, его идеи о роли труда в образовании собственности легли в основу всей последующей английской политэкономии и были высоко оценены К. Марксом. Как теоретик буржуазного либерализма Дж. Локк актуален и поныне.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. М., 1990–1991.
2. *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. М., 1988. Т. 3.

Глава 5

НОВЫЙ ПОВОРОТ В РАЗВИТИИ ПОНЯТИЯ ОБЩЕСТВА

Сопоставляя Гоббса и Локка, мы имеем основание заключить, что последний определенно несколько «облагородил» Гоббсово представление о «естественном состоянии», взглянув на него в аспекте теории «естественного права», — как на состояние правового равенства, в котором люди *обладают всеми* теми правами, какими Бог наделил каждого из них, хотя и не обеспечил, казалось, столь же естественной возможностью воспользоваться ими. Однако, согласно рассуждениям Локка, обладая *полной* (Гоббс называл ее «абсолютной») «свободой» «в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью» [3, т. 2, 6], равно как и столь же полным равенством, «при котором всякая власть и всякое право являются взаимными» [1, т. 2, 6][1], люди в «естественном состоянии» сразу же попадают в капкан антиномии — противоречия между свободой и равенством. Ведь последнее ограничивает первую, приводя тем самым к *конфликту «равноправных» устремлений*, и не только ограничивает свободу, но и ставит ее под угрозу.

Но, таким образом, рассуждал Локк, становится очевидным с самого начала, что в более благоприятном положении оказываются те люди, которые, договорившись, решаются пожертвовать частью своей свободы (а то и равенства). Ибо только при условии соответствующего договора они получают возможность навязать свою волю другим, не согласившимся на подобные жертвы и ставящим тем самым под угрозу не только свою свободу и равенство, естественно присущие людям, но также и их неотъемлемое право на обладание собственным имуществом (собственностью) и самой жизнью. В результате по принципу «доказательства от противного», т. е. чисто рационально, обосновывается справедливость библейского «худо быть человеку едину», необходимость объединения людей, даже ценой утраты каждым из них части своей прежней свободы и независимости. В интересах существования: во-первых, жизни, во-вторых, здоровья и, в-третьих, собственности, без которых нет вообще никакой, даже частичной, свободы и независимости, — люди должны пожертвовать частью других своих «естественных прав» и «свобод». «Бог создал человека таким существом, что по его господнему решению для него было нехорошо оставаться одному, и он поставил его в такие условия, что необходимость, удобства (точнее, стремление к ним. — *Ю. Д.*) и склонность должны были побудить его к *общественной* жизни...» ([3, т. 2, 45]. Курсив. — *Ю. Д.*).

Так дедуцирует Дж. Локк понятие общества, связывая его возникновение с *необходимостью* для людей *договориться* друг с другом, обеспе-

[1] При котором каждый получает «естественное право» поступать в отношении другого точно так же, как тот поступил в отношении него самого.

чив взаимную безопасность. Необходимость эта оказывается здесь результатом *совместного* проживания людей, а не естественной потребностью каждого индивида в отдельности. В этом смысле она уже не чисто природная, а действительно специфически социальная необходимость, диктуемая условиями существования индивида как *асоциального* существа среди других столь же асоциальных существ. Как видим, этот исходный постулат Локк целиком и полностью разделяет с Т. Гоббсом.

Хотя вслед за англиканским социальным мыслителем Гукером Локк, в отличие от Гоббса, больше акцентирует *неполитические* цели, побуждающие людей объединяться в общество (стремление гарантировать собственность, обеспечить жизненные «удобства», «достаточное количество вещей», которые не могут быть произведены в одиночку[1], и т. д.), тем не менее конституирование общества мыслится им прежде всего как политический акт. В локковской формуле «политическое или гражданское общество» слово «гражданское» не получило еще *специфического неполитического* смысла, как у более поздних социальных мыслителей. Однако «общественный договор» уже явно получил характер договора между обществом, нуждающимся в *государственной власти* для защиты своих членов, и тем (теми), кому предстояло персонифицировать *эту* власть. При этом ограничивалась не только свобода граждан, но и свобода государства: ее границей были естественные права граждан, оставшиеся при этом неотчужденными и признанные ими «неотчуждаемыми».

I. ШЕФТСБЕРИ И МАНДЕВИЛЬ: ЕСТЕСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ КАК ОБЩЕСТВЕННОЕ И ОБЩЕСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ КАК ЕСТЕСТВЕННОЕ

Описываемый процесс, с одной стороны, *деполитизации*, а с другой — *секуляризации* существенно важных аспектов общественной жизни (начавшихся еще в эпоху Возрождения и получивших отражение в ренессансном сознании), зашел к концу XVII в. настолько далеко, что проблемой становилось уже не простое *отличие* общественного состояния от естественного, но *внутренняя структура* самого этого *общественного* состояния, его собственная природа, взятая уже в отношении не к внечеловеческой, но, наоборот, именно к ее человеческой природе, т. е. к самой себе.

У таких социальных мыслителей, как Антони Эшли Шефтсбери (Купер) (1671–1713) и Бернард де Мандевиль (1670–1733), проблема общества претерпела серьезную метаморфозу. Переосмысляя (хотя и с различных позиций и в разных направлениях) гоббсовскую и локковскую концепции, оба они приходят к общему выводу о том, что «естественное состояние вовсе не является «не-» или даже «антиобщественным». При этом каждый из них «снимал» эту противоположность по-своему.

Шефтсбери полагал, что, поскольку «моральные чувства», присущие каждому человеку с момента его рождения и влекущие людей друг к другу, являются общественными *изначально*, постольку их *естественным состоянием* и должно считаться именно их *общественное* состояние, и никакое иное. Состояние же «войны всех против всех», о котором говорил Гоббс, или «неограниченной свободы» каждого, делающей проблематичной свободу (и собственность, и даже жизнь) «всех» без исключения, как полагал Локк, — это, по Шефтсбери, не «естественное, а, наоборот, *противоестественное* состояние. Ибо: 1) человек по природе — существо общественное [7, 155][1]; 2) «скорее можно отнять у человека какие-нибудь чувства и привязанности, но не привязанность к обществу и к себе подобным» [7, 157]; 3) «общество неизбежно и естественно для него, и без общества и союза с людьми человек не может существовать и никогда не существовал» [7, 161].

В отличие от Шефтсбери, выводившего общество из «естественных» социальных чувств[2] людей, его составляющих, и прежде всего из чувства «привязанности» человека «к обществу и себе подобным», Мандевиль полагает, что изначальное чувство, с каким рождается человек и каким он руководствуется в своей жизни, является скорее *асоциальным*, чем социальным. Этим чувством он считает эгоизм и своекорыстие, оставаясь здесь приверженцем Гоббса. Возникновение же общества он, в противоположность Шефтсбери, связывает не с моральными чувствами человека, а с его — *эгоистическими — потребностями*, имморальными (если не аморальными) по своей природе[3]. «Общительность человека, по Мандевилю, возникает только из двух вещей, а именно из многочисленности его желаний (платоновский мотив. — *Ю. Д.*) и постоянного сопротивления, которое встречают его попытки удовлетворить их (мотив, общий для него с Локком. — *Ю. Д.*)» [4, 307]. Общество предстает у него совсем не как результат действий, при которых «принимается во внимание общее благо» [4, 290], а как результат таких действий, которые диктуются, прежде всего именно *своекорыстными* мотивами, опирающимися на его *элементарные потребности*, и вообще морально *неконтролируемыми* желаниями, взятыми во всем их многообразии.

Общество — это сфера человеческого взаимодействия, в котором человек, во-первых, «может найти свою цель, работая на других», а во-вторых, «подчиняется целому» благодаря «хитроумному управлению» со стороны государственной власти, которая «заставляет» всех граждан «действовать заодно» [4, 310]. *Основным механизмом*, обеспечивающим целостность общества, является механизм, который связывает эгоистически-своекорыстные цели каждого его сочлена с «работой на других», в пределе — на всех членов общества. Это механизм торговли и промышленности. А потому «тот, кто причиняет больше всего беспокойства тысячам своих соседей и изобретает самые трудоемкие производства, является, прав он или не прав, величайшим другом общества» [4, 318].

И хотя чисто формально (и скорее «отписочно») *социализирующая функция* государственной власти, «одного главы государства или какой-либо иной формы правления» [4, 310] не упускается Мандевилем из виду,

[1] В этом пункте воспроизводится воззрение Платона, выводившего общество из многообразия потребностей человека, которые не могут быть удовлетворены им без сотрудничества с другими людьми; и здесь Локк не добавляет ничего принципиально нового.

[1] Тезис, заимствованный из «Политики» Аристотеля.

[2] «Естественных», кроме всего прочего, и в том смысле, что человек обладает ими изначально, появляясь на свет уже вместе с ними.

[3] Точка зрения, заставляющая вспомнить об античных киниках.

основной социальной связью оказывается *хозяйственная, экономическая связь*. Во втором случае, как видим, происходит не только *деполитизация и секуляризация* социальной связи, но и «освобождение» ее от каких бы то ни было элементов *этического* порядка вообще. Более того: связь эта «очищается» *от всего, имеющего отношение к человеческому сознанию*, становясь «объективной» в современном смысле слова. Ибо считается, что возникает она *не благодаря*, а *вопреки* сознательно преследуемым человеческим целям.

Если же все-таки принять всерьез высказывания Мандевиля о «социализирующей» роли государственной власти, то придется «развести» два фактически существующих у него представления об обществе по двум различным «уровням» его рассмотрения: общество в более широком, традиционном смысле[1] и общество в более узком, специфическом смысле, который формировался уже в Новое время. В таком случае можно будет считать, что все, сказанное о «социализирующей» роли государства, касается общества в широком, так сказать «неспецифическом», смысле, когда под «социальной связью» имеется в виду и политическая, и морально-религиозная связь (насколько бы «формальной» ни представлялась эта последняя самому Мандевилю[2]).

Что же касается сказанного им по поводу связующей роли «эгоистических» потребностей людей (какими бы они ни были), то все это следует отнести к толкованию общества в более узком смысле, которое еще только складывалось и в развитие которого Мандевиль внес свой весьма заметный вклад. С точки зрения нового, более узкого смысла, сопрягаемого отныне с понятием общества (в явной «конкуренции» с более широким), все социальные связи людей, кроме чисто «потребительских» (связывающих людей друг с другом лишь постольку, поскольку каждый из них видит в другом средство или орудие удовлетворения своих эгоистических потребностей[3]), признаются, если вообще признаются, более или менее случайно оказываясь в поле зрения социальных мыслителей мандевилевской складки, «вторичными», производными от первых.

Надо сказать, что узкое представление об обществе складывается именно по мере того, как в качестве основного мотива человеческой деятельности начинают рассматривать стремление индивида к *удовольствию*, а все, что приносит его, — считать полезным[4]. «Полезное» (как непосредственно доставляющее удовольствие или служащее средством для него) оказывается для гедонистически ориентированных индивидов «нейтральным» в отношении к этическому различению добра и зла. А так как при этом *Добром* оказывается лишь полезное для общества, не знающего никаких иных целей, кроме самоутверждения и саморазвития, то релятивизируется и эта моральная категория. Как утверждает Мандевиль, «добро возникает и прорастает из зла» (причиняемого людьми друг другу) «так же естественно, как цыплята из яиц» [4, 105].

[1] Как его понимали в Античности и Средневековье.

[2] В его концепции это своего рода рудимент отождествления общества и государства, характерного для обществ и социальных воззрений «традиционного типа» в отличие от утверждаемого Мандевилем «современного («нововременного») представления о качественном своеобразии общества.

[3] «Гражданское общество», формирующееся на этих принципах, противополагая себя государству, Гегель назовет впоследствии в («Феноменологии духа») «духовным животным царством».

[4] Гедонизм, ведущий к отрицанию нравственности, влечет за собой утилитаризм как определяющую социально-философскую установку.

Однако, как мы убедились, социально-философскую линию, которая начинается с Шефтсбери, также нельзя уже замкнуть в рамках традиционного толкования общества в широком смысле, не различающего общество и государство. Ведь Шефтсбери тоже стремится к постижению общества в более узком и специфическом смысле. Но делает он это по-своему, отправляясь от постулируемых им *изначальных* «социальных чувств»[1], связывающих индивидов в общество. Причем связывающих во всяком случае до возникновения государства[2], если не безотносительно к нему. И, таким образом, в контраверзе «Шефтсбери–Мандевиль» прорисовываются две перспективы, две методологии нового (узкого) истолкования понятия общества. В первом случае (у Шефтсбери и его последователей) оно выводится из социальных (они же моральные) *чувств*, заложенных в самой человеческой природе. Из того, что человек по природе существо *не столько разумное*, сколько (прежде всего) чувственное, а потому[3] — *общественное*.

Во втором же случае (у Мандевиля и его преемников) общество выводится как раз из констатации противоположного «первичного факта». А именно из того, что человек как таковой *не обладает* подобного рода чувствами (гипертрофия и без того крайней точки зрения Гоббса). В этом случае общество выводится из *объективной* (потом назовут ее материальной) *необходимости взаимодействия* людей, поскольку люди *вынуждены* вступать в контакт друг с другом из вполне материальных соображений. А именно из стремления удовлетворить свои (вовсе не общественные и совсем не моральные) потребности. Речь идет, следовательно, об одной из первых попыток выведения общества из объективно складывающихся межчеловеческих отношений искусственного»[4] характера — торговых (в широком смысле) и хозяйственно-промышленных. (Впоследствии, в марксизме, те и другие будут подведены под понятие «экономических отношений», расшифровываемых как отношения по поводу «собственности» и ее «производства».)

Эти два описанных здесь подхода будут противопоставляться друг другу все глубже по мере того, как из «моральной философии» («теории нравственных чувств») начнет выделяться политическая экономия, формировавшаяся поначалу (главным образом у Д. Юма и А. Смита, испытавшего его сильное влияние) именно в этом ее материнском лоне, — как особая часть *моральной философии*. Отсюда все последующие парадоксы наметившейся здесь контраверзы.

[1] Мотив, который нельзя квалифицировать иначе как антиаристотелевский, несмотря на все апелляции Шефтсбери к Аристотелю. Ведь Стагирит связывал «социальность» не с чувством, а с разумом, со способностью человека различать «справедливое и несправедливое», приобретенной вместе с речью («Словом»).

[2] То есть в том состоянии, которое Гоббс и Локк называли «естественным».

[3] Ведь человеческие чувства, по Шефтсбери, всегда социальны, то есть моральны, или, наоборот, моральны, то есть социальны.

[4] В том смысле, что человек обязан ими не «внешней» природе, а «природе» межчеловеческих отношений, созданных взаимодействием самих людей.

2. ДАВИД ЮМ И АДАМ СМИТ

В отличие от Гоббса и Локка, Юм (1711–1776), подобно Шефтсбери, не склонен отождествлять общество и государство: «Хотя государственная власть является очень выгодным, а при некоторых условиях даже абсолютно необходимым для человечества изобретением, однако она не при всех условиях необходима; и нет ничего невозможного в том, что люди в течение некоторого времени сохраняли общественный строй, не прибегая к подобному изобретению» [8, т. 1, 697]. Характерно, что «общественный строй», а не «естественное состояние» аморфности противополагается «государственной власти» (и, соответственно, политическому, или «гражданскому» состоянию).

Общество, по Юму, появляется до возникновения государства, которое, со своей стороны, возникает не из внутренних, а из внешних потребностей уже существующего общества, а именно из необходимости *защиты* его от других обществ. «Я далеко не согласен, — пишет Юм, — с некоторыми философами, полагающими, что люди не в силах образовать общество без государственной власти: напротив, я утверждаю, что зачатки государственной власти имеют своим источником споры не между членами одного и того же общества, но между людьми различных обществ... Но внешняя война в обществе, не имеющем правительства, необходимо вызовет войну гражданскую» [8, т. 1, 698]. Одним словом, «самое естественное состояние людей» — это «общественный строй без государственной власти», причем «он должен сохраняться и при объединении многих семей, надолго переживая первое поколение» [8, т. 1, 699].

Этот ход мысли можно представить как прямое развитие точки зрения Шефтсбери относительно «естественности» (а значит, и изначальности) общественного состояния для человека и человечества. Однако Юм делает следующий шаг по сравнению со своим предшественником, утверждая, что в силу этого и общественный договор вовсе не необходим для того, чтобы возникла государственная власть. Если даже согласиться с предположением, по которому долг верноподданности «вначале действительно имеет своим источником обязательность обещаний и в течение некоторого времени поддерживается именно этой обязанностью», то нужно согласиться и с тем, что со временем необходимость в ней может отпасть. И «вскоре он (этот «долг». — *Ю. Д.*) сам по себе укореняется и приобретает самостоятельную обязательность и авторитетность, независимо ни от какого договора» [8, т. 1, 700]. Иначе говоря, элементом, скрепляющим общество, оказывается уже не договор, обязательность, которого гарантируется насильственной властью, а привычка, или шире — традиция.

В свою очередь, что еще важнее, и сама эта «естественность» общественного состояния (предшествующего *политическому*) оказывается на поверку правильно понятым *интересом*, и прежде всего интересом человека в самосохранении и удовлетворении его насущных потребностей. Общество прежде всего *выгодно* людям, его составляющим, т. к. отвечает их изначальным интересам. Хотя для *осознания* этой выгоды нужны дополнительные импульсы, которые при их расшифровке оказываются, прежде всего, экономическими. Как пишет Юм, «благодаря объединению сил увеличивается наша трудоспособность, благодаря разделению труда у нас развивается умение работать, а благодаря взаимопомощи мы меньше зависим от превратностей судьбы и случайностей. Выгода общественного устройства состоит именно в этом приумножении *силы, умения и безопасности*» [8, т. 1, 636].

Из этой же «выгоды» (интереса) Юм выводит и основные *соглашения*, возникающие уже в рамках самого общества и связанные теперь в первую очередь с тем, чтобы *гарантировать* каждому члену общества его *собственность*, имеющую тенденцию к возрастанию именно в силу преимуществ, даваемых жизнью в обществе[1]. Их цель — «упрочить владение внешними благами и предоставить каждому (возможность) мирно пользоваться всем тем, что он приобрел благодаря удаче и труду» [8, т. 1, 640]. А потому и соглашение, преследующее такую цель, «не несет характера *обещания*», в его основании лежит общее чувство общественного интереса... общее чувство взаимной выгоды [8, т. 1, 640]. Да и само оно — «не что иное, как такое „общее чувство"».

«Все члены общества, — развивает Юм свою идею, явно продвигающую его здесь дальше Локка, — выражают это чувство друг перед другом, и оно заставляет их подчинить свое поведение известным правилам. Я замечаю, что мне выгодно предоставлять другому человеку его собственность *при условии*, что он будет действовать так же по отношению ко мне» [8, т. 1, 640]. Евангельское «не делай другому того, чего не хочешь, чтобы оно было сделано тебе» получает здесь (как и у Гоббса) вид утвердительного предложения и в этом виде формулируется уже как *общественный закон* — в такой же мере этический, в какой и социальный.

Подобные законы имеют не *государственный* (политический), а *гражданский* характер и могут быть приняты в качестве основы гражданского законодательства, регулирующего отношения собственности. «Наша собственность, — пишет Юм, — не что иное, как благо, постоянное владение которым закрепляется за нами общественными законами, т. е. законами справедливости»[2] [8, т. 1, 642]. «Нельзя сомневаться в том, что соглашение, устанавливающее собственность и стабильность владений, из всех условий основания человеческого общества есть самое необходимое...» [8, т. 1, 642]. «Собственность человека — это какой-нибудь предмет, имеющий к нему некоторое отношение; но данное отношение не естественное, а моральное[3] и основано на справедливости» [8, т. 1, 642]. Отделив от политических отношений социальные, Юм подчеркивает — и в этом виден последователь Шефтсбери — их тождественность с этическими отношениями (хотя понятие этического употребляется здесь более широко и охватывает требования не одного лишь специфически нравственного порядка).

Основной элемент, связывающий людей в общество, — это, согласно Юму, *взаимность* их интересов, отражающая, с одной стороны, основополагающий факт их *зависимости* друг от друга, а с другой — *одинаковую необходимость* для *каждого* участника этой *взаимосвязи*, которая прямо открывается ему, как и «чувство выгоды». Потому-то это чувство и ока-

[1] Один из важнейших мотивов заключения «общественного договора» у Локка.
[2] Идея, воспринятая от античных социальных философов.
[3] Слово «моральный» употребляется здесь для того, чтобы подчеркнуть не природный, а собственно человеческий характер общественного закона.

зывается в глазах Юма тождественным непосредственному сознанию справедливости. И более того — *самой* этой справедливостью. Справедливость предстает тем самым как нечто «рукотворное», не существующее прежде справедливых договоров. «...Справедливость, — пишет Юм, — устанавливается при помощи особого рода *соглашения или уговора*, т. е. при помощи *чувства выгоды*, которая, по предположению, является *общей для всех*; при этом каждый единичный акт (справедливости) совершается в ожидании, что и другие люди должны поступить так же[1]. Без подобного соглашения никто и не подозревал бы, что существует такая добродетель, как справедливость... Только предположение, что и другие люди должны следовать моему примеру, может побудить меня признать эту добродетель. Ведь только такая комбинация и может сделать *справедливость выгодной*...» ([8, т. 1, 650]. Курсив. — *Ю. Д.*). Таким образом всеобщность рационально артикулируемого принципа, основанного, по Аристотелю, на *сознании* «справедливого», подменяется значительно менее четко артикулируемым «общим чувством» справедливости, на которое более склонны ссылаться люди, близкие к практике.

Как видим, в тесной связи с социально-философским *номинализмом* Юма в его рассуждении о первичном социальном чувстве, на котором — в духе шотландской школы, начиная с Шефтсбери, — он выстраивает все свое учение об обществе, в это учение вкрадывается *утилитаристский* мотив *отождествления* моральной справедливости и хозяйственной полезности. Морализм, которым было отмечено толкование первичных социальных чувств у Шефтсбери, обнаружил здесь вполне определенную тенденцию к *утилитаризму*. Достаточно было продвинуться совсем немного дальше на этом пути, чтобы юмовская тенденция сведения чувства любви, объединяющего людей, к «чувству выгоды», а нравственной справедливости к простой сумме взаимовыгодных рыночных сделок, совершенных без обмана, превратилась в утилитаризм Иеремии Бентама. В теорию, в рамках которой произошла окончательная *подмена идеи справедливости* — принципом пользы, а морали и нравственности своекорыстным расчетом и чисто арифметической калькуляцией.

«Итак, — резюмирует Юм свое рассуждение, — первоначально людей побуждает и к установлению, и к соблюдению указанных правил, как вообще, так и в каждом отдельном случае, *только* забота о выгоде, и мотив этот при первоначальном формировании общества оказывается *достаточно сильным и принудительным*» ([8, т. 1, 651]. Курсив. — *Ю. Д.*). Сказанное звучит совсем по-бентамовски: от Шефтсбери здесь уже ничего не остается. Зато по пути к вычленению «чистой социальности» сделан еще один шаг.

...И три шага по пути социально-философского обоснования необходимости радикального ограничения власти государства. Общественный строй без государственной власти — это, согласно Юму, самое естественное, нормальное состояние людей. Но вот без права, которое, оказывается, может вполне нормально функционировать и при отсутствии государства, общество существовать не способно. «Хотя, — пишет Юм, — небольшое и малокультурное общество и может быть поддерживаемо без правительства, ни одно общество не в состоянии сохраниться без осуществления справедливости и без соблюдения трех основных законов, касающихся стабильности собственности, ее передачи посредством согласия и исполнения обещаний. Следовательно, эти законы предшествуют учреждению правительства...» [8, т. 1, 699].

«Естественно думать, — распространяет Юм последний из этих законов на период возникновения государства, — что правительство *при первоначальном его установлении* заимствует свою обязательность от естественных законов и, в частности, от закона соблюдения обещаний... Долг верноподданности вначале действительно имеет своим источником обязательность обещаний и в течение некоторого времени поддерживается именно этой обязательностью...» [8, т. 1, 699–700]. Одним словом, отношения *политические* и правовые, опосредованные государственной властью, ее законами, указами и постановлениями, предстают как нечто *вторичное* по отношению к обществу с его особыми традициями и обычаями, нормами и отношениями (вскоре они будут названы *гражданскими* в противоположность политическим). Вопреки той последовательности в отношениях «злата» и «булата», которую зафиксировал Пушкин в своем классическом четверостишии, отношения, установленные с помощью «булата», оказываются, если верить Юму, производными от отношений, в основе которых лежит «злато», *переоценивающее* все прежние ценности.

Постулат, согласно которому общество не только представляет собой нечто существенно отличное от государства, но и *предшествует* ему — причем не только «логически», но и реально-исторически, — сопряжен у Юма с убеждением, что существует особая сфера, связывающая людей гораздо более тесными узами, чем государственно-политические, а именно сфера *труда* — хозяйства и торговли, где создаются средства, удовлетворяющие все, и прежде всего самые насущные, жизненно важные *потребности* человека. *Необходимость* же государства возникает лишь в тот момент, когда богатства, созданные трудом, начинают *существенно превосходить* непосредственно потребляемые людьми, вызывая попытки присвоить эти богатства *с помощью насилия*, а не посредством труда и торговли.

В целях противодействия такому насилию люди и «изобрели» государство, доверив ему политическую власть, т. е. *право прибегать к насилию для восстановления справедливости* (толкуемой в данном случае как «естественная связь» между трудом человека и созданной им собственностью: товарами и деньгами). Но насколько могучим ни оказывается при этом государство, оно было и остается лишь *инструментом общества*, средством обеспечения его бесперебойного функционирования, и прежде всего бесперебойного функционирования его социально-экономического механизма, механизма естественного сопряжения труда и собственности, ибо «все на свете приобретается посредством труда» [8, т. 2, 752].

Эта идея Д. Юма теснейшим образом сопрягаемая с задачей различения сферы правомочности государя (и государственной власти вообще), с одной стороны, и «самозаконности» общества — с другой (различения, из которого выводятся затем «обязанности» первого по отношению ко

[1] Речь идет о той самой *взаимности* «ожиданий» (экспектаций), которая будет играть впоследствии такую большую роль в социологическом учении Т. Парсонса, что многие его последователи сочтут эту идею его собственным открытием.

второму), лежит и в основании «Исследования о природе и причинах богатства народов» Адама Смита (1723–1790). «Государь, — утверждает он, — совершенно освобождается от обязанности... руководить трудом частных лиц и направлять его к занятиям, более соответствующим интересам общества» [6, 231]. Область труда и трудового взаимодействия «частных лиц» это и есть, согласно А. Смиту, сфера общества в узком смысле, где люди действуют сами, подчиняясь законам «естественной свободы», не нуждающимся в их дополнительном регулировании на основе «писаных законов», издаваемых государственной властью.

Что же касается «государя», то, «согласно системе естественной свободы», предлагаемой Смитом, ему «надлежит выполнять только три обязанности: «ограждать общество от насилий и вторжения других независимых обществ»; «ограждать, по мере возможности, каждого члена общества от несправедливости и угнетения со стороны других его членов» (обязанность установить хорошее отправление правосудия); «создавать и содержать определенные общественные сооружения и общественные учреждения, создание и содержание которых не может быть в интересах отдельных лиц или небольших групп» [6, 231]. Таково место «государя» (и, соответственно, «государства») в «простой и незамысловатой», по словам самого Смита, «системе естественной свободы» [6, 231].

Разделяя мысль Юма о том, что необходимость в государстве возникает по мере накопления общественного богатства (а следовательно, и неравенства этих богатств), А. Смит развивает дальше юмовскую идею различения «догосударственных» и «государственных» обществ, т. е. «естественных» и «*политических*» или «*гражданских*». (Последние Юм называет также «большими и культурными обществами» или «обширными и цивилизованными[1]».) А. Смит выделяет *два типа общества*, различаемые на основании того наблюдения, что там, где нет значительной концентрации собственности, нет и «большого неравенства», а там, «где есть большая собственность, — там есть и большое неравенство» [6, 249].

Первый тип — это «варварское» общество, с которым А. Смит[2] связывает «охотничий» период развития общества. Оно не допускает более или менее значительного неравенства, а потому и не требует вмешательства особой силы, стоящей «над» обществом. Второй тип — «цивилизованное» общество, — наоборот, невозможен без такого вмешательства именно в связи с возникшим в нем неравенством людей, грозящим расколоть общество. Этот тип общества проходит в своем развитии две фазы.

[1] Отсутствие разграничения терминов — «политическое общество» и «гражданское общество» (разграничение, которое осуществил впоследствии Гегель, отделивший гражданское общество от государства, связав экономику с гражданским обществом, а политику с государством) — выразилось во влиянии на А. Смита английской традиции, где естественному состоянию, характеризующемуся отсутствием *правового* регулирования взаимоотношений граждан, противополагалось политическое (или общественное), где такое регулирование уже имело место. Но в то же время Юм и Смит уже вкладывали в понятие «гражданское общество» также и тот смысл, какой впоследствии вкладывал в него Гегель.

[2] Здесь он следует традиции, опять-таки заложенной еще Аристотелем, с тем, впрочем, существенным отличием, что Аристотель кладет в основу своей периодизации (догосударственной) истории общества различие образов жизни, тогда как у А. Смита в центре внимания различие в том, что Маркс назовет впоследствии «способом производства материальных благ», связывая с этим различием имущественное неравенство людей.

1) «Пастушескую эпоху, т. е. второй период развития общества», когда «впервые появляется неравенство состояний», которое приносит с собой «некоторую степень власти и подчинения между людьми» и 2) мануфактурно-промышленную. Уже в пределах первой фазы «вводится некоторая степень гражданского управления, которое необходимо и нужно для сохранения общества, и, кажется, это делается естественно... Соображения об этой необходимости, без сомнения, являются впоследствии...» [6, 252]. Уточняя затем свою мысль о «пастушеской эпохе», он включает в нее, наряду с «пастушеским», также и «земледельческое» общество, взятые, однако, «на той низкой ступени земледелия, которая предшествует успехам мануфактурной промышленности и расширению внешней торговли» [6, 304]. И, в общем, это скорее *переход* к цивилизации, чем цивилизованное общество в собственном смысле. Последнее характеризуется возникновением «мануфактурной промышленности» и связанным с нею развитием «внешней торговли».

Итак: *два типа* общества («варварское» и «цивилизованное»)[1], с которыми связываются три периода его развития. Каждый из них характеризуется преобладающими занятиями людей в соответствующий период. I. Охота. II. Пастушество и земледелие, правда, еще неразвитое. III. Развитое земледелие, мануфактурная промышленность и внешняя торговля. Как видим, сквозь эту «типологию» и «периодизацию» проступает уже и определенная философия *истории*, понятая в качестве смены доминирующих типов человеческих занятий. Высший пункт — «цивилизованное общество», где, правда, «существует мало разнообразия в занятиях большей части отдельных его членов», однако «имеется налицо почти бесконечное разнообразие занятий общества в целом» [6, 204].

Интерес социального мыслителя (в данном случае А. Смита) решительно перемещается со способов *общения* людей на их *занятия* как «способы производства» общественного богатства, в связи с возрастанием которого на место отношения самих людей выдвигаются «отношения собственности». Явно предвосхищая марксистский социологизм, Смит расшифровывает «формы общения» как производные от отношения различных классов, разделение на которые он считает главным признаком «цивилизованного общества». Причем классовые различия, по его убеждению, характеризуются не только различием уровней дохода (богатства), но и различным толкованием морали. «В обществе, где уже вполне установилось разделение на классы, — пишет он, — всегда существовали одновременно две схемы или системы нравственности, из которых одну можно назвать строгой или суровой, а другую — свободной или, если хотите, распущенной» [6, 314].

Первая, по его наблюдению, обычно принимается и почитается простонародьем, вторая — так называемым обществом, людьми воспитанными и светскими. Отсюда Смит делает вывод, который побуждает рассматривать его, кроме всего прочего, и как предтечу такой конкретной области социологии, окончательно оформившейся лишь на рубеже XIX и XX вв., как *социология религии*. «Почти все религиозные секты, — пишет А. Смит,

[1] В связи с различением этих двух типов общества Адам Смит пишет многое из того, что впоследствии О. Конт включит в свою концепцию, основанную на социологическом различении «военного» и «промышленного» («индустриального») типов общества.

предвосхищая *веберовский* ход мысли[1], — зарождались среди простого народа, из рядов которого они обыкновенно привлекали своих первых, впоследствии наиболее значительных приверженцев. В соответствии с этим указанные секты почти всегда или за очень немногими исключениями усваивали систему строгой нравственности» [6, 314–315].

Тема религии и нравственности (религиозной нравственности) совсем не случайно возникает в рамках экономического трактата Адама Смита. Этот многозначительный факт уже сам по себе свидетельствует о том, что он в отличие от многих его эпигонов и истолкователей не мыслил себе экономику в некоей «блестящей изоляции» от других областей и сфер социальной жизни, включая и такие высоко «сублимированные» сферы, как религия и этика (и даже философия: см. [6, 316]). Факт этот заставляет нас вспомнить о его научных занятиях, предшествовавших работе над «Богатством народов». В 1759 г. вышла в свет его книга «Теория нравственных чувств», или «Опыт исследования о законах, управляющих суждениями, естественно составляемыми нами сначала о поступках прочих людей, а затем о наших собственных», где он подвел итоги многолетней работы в области нравственной философии[2], которой посвятил первую половину своего научного творчества. Вопреки тому, как это представляется узким «специалистам в области экономической науки», он вовсе не забыл то, о чем размышлял и писал едва ли не четверть века, приступая к работе над своим политэкономическим трактатом.

И совсем не случайно (номинальный) основоположник науки об обществе О. Конт, называвший А. Смита в числе своих учителей, рассматривал политическую экономию как необходимую составляющую социологии, неотделимую от других ее частей. Хотя именно это его представление, будучи гипертрофированным, привело О. Конта к ошибочному выводу о невозможности ее «подлинно научного» развития в качестве *специальной* дисциплины, сама мысль о том, что политэкономия — *социальная* наука, которая не должна забывать о своей неслучайной связи со всеми другими научными дисциплинами, имеющими своим предметом общество, до сих пор сохраняет всю свою эвристическую значимость и теоретическую плодотворность.

3. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ НОМИНАЛИЗМ И СОЦИАЛЬНАЯ АТОМИЗАЦИЯ

В целом ту тенденцию социальной мысли Нового времени, у истоков которой стоят Т. Гоббс и Дж. Локк, можно квалифицировать как *социологический номинализм*, в основе которого у каждого из них лежит номинализм философский. Однако кроме чисто теоретических истоков, связанных с влиянием на их способ мышления определенной общефилософской (и соответственно социально-философской) традиции, социологический номинализм Гоббса и Локка был связан с набирающей силу социальной тенденцией их эпохи, бросавшейся в глаза всякому внимательному наблюдателю, которая и стала основным *фактом*, определившим

[1] Имеется в виду концепция, которую М. Вебер развивал уже в цикле статей, посвященных «протестантской хозяйственной этике».

[2] Форма, в которой первоначально развивалась социальная философия в Новое время.

саму постановку вопроса о различении «естественного» и «общественного» состояний в жизни людей. Речь идет о процессе все дальше заходящего *разрушения* «естественно выросших» социальных связей, складывающихся в связи с необходимостью обеспечения столь же первичных, сколь и простейших условий человеческого существования. Процесс этот усиливал *нужду во внешних скрепах* человеческого «общежития», прежде всего — государственно-политических, гарантированных вооруженной силой, заостряя проблему взаимоотношения человека и общества, вновь представшую как проблема отношения индивида и государства.

Социальный феномен, получивший отражение в гоббсовско-локковском понятии «естественного состояния», побудив обоих мыслителей противопоставить ему идею «общественного состояния», будет идентифицирован впоследствии с помощью понятия *социальной атомизации* (от греч. ἄτομος — неделимый). А это понятие, которым пользовался подчас и Гегель [1, 327–328], получило широкое хождение сперва в среде социальных философов младогегельянской, затем марксистской и, наконец, уже в XX в. — неогегельянской и неомарксистской ориентации, которые переосмысляли гегелевскую философию права в духе радикализма (как леворадикального, так и праворадикального толка). Обозначает оно процесс углубляющегося обособления людей друг от друга, возникающего в связи с распадением непосредственно-личностных связей между ними и заменой их связями опосредованными, безличными, принимающими форму «вещи» (например, денег, товара и т. д.), а тем самым как бы обособляющимися от индивидуальных особенностей их носителей и противостоящими им в качестве «внешних» и «отчужденных».

Результат этого процесса и представал в глазах Гоббса и Локка как «естественное состояние», нуждающееся в преодолении его в «общественном состоянии». Причем их произведения свидетельствовали не только о таком «проецировании» ими более поздних процессов на «первобытное» состояние человечества, но также и об отождествлении как первым, так и (в особенности) вторым «естественности» состояния общества с его безгосударственностью, отсутствием в нем законов, исполнение которых гарантировалось бы (вооруженной) мощью государства. Фактически же речь шла о состоянии, при котором ни естественно сложившиеся «нравы», ни стихийно развившиеся товарно-денежные (рыночные) отношения не могли гарантировать людям ни безопасности, ни сохранности их собственности, без чего становилась мнимостью и их («естественная») свобода. Чтобы мощно развившиеся товарно-денежные отношения, реализовавшие все традиционные связи между людьми, сами, в свою очередь, сыграли свою «социально-интегрирующую» роль, было необходимо, чтобы законы, установленные государством, смогли заменить собою нравы, подорванные в результате бесконтрольного развития рыночной стихии, укрепив те, что еще не были разрушены окончательно.

«Естественным», как оказывается, представлялось Гоббсу и Локку и другим социальным мыслителям XVII–XVIII вв. состояние, в общем-то таковым не являющееся. Оно не было ни первичным, ни изначальным, а представляло собою нечто диаметрально противоположное. Это был скорее результат разложения *естественно* сложившихся *общественных* связей между людьми и возникновения (или мощного развития на каче-

ственно новом уровне) связей «искусственных», которые не опирались уже на «природные» — родовые и кровнородственные и не представляли собой их модификацию. В этом смысле новые отношения были в точном смысле не- или даже *противо*естественными. Хотя формировались и развивались они (особенно на первых порах) стихийным образом, что побуждало социальных мыслителей рассматривать их как «естественные» процессы, задаваясь вопросом о необходимости их общественного упорядочения и ограничения, в частности и с помощью государственной власти.

Процесс такого разложения и преобразования «естественно сложившихся» структур составляет действительное социальное содержание перехода от *традиционных обществ* (первобытной общины, рабовладельческого и феодального обществ) к *современному*, т. е. капиталистическому, обществу, покоящемуся на «овеществленных» товарно-денежных отношениях как господствующих, обнаруживающих тенденцию проникать во все сферы межчеловеческих взаимоотношений, подчиняя их законам рыночной калькуляции. Классическим выражением этого процесса, постигнутого социально-философски на одной из ранних его стадий, и была, с одной стороны, окрашенная в мрачные тона концепция Томаса Гоббса, согласно которой природа «так разобщает людей», что «естественным» для них состоянием могла бы быть лишь «война всех против всех» [2, 115]. А с другой — уже в значительной степени позитивная (и даже идеализирующая) оценка подобного «естественного состояния» людей, которое, в общем-то, имеет все и нуждается «лишь» в правовых гарантиях жизни, собственности и свободы людей у Джона Локка [3, 6–13], Давида Юма и Адама Смита [6].

Эта точка зрения, превращающая социальную атомизацию из определенного исторического результата в «естественную» предпосылку общественного развития, была подвергнута критике в «Философии права» Гегеля, где социальная атомизация рассматривается лишь как характеристика — причем поверхностная и неадекватная, только одного из «моментов» общественного существования индивида: его существования в «гражданском обществе», взятого в отрыве от существования индивида в семье и государстве; социальная атомизация «гражданского общества» подвергает определенному отрицанию интеграцию индивида в семье лишь для того, чтобы самой, в свою очередь, быть подвергнутой отрицанию в государстве («отрицание отрицания»), где обособившиеся было моменты интегрируются вновь, но уже в «высшем синтезе».

Подвергая гегелевскую концепцию радикальному «перевертыванию» (с головы на ноги) в духе «материалистического понимания истории»[1], Маркс связал социальную, атомизацию «гражданского общества» с определенной, а именно капиталистической, фазой общественной эволюции человечества. Хотя подобной же (если не большей) атомизацией характеризовалось и рекомендуемое им социалистическое общество, обернувшееся тотальным подчинением людей, вовсе не переставших от этого быть изолированными друг от друга «атомами» и боявшимися друг друга больше, чем при «проклятом капитализме». Факт, свидетельствующий о том,

[1] Которое он считал «единственно научным», подобно тому как О. Конт квалифицировал точно таким же образом свое, позитивистское, понимание.

что причиной «социальной атомизации» может быть далеко не одно только буржуазно-капиталистическое «овеществление» социальных связей и отношений людей. А также о том, что возникает «социальная атомизация» не только в эпоху перехода от «традиционного» типа общества к «современному», но и в другие времена. В этом смысле категория социальной атомизации приобретает более универсальное — типологическое — значение, не связанное со специфическими условиями одной-единственной эпохи общественной эволюции.

Тем не менее определенной научной заслугой К. Маркса можно считать критику иллюзии «больших и малых робинзонад», разделявшуюся английской политэкономией, для которой «единичный и обособленный охотник и рыболов», принадлежащий, согласно Марксу, «к лишенным фантазии выдумкам XVIII века» [5, ч. 1, 17], выступает как исходный пункт теоретического анализа. В действительности же, подчеркивал К. Маркс, представление о некоем Робинзоне как «атоме», отправляясь от которого можно представить себе и все общество (в качестве совокупности подобных «атомов»), — это лишь «предвосхищение того „гражданского общества“, которое подготовлялось с XVI в. и в XVIII в. сделало гигантские шаги на пути к своей зрелости. В этом обществе свободной конкуренции отдельный человек выступает освобожденным от природных связей и т. д., которые в прежние исторические эпохи делали его принадлежностью определенного ограниченного человеческого конгломерата» [5, ч. 1, 17]. «Лишь в XVIII в., в „гражданском обществе“, — продолжает он далее, — различные формы общественной связи выступают по отношению к отдельной личности как всего лишь средство для ее частных целей, как внешняя необходимость. Однако эпоха, порождающая эту точку зрения — точку зрения обособленного одиночки, — есть как раз эпоха наиболее развитых общественных (с этой точки зрения всеобщих) отношений» [5, ч. 1, 18].

Впрочем, для того чтобы категорически утверждать все эти вещи, скажем, об Адаме Смите, нужно было полностью «абстрагироваться» от того, что он писал в «Теории нравственных чувств». Если же не забывать об этом, тогда и робинзонада, к которой А. Смит прибегал (причем далеко не всегда) в «Исследовании о природе и причинах богатства народов», будет выглядеть всего лишь как *исследовательский прием*, вполне аналогичный тому, к какому и К. Маркс неоднократно прибегал в своем «Капитале», когда говорил о поведении отдельных товаропроизводителей на рынке. В целом же эта Марксова критика была (если отвлечься от ее коммунистической «сверхзадачи») не чем иным, как критикой *номиналистически* ориентированного социального мыслителя с позиций *социологического реализма*.

В теоретической социологии XIX–XX вв. социологический атомизм (как и теоретические концепции, на нем основанные) подвергался критике Л.Ф. Штайном, Ф. Тённисом, О. Шпанном, О. Шпенглером, Х. Фрайером и др., т. е. прежде всего немецкими социальными философами и социологами, тяготевшими либо к традиционному гегельянству, либо к неогегельянству, сочетавшему гегелевскую диалектику с «философией жизни». С начала 1920-х годов, с возникновением и развитием (на мировоззренческой почве «левого» неогегельянства) неомарксистской социальной фило-

софии, а затем и социологии, критика социального атомизма на Западе осуществляется также и в русле этой ориентации. Если до Второй мировой войны в западноевропейской социологии (в основном в Германии) доминировала консервативно ориентированная критика социального атомизма и его теоретической апологетики, то после войны и вплоть до середины 1970-х годов преобладает леворадикально ориентированная социологическая критика социального атомизма (причем не только в Западной Европе, но и в США), имеющая неомарксистские идейные истоки.

По мере нарастания стабилизационных тенденций в социологии XX в. критика социологического атомизма ослабевает. Возрождение интереса к проблеме прав человека и, соответственно, ко всей проблематике *естественного права* сопровождается стремлением пересмотреть существующие оценки процессов социальной атомизации, усматривая в ней далеко не один лишь специфически буржуазный (или «специфически капиталистический») феномен.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VII. М.; Л., 1934.
2. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1936.
3. *Локк Дж.* О государственном правлении // Локк Дж. Избр. филос. произведения: В 2 т. М., 1960.
4. *Мандевиль Б.* Басня о пчелах. М., 1974.
5. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 годов (первоначальный вариант «Капитала») // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1–2. М., 1968.
6. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. Т. 2. М.; Л., 1935.
7. *Шефтсбери А.* Моралисты (Философская рапсодия) // Шефтсбери А. Эстетические опыты. М., 1975.
8. *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1965, 1966.

Глава 6

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. ОБЩИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Наиболее типичной чертой всех социально-философских учений XVII–XVIII вв. является *рационализм*, имеющий своим истоком ренессансную веру во всемогущество разума (и человека) и крупные естественно-научные открытия, ознаменовавшие собой начало Нового времени (прежде всего здесь следует назвать открытие аналитической геометрии и создание классической механики).

Отсюда — непоколебимая уверенность «социальных физиков» XVII–XVIII вв. научно объяснить общество и отсюда же — уверенность ряда мыслителей того времени в возможности радикально преобразовать общество на «разумных» основаниях. «Утопизм» — оборотная сторона рационализма.

Одна из существенных черт рационализма состоит в стремлении «сконструировать» основные законы природы, познания и человека. Такие понятия, как «природа человека», «естественный человек», присутствуют в любой рационалистической концепции общества. В известной мере любая «социальная модель» XVII–XVIII вв. есть проекция на общество свойств «естественного человека», а этот последний является в конечном счете «производной» от общефилософской концепции. Поэтому говорить о социологии применительно к эпохе рационализма и Просвещения можно лишь с весьма большими оговорками. Если это и социология, то «социология в поисках самой себя». Но это же свойство «социологии» того времени придавало ей весьма сильную философичность. Как правило, любая социально-философская концепция XVII–XVIII вв. была очень сильно философски обоснована. Это — во-первых. Во-вторых, не только общефилософское, но и собственно социологическое учение того или иного мыслителя этой эпохи отличалось исключительной целостностью и последовательностью (как правило, все встречающиеся непоследовательности являются следствием конкретных социальных обстоятельств, «тактикой» мышления и поведения, а не его «стратегией»).

Люди того времени были людьми, как правило, целостного мышления и поведения и субъективно были убеждены в истинности проповедуемых ими идей. Отмеченные черты являются, конечно, предельно общими и обнаруживаются лишь в «конечном счете».

Но есть еще ряд общих особенностей, которые в зависимости от «региона» принимают то или иное конкретное обличье. Очерченная здесь эпоха была эпохой уже довольно далеко зашедшей *секуляризации*. Но она совершалась по-своему в Англии, по-своему в католической Франции,

по-своему в лютеранской Германии. До полной гармонизации отношений официальной церкви и светской философии было еще далеко, но все же кульминационный пункт противоречия был уже преодолен. Органичнее всего этот процесс протекал, пожалуй, в Англии, но если и здесь мыслитель вынужден был покидать родную страну (как Дж. Локк), то скорее по причинам политическим, чем идеологическим. Более или менее ровно протекал этот процесс в Германии. Утвердившийся здесь протестантизм и рационализм (который в ближайшем будущем станет его идеологическим обоснованием) уже «встретились» — были близки к взаимному «узнаванию».

И в Англии, и в Германии «гармонизации» отношений между рационалистической философией и официальной церковью в немалой степени способствовало становление капиталистических отношений, сопровождавшееся рационализацией всех сторон жизни. И для Англии, и для Германии XVII–XVIII вв. период утопизма был уже давно пройденным этапом.

Совсем иное дело — во Франции. Здесь рационалистическая (и в основном материалистическая) философия находилась в явном конфликте с католической церковью. Поэтому Просветительство как идеологическая подготовка буржуазной революции во Франции приобрело ряд «агрессивных» черт, подготовляющих *будущий* французский социалистический утопизм.

Французский просветитель, в отличие от современного ему английского или немецкого рационалиста, отличался не только желанием объяснить социальную действительность, но и не меньшей жаждой преобразовать ее. Само это преобразование мыслилось чрезвычайно схематично и упрощенно. Следовало лишь внушить «правильные идеи» тому или иному европейскому монарху, как в дальнейшем все произойдет почти автоматически. Очень характерна поэтому переписка и личные контакты ряда французских просветителей с Екатериной II.

Значительное влияние на философские и социально-политические идеи XVII–XVIII вв. оказало *масонство*. Масонство — это предельная степень рационализма и просветительства. Между богом деистов и богом масонов можно поставить знак равенства. Хотя знаменитая фраза Лапласа о Боге еще не была произнесена, наука XVIII в. фактически уже «не нуждалась в этой гипотезе». Из философии и «социологии» Бог еще не был окончательно изгнан, но уже превратился в весьма тощую гипотезу и зачастую был «выносим за скобку». В любом случае это не был «живой Бог, Бог Авраама, Исаака, Иакова». Разрушительные последствия такой «элиминации» скажутся лишь впоследствии. Если в философии натиску деизма и атеизма мощно противостояла религиозно-идеалистическая философия, которая в XIX в. возьмет реванш за все материалистические унижения, которые она претерпела в эпоху Просвещения, то в социологии кризис «безрелигиозного сознания» не преодолен в полной мере и по сей день. Недаром в России конца XIX — начала XX в. «социология» и «социализм» воспринимались как синонимы. Конкретно-исторические условия зарождения социологии явились причиной того, что первый этап истории социологии в собственном смысле слова протекал почти всецело под знаком материализма и атеизма и явился хорошей питательной почвой для «социалистического человекобожия».

Но все это — в будущем. Пока же, в течение XVII–XVIII вв. будущие проблемы только намечались. И далеко не все из них носили негативный характер. В рамках рационалистических и просветительских теорий зародилось несколько тем и проблем, которые подготовили становление и плодотворное развитие социологии в XIX–XX вв. Таковы идеи «либерализма», «естественного права», «гражданского общества», «географического детерминизма» и др., которые более подробно будут освещены при рассмотрении социальных учений того или иного мыслителя эпохи Просвещения.

2. Ш.Л. ДЕ МОНТЕСКЬЁ

Шарль Луи де Монтескьё (1689–1755) по своему происхождению принадлежал к провинциальному дворянству (старинного рода). В 1705 г. окончил католический колледж, после чего изучал право в Бордо и Париже. В 1714 г. занял пост советника в Бордо, в 1716 г. Монтескьё отказался от официальных должностей и в 1728 г. отправился в путешествие по Европе. В 1729–1731 гг. он жил в Великобритании, что наложило яркий отпечаток на все его последующие труды.

Монтескьё-социолог (см.: [1]) представляет интерес как автор двух трудов: «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734) и «О духе законов» (1748). Последняя из этих книг была внесена в «Индекс запрещенных книг», хотя и выдержала на протяжении двух лет двадцать два издания и была переведена почти на все европейские языки.

Монтескьё — участник «Энциклопедии», президент парламента в Бордо (наследственный пост), член Бордоской академии. По своим философским взглядам Монтескьё деист с весьма заметным уклоном в сторону материализма. Основные его сочинения проникнуты пафосом отрицания феодального общества и пользовались большой популярностью в революционной Франции. Для обоснования своих взглядов на них ссылались Ж.П. Марат, М. Робеспьер, многие из жирондистов.

С точки зрения социологии заслуживают внимания следующие идеи Монтескьё:

1) *принцип разделения властей* и трех видов правления (демократия, аристократия, деспотия), которые впоследствии легли в основу политического устройства буржуазно-демократических государств;
2) *принцип географического детерминизма*, согласно которому географическая среда, и в первую очередь климат, является основной причиной различных форм государственного устройства.

Следует отметить, что почти все выводы, которые Монтескьё сделал из «влияния климата на законы», фактически неверны (например: «индийцы от природы лишены мужества» [2, 353]). Поэтому большего внимания заслуживает сам принцип, открытый Монтескьё, а не его конкретные выводы из этого принципа.

Естественными законами человека Монтескьё считал «мир», «стремление добывать себе пищу», «просьбу, обращенную одним человеком к другому», «желание жить в обществе».

Среди идей Монтескьё, оказавших влияние на дальнейшее развитие социологии, следует отметить понятие *закономерности*, которое он рас-

пространил и на явления общественной жизни. «Те, которые говорят, что все видимые нами в мире явления произведены слепою судьбою, — пишет он, — утверждают великую нелепость» [2, 163].

В историософии и антропологии Монтескьё отчетливо просматривается дуализм, унаследованный от метафизики Декарта. В силу этого географические условия жизни народов и действия законодателей, равно как и подчиненность наделенного свободной волей человека законам природы, оказываются независимыми детерминантами социального, нравственного и духовного развития человеческого общества и отдельной личности.

В результате у Монтескьё очень часто сливаются понятия объективного и юридического законов, отсюда же дуализм природы и разума, оптимизма и пессимизма его системы.

В трактате «О духе законов» помимо уже указанных тем и идей в зачаточном состоянии находятся такие разделы будущей социологии, как социология права, социология религии, социология воспитания, социология брака и семьи, социология войны, социология денег и др.

Большой интерес представляют сравнительно-исторические экскурсы разных стран и народов, разбросанные по всей книге. В центре внимания Монтескьё находятся такие страны, как Англия и Франция в Европе, Китай, Япония и Турция в Азии. Значительное место в книге Монтескьё отведено России. По этой причине его книги получили в XIX в. значительное распространение в России. «Критика деспотизма» Монтескьё нашла глубокий отклик в сердцах и умах русской молодежи (в основном будущих декабристов).

Значительное влияние идеи Монтескьё оказали и на А.Н. Радищева. Из других русских имен следует, пожалуй, назвать А.С. Пушкина и П.Я. Чаадаева.

Впоследствии идеи «географического фактора» Монтескьё получили развитие в трудах крупнейшего русского представителя «географической школы» — Л.И. Мечникова.

3. Ж.Ж. РУССО

Жан Жак Руссо (1712–1778) — французский философ, деятель Просвещения, писатель. Социологические взгляды Руссо выражены в его трактатах: «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению правов» (1750); «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755); «Об общественном договоре» (1762) и др.

Руссо критиковал современное ему общество, используя в качестве эталона для сравнения, во-первых, «естественное состояние» дообщественного человечества, во-вторых, идеальную модель возможного общественного устройства. И то и другое постигалось Руссо методом рациональной дедукции, хотя и с привлечением большого исторического материала. Руссо продолжил традицию «робинзонад» в обществоведении, беря за исходный пункт изолированного индивида.

Согласно Руссо, человек в естественном состоянии живет в гармонии с природой. Он не испытывает потребности ни в прочных общественных связях, ни в труде, ни в разуме, ни в морали. Но ему равно присущи стремление к самосохранению и сострадание. Потому-то Руссо, в отличие от Гоббса, и не считает естественное состояние «войной всех против всех». Рост населения и географические факторы способствуют развитию способностей людей и возникновению сотрудничества и соперничества. Появление новых способностей стимулирует новые потребности, и наоборот, вплоть до развития, помимо естественных «потребностей тела», производных, искусственных «потребностей духа».

Решающий шаг в замене естественного антропологического неравенства неравенством политическим, т. е. общественным, — установление частной собственности. «Один только труд, давая земледельцу право на продукты земли, им обработанной, дает ему, следовательно, право и на землю, по меньшей мере, до нового урожая, — и так из года в год: что, делая обладание непрерывным, легко превращается в собственность» [3, 80]. В этих условиях неравенство сил и дарований людей приводит к неравенству в собственности, которое само затем начинает оказывать определяющее воздействие. Постоянные столкновения могущественных и обездоленных приводят, главным образом первых, к потребности в гражданском мире, который обеспечивается заключением *общественного договора*. Возврат к естественному состоянию невозможен.

Развитие неравенства проходит три этапа: 1) установление и узаконение богатства и бедности; 2) установление и узаконение могущества и беззащитности; 3) установление и узаконение господства и порабощения. Третий этап — «это уже последняя ступень неравенства и тот предел, к которому приводят в конце концов все остальные его ступени до тех пор, пока новые перевороты не уничтожат Власть окончательно или же не приблизят ее к законному установлению» [3, 92]. Такое законное установление всегда имеет в виду два момента: неотчуждаемость свободы как важнейшего определения человека и неотчуждаемость «народного суверенитета».

Общественный договор состоит в том, что «каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого... По Общественному договору человек теряет свою естественную свободу и неограниченное право на то, что его прельщает и чем он может завладеть; приобретает же он свободу гражданскую и право собственности на все то, чем обладает» [3, 161, 164]. Общая воля не тождественна воле всех: народ как политический организм и суверен может обладать иными интересами, чем совокупность интересов отдельных людей. Таким образом, любая политическая власть имеет законную силу лишь благодаря некоему «первоначальному соглашению». Ей не может быть передано ни право суверена, ни даже право представлять суверена. Любые правители — лишь уполномоченные народа; наследственное единовластие — самая извращенная форма правления. Изменение формы правления — компетенция народа как суверена, в любой момент правомочного отказаться от любого законодательного решения и принять новое.

Политический организм, как и всякий организм, смертен. Продлить его здоровье и существование могут удачное правление и законодатель-

ство. Идеал Руссо — небольшие государства, жители которых могут непосредственно осуществлять волеизъявление и контролировать уполномоченных правителей. Чтобы предотвратить неравенство в правах, требуется обеспечить имущественное равенство и запретить роскошь. Но т. к. такой демократический строй невозможен среди нравственно несовершенных людей, Руссо склоняется к аристократии: «...именно тот строй будет наилучшим и наиболее естественным, когда мудрейшие правят большинством, когда достоверно, что они правят им к его выгоде, а не к своей собственной» [3, 202]. Порче же нравов содействуют науки и искусства, порождающие честолюбие, препятствующие естественному поведению людей.

Взгляды Руссо решающим образом повлияли на идеологию наиболее радикально настроенных лидеров Великой французской революции, положили начало современной критике цивилизации, во многом определили дальнейшее развитие социальной философии и философии права. Ему многим обязан весь французский социологизм и, быть может, больше других — Э. Дюркгейм.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
2. *Монтескьё Ш.* Избр. произведения. М., 1955.
3. *Руссо Ж.Ж.* Трактаты. М., 1969.

Глава 7

ТЮРГО И КОНДОРСЕ: УТВЕРЖДЕНИЕ ИДЕИ ПРОГРЕССА В НОВОЕВРОПЕЙСКОМ СОЦИАЛЬНОМ МЫШЛЕНИИ

1. ТЮРГО. ОТКРЫТИЕ ПРОГРЕССА

Идея прогресса утверждалась в новоевропейском мышлении в своеобразной полемике Просвещения с самим собой. А именно — с его основополагающей идеей, согласно которой между классической Античностью и Новым временем существует *провал*, который совсем не случайно носил название Средних веков. Ибо они воспринимались основоположниками просветительского мышления как *антипод* всякому просвещению, и старому, и новому: период варварства, дурного вкуса и «невежества» во всех его проявлениях. Это представление находилось в радикальном противоречии с идеей развития, к которой так или иначе, сознательно или бессознательно, но все-таки апеллировало Просвещение. (Хотя бы в тех случаях, когда шла речь о *развитии* от «средневекового варварства» к Новому времени с его «духом просвещения».) Так вот, идея прогресса кристаллизовалась в новоевропейском мышлении, в частности, и как попытка каким-то образом справиться также и с этим противоречием. А наиболее характерное, чем была отмечена эта идея в ее первоначальном виде, как она предстала у Анн Робер Жак Тюрго (1727–1781), — это акцент на *трудностях* прогресса и его *неизбежности, многообразии* его форм и в то же время его *всеобщности*.

В этом отношении показательна речь Тюрго, произнесенная в Сорбонне 11 декабря 1750 г., когда он был совсем еще молодым человеком, делавшим самые первые шаги на научном поприще. Хотя она была первым выступлением многообещающего социального мыслителя в защиту идеи прогресса, тем не менее речь эта содержала целый ряд принципиальных положений, которых Тюрго придерживался затем на всем протяжении своей последующей идейной эволюции.

Первоначально Тюрго стремится развить свою идею, опираясь на противоположение *природы*, подчиненной «неизменным законам», которые заключены в круге «всегда одинаковых переворотов», с одной стороны, и *истории человечества*, которая, «напротив, представляет из века в век меняющееся зрелище», поскольку «разум, страсти, свобода беспрестанно порождают новые события» [4, 51], — с другой стороны. И если взять это «последовательное движение людей» как «человеческий род, рассматриваемый с момента своего зарождения», — а это *вторая самая общая предпосылка*, какую Тюрго вводит в самом начале своей речи, — то род этот «представляется взорам философа в виде бесконечного целого, которое само, как всякий индивидуум (вот и *третья посылка:* аналогия

между историей человечества и историей индивидуума. — *Ю. Д.*), имеет свое состояние младенчества и свой прогресс» [4, 51].

Здесь важно обратить внимание на то, что идея *прогресса* формируется в новоевропейском мышлении *вместе* с идеей человечества. Прогресс предстает в качестве основного закона жизни человечества как целого. В аспекте теоретико-методологическом это означает переход на позиции *социологического реализма.*

Отстаивая *непрерывность* прогресса для *«человеческого рода»* как «бесконечного целого», Тюрго хочет опереться на два постулата. 1. Постулат относительно *множественности* сфер и измерений социальной жизни, в которых реализуется *общий,* так сказать, *суммарный* прогресс «человеческого рода». 2. Постулат, согласно которому прогресс осуществляется *неравномерно;* причем эта неравномерность прогресса имеет место не только в связи с особенностями *отдельных сфер* общественной жизни, скажем сферы культуры, техники или науки, но и в связи с национальной или исторической спецификой различных *народов.*

«Мы видим, — развивает Тюрго этот круг идей, — как зарождаются общества, как поочередно господствуют и подчиняются другим. Империи *возникают* и *падают;* законы, формы правления *следуют* друг за другом; искусства и науки *изобретаются и совершенствуются.* Попеременно *то задерживаемые, то ускоряемые* в своем поступательном движении, они *переходят из одной страны и другую.* Интерес, честолюбие, тщеславие обусловливают *беспрерывную смену* событий на мировой сцене и обильно орошают землю человеческой кровью. Но в процессе вызванных ими опустошительных переворотов *нравы смягчаются,* человеческий *разум просвещается,* изолированные *нации сближаются,* торговля и политика соединяют наконец все части земного шара. И *вся масса человеческого рода,* переживая попеременно спокойствие и волнения, счастливые времена и годины бедствия, *всегда* шествует, *хотя и медленными шагами,* ко *все большему совершенству»* ([4, 51–52]. Курсив. — *Ю. Д.*).

В ключевых словах этого программно звучащего введения к докладу, которые мы специально выделили, заключены все основные составляющие концепции прогресса, предложенной Тюрго. Здесь, во-первых, подчеркивается своеобразие того *способа,* каким осуществляется прогресс в различных областях человеческой жизни — политической и правовой, научной и технической[1]. Во-вторых, утверждается разнообразие *ритмов* протекания прогресса, причем, как можно убедиться из дальнейшего развития основной темы его доклада, не только в различных социально-культурных областях, но и в различных странах и регионах мира. В-третьих, идет речь о *всепроникающем* характере прогресса, как бы «перетекающего» из одной страны (где он достигнут прежде, чем в остальных) в другую, из другой — в третью и т. д. Тот же тип «перетекания» прогресса не исключен, как свидетельствует доклад Тюрго, и для различных культурных областей: например, различных естественных наук, философских дисциплин и пр.

Главной же при всем этом остается мысль о *всеобщности* прогресса, его основного потока, в который вливаются, подобно притокам, впадающим в мировой океан «человеческого рода», различные реки (им можно уподобить отдельные страны и народы, различные отрасли и сферы человеческой деятельности).

[1] Тюрго говорит в этой связи об «искусствах», имея в виду прежде всего технические изобретения.

А.Р. Тюрго не считает непреодолимой трудностью для своей трактовки идеи всеобщности и непрерывности прогресса ни факт «Всемирного потопа», в результате которого «человеческий род» оказался «сызнова сокращенным... до единой (точнее было бы перевести „одной-единственной". — *Ю. Д.*) семьи», ни факт чудесного разделения языков», к которому привело «Вавилонское столпотворение» [4, 52]. Не отвергая эти библейские свидетельства и не рассматривая их в качестве «неудобных фактов» (если воспользоваться современным словоупотреблением), Тюрго спешит выдвинуть в защиту своего тезиса о всеобщности и непрерывности прогресса важнейший аргумент, имеющий характер *общемировоззренческого* постулата, который (ввиду того, что он принимался им как нечто само собой разумеющееся) не был даже отчетливо отрефлектирован французским социальным мыслителем. Речь идет об идее своеобразного *тождества* между прогрессом и человеческой природой, в связи с чем «зародыши наук находятся всюду, где появляются люди» [4, 52], а это — уже прогресс, хотя и взятый в виду своего собственного «зародыша». Появление человека — начало прогресса, и везде, где появляется человек, «начинается — вернее: *уже начался* прогресс».

Но хотя все люди, все народы одинаково способны к прогрессу, обстоятельства, в каких они оказываются, не дают возможности всем и каждому в одинаковой мере реализовать эту свою природу. «Халдеи, более близкие к источнику изначальных преданий египтяне и китайцы оказываются впереди всех остальных народов. Неравенство между нациями увеличивается: здесь искусства начинают зарождаться; там они идут большими шагами вперед к своему совершенству; далее они останавливаются в своей посредственности (судьба народов, некогда вырвавшихся вперед, но затем как бы застывших, боясь потерять достигнутое однажды. — *Ю. Д.*); в других местах изначальный мрак еще не рассеялся» [4, 52–53].

Однако если не упускать при этом *человечество как целое,* то его общий прогресс, по убеждению Тюрго, все равно будет выглядеть как нечто непрерывное — поступательное движение вперед и выше по лестнице совершенствования. «И в этом неравенстве, до бесконечности разнообразном, — пишет Тюрго (заставляя нас вспомнить о Гегеле, чья «Феноменология духа» отразила аналогичное видение истории человечества), — нынешнее состояние вселенной, представляя одновременно все оттенки варварства и цивилизации, некоторым образом показывает нам при одном только взгляде *следы и памятники всех шагов человеческого разума,* картину *всех ступеней,* через которые он прошел, и *историю всех эпох»* ([4,53]. Курсив. — *Ю. Д.*).

Откуда это «неравенство прогресса народов», одинаково несущих в своей природе начало прогресса, которое, по определению самого Тюрго, составляет глубинную сущность человека и человечества? «Разве природа не всюду одинакова? — размышляет он. — И если она приводит людей к одним и тем же истинам, если даже их заблуждения имеют общее сходство, почему люди не идут в ногу по начертанному для них пути?» [4, 53]. И от-

вечает: «Без сомнения, *человеческий разум всюду заключает начало одного и того же прогресса,* но *природа,* которая неравномерно распределяет свои благодеяния, дает некоторым умам обилие талантов, отказывая другим; благодаря *обстоятельствам* эти таланты развиваются или увядают во мраке, и бесконечное разнообразие этих *обстоятельств* порождает неравенство народов» ([4, 53] Курсив. — *Ю. Д.*).

Итак: с одной стороны, *каждый* человек и *каждый* народ изначально заключают в себе «начало одного и того же прогресса». Тем более что человек, по определению Аристотеля, которое принимает и Тюрго, существо разумное (homo sapiens), а разум *повсюду* несет в себе это «начало», чем лишний раз доказывается *всеобщность* прогресса. Но, с другой стороны, «природа», взятая уже не с «внутренней» (специфически человеческой) ее стороны, а со стороны *внешней,* «неравномерно распределяет свои благодеяния», оставляя в *каждом отдельном* («частном») *случае* решающее слово за *обстоятельствами.*

Впрочем, *последнее слово* принадлежит все-таки не им. Ибо эти «особые обстоятельства» не способны воспрепятствовать неумолимой поступи, необходимой последовательности «шагов человеческого разума», *если взять его в целом,* как разум всего *человечества,* движущегося только вперед — «вперед и выше». Более того: явно предвосхищая тот способ рассуждения, который полвека спустя привел Гегеля к необходимости наделить исторический разум своеобразной «хитростью» (знаменитая «хитрость разума»), Тюрго заставляет эти самые «внешние обстоятельства» таким образом «сочетаться» друг с другом, что в итоге они оказываются лишь покорными слугами Прогресса, взятого во всеобщем, *всечеловеческом* смысле. За «неравенством прогресса народов» взор социального мыслителя вновь постигает тенденцию его изначального равенства, которая пробивает себе дорогу даже на «эмпирическом», так сказать, уровне.

Читаем у Тюрго: «В процессе этого разнообразного сочетания событий, то благоприятных, то неблагоприятных, *противоположные действия которых должны со временем уничтожиться,* гений, который природа, неравномерно распределяя между людьми, распространила, тем не менее, *на всю массу человечества* в почти равных объемах на равных расстояниях, — гений действует *беспрерывно,* и его влияние постепенно становится заметным» ([4, 54–55]. Курсив. — *Ю. Д.*). Действия гения, этого самого мощного источника «инноваций» (пользуясь современным термином) и, стало быть, наиболее действенного орудия прогресса, «неравномерные» на уровне отдельных людей и даже народов, оборачиваются настолько же «равномерным» насколько и «беспрерывным» *творчеством всего человечества,* ни на секунду не останавливающегося в своем продуктивном развитии.

Теперь проблемой становится вовсе не *противоположность* эпох (и народов), отмеченных печатью «гения», т. е. прогресса, с одной стороны, и эпох, характеризующихся полным отсутствием как первого, так и второго, а потому отмеченных лишь печатью «дикости», «темноты» и «невежества» (вспомним характеристики, которые давали «варварскому Средневековью» основоположники просветительского способа мышления), — с другой. На месте этой противоположности оказывается отныне *различие* между «незаметным» и «заметным», скрытым и явным действием прогресса в человеческой истории. «...Из недр этого варварства, — говорит Тюрго, — некогда выйдут науки и усовершенствованные искусства. Среди невежества *незаметный прогресс* подготовляет блестящий успех последних веков. Под этой почвой развиваются уже слабые корни будущей жатвы» ([4, 67]. Курсив. — *Ю. Д.*).

«Какая масса изобретений, неизвестных древним и обязанных своим появлением *варварскому* веку!» — восклицал он, имея в виду Средние века. И делает вывод: «Факты накопляются *во мраке невежественных* времен, и науки, прогресс которых совершается *хотя незаметно, но беспрерывно* (вернее: потому и „незаметно", что „беспрерывно". — *Ю. Д.*), должны когда-нибудь возродиться, увеличенные новыми богатствами, подобно тем рекам, которые, скрываясь некоторое время от наших взоров в подземном канале, вновь появляются на отдаленном расстоянии более широкими вследствие притока всех подземных вод» [4, 68].

В своих последующих работах А.Р. Тюрго, не отступая от только что приведенных основоположений своей версии теории прогресса, продолжает последовательно развивать и углублять ее. В «Рассуждении о всеобщей истории (План двух рассуждений)» он ставит перед собой задачу «обозреть "*историю человеческого рода*", где каждый человек является только частью бесконечного целого, имеющего, как и он, свое младенчество и свой прогресс» [4,78]. Речь идет о «*всемирной истории*», которая, согласно проекту Тюрго, «обнимает собой рассмотрение последовательных успехов человеческого рода и подробное изучение вызвавших их причин» [4, 78]. «Она (эта история. — *Ю. Д.*) должна вскрыть влияние общих и необходимых причин и влияние частных причин свободных поступков великих людей и отношение всего этого к организации самого человека; она должна показать пружины и механизмы моральных причин на их следствиях — вот то, что является историей в глазах философа. Она опирается на географию и хронологию, измеряющие расстояния времен и мест» [4, 78]. Как видим, эта *история,* окинутая взором философа, рассматривающего ее в качестве истории всего человечества, уже очень напоминает *социологию,* которую выстроил впоследствии О. Конт, для которой история была, прежде всего и главным образом, *социальной философией прогресса.*

В набросках и фрагментах, написанных Тюрго уже после его знаменитого доклада, он больше внимания сосредоточивает на движущих силах и механизмах прогресса. Среди них на первом месте оказываются *страсти;* их он подразделяет на «страсти спокойные, которые всегда необходимы и которые развиваются тем более, чем человечество достигает большего совершенства» и «другие — бурные и жестокие, как ненависть, месть, которые более развиты в варварские времена» [4, 86]. Отправляясь от предпосылки, согласно которой все естественное — необходимо, он замечает об этих «бурных и жестоких страстях»: «они также естественны и, следовательно, также необходимы» [4, 86].

Более того: исторически «бурные и опасные страсти стали, — согласно Тюрго, — началом деятельности и, следовательно, прогресса; все то, что заставляет людей выйти из состояния неподвижности, все то, что раскрывает перед ними разнообразные зрелища, — расширяет их умствен-

ный кругозор, просвещает, воодушевляет их и впоследствии ведет их к добру и истине, куда они стремятся в силу своей естественной склонности...» [4, 85].

Наконец, согласно Тюрго, «вспышки» бурных и опасных страстей «приводят к спокойным страстям и улучшают их»: бурление жестоких страстей необходимо для возникновения страстей спокойных, подобно тому как «болезненный процесс брожения является непременным условием приготовления хорошего вина» [4, 86]. По его словам, «люди, умудренные опытом» (под которым в данном случае имеется в виду опыт переживания жестоких страстей и осознания их последствий), «становятся более гуманными» [4, 86]. И именно этому «опыту» человечество, согласно Тюрго, обязано тем, что «в последние времена великодушие, добродетели, мягкие нравы, беспрерывно распространяясь, по крайней мере в Европе, как будто уменьшили силу мести и национальной ненависти» [4, 86]. «Факт», который со всею возможной язвительностью опровергал Вольтер, старший современник Тюрго.

По-видимому, имея в виду возможность возражений подобного рода, А.Р. Тюрго настаивает не столько на «благотворности» бурных и жестоких страстей, сколько на их «естественности», а потому и «необходимости», вернее даже наоборот: на их «необходимости», а потому и «естественности». «...Прежде чем законы могли смягчить нравы, — утверждает он („рикошетом" попадая в Монтескьё с его идеей воспитательной мощи законов. — *Ю. Д.*), — эти *отвратительные* страсти были, однако, *необходимы* для защиты отдельных лиц и народов. Они являются помочами, на которых *природа* и ее *творец* вели человеческий род в младенчестве». ([4, 85]. Курсив. — *Ю. Д.*). Впрочем, и в более позднем состоянии человечества страсти не столь уж благовидные, согласно Тюрго, сыграли в высшей степени значительную роль (возраставшую, кстати, именно в связи с общим прогрессом цивилизации). Например: «Честолюбие усиливается, политика открывает для него новые перспективы, которые успехи разума расширяют...» [4, 84–85]. Однако при всем при этом оно остается слугой прогресса. «И сами честолюбцы, создавая великие нации, содействовали видам провидения, успехам просвещения и, следовательно, увеличению счастья человеческого рода, о котором они совершенно не заботились. Они бессознательно шли туда, куда толкали их страсти и неистовства» [4, 85].

Как видим, вовсе не отрицая всей *отвратительности* подобных страстей с этической точки зрения (на которую Тюрго встает на момент, чтобы четче обозначить свою общую позицию), он с тем большей решительностью и категоричностью утверждает их *необходимость*, и потому и *естественность* для определенных, в основном ранних, фаз общественной эволюции. Не случайно у него ведет человечество по пути прогресса не только Бог, но и (в особенности на первоначальных этапах развития человечества) природа.

Характерна и оговорка Тюрго, последовавшая тотчас же за его ссылкой на природу и ее Творца. Подчеркнув напоследок, что «примитивные страсти» человека «подобны первым листьям, покрывающим и скрывающим новый стебель растения и увядающим по мере появления других листьев, пока благодаря последовательным произрастаниям этот стебель не покажется и не будет увенчан цветами и плодами» [4, 86], он тут же добавляет: «Эта теория не является оскорбительной для провидения» [4, 86]. Ибо не оно, а *люди* совершали свои преступления под влиянием столь же «примитивных» и жестоких, сколь и «отвратительных» страстей. «Совершенные злодеяния были преступлениями человека. Совершившие их отнюдь не были счастливы, ибо преступные страсти не могут доставлять счастья» [4, 86][1]. Ритуальная вежливость по отношению к христианской этике (да и этике вообще) была соблюдена, хотя и со ссылкой на постулат эвдемонистической этики, плохо совмещающейся с христианством. А потому соблюдена она была довольно своеобразным способом: люди, действовавшие с естественной необходимостью, под властью «преступных страстей», были объявлены несчастными. Так, надо полагать, «Провидение» *наказало* их за то, что они оказались *вынужденными* защищать свою жизнь, воодушевляясь такими же свирепыми страстями какими были страсти всех окружающих их врагов. Способ аргументации опять-таки достойный вольтеровского сарказма.

Однако сам Тюрго не замечал (или не хотел замечать) этого противоречия приведенных рассуждений, очевидно, потому, что они играли у него лишь *служебную* роль. А именно — роль своего рода трамплина для общего вывода относительно изначального единства пути Провидения и глобальной перспективы прогресса. «Те, — пишет он, — которые противопоставляли последним (людям, одержимым преступными страстями, которых первоначально, по-видимому, было абсолютное большинство. — *Ю. Д.*) великодушие и любовь, получили первую награду в бодрящем чувстве добродетели. Борьба *тех и других* увеличила *знания и таланты всех* и сообщила познанию характер достоверности, которая с каждым днем увеличивается, и привлекательность, которая в конце концов будет господствовать над всеми сердцами» [4, 86–87].

Одним словом, с точки зрения общей калькуляции прогресса оправданны как «те», так и «другие»: ведь без борьбы с преступными страстями не утвердились бы страсти «умеренные», и «великодушие и любовь» не получили бы заслуженной награды. Между тем «вселенная, рассматриваемая, таким образом, в большом масштабе во всей ее сложности, *во всей обширности ее прогресса*, является наиболее славным зрелищем для руководящей ею мудрости» ([4, 87]. Курсив. — *Ю. Д.*).

Однако, что здесь самое любопытное, рассматривая Вселенную в *таком* масштабе и *такой* ее сложности, Тюрго — тут же! — реабилитирует «примитивные страсти», опасные прежде всего своей *разрушительностью*. И подчас складывается такое впечатление, что в *объективно-творческую* силу разрушительных страстей он верит гораздо больше, чем в *субъективно-творческую* их силу. Ибо: «*только вследствие потрясений и опустошений* нации распространялись, администрация и формы правления постепенно совершенствовались». «*Умножившиеся завоевания* расширили государства; бессилие варварского законодательства и ограниченной администрации заставило их разделиться. ...*Благодаря кровавым революциям* деспотизм и свобода наконец сами научились умерять себя и регулировать свою волю...» ([4, 87]. Курсив. — *Ю. Д.*).

[1] Точка зрения, опровергнутая маркизом де Садом, который достаточно логично довел эвдемонистически-гедонистическую позицию до апологетики самого гнусного и жестокого насилия.

«Прогрессу разума» способствовало даже беззаконие первоначальных форм государственности: ведь «при примитивном государственном строе» он, этот прогресс, «не затрудняемый принудительностью несовершенных законов, устанавливаемых абсолютной властью, более способствовал устройству нового» [4, 87]. И в *лучшем случае* напрашивается вывод, что в глазах французского социального мыслителя благотворно *любое* изменение, каким бы оно ни выглядело с точки зрения людей, так или иначе к нему причастных. «Здесь народы, утомленные анархией, бросались в объятия деспотизма; там тирания, доведенная до излишеств, обусловила зарождение свободы» [4, 87]. И главное, вездесущий «прогресс разума» способен был из всего извлечь свою пользу, все обратить в свой материал или в послушное орудие. Ведь «ни одно изменение не совершалось без того, чтобы не дать в итоге какой-нибудь выгоды, ибо каждое служило опытом, ибо каждое распространяло, улучшало или подготавливало просвещение» [4, 87].

Как видим, с точки зрения этой теории прогресса, понятого как развитие просвещения, *всякое деяние* — благо, какими бы ни были его *непосредственные* результаты и как бы они ни оценивались в аспекте этическом или теологическом. Ведь общий результат каждого действия или поступка для человека, его совершающего (а тем более для человечества в целом), — это «опыт», *познание связи* между действием и его последствием, т. е. «просвещение ума». А опыт, как известно, обладает познавательной ценностью вне зависимости от того, к каким — благотворным или разрушительным — последствиям для людей привело то или иное действие. Опыт есть опыт, независимо от того, является ли он результатом познания этически одобряемых, законопослушных или преступных действий.

Прогрессирующий, т. е. просвещающий себя, разум имеет свою выгоду от любых исторических «опытов», какие дают ему пищу, удовлетворяют его любознательность. В приумножении этой «прибыли» и заключается прогресс познания, просвещения, любопытствующей разумности вообще. Если же с точки зрения этого неуемного и неукротимого *любопытства* взглянуть на историю человечества, то весь ее многовековой «опыт» (опять-таки каким бы он ни был, из каких бы деяний или злодеяний ни был он извлечен) предстанет как *положительный*. Хотя бы по одному тому, что во всех случаях его результатом было приращение знания, в чем бы оно ни заключалось. Отсюда — «царственное равнодушие» французского социального мыслителя к тому, за счет чего, какой ценой был достигнут прогресс Разума, или, что здесь *то же самое*, Просвещения, к тому, чем было оплачено «совершенствование» человечества, отождествленное с увеличением общего объема его знаний (вернее, сведений). Важно лишь, что «таким образом, попеременно, переходя от волнения к спокойствию, от добра к злу, вся масса человеческого рода беспрерывно шествовала к своему совершенствованию» [4, 87].

В конце концов при таком подходе повисает в воздухе различение между страстями «бурными и жестокими», с одной стороны, и «спокойными» — с другой. А если иметь в виду реальную выгоду, которую «прогресс разума» извлекает из страстей, то более полезными исторически оказываются именно первые, варварские страсти. Но как только Тюрго покидал свою предельно отвлеченную позицию, связанную с отождествлением общечеловеческого прогресса с накоплением *любых человеческих знаний* (или сведений), из каких бы человеческих действий они ни извлекались, и пытался проследить прогресс в развитии отдельных народов в различных областях общественной и культурной жизни, он тут же оказывался перед лицом главных затруднений, на которые он натолкнулся (и которые не без изящества обошел) уже в своем первом докладе. Речь идет, во-первых, о факте *неравномерности* прогресса различных народов, равно как и различных областей общественной жизни — политической и экономической, технической и культурной и т. д. А во-вторых, о факте *попятных* движений, *регрессивных* тенденций в жизни народов, государств и культур. Оба факта Тюрго констатировал в своем раннем докладе, не делая из них никаких выводов для своей общей теории прогресса. Однако мало-помалу становилось очевидным, что первый из них вступал в противоречие с представлением о «единстве» и «всеобщности» прогресса, тогда как второй ставил под вопрос постулат о его «непрерывности».

По этой причине в «Плане второго рассуждения о всеобщей истории» под заголовком «Прогресс человеческого разума» Тюрго вновь возвращается к этим, столь трудным и неудобным для теории прогресса фактам. Однако при этом он почти ничего не прибавляет к тому, что говорил в данной связи в своем самом первом докладе, причем подчас в тех же самых выражениях [ср. 4, 106, 107]. Новым моментом здесь был лишь спор с Монтескьё, чьи заключения о причинах «неравенства цивилизации» разных народов, которые он связывал с климатическими различиями, Тюрго расценил как «по меньшей мере» *поспешные* и во всяком случае *весьма преувеличенные* ... «Они, — по его утверждению, — опровергнуты опытом, ибо в одних и тех же климатах народы различны по своей культуре, и в климатах, чрезвычайно мало сходных, мы очень часто встречаем одни и те же черты характера и одно и то же направление ума» [4, 109].

Однако более важным новшеством в размышлениях Тюрго о прогрессе, обещавших плодотворное развитие в будущем, было акцентирование им различия между типом развития в «умозрительных науках» и «изящной словесности», с одной стороны, и в «механических искусствах», «торговле», «гражданской жизни» вообще — с другой. «Не нужно думать, — пишет он, — что во времена ослабления и упадка, и даже в эпохи варварства и мрака, следующие иногда за наиболее блестящими веками, человеческий разум не делает никаких успехов. Механические искусства, торговля, гражданская жизнь порождает массу размышлений, распространяющихся среди людей, смешивающихся с образованием и количественно увеличивающихся из поколения в поколение. Они медленно, но верно подготовляют более счастливые времена» [4, 139].

«Механические искусства, — согласно Тюрго, — никогда не переживали такого упадка, как изящная словесность и умозрительные науки. Искусство, раз изобретенное, становится предметом торговли, обеспечивающей ему самостоятельное существование... Механические искусства, таким образом, существуют и при упадке литературы и вкуса, а если существуют, то, следовательно, совершенствуются... Поэтому-то мы видим, что, невзирая на невежество, царившее в Европе и в Греческой империи, начиная с V в., искусства обогатились тысячами новых открытий, причем ни одно более или менее важное из них не было забыто» [4, 139]. «Будем

же остерегаться, — заключает Тюрго это свое рассуждение, — смешивать успех в области механических искусств со вкусом в искусствах и даже с умозрительными науками» [4, 140].

Как видим, пытаясь спасти идею *непрерывности* прогресса, Тюрго приходит в итоге к необходимости различения двух его аспектов: того, что впоследствии назовут прогрессом *цивилизации* (главным образом технической), и того, что имеется в виду под прогрессом культуры (в основном духовной). Причем, и в этом явно сказался Тюрго-экономист, «субстратом», обеспечивающим *непрерывность* прогресса, оказывается цивилизация (техническая, экономическая, «гражданская»)[1], а не культура, не моральный и не идеологический прогресс. Так прокладывался путь к специфически *социологическому* пониманию прогресса, которое, впрочем, оказалось не так-то легко отмежевать от *идеологического* толкования.

В заключение несколько слов о двух моментах концепции Тюрго, все значение которых раскрывается лишь в связи с последующим развитием его идей, на линии традиции, связывающей его с Контом. На первый из этих моментов достаточно часто указывали как западные, так и русские исследователи, сопоставлявшие идеи Тюрго с воззрениями следовавших за ним Кондорсе, Сен-Симона и в особенности Конта. Второй момент тематизировался значительно реже, хотя он имеет принципиально важное значение не только для теоретико-методологического сопоставления воззрений Тюрго и Конта, но и для характеристики более широкой идейно-теоретической традиции, связывающей (в одном существенно важном аспекте) контовскую социологию с политической экономией Адама Смита и социальной философией его учителя Давида Юма.

Первый момент связан с попытками Тюрго, который в конечном счете связывал прогресс с имманентными тенденциями человеческого сознания, постичь важнейшие особенности, управляющие развитием теоретического сознания людей. В этой связи он обращает внимание на один, едва ли не самый важный для него, источник «заблуждений» сознания, вступающего на путь построения общих теорий. «Это, — согласно Тюрго, — слишком соблазнительная склонность к аналогии, невежество видит всюду подобие и, к сожалению, невежество судит» [4, 123]. Так вот, вынося суждения общего порядка, «невежество», по его мнению, увлекало человечество на ложные пути, по которым человечество двигалось достаточно долго, прежде чем вступило на путь истины. Эти ложные пути выстраиваются, в изложении Тюрго, в две следующих фазы, ступени «гипотетического» познания явлений, ставших впоследствии предметом специальной науки — физики.

1. «Прежде чем удалось познать связь физических явлений между собой, было весьма естественно предполагать, что они производятся разумными существами невидимыми и подобными нам. Ибо чему они могли бы быть уподоблены? Все то, что случилось без участия людей, имело своего бога, перед которым страх и надежда вскоре заставили благоговеть и обряды почитания которого придумывались сообразно существовавшим отношениям к сильным людям; ибо боги считались только людьми, более сильными или более или менее совершенными, в зависимости от того, насколько век, продуктом которого они являлись, был более или менее просвещен об истинных совершенствах человечества» [4, 123].

2. «Когда философы, не имея истинных знаний в области естественной истории, признали нелепость этих басен, они начали объяснять причины явлений отвлеченными выражениями, вроде *сущностей* и *способностей*, которые, однако, ничего не объясняли и рассматривались как *существа*, как новые божества, пришедшие на смену старым. Эти аналогии прослеживались, и таким путем умножались возможности, которыми пытались пролить свет на происхождение каждого явления» [4, 123–124].

А вот и то, что можно рассматривать как *третью*, и последнюю, ступень, *отменяющую* две предшествующие и начавшую *совершенно новую эпоху*. «Лишь значительно позже, — пишет Тюрго, охарактеризовав предыдущие стадии развития сознания (которое, как видим, интересовало его здесь только в познавательном аспекте), — когда было замечено механическое взаимодействие между телами, удалось построить на основании этой механики другие гипотезы, которые могли быть развиты математикой и проверены опытом. Вот почему физика перестала вырождаться в скверную метафизику только тогда, когда длинный ряд успехов в области искусств и химии умножил сочетания тел, когда сообщение между обществами, став более тесным, обусловило расширение географических знаний, когда факты стали более достоверными и когда критическое применение искусств стало совершаться на глазах у философов» [4, 124].

Если сопоставить сказанное у Тюрго с тем, что писал о фазах развития человечества Сен-Симон и возвел в универсальный «закон прогресса», как общечеловеческого, так и индивидуального сознания Конт, то во всех случаях нельзя не идентифицировать одну и ту же *трехступенчатую* схему.

Из русских авторов, писавших о Конте, не забывая о его предшественниках, на это обстоятельство обращали внимание В.С. Соловьев (в своей большой энциклопедической статье «Конт») и М.М. Ковалевский (в главе «Конт, его предшественники и последователи» первого тома своей «Социологии»). «В этом рассуждении Тюрго, — пишет М. Ковалевский, имея в виду идею, изложенную в приведенном нами фрагменте, — красной нитью проводит ту мысль, что прогресс в области мышления выступает в замене богословских толкований научными; в промежуток времени между обоими способами толкования природных явлений объяснение им находили, говорит Тюрго, в каких-то сущностях и свойствах, передаваемых абстрактными терминами, которые, прибавляет он, ничего не выясняли. Таков в зародыше знаменитый закон трех стадий Конта: стадии богословской, метафизической и научной» [2, т. 1, 134].

Важно, однако, увлекшись аналогией, поражающей при вычленении одинаково трехступенчатой схематики у Тюрго, Сен-Симона и Конта, не упустить из виду одной существенной особенности, характеризующей своеобразие подхода Тюрго. При всем акцентировании «ведущей» роли сознания в процессе поступательного развития человечества, он не был

[1] Кстати сказать, именно здесь мало-помалу нащупывалась область, доступная для объективного (ценностно-нейтрального, как будут говорить впоследствии) анализа прогресса, «не обремененного» необходимостью ориентироваться на критерии морально-этического порядка, которому Тюрго был обязан столькими — и такими! — противоречиями своего теоретического построения.

склонен так абстрагировать познающий разум от других «факторов» прогресса, как это случалось порой у Конта. При всей «социологичности» этого номинального основоположника науки об обществе, Тюрго, как это ни парадоксально, обнаруживал большую «социологичность» при характеристике «научной» фазы развития познания, когда тут же, говоря о ее генезисе, не забыл упомянуть и о длинном ряде «успехов в области искусств (имеются в виду и ремесленные, и промышленные «искусства». — *Ю. Д.*) и химии», который «умножил сочетания тел»; о «сообщениях» между обществами, ставших «более тесными» и обусловивших «расширение географических знаний», и вообще о том, что «факты стали более достоверными», поскольку «практическое применение искусств», которое совершалось теперь «на глазах у философов», всемерно способствует этому. А это, естественно, не могло не ограничивать поле *мета*физических гипотез, освобождая пространство для гипотез *физических*.

Не забывал Тюрго обратить внимание на еще одно обстоятельство, мешавшее ему утверждать абсолютный приоритет прогрессирующего разума с той же решительностью, с какой он утверждался подчас у Сен-Симона и (особенно) у Конта, норовившего подчинить своему «закону трех стадий» все перипетии истории теоретического сознания. «Греция, — утверждал Тюрго, — так превзошла восточные народы в науках, заимствованных ею у них, только потому, что она не была подчинена единоличной деспотической власти. Если бы она, подобно Египту, составляла единое государственное тело, то весьма возможно, что такой человек, как Ликург, желая покровительствовать наукам, стремился бы регулировать изучение их полицейскими правилами, сектантский дух, вполне естественный у первых философов, стал бы духом нации. И когда законодатель оказался бы учеником Пифагора, то науки в Греции ограничились бы изучением основоположений этого философа, которые возводились бы в догматы веры. Он был бы для Греции тем, чем был знаменитый Конфуций для Китая. К счастью, положение, в котором находилась Греция, разделенная на множество маленьких республик, предоставило гению всю свободу, все сотрудничество усилий, в которых он нуждался. Взгляды людей всегда более узки, чем предначертания природы. Более достойно быть руководимым последними, чем несовершенными законами» [4, 134]. Как видим, у первооткрывателя Прогресса для новоевропейского сознания отношения между законом поступательного развития разума и «предначертаниями природы» представали в более усложненном виде, чем у некоторых из его наиболее авторитетных теоретических наследников.

Второй важный момент, который необходимо подчеркнуть, характеризуя воззрения Тюрго в связи уже не только с его концепцией прогресса, но и с его политико-экономическими взглядами, где он, быть может, не был столь же оригинален, как в области философии истории. Речь идет об обнаружившемся в ходе идейной эволюции противоречии между *историзмом*, характеризующим его взгляд на прогресс, с одной стороны, и антиисторизмом («механическим натурализмом»), который возобладал в конце концов в методологии Тюрго-экономиста, — с другой.

На это противоречие обращает внимание Н.Н. Алексеев [1], ссылаясь при этом на немецкого историка политической экономии Августа Онкена. С одной стороны, как верно констатирует Н.Н. Алексеев, Тюрго полагает, что «тенденция к профессивному развитию формирует историю человеческого рода, вносит единство в пестрый процесс исторических изменений» [1, 97]. Согласно Алексееву, «эти мысли не только стоят на уровне историзма Монтескьё, но и до некоторой степени *систематически* превосходят его. Тюрго пытается восполнить историзм мыслью о систематическом единстве, лежащем в основании исторических изменений, предвосхищая последующие учения англофранцузского позитивизма» [1, 97]. «Тюрго, — продолжает Н.Н. Алексеев, — ...дал нам блестящий пример новой интерпретации идей Монтескьё. Казалось бы, что дальнейшее развитие его взглядов должно было идти в том же направлении; казалось бы, что в результате он должен был прийти к новой культурно-исторической теории, которая была бы до известной степени логической антитезой социальному механизму XVII в.» [1, 99]. Но этого-то как раз и не произошло. Более того: произошло нечто диаметрально противоположное логически ожидаемому.

Ибо, с другой стороны, Тюрго предстает как сторонник физиократических идей, «по внутреннему своему духу чуждых историзму» [1, 98]. Оказавшись под их влиянием, он становится (как в области экономической теории, так и на практике — в качестве министра) «типичным представителем того „классического" „политического рационализма", который исходил „из увлечения точными образцами математических наук"» [1, 98]. В результате «...Тюрго, как и большинство его современников, остается на старой почве механического натурализма... Он говорит о «физической необходимости», с которой происходят экономические явления, о «физических законах природы», которые ими управляют» [1, 99]. Причем именно потому, что Тюрго еще не отрефлектировал возникающее здесь противоречие, а потому даже не попытался как-то преодолеть его или хотя бы сгладить (как это сделают французские социологи, начиная с Конта), оно предстало здесь «в сырой, необработанной и несистематизированной форме»: «бьет в глаза и даже просто шокирует» [1, 99].

Можно было бы «списать» это явное противоречие, ссылаясь на «неустойчивый склад» характера Тюрго, его склонность разбрасываться, перескакивая из одной научной области в другую, из теории в политику и т. д. Можно было бы, если бы не одно в высшей степени знаменательное обстоятельство. А именно тот факт, что это противоречие было характерным и для его предшественников из числа английских социальных мыслителей, и для его преемников — французских (да и не только французских) социологов. Если вспомнить, мягко выражаясь, о «неурегулированных», отношениях между «статикой» и «динамикой» в контовской социологии, которые так и не были разрешены Контом теоретически, если вспомнить о двойственности английской социальной мысли, где роль социальной статики играла политическая экономия, а роль социальной динамики — многочисленные экскурсы в историю (не только у Юма с его восьмитомной «Историей Англии», но и у Адама Смита, чье «Богатство народов», особенно второй том, полно исторических экскурсов и «отступлений») ... То уже этого будет достаточно, чтобы убедиться в том, что Тюрго со своей основной теоретической антиномией вовсе не был одинок.

Можно сказать больше: он наткнулся на противоречие, которое пыталась разрешить, или обойти, или приглушить послеконтовская социо-

логия вплоть до рубежа XIX–XX вв. То есть до момента, когда неразрешенность этого «проклятого вопроса» привела социологическую теорию (да и социальную философию) к глубокому кризису.

2. КОНДОРСЕ. ПАРАДОКСЫ ТЕОРИИ ПРОГРЕССА

Прямым развитием теории прогресса, предложенной Тюрго, стала концепция Мари Жана Антуана Никола Кондорсе (1743–1794).

Наиболее полно она была изложена в его знаменитом «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума», написанном им незадолго до смерти[1] (в 1793–1794 гг.). Хотя «Эскиз» этот остался незаконченным и многие его фрагменты сохранили характер своеобразных «проектов» (которые он предполагал осуществить в будущем), уже его введение, общая периодизация («схематика» прогресса человеческого рода) и наиболее завершенные главы свидетельствовали о глубокой продуманности основополагающей идеи этого труда, а также о «выношенности» и отработанности общей концепции, укорененной в мировоззрении Ж.А. Кондорсе, т. е. о глубинной связи написанного в «Эскизе» с мыслями, которые откладывались в теоретическом сознании его автора на протяжении всей научной, публицистической и политической деятельности. Этот труд Кондорсе можно рассматривать как итог всей его духовной эволюции и философское кредо целого поколения, которому он принадлежал, поколения, не только подготовившего Французскую революцию, но и принявшего самое активное участие в ней и успевшего задуматься о ее первых, предварительных итогах.

Основные предпосылки, цели и задачи «Эскиза» были сформулированы его автором с почти аксиоматической четкостью. 1. Человеку свойственны три способности[2]: (а) способность ощущения, сопровождающегося «удовольствием или страданием»; (б) способность «преобразовывать эти мгновенные впечатления в длительные переживания»; (в) способность «образовывать и сочетать идеи», порождающие между людьми «отношения интереса и долга» [3, 4]. 2. Наблюдение и познание «общих фактов», характеризующих эти способности, и присущих им неизменных «законов развития», постигаемых на основе установления «того общего, что имеется у различных представителей человеческого рода» [3, 4], — это и есть «наука, называемая метафизикой». 3. Рассмотрение того же самого развития способностей не у обособленных людей, сопоставляемых друг с другом, а у «массы индивидов, сосуществующих одновременно в данном пространстве», причем так, чтобы такое развитие можно было бы «проследить... из поколения в поколение» [3, 4], т. е. во временном ряду, — это, по Кондорсе, и значит дать «картину прогресса человеческого разума».

Эта картина имеет, как видим, и *структурный* аспект, в котором «масса индивидов» берется как их «одновременное сосуществование» в рамках «данного пространства»[1], и аспект *генетический*, вернее — *исторический*[2]. Собственно говоря, именно вычленение этого второго аспекта и позволяет автору «Эскиза» представить «картину прогресса», который, по его словам, подчинен тем же общим законам, которые «наблюдаются в развитии наших индивидуальных способностей» [3, 4]. Почему «тем же»? А потому, отвечает он, что такой прогресс представляет собой результат «этого развития, наблюдаемого одновременно у большого числа индивидов, соединенных в общество» [3, 4–5]. Развитие способностей, присущих отдельному человеку, предстает здесь, как видим, в качестве «модели» развития способностей, присущих «человеческому роду» в целом. А он понимается, с одной стороны, как «большое число индивидов, соединенных в общество». С другой же (представлявшей собой предмет специального интереса Кондорсе) — как последовательная смена самих этих «обществ», образующих *историю человеческого рода*, понятая исключительно как процесс его поступательного развития. То есть *отождествленный* с его прогрессом.

«Картина прогресса человеческого разума» является, согласно автору «Эскиза», исторической в том смысле, что она «подвержена беспрерывным изменениям»[3] [3, 5]. И задача, следовательно, заключается в том, чтобы «путем последовательного наблюдения человеческих обществ в различные эпохи, которые они проходят», сделать три вещи. Во-первых, «представить порядок изменений», происходящих при этом. Во-вторых, «выявить влияние, которое оказывает каждый момент (развития. — *Ю. Д.*) на последующий». В-третьих, «показать, таким образом, в видоизменениях *человеческого рода*, в *беспрерывном его обновлении* в бесконечности веков путь, по которому он следовал, шаги, которые он сделал, *стремясь к истине или счастью*» ([3, 5]. Курсив. — *Ю. Д.*). При этом имеется в виду вполне прагматическая задача[4]. «Эти наблюдения над тем, чем человек был, над тем, чем он стал в настоящее время, помогут нам затем найти средства *обеспечить и ускорить новые успехи*, на которые *его природа* позволяет ему еще *надеяться*» ([3, 5]. Курсив. — *Ю. Д.*).

«Результат» же всего этого исследования, который Кондорсе *предполагает заранее*[5], «должен заключаться в том, чтобы показать путем рассуждения и фактами» следующее: что «не было намечено никакого предела в развитии человеческих способностей»; что «способность человека к совершенствованию действительно безгранична»; что «успехи в этом совершенствовании отныне[6] независимы от какой бы то ни было силы, желающей его остановить, имеют своей границей только длительность существования нашей планеты, в которую мы включены природой» [3, 5]. Поскольку этот трехчленный тезис был сформулирован неопределенно-всеобщим образом, он был, если взять его в целом, так же неопровержим,

[1] Он покончил с собой: когда был заключен в тюрьму революционными властями, от преследования которых скрывался после того, как Конвент отверг предложенный им проект конституции, отдав распоряжение о его аресте.

[2] Общефилософская предпосылка, унаследованная от английского сенсуализма (прежде всего от Дж. Локка).

[1] Этот аспект стал предметом специального рассмотрения в разделе «социальная статика» социологии Конта.

[2] Конт выделит ее в качестве особого раздела своей социологии под названием «социальная динамика».

[3] Мотив, характеризующий близость Кондорсе к Тюрго в самом важном пункте их концепций.

[4] Мотив, который будет воспринят у Кондорсе и развит Сен-Симоном.

[5] Хотя и рассматривает его, тем не менее как требующий особого доказательства.

[6] Характерно это ограничительное «отныне», за которым скрывается мысль, что до какого-то времени дело обстояло иначе.

как и недоказуем. Тем более что *решающие доказательства* в его пользу должны были черпаться из будущего, на которое Кондорсе, согласно его же признанию, мог лишь «надеяться». И никак не из прошлого или настоящего.

Ведь, согласно естественно-научному методу, которого придерживался автор «Эскизов», апелляция к ним не могла служить аргументом в пользу правильности утверждения о том, что еще только могло бы произойти, и опять-таки — лишь в *будущем*. Никак нельзя было доказать, что будущее не принесет с собой чего-то такого, что окажется опровержением либо одного из трех «элементов» вышеупомянутого тезиса, либо всех их вместе. Между тем именно это самое будущее, на которое так надеялся Кондорсе, и нанесло-таки решающие удары по всем трем пунктам его трехчленного тезиса-постулата.

Кроме того, упомянутый неопределенно-всеобщий характер толкования прогресса позволяет автору «Эскиза» временами отождествлять[1] *общий* прогресс с прогрессом *познания*[2]. А в результате Кондорсе зачастую существенным образом упрощал задачу, которая в действительности оказалась гораздо сложнее, чем он ее представлял. В тех условиях, когда благодаря такому отождествлению оказывалось, что прогресс разума, толкуемого фактически как познание, включал в себя также и поступательное развитие нравственности, Кондорсе как бы «забывал» о возможном расхождении (не говоря уже об антиномии) *познавательного* прогресса и *нравственного*. А уж о том, что познавательный прогресс может *преступить* границы «нравственного прогресса» (и уже тем самым «блокировать» Прогресс с большой буквы, если не подорвать его вообще), и вовсе не могло быть речи. В такой радикальной форме этот вопрос о Прогрессе не вставал перед ним. Он был за пределами мировоззренческих предпосылок Кондорсе. Подобная ситуация была для него просто-напросто «немыслимой».

Точно так же не возникало мысли и о том, что в принципе возможна такая ситуация, когда нравственность, вопреки вышеупомянутому тезису Кондорсе, может оказаться вынужденной поставить (в том или ином пункте) «предел» развитию такой «человеческой способности», как способность познания. Не предполагал Кондорсе и того, что нравственность может не только «временно отступить» от достигнутого ею прогресса, но и вообще существенно *деградировать* без перспективы вернуться на однажды достигнутый уровень. От этого его уберегала сконструированная им *абстракция* «человеческого рода», которая позволяла «констатировать» общий прогресс человечества тогда, когда весьма значительные «массы людей» погружались в варварство. Единственное, что допускает Кондорсе во Введении к своей книге, — это «замедление» прогресса. И хотя его собственная книга изобилует примерами, которые можно было бы при желании истолковать как деградацию тех или иных «способностей массы людей» (например, деградация, вызванная углублением разделения труда, которую признавал Адам Смит), здесь, во Введении [3], он утверждает обратное: «Без сомнения, прогресс может быть более или менее быстрым, но никогда развитие не пойдет вспять...» [3, 5–6].

Впрочем, Кондорсе не скрывает трудностей, которые ему приходилось преодолевать, чтобы представить прогресс как поступательное развитие «человеческого рода» — человечества, взятого в качестве единого целого. Говоря о первоначальных ступенях этого развития, он признается, что здесь оставалось лишь «разгадывать», «через какие ступени изолированный человек, или скорее (человек) ограниченный ассоциацией, необходимой для своего воспроизведения (семьей[1]. — *Ю. Д.*), мог достигнуть... первых усовершенствований, последним пределом которых является употребление членораздельной речи» [3, 10–11]. Здесь, по его словам, могла помочь лишь аналогия: «только наблюдение над развитием наших способностей[2] может нам здесь служить путеводной нитью» [3, 11].

За отсутствием фактов, ему приходилось прибегать к неэмпирическим способам рассмотрения и при реконструировании следующего крупного периода в развитии человечества. Чтобы показать, как дорос человек «до того уровня культуры, когда он занимается ремеслами, когда он начинает озаряться светом, когда торговля объединяет нации, когда, наконец, изобретается азбука», возникает не только «возможность», как говорит Кондорсе, но и суровая необходимость «присоединить к этому первому путеводителю[3] историю различных обществ» [3, 11]. Сопоставляя факты из истории различных народов, взятых на разных стадиях развития, можно, по его словам, так «сочетать их», чтобы «на этом основании написать *гипотетическую историю* единого народа и *создать* картину его прогресса» ([3, 11]. Курсив. — *Ю. Д.*). Как видим, эта история и эта картина является *умственной конструкцией*, а не описанием фактов единого процесса, взятых в их временной последовательности и причинной связи.

«Непрерывный ряд фактов и наблюдений», делающий «поистине исторической» картину «поступательного движения человеческого разума», можно получить, согласно Кондорсе, лишь начиная «с того периода, когда в Греции стала известна письменность». Ведь только благодаря ей возникает возможность зафиксировать тот «ряд» достоверных фактов, который соединяет античную историю «с нашим веком, с современным состоянием человеческого рода в наиболее просвещенных странах Европы» [3, 11]. Любопытно, однако, что и здесь «человеческий род», взятый в его «прогрессе», постигается лишь на примере своих, так сказать, «представителей» — стран одной лишь Европы, причем и тут не всех, а только «наиболее просвещенных». Так что и в этом случае не удалось избавиться от изрядной доли «гипотетичности». И это несмотря на заверения самого Кондорсе, уверявшего своего читателя в том, что уж теперь-то «философии не приходится более разгадывать или образовывать гипотетические комбинации. Достаточно объединить, привести в порядок факты и показать полезные истины, которые рождаются в силу сцепления и соединения этих фактов» [3, 12].

[1] Зачастую это происходило бессознательно и непроизвольно.

[2] Этому же способствовало то более, то, наоборот, менее широкое толкование в «Эскизе» понятия разума: то как решающей силы прогресса в целом, то как *одной* из таких сил.

[3] В других местах книги он позволяет себе менее оптимистические допущения.

[1] С нее он начал фактически развитие человеческого рода — представление, которое разделял с ним Конт.

[2] То есть способностей отдельно взятого человека, а не «массы людей».

[3] Упомянутой уже аналогии с развитием способностей индивида.

Однако совсем очевидным «гипотетизированием» оказывается обещанная уже во Введении «последняя картина», которую «остается только набросать» после всех предварительных операций по *конструированию* идеализированного образа «человеческого рода» как олицетворения всеобщности прогресса. «Картина наших надежд», т. е. «прогресса, который будет достигнут будущими поколениями и который *как бы* обеспечивается постоянством законов природы» ([3, 12]. Курсив. — *Ю. Д.*). Иначе говоря, если Закон прогресса обладал «постоянством закона природы» (а именно это стремился доказать Кондорсе, анализируя прошлое и настоящее человеческого рода), то, надо надеяться, он (этот Закон) точно таким же образом поведет себя и в Будущем. А если эта надежда оправдается, то остается лишь показать: (1) «через какие ступени то, что нам теперь кажется несбыточной надеждой, должно сделать постепенно возможным и даже доступным». (2) «Почему, несмотря на преходящий успех предрассудков, поддерживаемых развращенными (деградировавшими? все-таки повернувшими назад? — *Ю. Д.*) правительствами и народами, только одна истина должна добиться торжества». (3) «Какими узами (а то, что они существуют, в этом Кондорсе ни на минуту не сомневается. — *Ю. Д.*) *природа неразрывно связала* прогресс *просвещения*[1] с прогрессом свободы, добродетели, уважения к естественным правам человека» [3, 12].

Надо сказать, что последний пункт, вопреки противоположным заверениям автора «Эскиза», в общем-то уже не кажется таким незыблемым, как этого хотелось бы ему самому [2]. Об этом свидетельствует уточнение третьего пункта набрасываемой в предварительном порядке схемы обоснования его «футурологии»: «Необходимо выяснить... каким образом эти единственные реальные блага, так часто разобщенные, что их считают даже несовместимыми, *должны,* напротив, сделаться нераздельными» ([3, 12]. Курсив. — *Ю. Д.*). Так как этот вопрос так и остался делом будущего и «должного», то возникает и другая проблема. Как же тогда обстоит дело с Прогрессом в той части его истории, которая, в изложении Кондорсе, была связана с прошлым и настоящим? О каком *общем прогрессе* можно было говорить, если его «единственые реальные блага» — прогресс просвещения, с одной стороны, и прогресс свободы, добродетели и т. д. — с другой, так часто оказывались «разобщенными», вступали в противоречие друг с другом?

Преодолеть это «разобщение», делавшее достаточно сомнительными рассуждения о *всеобщности* поступательного развития человечества, при отсутствии которой прогресс начинал выглядеть чем-то ущербным (если не сказать, «кособоким»), можно надеяться, согласно Кондорсе, при одном непременном условии. В том случае, «когда просвещение достигнет определенного предела одновременно у *значительного числа наций* и когда просветится *вся масса великого народа* (надо полагать, французского. — *Ю. Д.*), язык которого повсеместно распространится, торговые отношения которого охватят *весь земной шар*» ([3, 12]. Курсив. — *Ю. Д.*). А до тех пор? До тех пор «человеческий род» будет персонифицироваться лишь достаточно малой своей частью — «просвещенными людьми», среди которых «отныне можно будет насчитывать только друзей человечества, единодушно содействующих его усовершенствованию» [3, 12]. То есть тех не так уж многих (если сопоставить их с действительно «всем» человеческим родом), кого мы сегодня называем (все еще столь же риторически, сколь и условно) «прогрессивным человечеством».

Если не ясное и отчетливое осознание, то по крайней мере смутное ощущение, неопределенное чувство названных здесь трудностей и побуждало Кондорсе делать оговорки ограничительного порядка, причем не только в отношении таких категорий, как человечество, человеческий род и т. п. «Мы изложим происхождение, — обещал Кондорсе еще во Введении, — мы изобразим историю общих ошибок, которые более или менее тормозили или приостанавливали поступательное развитие разума, которые часто даже, как и политические события, вызывали попятное движение человека к первобытному невежественному состоянию» [3, 13]. Как видим, временами автор «Эскиза» признавал эмпирические *факты* отступления «человека» (под которым следует понимать здесь вовсе не единичного индивида: он ведь не может рассматриваться как ответственный за «развитие разума» в целом) от «столбовой дороги» прогресса. Впрочем, общая вера в прогресс позволяла Кондорсе отмечать их, не отменяя своих предыдущих (да и последующих) категорических формулировок.

Рассматривая «общие заблуждения», вызывавшие упомянутые факты стагнации или даже регресса человечества, как «часть исторической картины прогресса человеческого разума», он «справлялся» с ними весьма своеобразным образом. Подобно тому, рассуждал он, как истины «совершенствуют и просветляют разум», «заблуждения являются необходимым следствием его активности, всегда существующей диспропорции между тем, что он (разум. — *Ю. Д.*) знает и желает, и тем, что он считает необходимым знать» [3, 13]. Заблуждения оказываются, таким образом, неизбежными «издержками» прогресса разума, справедливой платой за него. Одним словом — чем-то производным от его поступательного развития. И выполняют они при нем, что называется, сугубо служебную роль. В конце концов полезны и заблуждения, хотя бы уже потому, что опыт заблуждений позволяет разуму, как бы «отталкиваясь» от них, подняться на более высокую ступень своего развития. Тенденция, которая у более поздних приверженцев идеи прогресса должна была привести к *релятивизации* той самой абсолютной противоположности разума и заблуждения, которая была изначальным источником просветительской веры в прогресс, каковую при всех своих колебаниях все еще разделял революционер-просветитель Кондорсе.

На фоне именно такой веры Кондорсе во всеобщий характер и универсальную ценность Прогресса особенно «неудобным фактом» (пользуясь современным словоупотреблением) и должен был стать в его глазах эмпирический факт существования народов, миновавших первоначальную эпоху своего развития, но так и не вышедших за пределы либо первой (охота и скотоводство), либо второй (примитивное земледелие) из уста-

[1] В том почти позитивистском смысле, какой придавал этому понятию Кондорсе, его можно было бы обозначить более адекватным современным термином «информатизация».

[2] Да и как же иначе: ведь Кондорсе определенно чувствовал, хотя и не позволил себе ясно и отчетливо отрефлектировать это обстоятельство, что вместе с *верой* в эту «неразрывную связь» рушится и все возведенное им здание теории (всеобщего) прогресса.

новленных им девяти эпох[1]. Чтобы справиться с этим фактом, Кондорсе склонен даже признавать, отдавая тем самым дань «ретрограду» Руссо, с одной стороны, известные преимущества *примитивных* общественных состояний, а с другой — определенные недостатки, присущие более развитым народам («допущения», вызвавшие впоследствии резкое неприятие у Сен-Симона).

Читаем у Кондорсе: «Климат, привычки, удовольствия, связанные почти с полной независимостью, которая не может возродиться даже в обществе более совершенном, чем наше, естественная привязанность человека к воззрениям, привитым ему с детства, и обычаям своей страны (как будто все это нельзя сказать о ранних этапах развития народов, уже перешедших на «более прогрессивную» стадию развития! — *Ю. Д.*), естественное отвращение невежества ко всякого рода новшествам, физическая и в особенности умственная лень, которая ослабляла любопытство, так вяло проявлявшееся, влияние, которое уже оказывало суеверие на первичные общества, — таковы были главные причины застоя» [3, 29–30].

Но это была только одна сторона дела. Другая связана в концепции Кондорсе с теми негативными чертами, приобретенными более развитыми народами, которые должны были отталкивать их менее развитых собратьев по человеческому роду. Продолжаем читать: «Ко всему этому нужно добавить жадность, жестокость, развращенность и предрассудки просвещенных народов. Последние казались народам, пребывающим в первобытном состоянии, более могущественными, более богатыми, более образованными, более деятельными, но *более порочными*, и *в особенности менее счастливыми*, чем они сами» ([3, 30. Курсив. — *Ю. Д.*). А это значит, во-первых, что «прогресс разума не всегда вел общество к счастью и добродетели» [3, 30] — еще один факт, крайне «неудобный» для концепции прогресса, предлагавшейся в «Эскизе». И что, во-вторых, «переход первичного грубого общества к цивилизации просвещенных и свободных народов» является бурным, и мучительным [3, 30]. А это также не могло не рождать определенные сомнения в его (этого перехода) безусловной «прогрессивности».

Более того, как свидетельствует сам Кондорсе, у ряда достаточно авторитетных для него мыслителей констатация приведенных фактов возбуждала небезосновательное подозрение: не является ли весь этот «переход» *вырождением*, а вовсе не прогрессом. Хотя «некоторые» (так сказать, более прогрессивные) философы «жалели эти остальные народы», зато были ведь и «другие» (среди них сразу же приходит на память Руссо, на которого так часто ссылались во времена революции и якобинцы, и

[1] Напомним, что третья эпоха определялась им как «прогресс земледельческих народов до изобретения промышленности»: четвертая — как «прогресс человеческого разума в Греции до времени разделения наук в век Александра»; пятая — как «прогресс наук от их разделения до их упадка»; шестая — как «упадок просвещения до его возрождения ко времени Крестовых походов»; седьмая — как (развитие) «от первых успехов наук в период их возрождения на Западе до изобретения книгопечатания»: восьмая — как (развитие) «от изобретения книгопечатания до периода, когда науки и философия сбросили иго авторитета»: девятая — как (развитие) «от Декарта до образования Французской республики» [3, 265]. Причем каждый из тех «упадков» оказывался новой проблемой для Кондорсе, поскольку приходилось вновь и вновь как-то примирять его с основополагающим принципом неуклонности общего поступательного развития человечества, человеческого рода как целого.

жирондисты и авторитет которого не так-то легко было поколебать), «превозносившие» примитивизм этих народов и называвшие «мудростью и добродетелью то, что первые считали глупостью и ленью» [3, 30]. Что можно было им противопоставить, чем возразить? Разве лишь очередным *заверением*[1], «что пороки просвещенных народов обусловлены были не ростом, а упадком знаний и что последние не только никогда не развращали людей, но всегда смягчали нравы, если уж не могли их исправить и изменить» [3, 31].

Иначе говоря, для того чтобы спасти *нравственную* «чистоту знаний», дабы не вступать в противоречие с идеей *всеобщности* прогресса, по пути которого познание (разум) и нравственность в принципе могут идти только «рука об руку» (иначе, какая же это «всеобщность»?!), Кондорсе приходилось то и дело допускать факты «упадка знаний». То есть опять-таки вступать в противоречие с просветительски-революционной верой в прогресс. Теперь она подрывалась уже с другой стороны: со стороны убеждения в его «неуклонности». При таких «отступлениях» о прогрессе можно было говорить лишь «в общем и целом», т. е. брать его как предельную абстракцию. Некую общую тенденцию «человеческого рода», который ни в одной из своих налично существующих «частей» не выступал как носитель настолько же всеобщего и «целостного», насколько и неуклонного (не говоря уже о «непрерывном») прогресса.

3. ЧТО ТАКОЕ «ПРОГРЕССИВНОЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВО»?

Как видим, в русле теории прогресса все более отчетливо тематизировалось понятие человечества, человеческого рода, с которым мало-помалу связывалось представление о *субстанции* прогресса, в которую «человеческий разум» (в точном смысле этого слова) включался лишь в качестве одного из его моментов. А тем самым нащупывался будущий предмет науки об обществе, образ которой уже витал в теоретическом представлении Кондорсе. Этот процесс протекал не без противоречий. В рассуждениях автора «Эскиза» о поступательном развитии Человечества чувствуется определенное раздвоение. Оно находит свое выражение уже в общем тезисе Кондорсе, согласно которому существует «два вида прогресса», каковые «одинаково присущи человеческому роду» [3, 20]. Например, — «изобретение лука было делом гениального человека», а вот «в образовании языка участвовало все общество» [3, 20].

Первый вид прогресса — «более быстрый, представляет собой плод новых сочетаний, которые люди, одаренные природой, способны образовать: он является наградой за их размышления и усилия» [3, 20]. А вот *второй вид прогресса* — и типологически и принципиально *противоположный* первому — «более медленный, рождается как результат размышлений и наблюдений, предоставляющихся всем людям, и даже привычек, которых они придерживаются в течение своей совместной жизни» [3, 20]. Отношения между этими двумя типами прогресса, складывающиеся совсем не гармонически (поскольку они нередко оказываются в противоречии

[1] Оно так и осталось необоснованным, несмотря на все обещания обосновать его в ходе последующего изложения.

друг с другом), так и остаются невыясненными до конца книги. А отсюда — разнообразные теоретические «нестыковки» и диссонансы.

С одной стороны, Кондорсе утверждает, что картина прогрессивного развития[1] может быть представлена лишь в том случае, если рассматривать его с точки зрения общих результатов, взятых *относительно массы индивидов*, сосуществующих одновременно на данном пространстве» и следующих друг за другом «из поколения в поколение» ([3, 4]. Курсив. — *Ю. Д.*). Речь идет о том, чтобы «в видоизменениях человеческого рода, в беспрерывном его обновлении в бесконечности веков» показать «путь, по которому он следовал, шаги, которые он сделал, стремясь к истине или счастью» [3, 5]. И этому способу рассмотрения он действительно следует, характеризуя первые три эпохи (первичные «соединения племен»; «пастушеские народы», постепенно переходящие к земледелию; «прогресс земледельческих народов»), до тех пор, пока не переходит к характеристике научного развития человеческого рода.

Но, с другой стороны, как только речь заходит о науке, важнейшие моменты «прогресса человечества» персонифицируются с гениальными учеными, «вечными благодетелями человечества», и здесь уже прогресс выступает (чем ближе к эпохе самого Кондорсе, тем в большей степени) как последовательность научных открытий, поступательное развитие *научного* разума, противостоящего религиозному авторитету, массовому «невежеству» и бесчисленным предрассудкам. И здесь уже трудно говорить о результатах прогресса, взятых «относительно массы индивидов». «Масса» выступает здесь скорее как объект борьбы достаточно узкого круга представителей научного и буржуазно-демократического прогресса против сил религиозного и феодально-аристократического регресса, так или иначе, но неизменно, склоняясь на сторону победителей. В конце концов сила, одерживающая здесь победу, это сила (научного) разума в узком смысле, персонифицируемого гениальными первооткрывателями истины.

В соответствии с этими двумя способами рассмотрения двоится в изображении автора «Эскиза» и образ человеческого рода. То это и в самом деле «масса индивидов», существующих в эмпирически фиксируемом пространстве (территория) и времени (эпоха). То это теоретически фиксируемая связь научных идей (в более общем просветительском словоупотреблении — «мнений»), которые «правят миром», все более далеко идущим образом определяя (и предопределяя) развитие техники и промышленности. А к концу своего «Эскиза», в финале предпоследней главы и особенно в заключительной главе книги, посвященной изложению авторской утопии Будущего, Кондорсе вновь вспоминает о том, что мерой прогресса являются именно *следствия*, вытекающие из гениальных научных открытий (общенаучных, научно-философских, политико-экономических) «для наиболее многочисленной части каждого общества», которая действительно составляет «массу человеческого рода» [3, 218–219]. И здесь уже главной задачей оказывается образование и просвещение этой «массы», возвышение ее на уровень, достигнутый прогрессом научного разума.

[1] Ее он, как правило, идентифицирует с картиной «прогресса человеческого разума», но временами начинает различать их, чувствуя, что прогресс человеческого рода в целом все-таки шире, чем прогресс его разума, как бы широко ни толковать этот последний.

И стало быть, человеческий род предстает в таком случае как процесс *взаимодействия* массового и научно-философского сознания.

Но, кроме того, как мы могли уже убедиться еще раньше, в качестве «полномочных представителей» всего человеческого рода фигурируют и отдельные народы, которые «посетил гений»: в «четвертую эпоху» — древние греки, в «шестую эпоху» (эпоху упадка западного просвещения) — арабы, в «девятую эпоху» — англичане и, разумеется, французы. Эти народы оказываются «избранными» благодаря посетившему их «гению», и до тех пор, пока он их не покинет, осуществляют функцию не просто «вождей» человеческого рода, но тех, в ком этот род получил наиболее полное воплощение, какое только мыслимо в соответствующую эпоху. А это, судя по логике общего рассуждения автора «Эскизов», дает им (на время такого лидерства) право[1] распоряжаться судьбами «остальных» народов, тем более многочисленных этнических образований, «отставав-ших» от прогресса и «варварских», если не вовсе «диких».

Наконец, нельзя оставить без внимания еще одно определение человеческого рода, которое выходит в «Эскизе» на передний план каждый раз, когда заходит речь о статистико-вероятностной методике научного анализа различных его сторон или аспектов рассмотрения (статистика смертности, рождаемости, заболеваемости, преступности, самоубийств и пр.). Во всех аналогичных случаях человеческий род предстает как некая статистико-вероятностная конструкция — «статистически среднее», «массовидное», «типическое» и т. д., представляющее собой определенный способ «стилизации» человеческой реальности, утрачивающей смысл без содержательной, «качественной» расшифровки полученных результатов.

В силу подобной «разноголосицы», проникающей в определение основополагающего постулата Кондорсе — *человеческого рода*, взятого под углом зрения прогресса, или *прогресса*, понятого именно как поступательное развитие человечества[2], на месте «человеческого рода» в «Эскизе» фигурирует то *большинство* человечества, то его меньшинство; то «масса людей», то редчайшие «гении»; то «все народы», то «избранные», отмеченные печатью «гения»: то эмпирически зауженная реальность, то статистическая фикция. Но каждый раз человечество (отождествляемое с прогрессом) выступает как последняя инстанция, чей приговор является окончательным и не подлежит никакому обжалованию. И этот род манипуляции последним *авторитетом*, заменившим авторитет Бога, характерен не для одного только Кондорсе. Он вообще свойствен прогрессистскому типу религиозности, усмотревшей *своего* Бога в *прогрессивном человечестве*.

Такого рода *гипостазирование* прогресса с особой резкостью проступало в тех местах «Эскиза», где прогресс как бы отделялся от людей[3] — его носителей, и представал как Закон, заранее предписанный человечеству

[1] Хотя и не провозглашаемое во всеуслышание, негласное, но тем не менее признаваемое даже «друзьями человечества» и ревнителями его прогресса.

[2] Причем и то и другое редуцировалось к единству прогрессирующего разума, что и позволяло отождествлять их, рассматривая как различные наименования одной той же сущности: пункт, в котором просветительский материализм обнажал свое внутреннее родство со спекулятивным идеализмом.

[3] Прогресс Человеческого рода (Разума) констатировался даже в тех случаях, когда он сопровождался признаваемым самим Кондорсе резким ухудшением материального

и неукоснительно им исполняемый. И тем не менее каждый раз, когда от этого (не вполне осознанного в его «религиообразных» источниках) постулата, в котором понятие Прогресса отождествлялось с представлением о бессмертном и вечном Человечестве, Кондорсе переходит к попыткам более конкретного социально-философского осмысления исторической эволюции того, что он именовал «человеческим родом». Автор «Эскиза» подходит к определению тех или иных аспектов предмета новой науки, только еще нащупывавшей свои общие контуры, — социологии.

Главной проблемой, вокруг каковой вращалась при этом мысль Кондорсе, была проблема *единства* человека и человечества, индивида и рода, которое он постулировал с самого начала своего «Эскиза», но к которому возвращался вновь и вновь уже как к задаче, требующей конкретного разрешения в каждом отдельном случае. *Постулируя* такое единство, Кондорсе, как мы могли уже заметить, рассматривал человечество по аналогии с отдельным человеком (аналогия, которую считал вполне допустимой теоретически еще Паскаль). Отличие здесь усматривается лишь в том, что цикл жизни каждого человека замыкается его смертью, тогда как жизнь человечества разомкнута в бесконечность человек — как и человечество в целом — пребывает в процессе непрерывного развития (прежде всего развития его способностей), в котором можно вычленить различные стадии, или эпохи[1].

Расшифровывая понятие «человеческий род» (уже как проблему) сперва в качестве *политического* единства индивида и общества, он характеризовал это единство как *единогласие* — абсолютное (гипотетическое) или относительное (реальное большинство голосов, выступающее как выражение «общей воли» народа). Тем самым вычленяется (в духе традиции, идущей от Гоббса до Руссо) политический аспект рассмотрения человеческого рода — политическое общество или государство. Расшифровывая единство индивида и рода *этически* (и в то же время политэкономически, в духе традиции, развитой у Адама Смита), он формулирует в качестве «общего морального закона» закон, в силу которого «усилия каждого для самого себя способствуют благосостоянию всех» [3, 167–168], — основополагающий тезис *либерализма*, отголоски которого можно почувствовать даже в «Манифесте» Маркса и Энгельса («свобода каждого является условием свободы всех»).

Тем самым наряду с основным принципом политического общества — принципом «общей воли» или единогласия формулируется основополагающий принцип *гражданского общества* — принцип тождества индивидуального и «*общего интереса*»[2]. Принцип, который и положит вскоре Гегель в основу своей концепции «гражданского общества», с которой некоторые немецкие социологи (например, Х. Фрайер) начинают историю

положения или морального состояния массы людей, «отсталых» народов или иных этнических образований.

[1] При этом основные (и самые крупные) из этих стадий — те, что Конт назовет впоследствии теологической, метафизической и научной, рассматривая их вслед за своим предшественником как обязательные и для развития отдельных индивидов, и для прогресса человечества в целом.

[2] Постулат, заставляющий вспомнить о лейбницевском принципе «предустановленной гармонии», существующей между «монадами» несмотря на то, что каждая из них — абсолютно самодовлеюща и замкнута в себе самой («беззаконна»).

науки об обществе в более узком смысле. Причем в отличие от Гегеля, который *решительно противополагал* принцип целенаправленно осуществляемой политической «всеобщей воли» от объединяющей тенденции «гражданского общества» («невидимая рука» Адама Смита), действующей «за спинами» людей, каждый из которых преследует свой индивидуальный интерес, Кондорсе видит *точку сопряжения* политического и гражданского обществ. «Общий интерес каждого общества, — пишет он, — отнюдь не требуя сокращения индивидуального пользования, защищает его, напротив, от нанесения ему ущерба, и в этой части общественного порядка забота обеспечить каждому его естественные права является одновременно полезной политикой...» [3, 168]. Хотя при этом речь идет лишь о «части общественного порядка», где остается необходимым вмешательство «общей воли» в экономическую жизнь людей с целью защиты их «естественных прав» также и в этой (в общем-то неполитической) сфере, однако эти две сферы одного и того же общества — государственно-политическая и частнохозяйственная — не предстают еще в «Эскизе» Кондорсе обособившимися друг от друга настолько, насколько это выглядит, скажем, в параграфе под названием «Духовное животное царство» гегелевской «Феноменологии духа».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев Н.Н.* Науки общественные и естественные (в историческом взаимоотношении их методов). М., 1912.
2. *Ковалевский М.М.* Социология. Т. I–II. СПб., 1910.
3. *Кондорсе Ж.А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
4. *Тюрго А.Р.* Избранные философские произведения. М., 1937.

Глава 8

МЕЖДУ СОЦИОЛОГИЕЙ И УТОПИЕЙ

1. ПРОГРАММА СТАТИСТИЧЕСКИ-ВЕРОЯТНОСТНО ОРИЕНТИРОВАННОЙ НАУКИ ОБ ОБЩЕСТВЕ

Противоречивость (и можно даже сказать: парадоксальность) теории прогресса Кондорсе не могла, разумеется, не наложить своего отпечатка на его программу науки об обществе, которая мало-помалу прорисовывалась на фоне этой теории, претендуя на роль все более важного и конструктивно значимого ее элемента. Эта роль идеи социальной науки в составе версии теории прогресса, предложенной Кондорсе, предопределялась уже основополагающей предпосылкой его социальной философии, согласно которой прогресс человечества рассматривался, как отмечалось в предыдущей главе, «в тесной связи с развитием знаний» [1, т. 1, 131], а достаточно часто и просто-напросто отождествлялся с этим развитием.

Более того, согласно только что процитированному М.М. Ковалевскому, «у... Кондорсе, по всей вероятности под влиянием Тюрго, складывается и представление о том, что рост человеческой мысли состоял в замене научными объяснениями явлений природы таких, в которых выступала готовность одухотворять природу, приписывая ей те же свойства, какие принадлежат человеку, а затем приискивать для ее явлений жизненный принцип» [1, т. 1, 131–132]. В связи с этим комплексом представлений находится у Кондорсе и идея классификации наук, в которой логический принцип «выведения» («в порядке умаляющейся общности явлений, ими изучаемых, и возрастающей их сложности» [1, т. 1, 133]) сочетается с историческим учетом «преемства» в развитии наук [1, т. 1, 134]. А отсюда рукой подать до вывода о необходимости увенчания классификации наук, которая уже «намечена» [1, т. 1, 133] у Кондорсе, новой наукой — социологией. «В его схеме, — пишет М.М. Ковалевский, — математика предшествует астрономии, за которой следует физика, химия, биология, наконец, науки нравственные и экономические. Замените последние термином «социология», отметьте удаляющуся общность и возрастающую сложность явлений в только что приведенной шкале, и получится знаменитая классификация Конта» [1, т. 1, 134].

Однако если *в общем* ход мысли Кондорсе, ведший его навстречу идее новой науки — науки об обществе, и был аналогичен тому, который приведет О. Конта к созданию социологии, то в ряде *конкретных* пунктов он отличался от контовского. Причем достаточно серьезно. Как верно констатирует Ковалевский, «у Кондорсе... мы встречаем... некоторые особенности, характерные для человека, искавшего возможности приложить к вопросам обществоведения не только метод точных наук вообще, но, в частности, метод математический» [1, т. 1, 134–135]. В тексте, посвященном памяти Д'Аламбера, Кондорсе решительно «настаивает на возможности непосредственного приложения математики к решению задач обществоведения» [1, т. 1, 136]. А «в особом трактате, посвященном обоснованию того, что он называет социальной математикой, он высказывается за применение арифметики, геометрии, алгебраического анализа и теории вероятностей к решению таких, например, вопросов, как определение причин, увеличивающих или уменьшающих смертность, причин, обусловливающих собой вздорожание цен и т. д. и т. д.» [1, т. 1, 136]. Кстати сказать, именно в связи с такого рода попытками реализации идеи социальной математики» Конт вообще отвергнет впоследствии тезис о приложимости математического метода к исследованию социальных явлений [1, т. 1, 136].

Идея применения научных методов, под которыми подразумеваются прежде всего и главным образом математические методы, к анализу социальных явлений варьируется, всплывая вновь и вновь в самых различных местах текста, на всем протяжении «Эскиза» исторической картины прогресса человеческого разума». Но доминирующей она становится по мере того как прогресс разума, сопровождающийся на определенных этапах своего развития возникновением наук, приводит наконец согласно Кондорсе, к тому, что они, как и философия, «сбрасывают иго авторитета» и развиваются уже, следуя своим собственным законам. В связи с этим и общий прогресс начинает определяться поступательным развитием наук, оказывая возрастающее влияние на технику, промышленность и все остальные социальные, политические и культурные сферы общества. С этого момента, который в «Эскизе» символизируется прежде всего именем Декарта, стремившегося, по словам Кондорсе, «распространить свой метод на все объекты, доступные человеческому пониманию» [2, 158], начинается проникновение математического духа науки в область политики, политической экономии и социальной жизни человечества в самом широком смысле. Автор «Эскиза» рисует картину прогресса научного разума в этих областях, мало-помалу разворачивая таким образом и свою собственную концепцию научного понимания политических, социально-экономических и моральных явлений, которое, по его убеждению, заключается в установлении подчиненности их тому же самому универсальному Закону, какому подчинены все явления природы.

1. В области политики этот процесс начинается, согласно концепции Кондорсе, с установления того, что можно было бы назвать *аксиоматизацией* политического знания, аналогичной той, с какой начинает свою работу математика. В качестве основополагающей аксиомы (она же основополагающая идея) выступает здесь идея человека как *естественного существа*, обладающего естественными, и потому истинными, *правами*, которыми наделила его сама Природа. «После долгих заблуждений, после колебаний среди незрелых и неясных теорий публицисты наконец дошли до понимания истинных прав человека, научились выводить их, — согласно Кондорсе, — из той единственной истины, что человек — существо, наделенное чувствительностью, способностью образовывать умозаключения и приобретать моральные идеи» [2, 164]. А отсюда сразу же делается вывод, так сказать, *общесоциологического* порядка, который предстает как исходный в последующих рассуждениях Кондорсе, вплотную подводящих его к идее науки об обществе: «Они (речь идет о все тех же публицистах», под которыми понимались здесь авторы, пишущие о по-

литических проблемах общества, разоблачая предрассудки, господствующие в этой области знания. — *Ю. Д.*) увидели, что *поддержание этих прав было единственным мотивом соединения людей в политические общества*, и социальное искусство должно было состоять в том, чтобы гарантировать сохранение этих прав с наиболее полным равенством, как и в наиболее полном объеме» ([2, 164]. Курсив. — *Ю. Д.*).

В качестве второй аксиомы социально-*политической* науки в «Эскизе» фигурирует принцип равноправия граждан, предстающий здесь как прямой вывод из идеи общественного договора, взятой в ее наиболее радикальной, руссоистской, версии. Речь идет о важнейшем из тех принципов, «за которые, — по словам Кондорсе, — великодушный Сидней заплатил своей кровью, которые Локк подкрепил авторитетом своего имени». И которые «были затем развиты Руссо с большей точностью, в большем масштабе и с большей силой», путем возведения их «на степень тех истин, которые нельзя больше ни забыть, ни оспаривать» [2, 166–167]. «...Теперь, — разъясняет автор „Эскиза" существо упомянутого принципа, — никто уже не осмеливался разделять людей на две различные расы, из которых одна предназначена управлять, другая — подчиняться, одна призвана лгать, другая — быть обманутой; пришлось признать, что *все имеют равное право следить за своими интересами, познать все истины*, и что ни одна из властей, установленных ими над *самими собой, не может иметь права скрыть от них какую-либо истину*» ([2, 166]. Курсив. — *Ю. Д.*).

Так модифицируется на социально-философском построении математически ориентированного Кондорсе аксиоматика *аналогичным образом* ориентированного Гоббса, который, как мы помним, также предложил математизированную версию научной программы будущей социальной науки. Причем сделал это, отправляясь от идей все тех же создателей математического естествознания Нового времени — Галилея и Декарта. Как видим, человек интегрируется в математически резюмируемую картину универсума *не дуалистическим* образом, как это было у Гоббса (с одной стороны, человек как геометрически толкуемое «тело», а с другой стороны — разум этого человека), а монистически: как чувствующее, размышляющее и морально ориентирующееся существо, включенное в *природное целое* не только благодаря своей телесной организации, но и благодаря этой своей чувствительности, разумности и моральности. Отсюда стремление Кондорсе подчинить методам математического анализа и эти *душевно-духовные* аспекты человеческой сущности, опираясь на то новое, что принесло с собой в этом отношении *ньютонианство*[1].

2. В духе аналогичного (аксиоматизирующею и дедуктивирующего) рассмотрения интерпретируется в книге Кондорсе и политическая экономия, достигшая к тому времени выдающихся успехов. Экономическую жизнь Кондорсе рассматривает как удовлетворение *потребностей* человека благодаря деятельному применению им соответствующих *способностей*, результатом которого «является различно видоизмененный и распределенный продукт, составляющий массу богатств...» [2, 167]. Политическая экономия призвана ответить на вопрос: «Каковы законы, согласно которым эти богатства образуются или распределяются, сохраняются или потребляются, увеличиваются или расточаются?» [Там же]. А также на вопрос: «Каковы... законы этого равновесия, которое стремится беспрестанно устанавливаться между потребностями и источниками (богатств)?» [2, 167]. Имеется в виду экономический механизм, благодаря которому в одном случае, когда богатство возрастает, пока не «достигнет предела своего увеличения», «облегчается удовлетворение потребностей, следовательно, увеличивается благосостояние» [2, 167]. А в другом случае, «когда богатство уменьшается», то «увеличиваются затруднения и, следовательно, страдания» и возрастают они до тех пор, пока «опустошения и лишения» не восстановят утраченное равновесие [Там же].

Но главный вопрос, на который, согласно автору «Эскиза», должна ответить политическая экономия, имеет уже самое *прямое* отношение к нравственной философии, в рамках каковой, как мы убеждаемся, совсем не случайно возникла именно эта научная дисциплина, казалось бы, настолько далекая от этической проблематики. Это вопрос о том, «каким образом в этом удивительном разнообразии форм труда и продуктов, потребностей и источников (богатства), в этом *ужасном сцеплении интересов*, которые связывают существование, благосостояние изолированного человека с общей системой обществ, которые делают его зависимым от всех случайностей природы, от всех политических событий, которые некоторым образом распространяют на весь земной шар его способность испытывать или удовольствия, или страдания, — каким образом в этом кажущемся хаосе мы видим тем не менее в силу *общего мирового морального* закона, что усилия каждого для самого себя способствуют благосостоянию всех и, невзирая на внешний хаос противоположных интересов, общий интерес требует, чтобы каждый понимал свой собственный интерес и мог беспрепятственно его соблюдать?» ([2, 167–168]. Курсив. — *Ю. Д.*).

После Адама Смита этот вопрос уже считался в принципе решенным (хотя каждый раз аналитическое *доказательство* этого принципа требовало от ученого-экономиста построения новой системы политической экономии). Тем более что в известном смысле его положительное решение было не чем иным, как переводом на политэкономический язык — материального интереса — исходного постулата естественного права. Об этом свидетельствует, в частности, и рассуждение Кондорсе, для которого, как мы убедились, первым шагом научного рассмотрения общества было выведение всех социальных явлений из «аксиоматики» естественного права. «...Человек, — постулирует он, — *должен иметь возможность* применять свои способности, располагать своими богатствами, удовлетворять свои потребности с полной свободой» ([2, 168]. Курсив. — *Ю. Д.*).

Наряду с этим требованием, прямо следующим из *постулата экономической свободы*, в свою очередь непосредственно выведенного из аксиомы свободы человека вообще), постулируется «естественный» *интерес общества:* «Общий интерес каждого общества, отнюдь не требуя сокращения индивидуального пользования, защищает его, напротив, от нанесения ему (индивидуальному «пользованию», утилизации вещества и силы природы в своих интересах. — *Ю. Д.*) ущерба...» [2, 168]. А отсюда вытекает важнейшая задача тех, кто озабочен установлением и сохранением «общественного порядка»: «забота обеспечить каждому естественные

[1] Правда, представшее во времена Кондорсе в достаточно тривиализированной форме, которую оно приобрело в качестве уже не столько науки, сколько *идеологии* Просветительства.

права» [2, 168] в этой, т. е. специфически экономической, сфере. «Забота», которая является одновременно *«единственно* полезной политикой, *единственным* долгом социальной власти и *единственным* правом, которое общая воля»[1] могла бы закономерно осуществлять» ([2, 168]. Курсив. — *Ю. Д.*). Другого *права* у всеобщей, т. е. политической, воли государства не предполагается. Так выглядит экономический либерализм как принцип естественного права, возведенный в ранг исходного постулата науки об «общественном богатстве» («богатстве народов»).

Так выглядит вторая составляющая, вторая «часть» программы науки об обществе, которая прорисовывалась в рассуждениях Кондорсе по поводу применения научной методологии в исследовании социальных явлений. Как видим, он не склонен слишком резко отмежевывать ее от первой, имеющей своим предметом собственно политический аспект общественной реальности, — конституирование «общей воли» как гаранта соблюдения естественных прав человека. И не склонен прежде всего потому, что *экономические* «права и свободы» человека также относятся им к числу «естественных прав» (представляя собой лишь их определенную модификацию), а значит, требуют таких же гарантий со стороны «всеобщей воли», как и собственно политические. Без *политической воли,* стоящей на страже «общественного порядка», не обойтись и в экономической сфере социальной жизни. Однако там, где все-таки признается, хотя и не без оговорок, вмешательство «общей воли» (и, соответственно, «общественной силы») в область *социальной экономии,* на горизонте начинает маячить и соответствующая наука — экономическая статистика. «...Раз этот принцип признан, — пишет Кондорсе, имея в виду принцип, допускающий вмешательство „общей воли" в экономическую жизнь общества в интересах обеспечения человеку его хозяйственных „естественных прав", — долг общественной силы его исполнять; она должна установить меры, признанные законом, для того чтобы констатировать во всех возможных случаях обмена — вес, объем, ширину и длину обмениваемых вещей» [2, 168]. Кроме того, эта «общественная сила» *должна создать* «общую меру для всех ценностей, которой они все могли быть представлены» [2, 168], т. е. денежную единицу.

Вплоть до эпохи, которую Кондорсе начинает Декартом и кончает «образованием Французской республики», названные «предметы», которыми предстояло заняться политической экономии, были, согласно автору «Эскиза», «предоставлены случаю, жадности правительств, ловкости шарлатанов, предрассудкам или интересу всех командующих классов...» [2, 169]. И только «ученик Декарта... Жан де Вит понял, что политическая экономия должна, как все науки, подчиняться принципам философии (то есть теоретически выведенной аксиоматике. — *Ю. Д.*) и точности вычисления» [2, 169]. В период, наступивший после Утрехтского мира, который, по словам Кондорсе, «обещал Европе продолжительное спокойствие», стремление изучать эту, до сих пор игнорируемую область знания захватывает почти все умы; и эта новая наука была возведена Стюартом, Смитом и в особенности французскими экономистами, по крайней мере в смысле *точности и чистоты принципов,* на ступень, которой невозможно было надеяться достигнуть столь быстро после столь долгого к ней индифферентизма» [2, 170]. Судя по последующему рассуждению автора «Эскиза», он имеет здесь в виду прежде всего методологические и теоретико-познавательные принципы, развитые Декартом и Локком.

При этом основное стремление Кондорсе заключалось в том, чтобы доказать приложимость научной методологии Декарта–Локка ко *всей* гуманитарной *сфере исследования в целом,* не противополагая здесь друг другу отдельные ее области. «Этим методом, — пишет Кондорсе, — скоро стали пользоваться все философы, и *именно применяя его к морали, политике, общественной экономии,* они получили возможность следовать в области этих наук путем, *почти столь же верным, как в области естественных наук...*» ([2, 171. Курсив. — *Ю. Д.*). А вот основные принципы этой общенаучной методологии: «...Допускать только доказанные истины, отделять эти истины от всего того, что может еще оставаться сомнительным и неизвестным; наконец, игнорировать то, что еще невозможно, и то, что всегда будет невозможно познать» [2, 171].

Фундаментом же этой научной методологии является теоретико-познавательный «анализ наших ощущений». Ибо только он, согласно Кондорсе, «открывает нам, в развитии нашей способности испытывать удовольствие и страдание, *происхождение наших моральных идей, основание общих истин,* которые, происходя из этих идей, определяют *неизменные и необходимые законы справедливости и несправедливости,* наконец, *мотивы нашего поведения,* почерпнутые в самой природе нашей чувствительности, в том, что можно было бы назвать некоторым образом *нашей моральной конституцией*» ([2, 172. Курсив. — *Ю. Д.*).

На фоне этого рассуждения общеметодологического порядка явственно проступает — программная идея социологии как науки об *основах мотивации* человеческого поведения, обусловленной, по убеждению Кондорсе, структурой «наших моральных идей», подчиненных, в свою очередь, «неизменным и необходимым» законам «справедливого и несправедливого». Как видим, он считает возможным, зная эти законы (тождественные, в его глазах, аксиоматике «прав человека»), построить науку о мотивах, определяющих поведение людей как на индивидуальном, так и на массовом уровнях. Эта задача представляется ему тем более разрешимой, что он исходит из представления о *принципиальной* идентичности индивидуального и «массового» поведения людей, базирующейся (у него) на отождествлении человеческого индивида и рода (Человека с большой буквы), на месте которого фигурирует здесь, как правило, *статистически средний человек.* Достаточно «обсчитать» массового человека статистически и мы получим того самого «статистически среднего» человека, который оказывается одновременно и индивидуальным, и родовым — своеобразным тождеством этих двух начал: родовым человеком. Стало быть, достаточно методологически четко выраженной и хорошо налаженной организационно *статистики* — и мы будем иметь (если верить автору «Эскиза») научно точное представление о родовом человеке, поведение которого можно будет рассчитать применительно к каждому индивидуальному случаю, отправляясь от знания моральной структуры человеческой мотивации, совпадающей с естественно-правовой аксиоматикой.

[1] Вспомним «общую волю» Руссо.

Программа науки об обществе, фрагменты которой Кондорсе встраивает в свою концепцию развития научного знания вообще (а в особенности в эпоху, начатую Декартом, заложившим незыблемый фундамент научной методологии), представляется ему немыслимой безотносительно к конечной цели всякого подлинно научного знания — его последовательной математизации. Математик по своим изначальным интересам, он «энтузиастически разделял общее представление, получившее в эпоху Просвещения характер самой собой разумеющейся истины, согласно которому в каждой теоретической дисциплине ровно столько научности, сколько в ней математики. Декартово «приложение алгебры к геометрии», ставшее «обильным источником открытий в этих двух науках», побуждает Кондорсе к далеко идущим выводам, касающимся превращения знания об обществе в подлинно научное. По его утверждению, «доказав этим великим примером, как методы вычисления величин вообще могли распространяться на все вопросы, имевшие предметом измерение протяженности, Декарт заранее объявил, что все они могли бы с равным успехом применяться ко всем предметам, отношения которых доступны точной оценке; и это великое открытие, показав впервые конечную цель науки — подчинить все истины точности счета, дало возможность надеяться ее достигнуть, наметив необходимые для этого средства» [2, 189–191].

В этой связи особые надежды Кондорсе возлагает на применение к изучению явлений общественной жизни теории вероятностей, методы которой, по его словам, «могут способствовать прогрессу других наук, здесь определяя правдоподобие необыкновенных фактов и научая судить, должны ли они отбрасываться или, напротив, заслуживают быть проверенными, там вычисляя вероятие постоянного повторения этих фактов, которые наблюдались в практике искусств и которые сами не связаны ни с каким порядком, рассматриваемым уже как общий закон» [2, 205]. Кроме того, применение теории вероятностей показывает, согласно его утверждению, «какова вероятность того, что совокупность явлений обусловлена волей разумного существа»; какова вероятность «того, что зависит от других явлений, сосуществующих с ним или предшествующих ему»; и, наконец, какова вероятность того, что «должно быть приписано необходимой и неизвестной причине, называемой случаем, — слово, истинный смысл которого можно понять только посредством изучения этого вычисления» [2, 205].

Кроме того, опираясь на теорию вероятностей, можно, как полагает Кондорсе, исследовать людские *мнения,* рассматривая их как нечто отличное от истины, однако вполне поддающееся научному исследованию в этом своем качестве. Именно благодаря теоретико-вероятностному методу ученые получили возможность «распознавать различные степени достоверности... распознавать правдоподобие, согласно которому мы можем *принять мнение,* сделать его *основой наших рассуждений,* не нарушая прав разума и правил нашего поведения, не погрешая против мудрости или не оскорбляя чувства справедливости ([2, 205–206. Курсив. — *Ю. Д.*). Иначе говоря, теория вероятностей дает возможность сделать предметом *научного* исследования именно то, что со времен Сократа и Платона оставлялось за бортом строго теоретического исследования, — *мнения,* взятые во всей «мнимости», определяемой *недостоверностью* их содержания, — *недостоверностью,* в которой классическая античная и средневековая мысль не желала знать никаких «степеней».

Говоря о применимости теории вероятностей в сфере социально-гуманитарного знания, Кондорсе опять-таки начинает с области политики, чтобы затем перейти к политической экономии. Политика и в этом случае интересует автора «Эскиза» как процесс образования «общей воли», предполагающий демократическую процедуру выборов. «Они показывают, — пишет Кондорсе о применениях теории вероятностей, — каковы преимущества или недостатки различных форм выборов, всевозможных решений, принимаемых большинством голосов: различные степени вероятности, которые могут иметь здесь место; ту степень вероятности, которую общественный интерес должен требовать сообразно природе каждого вопроса...» [2, 206]. Эти применения, продолжает он перечень возможностей использования теории вероятностей при изучении процессов образования политической воли, показывают средства как для того, чтобы почти наверняка получить эту степень вероятности, когда решение не необходимо или когда недостатки двух возможных решений не равны, определяя, что ни одно из этих решений не может быть законным, пока оно остается ниже необходимой вероятности, так и для того, чтобы заранее быть уверенным в получении этой самой вероятности, когда, напротив, решение необходимо и когда самое слабое правдоподобие достаточно, чтобы с ним сообразовываться» [2, 206].

Рассуждая о применениях теории вероятностей на примерах исследования предпочтительной для него области общественно-политической жизни, Кондорсе не забывает тут же подчеркнуть мысль об универсальной применимости *статистико-вероятностной* методологии везде, где заходит речь о человеке и *человеческом роде в целом.* «Исследования продолжительности жизни людей и влияния, которые оказывают на эту продолжительность различие полов, температур, климата, профессий, форм правления, привычек: исследования смертности, обусловленной различными болезнями, исследования колебаний народонаселения и распространенности действия различных причин, вызывающих эти колебания, а также способа действия в каждой стране сообразно возрастам, полам, занятиям, — настолько все эти исследования могли бы быть полезны для изучения физики человека, для медицины, для общественной экономии!» — патетически восклицает автор «Эскиза» [2, 207].

Человеческий род предстает здесь как предмет целого комплекса наук, и естественных, и общественных, связанных единством своего предмета, начиная от «физики человека» (надо полагать, антропологии) и кончая «общественной экономией». Однако при этом возникает (опасность, о которой уже говорилось, — в совершенно законном стремлении научно конкретизировать понятие человеческого рода, освободив его от эмоционально-идеологических (как сказали бы сегодня) аберраций, превратить его в набор «статистико-вероятностных» конструкций или даже *статистическую фикцию,* утратившую субстанциальный смысл.

Однако патетический настрой Кондорсе, возникающий в связи с казавшимися ему *воистину безграничными* перспективами применения статистико-вероятностных методов к изучению человека и человеческого рода, решительно исключал саму мысль о возможности подобных опасе-

ний, не допуская ее до порога его теоретического сознания. А он, этот пафос, мог лишь возрастать, когда автор «Эскиза» представлял себе неисчислимые благодеяния, которыми обещало одарить человечество применение этих методов в политэкономии. «Как плодотворно общественная экономия могла бы использовать эти самые вычисления для учреждения пожизненных доходов, возрастающей пожизненной ренты, сберегательных касс, фондов помощи бедным, страховых обществ всякого рода!» [2, 207]. «Разве не является также необходимым применение вычислений в той части общественной экономии, которая обнимает теорию мер, монет, банков и финансовых операций, наконец, теорию налогов, их распределение, установленное законом, от которого столь часто уклоняется их действительная раскладка, их влияние *на все части социальной системы?*» ([2, 207]. Курсив. — *Ю. Д.*).

Описывая процессы распространения математизированной научности на все без исключения области социальной жизни Европы Нового времени, Кондорсе приходит к наблюдениям и выводам, делающим его в некоторых отношениях предтечей М. Вебера с его концепцией *прогрессирующей рациональности*. Причем любопытно, что в этой связи автор «Эскиза», подобно Веберу обращает внимание на аналогичные процессы в музыке, с характеристики которой он начинает рисовать фрагмент своей «исторической картины прогресса человеческого разума», посвященный «изящным искусствам», достигшим, по его мнению, таких же «блестящих результатов», каких достигла наука в XVII–XVIII вв. «Музыка, — пишет он, — стала в некотором роде новым искусством именно в то время, когда наука о сочетаниях и применение вычисления к вибрациям звучащих тел и колебаниям воздуха осветили ее теорию» [2, 211]. Анализ развития всех областей искусства в Новое время дает Кондорсе возможность сделать общий вывод, согласно которому не только философские и собственно научные, но все без исключения интеллектуальные занятия людей, как бы они ни различались по своему предмету, содействовали прогрессу человеческого разума...» [2, 214]. То есть, выражаясь веберовским языком, вели по пути рационализации западного мира, ибо под «человеческим разумом» автор «Эскиза» понимал, как видим, то, что М. Вебер считал специфичным именно для западного, европейского типа рациональности.

Однако в высшей степени характерно, что, подводя итоги этому поражающему воображение прогрессу научного разума, Кондорсе делает вывод, звучащий на первый взгляд несколько неожиданно. Ибо это был вывод, касающийся коренного недостатка всей прежней литературы, освещавшей те или иные этапы истории поступательного развития разума. «До сих пор, — пишет автор „Эскиза“, — политическая история, как и история философии и наук, была только историей нескольких людей; то, что действительно образует человеческий род, — масса семейств, почти всецело существующих своим трудом, было забыто; и даже среди тех, кто, посвящая себя общественной деятельности, заботится не о себе самом, но обо всем обществе, чья задача обучать, управлять и помогать другим людям, — даже в этом классе людей только главари останавливали на себе внимание историков» [2, 217]. Между тем когда «дается отчет об открытии, о важной теории, о новой системе законов, о политической революции, то имеется в виду определить, какие следствия должны были отсюда вытекать для наиболее многочисленной части каждого общества, ибо *это является истинным предметом философии*, т. к. все промежуточные действия этих самых причин могут быть рассматриваемы только как средства повлиять в конечном итоге на эту часть, действительно составляющую массу человеческого рода» ([2, 218]. Курсив. — Ю. Д.).

Здесь обозначается существенно важный пункт рассуждения Кондорсе, связывающий его версию философии истории прогресса с сен-симоновской и марксистской. Но в то же самое время в этом пункте проект математически ориентированной социальной науки, предполагаемый автором «Эскиза», начинает приобретать явственные черты *социальной утопии*, в которой решающая роль по-прежнему отводится математизации социального знания. Изложению этой утопии, которая впервые начинает проступать со всей определенностью лишь «под занавес» книги, посвящена ее заключительная глава — «О будущем прогрессе человеческого разума».

Подходы к этой утопии имели в высшей степени *сциентистский* характер. В этой связи речь шла прежде всего о том, насколько «еще несовершенен» анализ «интеллектуальных и моральных способностей человека», «насколько знание его обязанностей, которое предполагает знание влияния его действий на благосостояние ему подобных, на общество, членом которого он состоит, может быть расширено еще более продолжительным, более внимательным, более точным наблюдением этого влияния» [2, 242]. «...Сколько вопросов остается разрешить, сколько социальных отношений нужно исследовать, чтобы точно узнать объем личных прав человека и тех прав, которые социальный строй дает всем по отношению к каждому!» [2, 242] — патетически восклицает Кондорсе, еще не предчувствуя всех тех опасностей, какими может обернуться (при известных обстоятельствах) эта математически выверенная *регламентация человеческого поведения*, скрывающаяся за слишком далеко заходящей кодификацией его «прав». Соображения аналогичного порядка приводят Кондорсе, вступающего на путь социального проектирования, к необходимости «„перейти к теории", которая должна руководить применением этих принципов (речь идет о все той же естественно-правовой „аксиоматике". — *Ю. Д.*) и служить основанием *искусству социального строительства...*» ([2, 242]. Курсив. — *Ю. Д.*). Задача, требующая вмешательства социальной науки, заключается здесь в том, чтобы «обосновать все законодательные акты на *справедливости доказанной и признанной полезности*, а не на смутных, неизвестных и произвольных соображениях о мнимых политических выгодах»[1] ([2, 242]. Курсив. — *Ю. Д.*).

А для этого необходимо, как полагает автор *теории* «искусства социального строительства» (характеризующейся все более отчетливыми признаками сциентистской традиции утопизма, идущей от Бэкона), установить *точные правила*, согласно которым можно было бы *с уверенностью* выбрать между *почти бесконечным числом возможных комбинаций*, где были бы соблюдены общие принципы равенства и естественных прав[2], те

[1] Намек на действия Конвента во времена якобинского господства.

[2] Характерно это специальное выделение «принципов равенства» *наряду* с «естественными правами», подчеркивающее момент перехода от естественно-правовой аксиоматики к социально-уравнительному утопизму.

из них, которые более обеспечивают сохранение этих прав, оставляют больший простор пользованию и наслаждению ими, более гарантируют отдых, благосостояние личностям, силу, мир и благополучие нациям» ([2, 243]. Курсив. — *Ю. Д.*). Такой научно обоснованный выбор и означает, по утверждению Кондорсе, «применение вычисления сочетаний и вероятностей к социальным наукам», которое «обещает прогресс тем более важный, что он одновременно является единственным средством придать их результатам почти математическую точность и оценить степень их достоверности или правдоподобия» [2, 243]. Таковы теоретико-методологические предпосылки теоретико-вероятностно ориентированной социальной утопии Кондорсе.

Что касается ее *содержательной* проблематики, то она в высшей степени традиционна именно для соответствующего типа. В центре здесь проблема «неравенства, зависимости и даже нищеты, которая беспрестанно угрожает наиболее многочисленному и наиболее активному классу наших обществ» [2, 230]. Как устранить неравенство или по крайней мере минимизировать? Кондорсе убежден, что причину этих социальных недугов «можно в значительной степени ослабить», воспользовавшись достижениями статистико-вероятностной теории и овладев искусством *противопоставления* «случая случаю» [2, 230]. Для этого предлагается специальный проект избавления людей от нищеты, которая чаще всего настигает мужчину-кормильца в преклонном возрасте, а женщин и детей, как правило, сразу же после его смерти.

«Противопоставив случай случаю», — пишет Кондорсе, — нужно гарантировать каждому гражданину, достигшему старости, «помощь за счет капитала, образованного его сбережениями», который должен быть «увеличен до жизненно необходимого уровня за счет использования сбережений тех, кто, производя те же взносы, умер раньше, чем имел надобность их использовать» [2, 230]. То есть за счет, так сказать, посмертного распределения капиталов, передавая средства тех, кто в них уже не нуждается в силу «естественных причин», тем, кто все еще испытывает в них нужду. В то же время «посредством подобного воспомоществования... женщинам, детям, в момент, когда первые потеряют мужа или вторые отца», доставляется «одинаковый источник существования, купленный той же ценой, как для семейств, которых постигает преждевременная смерть кормильца, так и для тех, глава которых живет более продолжительное время» [2, 230–231]. Кроме того, согласно Кондорсе, осуществление его проекта позволило бы обеспечить «детям, достигающим возраста, когда они могут работать на самих себя и образовать новую семью, выгоду обладания капиталом, необходимым для развития их промысла и возрастающим за счет тех, кому ранняя смерть помешала дойти до этого состояния» [2, 231].

И вся эта социально-уравнительная благодать достижима, по словам автора проекта, *именно* благодаря «применению исчисления к вероятным событиям жизни, к денежным операциям» [2, 231]. Именно статистико-вероятностной теории «мы обязаны идеей этих средств, уже успешно употребляемых, но никогда, однако, не употреблявшихся ни в тех размерах, ни с тем разнообразием форм, которые сделали бы их действительно полезными не только для некоторых людей, но *для всей массы общества*,

когда они избавили бы огромное число семейств от периодического разорения, всегда возрождающегося источника разврата и нищеты» [2, 231]. Как видим, вместе с этим своим проектом либерально-демократически настроенный автор «Эскиза исторической картины прогресса человеческого разума», сам того не замечая, превращается в радикального реформатора с явным социалистически-уравнительным оттенком. При этом он «забывает» не только о том, что предпосылкой осуществимости его проекта должно было бы стать в конечном счете одно из социальных мероприятий, означающих далеко идущее вмешательство государства в экономическую жизнь либерально-буржуазного общества, без которого не обходится ни одна социалистическая программа. А именно — *отмена права наследования*, неизменно означавшая подрыв самого *принципа частной собственности*, без которого немыслима капиталистическая экономика. Он «забывает» еще об одном, более тривиальном обстоятельстве, — о том, что этот его проект рискует оказаться просто-напросто *бессмысленным* перед лицом *им же самим* прогнозируемой перспективы *беспредельного* возрастания продолжительности жизни людей в будущем, *практически* приближающего их к бессмертию».

Между тем эти (и им подобные) антиномии были достаточно последовательным результатом *перерастания* буржуазного либерализма и демократизма Кондорсе в уравнительское социалистически-утопическое реформаторство. Перерастания, необходимость которого была запрограммирована заранее той версией идеи Прогресса, которую проповедовал Кондорсе; метафизическими предпосылками *прогрессизма вообще*, лежащими в основе его веры в безграничное поступательное развитие человеческого рода.

2. ПРОГРЕССИЗМ И УТОПИЧЕСКИ-РЕВОЛЮЦИОНИСТСКОЕ СОЗНАНИЕ

Книга Ж.А. Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» представляет особый интерес в том отношении, что она стала своего рода энциклопедией соответствующего *типа сознания*, оказавшегося общим едва ли не для всех социальных мыслителей, озабоченных задачей построения «подлинно научной» теории общества в XIX в. Речь идет о *прогрессизме* в самом широком смысле, не случайно представшем у автора «Эскиза» как целое миросозерцание. Это миросозерцание, обусловившее общее видение истории, эволюции «социального мира», «человеческого рода» и т. д., предопределило многое в судьбах идеи «науки об обществе» у длинной череды теоретиков, претендовавших на роль ее создателей и продолжателей: начиная с К.А. Сен-Симона, О. Конта и К. Маркса и кончая их ортодоксальными последователями как в XIX, так и в XX столетиях.

Речь идет о «религиобразном» способе мышления, который объединял мыслителей, *уверовавших* в Прогресс, *вопреки* всем противоречиям, какими сопровождалась попытка *универсализировать* это понятие. То есть — представить Прогресс как нечто Неизбежное (пусть только «в конечном счете»), а потому Всемогущее (несмотря на «моменты» отступления» от него). И значит — *Всеблагое*, вопреки всем жертвам, на какие

приходилось и все еще приходится идти людям, отдельным этническим образованиям и целым странам и культурам ради конечного «торжества Прогресса»[1].

«Религиобразная» вера в прогресс уже в момент своей первоначальной кристаллизации предстала одной из форм того, что О. Шпенглер назовет впоследствии «любовью к судьбе». Любовь к судьбе, *неминуемо* ожидающей Человечество. И уже по одному тому, заслуживающей не только интеллектуального, но и, так сказать, *эротического* приятия: *любовь* к («неизбежному») прогрессу. В конечном счете оказывалось (как это видно уже у достаточно революционистски настроенного Кондорсе, а в особенности у «до конца последовательных» пролетарских революционеров» Маркса, Ленина и (раннего) Лукача), что прогресс вызывал соответствующие (интеллектуально-эротические) эмоции теоретиков не только и даже не столько потому, что он был добром. Но скорее именно потому, что он был силой, мощью, а главное — *Неизбежностью*. И надо сказать, что особая ценность «Эскиза» Кондорсе заключалась как раз в том, что именно в силу отсутствия *избыточной рефлексивности* его версии прогрессизма в ней с гораздо большей резкостью обнажаются теоретически не артикулированные «комплексы» теории прогресса вообще. И в этом своеобразная «классичность» того рода рассуждения о прогрессе, какое предложил Кондорсе.

Поскольку же та или иная версия прогрессистского видения истории лежала в основе *всех без исключения* попыток предложить «единственно научную теорию общества», предпринятых в XIX в.»[2], постольку «глубинно-теоретический» (в отличие от фрейдовского «глубинно-психологического») анализ упомянутых комплексов представляет собой одну из существенно важных задач истории теоретической социологии вообще. Вот почему возникает задача продолжить рассмотрение воззрений Ж.А. Кондорсе, не упуская из виду эту сторону дела. При этом особое внимание нам придется обратить на *основополагающие постулаты прогрессизма вообще, отчасти осознанные и достаточно четко сформулированные автором «Эскиза», а отчасти оставшиеся «в тени»*, в виде полу-, а то и вовсе бессознательных «допущений».

Первый постулат прогрессизма (в версии Кондорсе) — отождествление развития индивидуальных человеческих способностей и «способностей» человеческого рода как целого. В этом первоначальном отождествлении индивид и человечество оказываются двумя способами выражения одного и того же изначального единства: человек — это человеческий род, сокращенный до размеров, одного-единственного его «представителя». И наоборот: Человечество — это человек, тысячекратно, миллионнократно размножившийся за время своего существования на Земле. И здесь уже заложено молчаливое предположение, согласно которому, развитие индивидуальных человеческих способностей тождественно прогрессу человеческого рода в целом, а развитие человечества (начиная, кстати, с роста народонаселения) идентично развитию каждого из составляющих его индивидов. В противном случае приверженцы прогрессизма не пользовались бы так часто для доказательства «факта» прогресса человеческого *рода* примерами из области развития *индивидуальных*, человеческих способностей, а для доказательства прогресса составляющих его индивидов — ссылками на «общечеловеческий прогресс».

В результате такого молчаливого отождествления, осуществленного на самой глубине теоретического сознания (едва ли уже не в сфере теоретически «бессознательного»), у Кондорсе практически «снималась» проблема соотношения индивидуального и всеобщего начал прогресса. Но, не будучи поставленной и проанализированной со всей необходимой теоретической ясностью и отчетливостью, проблема эта вновь и вновь всплывала в рассуждениях Кондорсе как бы «за спиной» его сознания карая идеологической фальшью его общую «картину прогресса человеческого разума».

От этой идеологической фальши не могли отделаться и другие приверженцы прогрессистского понимания истории, причем не только Сен-Симон, сен-симонисты и Конт. Даже Гёте[1], Гегель и Маркс привнесли в концепцию прогресса диалектический элемент с помощью категории отчуждения, не избегли изначальной двусмысленности в толковании идеи «поступательною развития человечества». С помощью этой категории все негативное, что нес с собой прогресс индивидам, «отсталым народам» и т. д. списывалось на счет отчужденных фаз развития человечества (мирового духа), не достигшего еще абсолютного самосознания (Гегель) или идеального состояния (коммунизм, согласно философско-историческому построению Маркса). При этом ни Гегель, или Маркс не замечали, что прогресс превращался таким образом в Молоха, которому люди должны были приносить неисчислимые жертвы, несоразмерные с теми крохами, какие он бросал этим исполнителям своих предначертаний на каждом этапе своего «поступательного движения».

Правда, Маркс пытался переадресовать эти «*прегрешения*» прогресса лишь тем «классово-антагонистическим формациям», в каких он осуществлялся до сих пор, обещая избавление от них в коммунистическом будущем, когда, по его утверждению, начнется наконец «подлинная история» человечества. Однако, как мы убедились на собственном примере, это обещание могло доставить лишь временное утешение адептам прогресса. В конце концов даже они должны были убедиться, что цена прогресса слишком велика, чтобы можно было говорить о его безусловной прогрессивности, за которую не пришлось бы рано или поздно расплачиваться в областях, каковые лишь по недомыслию считались ими менее существенными, какими не грех и пренебречь ради обольстительных «благ прогресса».

Из первого постулата прогрессистского сознания Кондорсе с логической неизбежностью следовал второй (фактически являющийся лишь некоторой его модификацией). Согласно этому постулату, поступательное развитие тех или иных индивидов или групп людей, оказавшихся по тем или иным причинам в привилегированном положении, рано или поздно, с теми или иными вариациями, но «в конечном счете» непременно обернется прогрессом людской «массы», большинства человечества.

[1] Представление, которое сплошь и рядом оказывалось в поразительной близости с тертуллиановым: «верую, ибо это — абсурдно».

[2] Равно как и предпринятых уже в XX в. попыток «развить» ее «дальше» (разумеется, подняв ее на «новую» — «высшую» — ступень все той же «последовательной научности»).

[1] Одним из первых в немецкой классической философии сделавший фактическим «двигателем» прогресса Мефистофеля, т. е. силу зла.

Однако история, как правило, свидетельствовала об обратном. Во-первых, многим достижениям индивидуального или группового прогресса, скажем, в культуре, образовании или в быту, так и не было суждено стать достижениями «масс», поскольку эти достижения как раз и покоились на *разрыве* индивидуального и всеобщего, массового и элитарного развития. Дело в том, что продукты элитарной культуры, достигая «в конечном счете» массового тиражирования в виде предметов «массового потребления», утрачивали свой изначальный уровень и качество, если вообще не оказывались пародией на самих себя[1]. Во-вторых, судьба абсолютного большинства «достижений цивилизации», которые были предназначены стать в конце концов массовыми, не меняя своей первоначальной функции, такова, что их внедрение в массовый обиход происходило, как правило, в тот момент, когда с точки зрения того же самого Прогресса, они рассматривались уже как нечто безнадежно устарелое, если даже не вредное для повседневной жизни людей[2].

Третий постулат идеологии прогрессизма, развернутой в «Эскизе», заключался в сознательном или бессознательном отождествлении его приверженцами того или иного *отдельного аспекта* социокультурного развития — будь это развитие разума (как у просветителей), науки (как у позитивистов) или Производительных сил (как у марксистов), в котором резче всего бросается в глаза его «поступательность», с прогрессом вообще. Тем самым удовлетворялась изначальная потребность идеологов Прогресса в обосновании его *всеобщего* характера, под знаком которого он выступал как исходная мировоззренческая предпосылка не только у Тюрго и Кондорсе, но также у Конта и Маркса, равно как и у их преемников.

Правда, чем больше прорех обнаруживалось в прогрессистском типе сознания, тем больше оговорок (например, насчет *неравномерности* прогресса) приходилось делать его теоретическим представителям. И тем больше надежд приходилось возлагать на «светлое будущее», в котором будет наконец преодолена эта злосчастная неравномерность, так тревожившая уже Кондорсе в трех «неравенствах» — неравенстве «между нациями», неравенстве «между различными классами», неравенстве (в образовании, культуре и даже в смысле простейших моральных представлений) между отдельными людьми. Да и могла ли она не волновать прогрессистов! Ведь, если вдуматься, это «неравенство» означало, что за бортом прогресса так или иначе, в том или ином (но весьма существенном) отношении рискуют остаться не только «отсталые народы», которые Кондорсе присудил к «постепенному исчезновению», но и значительная часть той самой «массы людей», без приобщения каковой к прогрессу культуры, образования, а главное, нравственности о всеобщности прогресса говорить явно не приходилось.

[1] Причем эти пародии бывают подчас настолько чудовищно примитивны, что мы вообще оказываемся неспособными идентифицировать оригинал, рассматривая их как нечто совершенно новое и небывалое.

[2] Это касается прежде всего «прогресса медицины», последние и наиболее впечатляющие достижения которой получают массовое применение лишь в тот момент, когда уже порядком устаревают, обнаруживая свою сомнительность или, во всяком случае, небезусловность. А некоторые из них, например, достижения в области трансплантации человеческих органов, оборачиваются бедствиями для людей «среднего достатка», больше всего страдающих от новых, совершенно чудовищных, видов преступности и, разумеется так же далеко отстающих от «поразительных результатов» медицинского прогресса сегодня, как далеки они были от них сто или двести лет назад. А что говорить о прогрессе автомобилестроения в момент, когда легковая машина из предмета престижного потребления стала массовым средством передвижения, обременив неразрешимыми проблемами жизнь современных городов, уподобившихся огромными автопаркам, давно уже загнавшим горожан в гетто!

Отсюда еще один, четвертый, негласный постулат прогрессистского мировоззрения: апелляция к «светлому будущему», в котором *должны* (ибо научно-эмпирически обосновать это оказалось невозможно) исполняться как раз те самые *обещания* теории прогресса, каковые удостоверили бы наконец его *всеобщий* характер. То есть характер «общего закона» человеческого развития — закона развития человеческого рода, который совпадает с развитием *всей* «массы» людей, его составляющих.

В связи с этим приведем три вопроса, которые задает Кондорсе (вопросы сугубо *риторические*, ибо положительный ответ на каждый из них предопределен заранее):

1. «Должны ли все народы когда-нибудь приблизиться к состоянию цивилизации, которого достигли нации наиболее просвещенные, наиболее свободные, наиболее освобожденные от предрассудков, как французы или англо-американцы?» [2, 221].

2. «Это различие знаний, средств или богатств, наблюдаемое до настоящего времени между различными классами каждого из цивилизованных народов, это неравенство, которое изначальный прогресс общества увеличил, так сказать, создал, обусловлено ли оно самой цивилизацией или современными несовершенствами социального искусства? Не должно ли оно беспрестанно ослабляться, чтобы уступить место тому фактическому равенству — последняя цель социального искусства, — которое, уменьшая даже следствия естественного различия способностей, оставляет только неравенство, полезное интересу всех, ибо оно будет благоприятствовать прогрессу цивилизации, образования, промышленности и не повлечет за собой ни зависимости, ни унижения, ни обеднения?» [2, 221–222].

3. «Наконец (когда Кондорсе получил бы полное право говорить о действительном единстве человека и человечества как целого, где уже не было бы неравномерно развивающихся «частей». — *Ю. Д.*), должен ли человеческий род улучшаться благодаря новым открытиям в науках и искусствах и, в силу необходимого следствия, в средствах создания частного благосостояния и общего благополучия, или благодаря развитию моральных принципов поведения, или, наконец, в силу действительного совершенства интеллектуальных, моральных и физических способностей, которое может быть обусловлено или совершенством инструментов, увеличивающих интенсивность и направляющих употребление этих способностей, или даже совершенством естественной организации человека?» [2, 222–223].

И хотя автор «Эскиза», пытаясь преодолеть очевидную риторичность этих своих вопросов[1] вновь (в который уже раз на протяжении книги!) обещает найти ответ на них, обращаясь «к опыту прошлого, к наблюдению

[1] Заданных, кстати сказать, уже «под занавес», в заключительном разделе книги «О будущем прогрессе человеческого разума», где и впрямь пора было подводить итоги, а не задавать вопросы.

прогресса, который науки и цивилизация совершили до сих пор» [2, 223], он не прибавляет ничего нового к тому, что уже сказал в ходе предыдущего анализа «поступательного движения человеческого разума и развития его способностей» [2, 223].

Возьмем для примера следующий пассаж Кондорсе, предлагаемый в качестве ответа на первый вопрос: «Прогресс народов этих двух последних категорий (имеются в виду «почти дикие племена» и «полчища завоевателей», сохранившие варварские правы. — *Ю. Д.*) будет более медленным, будет сопровождаться большими бурями (в отличие от прогресса тех народов, которые, по-видимому, ждут того, чтобы мы снабдили их средствами просвещения». — *Ю. Д.*); может быть даже, что, все более уменьшаясь численно по мере наступления цивилизованных наций, они в конце концов незаметно исчезнут или растворятся в среде последних» [2, 226]. Вместо ответа мы получаем здесь целую гроздь новых вопросов. Можно ли считать такой процесс «выравнивания», при котором одна из сторон, подлежащих «уравниванию», просто-напросто ликвидируется на прокрустов манер, «уничтожением неравенства между нациями»? И может ли «незаметность» такой «ликвидации» свидетельствовать о том, что речь в данном случае идет о ней, а не о чем-то совсем другом? Не отождествляется ли здесь «уничтожение неравенства» с банальным устранением одной из «уравниваемых» сторон, выдаваемым за прогресс равенства?

Что же касается второго из перечисленных выше вопросов, то его риторичность подчеркивается не менее показательным рассуждением, последовавшим за ним, чем то, какое последовало за первым вопросом. «Нужно будет показать, — пишет Кондорсе, формулируя задачу, подлежащую решению уже за пределами „Эскиза", — ...что эти три рода реального неравенства („неравенство богатства"; неравенство людей, унаследовавших средства существования, и людей, которым все время приходится добывать их своим трудом: наконец, „неравенство образования". — *Ю. Д.*) *должны* беспрестанно уменьшаться, не исчезая, однако, ибо причины их естественны и необходимы...» [2, 228–229]. И даже более того: «было бы нелепо и опасно их устранить. ...невозможно было бы даже попытаться всецело уничтожить их следствия, не открывая в то же время еще более обильных источников неравенства, не нанося правам людей еще более непосредственных и гибельных ударов» [2, 229]. Рассуждение вполне резонное, но как тогда быть с тем самым риторическим вопросом, в ответ на который оно последовало? И тут остается одна-единственная альтернатива. Либо всерьез принять его в качестве *отрицательного* ответа на вышеозначенный вопрос, — но тогда пришлось бы *отказаться* от прогрессистской *веры* в то, «что природа не установила никакого предела нашим надеждам» [2, 223]. Либо... по-прежнему уповать на прогресс, подтвердив тем самым риторичность вопроса, заранее предполагавшего единственный ответ.

Наконец, последний из трех вопросов, касающийся уже перспектив развития *совокупного человечества*, в лоне которого *не предполагаются* неравномерно развивающиеся этнические или социальные части («дикие» народности или «отсталые» нации, «неравноправные» классы или группы, лишенные доступа к образованию и культуре), как не предполагается и разрыв индивидуально-личностного и общечеловеческого начал человеческого рода. Поскольку исходная предпосылка этого вопроса безусловно *утопична*, ибо речь идет о том, что нигде и никогда не имело места (а утопия ведь и есть «место, которого нет»), постольку и сам этот вопрос не может звучать иначе *как риторически*, апеллируя к убеждению тех, кто уже и без того *верит* в предлагаемую ему утопию бесконечного Прогресса. Столь же риторичны и аргументы Кондорсе в пользу «единственно верного ответа, «кодированного самой структурой третьего из итоговых вопросов его «Эскиза».

Порядок этих аргументов воспроизводит перерастание прогрессизма автора этой книги в откровенный утопизм с последующим превращением утопизма и парадоксальную — ибо апеллирующую к эмпирической науке — *религию* земного человеческого *бессмертия*, подаваемого как процесс *бесконечного удлинения* срока жизни людей. «Будет ли теперь нелепо предположить, — вновь спрашивает Кондорсе, заранее предполагая отрицательный ответ, — что совершенствование человеческого рода должно быть рассматриваемо как *неограниченно* прогрессирующая способность, что должно наступить время, когда смерть будет только следствием либо необыкновенных случайностей, либо все более и более медленного разрушения жизненных сил, и что наконец продолжительность среднего промежутка между рождением и этим разрушением не имеет *никакого определенного предела*? Без сомнения, человек не станет бессмертным, но расстояние между моментом, когда он начинает жить, и тем, когда, естественно, без болезни, без случайности, он испытывает *затруднение существовать*, не может ли оно беспрестанно возрастать?» ([2, 256]. Курсив. — *Ю. Д.*).

Имея в виду *неопределенность* предела продолжительности человеческой жизни, автор «Эскиза» уточняет, опираясь на рассуждения, заимствованные из математической теории: «В самом деле, средняя продолжительность жизни, которая *должна беспрестанно увеличиваться, по мере того как мы углубляемся в будущность*, может возрастать согласно такому закону, что она *беспрерывно приближается к беспрерывной продолжительности*, никогда ее не достигая, или, согласно такому, что эта самая продолжительность могла бы приобрести *в бесконечности веков* размер, *больший определенной величины, которая была бы ей назначена пределом*. В этом последнем случае возрастания действительно неопределенны в *наиболее абсолютном* смысле, ибо не существует грани, по сю сторону которой они должны остановиться» ([2, 356]. Курсив. — *Ю. Д.*). А отсюда общий вывод: «Таким образом... нам приходится признать, что средняя продолжительность человеческой жизни должна беспрестанно возрастать, если только физические революции не будут этому препятствовать; но мы не знаем, где та граница, которой она никогда не должна перейти; мы не знаем даже, *определена ли общими законами природы* грань, далее которой она не могла бы распространяться» ([2, 257]. Курсив. — *Ю. Д.*).

Бесконечное приближение к фактическому *бессмертию* человека, сливающегося в этом своем устремлении с человечеством, — такова здесь итоговая модель и формула прогресса. Поскольку по мере «углубления в будущность» расстояние между бесконечно удлиняющейся жизнью человека и его фактическим бессмертием превращается в конечном счете в бесконечно малую величину, которой можно и пренебречь, постольку

можно пренебречь и приведенной выше оговоркой Кондорсе, согласно которой «без сомнения, человек не станет бессмертным». Ведь как раз она-то и подвергается сомнению с помощью апелляции к *бесконечному: будущему*, понятому как «беспрерывное приближение» к «беспредельной продолжительности» человеческой жизни, к жизни «между» смертностью и бессмертием, на *бесконечно-малом* расстоянии между ними, на *последней границе*, уже не столько разделяющей их, сколько сближающей, а потому становящейся *все более призрачной*.

Рисуя перспективу неуклонного приближения человеческого рода к бессмертию составляющих его индивидов, Кондорсе еще более осложнял проблему, вставшую перед ним уже раньше, как она вставала перед каждым мыслителем, исполненным непоколебимой веры в конечное торжество прогресса. Касаясь перспективы развития в живописуемом им будущем «промышленности и благосостояния, обусловливающих более выгодную соразмерность между способностями человека и его потребностями», когда каждое поколение, «в силу этого прогресса, или благодаря сохранению продуктов прежнего производства, призвано будет к большей сумме наслаждений» [2, 240], он задавался вопросом: не приведет ли это к *чрезмерному* «возрастанию численности людей», превосходящему промышленные возможности удовлетворения вышеупомянутых потребностей, т. е. не к гармонии, а наоборот — к дисгармонии между ними и способностями общества удовлетворять их в каждом индивидуальном случае? «...Тогда, — резонно спрашивает автор „Эскиза“, — не должно ли человечество дойти до предела, где эти законы (закон прогресса, с неизбежностью ведущего к росту благосостояния людей, а стало быть, и к неизбежному росту народонаселения, и закон возрастания населения, противодействующий возрастанию этого благосостояния и, следовательно, прогрессу вообще. — *Ю. Д.*), одинаково необходимые, стали бы себе противоречить?» [2, 240].

В самом деле. Ведь это был бы *предел прогресса*, тот роковой пункт, «где увеличение количества людей, превзойдя количество средств существования, неизбежно вызвало бы если не беспрерывное уменьшение благосостояния и народонаселения, то истинно попятное движение, по меньшей мере нечто вроде колебания между добром и злом...» [2, 240]. А само такое колебание «в обществах, достигших предела», не стало ли бы оно «постоянной причиной нищеты, в некотором роде периодической? Не отметило ли бы оно границы, где всякое улучшение стало бы невозможным, и не положило ли (бы) оно предела способности человеческого рода совершенствоваться, предела, который, достигнув его в бесконечности веков, человек не мог бы никогда перейти?» [2, 240]. Эта проблема, воистину «Сфинксова» для *религиозной идеологии прогрессизма*, волновала автора «Эскиза» настолько, что его не успокаивало то соображение, будто время, когда человечество могло бы остановиться у этого предела, удалено от нас «бесконечностью веков». Вопрос ведь стоял *принципиально* — возможен ли предел Прогресса или нет. Ибо если подобный предел, причем предел внутренний, а не внешний, все-таки возможен, то что же это за прогресс? Где его абсолютность?

Поэтому Кондорсе ищет средства *предотвратить* этот роковой «исход» поступательного развития человеческого рода. И находит его в том, что называют сегодня *контролем над рождаемостью*. А если вспомнить, что в той же самой «бесконечности веков» люди, согласно убеждению автора «Эскиза», бесконечно приблизятся к индивидуальному бессмертию, то этот контроль обернется воздержанием людей будущего от деторождения вообще. Отсюда следует успокоительное рассуждение: «Не допуская, что этот предел должен когда-либо стать реальным, мы видим, что отсюда не вытекает ничего тревожного ни для счастья человеческого рода, ни для его способности неограниченно совершенствоваться, если предполагается, что до этого времени прогресс разума будет идти рядом с прогрессом наук и искусств, что вздорные предрассудки суеверия перестанут подчинять мораль строгости, которая ее портит и унижает, вместо того чтобы ее очистить и возвышать» [2, 241]. Под строгостью, которая «портит и унижает мораль», понимается здесь традиционное этическое воззрение, согласно которому высшей целью, освящающей половые отношения между мужчиной и женщиной, является деторождение, рождение живого существа, восполняющее односторонность эротической связи между ними материнской и отцовской любовью-заботой. Что же касается «очищения и возвышения» (очищающего возвышения) морали, то под этим понимается освобождение эротических отношений (превращаемых тем самым в «чисто сексуальные») от нравственного элемента, который они получают в силу их общей сопряженности с целями деторождения и семейного воспитания детей.

В связи с этим — нетрадиционный (так сказать, модернистский) поворот проблемы деторождения. Людям Будущего предписывается «знать, что если они имеют обязанности по отношению к существам, еще не родившимся, то они заключаются не в том, чтобы дать им жизнь, а в том, чтобы дать им счастье[1], что предмет этих обязанностей[2] — это *общее благосостояние человеческого рода, или общества*, в котором они живут, или семьи, с которой они связаны, а *отнюдь не ребяческая идея* обременять землю бесполезными и несчастными существами. Таким образом возможная масса средств существования могла бы быть ограниченной и, следовательно, мог бы наступить *предел возможному возрастанию народонаселения*, но это обстоятельство не вызвало бы столь противного природе и социальному благополучию преждевременного *истребления части существ*, получивших жизнь» ([2, 241]. Курсив. — *Ю. Д.*).

«Утешительность» этого пассажа достигается здесь за счет своеобразного перемещения понятия «предел». Проблема, первоначально вставшая в связи с теоретически возможной опасностью для поступательного развития человеческого рода, т. е. прогресса вообще, перед которой замаячил «предел», теперь трансформируется в проблему, звучащую как «частная», не касающаяся самого принципа прогресса. Все крутится теперь вокруг «практического» вопроса об ограничении (а в еще более отдаленной перспективе — о почти полной приостановке) рождаемости. И обсуждается она уже так, как если бы *сама необходимость* подобной приостанов-

[1] Прогресс, оказывается, ведет (в «бесконечности веков») к тому, что жизнь, бытие человека уже не воспринимается как высшая ценность, — на их месте оказывается счастье. Прогрессистская этика обнаруживает свою внутреннюю эвдемонистичность.

[2] Здесь уже Кондорсе апеллирует к принципу, существенно отличному от эвдемонистического (а подчас и вовсе его исключающему), — принципу долга.

ки, т. е. принесения в жертву «общему благосостоянию человеческого рода, или общества» миллиардов «еще не родившихся существ», была *чисто технической* и уже не имела никакого отношения к принципиальной проблеме *предельности,* или ущербности (если не сказать, сомнительности) самого этого прогресса.

Между тем перенесение центра тяжести на вопрос о том, благодаря каким «мероприятиям» (ведущим в конечном счете к переоценке всех моральных ценностей людей) была бы создана ситуация, при которой «мог бы наступить предел возможному возрастанию населения» (то есть количественного роста «общей массы» людей, *фактически составляющих* человеческий род), лишь затушевывало, завуалировало реальную проблему, превращаемую таким образом в полубессознательный «комплекс» всякой прогрессистской веры. Ибо что такое *беспредельный* прогресс, для которого *рождение ребенка* неизбежно должно было стать в конце концов неразрешимой проблемой? Что такое прогресс ценой которого является принесение в жертву новых поколений, подобно тому как прежде ему приносились в жертву «отсталые народы», обреченные на истребление или вымирание, или «необразованные классы», обреченные довольствоваться обглодками и объедками с пиршественного стола цивилизации? Не приобретает ли это новое божество — бог образованных и неверующих» —неожиданные черты сходства с самым свирепым из божеств «нецивилизованной» древности, с Молохом, в жертву которому приносились *новорожденные дети* (жертва, считавшаяся среди поклонников Молоха наиболее богоугодной)?

Воистину: вера в Прогресс, возникшая как поздний отпрыск (возлюбленный «сын старости») европейского *гуманизма,* довольно рано начала обнаруживать свои «амбивалентные», совсем не гуманные черты. (Не случайно Гёте и Гегель, начавшие размышлять о прогрессе во времена, когда размышления Кондорсе на эту тему были прерваны его самоубийством, обнаруживают склонность персонифицировать прогресс в образах беспощадных завоевателей — от Тамерлана, растоптавшего «жизней мириады», добывая «ключ отрады» человечества, до Наполеона («мировой дух» — немецкий идеалистический псевдоним прогресса — на коне.) Мы уже не говорим о Марксе, готовом принести в жертву прогрессу целые общественные классы, или Мао Цзэдуне с его рассуждениями о «вреде и пользе» атомной войны для коммунистического прогресса человечества. Впрочем, во времена Кондорсе подобного рода «брутализация» идеи прогресса не стояла еще «в повестке дня». Вопрос обсуждался, как мы убедились, еще чисто теоретически, как тот, который мог встать во всей своей практической реальности лишь «в бесконечности веков». А пока...

Картина будущего, исполненного последними усилиями человека добыть себе бессмертие — и даже ощущающего себя бессмертным по мере обеспечения «беспрерывной продолжительности» своего земного существования, — венчает прогрессистскую идею беспредельного «совершенствования человеческого рода», в котором физическое совершенствование, обеспечивающее неограниченную продолжительность человеческого существования, открывает безграничный простор для морального совершенствования и находит в нем свое высшее осуществление. Причем Кондорсе не скрывает, что она воспринимается им как картина рая — земного, атеистического, но именно рая.

«Насколько, — восклицает он, — эта картина человеческого рода, освобожденного от всех его цепей, избавленного от власти случая, как и от господства врагов его прогресса и шествующего шагом твердым и верным по пути истины, добродетели и счастья, представляет *утешительное зрелище* философу, удрученному заблуждениями, преступлениями и несправедливостями, которыми земля еще осквернена и жертвой которых он часто является!.. Это созерцание *является для него убежищем,* где память о своих гонителях не может его преследовать; где, живя мысленно с человеком, восстановленным в правах как в достоинстве его природы, он *забывает современного ему человека,* которого жадность, страх или зависть мучат и развращают; именно там он *существует подлинно с себе подобными, в некотором раю,* который *его разум сумел создать* и который его любовь к человечеству украсила чистыми наслаждениями» ([2, 258]. Курсив. — *Ю. Д.*). Этим концом, который, как известно, «венчает дело», а здесь предстает еще и как последний мазок художника на полотне «исторической картины прогресса человеческого разума», заключается книга Кондорсе и завершается все его социально-философское построение.

«Будущность», в которую все чаще и все дальше углубляется автор «Эскиза» в целях обоснования своей теории прогресса, со своей стороны все радикальнее укореняется в ее фундаменте — в качестве не только важнейшего *теоретического* аргумента в пользу *необходимости* прогресса, но и его *морального оправдания.* Ибо райское блаженство *будущих поколений* человеческого рода призвано кроме всего прочего (если не в первую очередь) оправдать все прошлые — да и «имеющие быть» *издержки прогресса,* которые Кондорсе (при всем своем прогрессистски благочестивом желании) все-таки не может списать только на счет сил, противостоящих прогрессу и уж, во всяком случае, не вызываемых им самим, его «железной поступью».

Но чем большая часть *истории* прогресса оказывается таким образом погруженной в перспективу будущего и чем решительнее и безогляднее *будущий* (еще только *пред*стоящий, обещанный!) прогресс вовлекается тем самым в имманентную структуру теории, стремившейся поначалу «по идее» обосновать его лишь «эмпирическими фактами наблюдений» прошлого и настоящего, тем существеннее трансформируется сама теория прогресса, превращаясь в разновидность *социальной утопии,* перенимающей всю ту наукообразную терминологию, которой уже успела обзавестись прогрессистская идеология. Этот процесс получает свое завершающее продолжение у Маркса и ортодоксальных марксистов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ковалевский М.М.* Социология. Т. I–III. СПб., 1910.
2. *Кондорсе Ж.А.* Эскизы исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.

И. КАНТ. РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ДЕДУКЦИЯ МЕХАНИКИ ПРОГРЕССА

1. ИДЕЯ ИНКОРПОРИРОВАНИЯ УЧЕНИЯ О СОЦИАЛЬНОМ ПРОГРЕССЕ В МАТЕМАТИЧЕСКОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

Если во Франции теории прогресса имели по преимуществу форму анализа исторического процесса, претендовавшего на *эмпирическую*, так сказать, истинность[1], то в Германии дело обстояло иначе. Здесь умозрительный и дедуктивный характер теории Прогресса явно выступал на передний план уже у Гердера, пытавшегося фундировать его «космологически», с помощью ссылок на факты, взятые из самых разнообразных научных областей (однако сразу же получавших у него характер риторических *заверений*)[2]. Что же касается Канта, набросавшего в своей работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) [1] фундаментальные принципы этой теории, то он вообще предпочитал оставаться в области их философского анализа и логической дедукции, устанавливающей («систематическую») связь между ними. Здесь, очевидно, кроется основная причина того, что историки социальной мысли (не говоря уже об историках социологии), как правило, «минуют» Канта, говоря об основоположниках теории прогресса. И это несмотря на то, что даже О. Конт, которому удалось познакомиться с кантовскими размышлениями о прогрессе уже после того, как сложилась и была обнародована его собственная концепция, выразил полную солидарность с их автором, признав за ним несомненный приоритет в деле философско-теоретической разработки идеи прогресса[1].

Целью названной работы Канта было как раз то, за *отсутствие* чего он год спустя подвергнет вдумчивой, уважительной, но тем не менее сокрушительной критике Гердера (его «Идеи...»). А именно — «логически-точное» определение понятий, имеющих непосредственное отношение к теории прогресса, а также «тщательное различение и доказательство принципов», которые Кант закладывал в ее основание.

Это он счел необходимым сделать тем более, что в одной из немецких газет промелькнуло сообщение о беседе Канта с заезжим философом, в котором тот называет «излюбленной» кантовской идеей мысль о достижении «наисовершеннейшего государственного устройства» как *конечной цели* «человеческого рода». В соответствии с этой идеей «философски мыслящий историк» должен был бы «показать, насколько человечество в различные периоды приближалось к этой конечной цели или удалялось от нее и что следует делать для достижения ее» [3, 657].

Сама же она представала, таким образом, как *цель общечеловеческого прогресса*, т. е. поступательного развития, которое, согласно Канту, можно проследить в истории человечества, взятого в целом, именно как рода, а не в качестве простой суммы индивидов или их наиболее выдающихся представителей. И взятого как раз в соотнесенности с целью, которую мог бы осуществить лишь род человеческий как некое *целостное единство*, а не отдельные индивиды, группы людей или отдельные народы. Поскольку цель эта — достижение «наисовершеннейшего государственного устройства» — достижима только для человечества, взятого к тому же на всем протяжении его «всеобщей истории», т. е. во «всемирно-гражданском плане». Эту идею Кант и спешит понятийно артикулировать и логически-последовательно развить (хотя бы вкратце, хотя бы эскизно и схематически).

Свой текст, посвященный разъяснению и обоснованию этой идеи, Кант начинает с различения метафизически понятой *свободы* воли и ее, этой

[1] Что не мешало им, по сути дела, оставаться чисто умозрительными построениями, опиравшимися на *веру* в поступательное развитие человечества.

[2] «Похоже, — писал И. Кант в связи с выходом в 1784 г. первой части трактата Гердера „Идеи философии истории человечества", представлявшей собой нечто вроде спекулятивно-натуралистической версии теории прогресса, — что его гений не просто собрал идеи из обширной сферы наук и искусств, чтобы добавить эти идеи к тем, которые способны быть сообщенными, а на свой лад преобразовал их (заимствуя его собственное выражение) по некоему закону ассимиляции в свой специфический образ мыслей, благодаря чему эти идеи заметно отличаются от тех идей, которыми питаются другие души (с. 292) (речь идет о ссылке на страницу рецензируемого гердеровского трактата. — *Ю. Д.*) и которые менее способны быть сообщенными. Пожалуй, по этой причине то, что он называет философией истории человечества, есть вовсе не то, что обычно подразумевают под этим: не логическая точность в определении понятий или тщательное различение и доказательство принципов, а не останавливающийся надолго широкий взгляд, проницательность, способная всегда найти аналогии, а в применении их — смелое воображение, связанное с умением располагать при помощи чувств и ощущений к своему предмету, который он все время держит в туманной дали. В этих чувствах и ощущениях мы скорее угадываем большое содержание мыслей или многозначные намеки, чем холодное рассуждение» [2, 39]. Согласно основной идее труда, рецензируемого Кантом, «можно ожидать перехода природы к еще более утонченным действиям (чем те, которые привели к появлению человека. — *Ю. Д.*), чтобы возвысить ими человека и возвести его на другие, еще более высокие ступени жизни, и так до бесконечности» [2, 48].

[1] Читаем письмо Конта Д'Эйхталю от 10.XII.1824: «Я всегда смотрел на Канта, как на очень сильный ум, как на метафизика, всего ближе подошедшего к положительной философии; но чтение сделанного вами перевода (речь идет о переводе только что названной нами работы Канта. — *Ю. Д.*) не только усилило, но и точнее определило мое высокое представление о нем. Если бы Кондорсе знаком был с его рассуждением, чего я не думаю, то за ним мудрено было бы признать большую заслугу в деле установления идеи прогресса, хотя его концепция проведена почти столь же решительно и в некотором отношении с большей определенностью, чем Кантом. Что же касается до меня самого... то, прочитав трактат Канта, я не признаю за собой другой заслуги, кроме приведения в систему мыслей, высказанных им и оставшихся мне неизвестными. Возможностью сделать это я обязан моему научному образованию. Единственный шаг вперед, сделанный мною в смысле положительном, состоит, как мне кажется, в открытии закона о прохождении человеческим мышлением трех стадий: теологической, метафизической и научной. Мне кажется, что эта мысль могла бы сделаться базисом для труда, выполнение которого рекомендовано Кантом. Я благословляю в настоящую минуту мой недостаток эрудиции, так как, будь я ранее знаком с рассуждением Канта, моя работа потеряла бы весьма много в моих собственных глазах» (цит. по: [6, 142]).

воли, *проявлений* — человеческих поступков. Насколько бы свободной ни считалась воля сама по себе в различных системах метафизики, в этих своих «проявлениях» она подобна «всякому другому явлению природы», которое обусловливается «общими законами природы» [1, 7]. Но чтобы постичь эти законы, нужно брать человеческие поступки не в их обособленности, и в отношении к соответствующим индивидуальным волевым актам, а в их совокупности. И если бы исследователь рассматривал «действия свободы человеческой воли в *совокупности*», то история могла бы раскрыть перед ним свой закономерный ход [1, 7]. Ибо то, что, взятое в разрозненности, предстает в каждом отдельном случае «запутанным и не поддающимся правилам», выглядит совсем иначе *в массе* человеческих поступков, т. е. уже не в отношении к индивиду, а в отношении «ко всему роду человеческому» [1, 7]. В качестве примера такого «омассовляющего» подхода к рассмотрению «проявлений воли» множества индивидов у Канта[1] выступает *статистика,* которая делала в это время первые, но в высшей степени впечатляющие шаги, побудившие к размышлениям и выводам далеко не только «эмпирико-социологического» свойства.

«...Ежегодные данные... в больших странах, — пишет И. Кант, имея в виду статистические данные о *браках* и „рождениях и смертях", обусловливаемых ими, — показывают, что они также происходят согласно постоянным законам природы, как те столь изменчивые колебания погоды, которые в единичных случаях нельзя заранее определить, но которые в общем непрерывно и равномерно поддерживают произрастание злаков, течения рек и другие устроения природы» [1, 7]. Статистическое исследование браков, выявляющее определенные закономерности, не зависящие не то что от «свободной воли» индивидов, но от их воли вообще, впечатляют Канта тем более, что речь идет в данном случае именно о сфере интимных взаимоотношений людей. О сфере, где «свободная воля имеет столь большое влияние», что уж здесь-то человеческие контакты «кажутся не подчиненными никакому правилу, на основании которого можно было бы наперед математически определить» число браков, какими они, эти контакты, так или иначе увенчиваются. Отсюда Кант и делает вывод о том, что, во-первых, человеческий род существует как некая эмпирически фиксируемая целостность. Причем эта целостность во всяком случае не менее реальна, чем эмпирическая реальность отдельных индивидов[2]. А во-вторых, эта целостность подчинена своим особым законам, которые, как скажет впоследствии Гегель, действуют «за спинами» индивидов, подталкивая их к осуществлению неведомых им замыслов. Кант назовет их «целями природы», Гегель — целями «мирового духа».

«Отдельные люди и даже целые народы, — пишет Кант, эксплицируя этот второй вывод, — мало думают о том, что когда они, каждый раз по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные

[1] Как видим, за десять лет до написания Кондорсе его знаменитого «Эскиза...».

[2] Вывод — антиноминалистический, раскрывающий путь, каким завершался на исходе XVIII в. переход социального мышления от социологического номинализма, под знаком которого происходило утверждение принципа научности в социальном мышления во времена Гоббса, к социологическому реализму, который, оказывается, также нашел свой способ укоренения в социальном мышлении, ориентирующемся на логико-математический идеал «универсальной науки».

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» [1, 7–8]. Однако любопытно, что еще раньше, чем он сделал такой вывод, Кант сформулировал тезис, как бы упреждающий следующий шаг его рассуждения. Ибо это был вывод о содержании той цели человеческого рода, о которой «можно было бы» сказать, что она определяет самый общий характер развития человечества как его фундаментальный закон. «Закономерный ход», который, по словам Канта, «можно было бы признать по отношению ко всему роду человеческому», — это «неизменно поступательное, хотя и медленное, развитие его задатков», т. е. закон прогресса человеческого рода *как целого.* Целого, не зависящего в своем поступательном шествии от прогресса (или, наоборот, регресса) индивидов, его составляющих, — если *не абсолютно*, то уж, во всяком случае, *относительно.* Тем более что цель такого прогресса — это, собственно говоря, не цель самих людей, взятых в отдельности и полностью поглощенных своими партикулярными (как правило, эгоистически-своекорыстными) целями, а цель самой природы, которую дано постичь одним лишь (научно мыслящим) философам, озабоченным не только своими индивидуальными судьбами[1].

Мотивируя это противоположение общечеловеческого как «родового» индивидуальному, партикулярному, своекорыстно-эгоистическому и т. д., Кант рассуждает следующим образом. «Нельзя отделаться от некоторого неудовольствия, когда видишь их образ действий на великой мировой арене, — пишет он, противополагая поступки людей инстинктивному поведению животных, с одной стороны, и планомерной и согласованной деятельности „разумных граждан мира" (ожидаемой философом в отдаленном будущем) — с другой, — тогда находишь, что при всей мнимой мудрости, кое-где обнаруживающейся в частностях, в конечном счете все в целом соткано из глупости, ребяческого тщеславия, а нередко и из ребяческой злобы и страсти к разрушению. И в конце концов не знаешь, какое себе составить понятие о нашем роде, столь убежденном в своих преимуществах» [1, 8].

Это общее впечатление и побуждает Канта отказаться от попыток искать *человечески-разумную* цель истории, предстающую как закон, какому люди могли бы подчиняться сознательно, сообразуя с ним свои индивидуальные действия, которые действительно предстали бы тогда как объединенные общим планом и осознанным единством цели. «Для философа, — заключает он это свое, прямо скажем, достаточно грустное, рассуждение, — здесь остается один выход: поскольку нельзя предполагать у людей *и в совокупности их поступков* (курсив. — *Ю. Д.*) какую-нибудь *разумную собственную цель* (курсив. — *Ю. Д.*), нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел *цель природы,* на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы» [1, 8].

[1] Речь идет о всех тех, кого Кондорсе называл «друзьями человечества», осторожно противополагая их «друзьям народа» вроде Марата.

Парадоксальная ситуация: при попытке открыть в хаосе человеческих действий, из которых сплетается история, что-нибудь осмысленное, отвечающее требованиям разума, Канту приходится апеллировать не к осознанным целям и действиям самих людей, а к Природе. Пытаясь разгадать ее цели в хаосе человеческого неразумия, он стремится найти «естественный» закон там, где люди не озаботились утвердить закон своего собственного разума. Однако если бы при этом удалось «напасть на след», как скажет впоследствии Маркс, «естественного», вернее, «естественно-исторического» (как уточнял автор «Капитала») закона, предоставив природе «произвести того человека, который был бы в состоянии» разгадать ее «план», предначертанный истории человеческого рода, — что было бы величайшим открытием. Открытием, вполне сопоставимым, по словам Канта, с открытиями «Кеплера, подчинившего неожиданным образом эксцентрические орбиты планет определенным законам, и Ньютона, объяснившего эти законы общей естественной причиной» [1, 8].

Перед нами, как видим, очередная попытка встроить проблематику социальной философии (в данном случае философии истории), точнее: проблематику теории прогресса, в общий корпус математического естествознания. Идея Гоббса, поставившего под знак «универсальной математики» (всеобщей математизированной науки) то, что у Конта будет названо впоследствии *социальной статикой* — учением о «социальном порядке», получила у Канта дальнейшее развитие. Он попытался включить в тот же корпус научного знания (обогащенного к его времени новыми открытиями в области биологии) и то, что О. Конт назовет в недалеком будущем *социальной динамикой*, понимая под нею главным образом свою версию теории Прогресса.

2. КАНТОВСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ЕСТЕСТВЕННОГО ХАРАКТЕРА СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА

Свою идею Кант обосновывает строго дедуктивным образом, эксплицируя ее с помощью десяти аналитически расшифровываемых постулатов. Согласно первому постулату, заимствованному из биологии, «*все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития*» [1, 8]. «Это, — разъясняет он, не оставляя никаких сомнений относительно характера научной модели, на которую при этом ориентируется, — подтверждают внешнее наблюдение над всеми животными и изучение их анатомии» [1, 8]. *Человеческий род* он рассматривает по аналогии с индивидуальным биологическим организмом, когда подчеркивает при этом, что «орган, не имеющий применения, устройство, не достигающее своей цели, представляет собой противоречие в телеологическом учении о природе» [1, 8–9]. И хотя слово «устройство», взятое само по себе, наталкивает на *механистические* ассоциации, слово «орган», с которым оно отождествляется по смыслу, вводит его в круг *органицистских* представлений. Когда же мы далее читаем в заключении этого «первого положения» (действительно лежащего в основе всей последующей кантовской дедукции): «если мы отказываемся от этих основоположений, то имеем не закономерную, а бесцельно действующую природу», где «вместо разума становится случай» [1, 9], то уже не сомневаемся относительно *природы* той закономерности и целесообразности, которую Кант готов рассматривать как «естественную» в отличие (если не в противоположность) «разумной». Закономерность, которой, согласно Канту, подчинено — социально-историческое! — развитие человеческого рода как целого, совершенно аналогична, по его убеждению, биологически-телеологической. А в рамках этой закономерности, как мы уже прочитали в преамбуле к рассматриваемому тексту, индивидуальное развитие организма подчинено целям самосохранения рода, к которому он принадлежит, и способ, каким достигаются эти цели, предопределен «определенным планом природы».

Но в чем заключаются эти самые «природные задатки» человека, которые, как и задатки каждого живого существа, *предназначены*, согласно «первому положению» Канта, «*для совершенного и целесообразного развития*»? Это, как мы читаем во «втором положении», «природные задатки... направленные на применение его (человека. — *Ю. Д.*) разума» [1, 9]. Причем, как тут же уточняет Кант, не давая уклониться от принятой им биологической модели, речь идет здесь о задатках, которые опять-таки «*„развиваются" полностью не в индивиде, а в роде*» [1, 9], ничем не отличающемся в этом отношении от остальных органических родов природы. А ведь это — «природные задатки» *разумного существа*, которое в этом своем качестве является *единственным* на земле.

Что же касается самого разума, *наделенность* которым отличает человека от всех других природных существ, то его важнейшая особенность — «это способность расширять за пределы природного инстинкта правила и цели приложения всех его сил», это *безграничность* его замыслов [1, 9]. Так что даже если и считать эту — уникальную — способность даром природы, то нельзя не признать и другого: того, что ее собственное специфическое содержание выталкивает ее за границы, положенные ей природой. А согласившись с этим, пришлось бы заключить, что в виде разума природа одарила свое порождение — человека — такой способностью, которая с необходимостью должна выводить его за ее собственные границы. В этом смысле человек как разумное «существо» оказывается *парадоксом* природы.

Сверхприродный, так сказать, характер человеческой разумности находит свое выражение уже в том, что, в отличие от других «естественных» способностей, «сам разум, — согласно Канту, — не действует инстинктивно, а нуждается в испытании, упражнении и обучении, дабы передвигаться от одной ступени проницательности к другой» [1, 9]. Предполагается, что другие способности, которыми обладают животные, уже «даны» им в неизменном виде, тогда как разум, это собственно человеческая способность, если воспользоваться излюбленным словоупотреблением неокантианцев, не «дан», а «задан»: как способность, которую предстоит еще развивать и которая, собственно, только в этом развитии и заключается.

Вот почему каждому человеку нужно непомерно[1] долго жить, чтобы научиться наиболее полно использовать свои природные «задатки» [1, 9]. А если поставить вопрос о развитии этих задатков шире (учитывая прин-

[1] Речь идет о «несоразмерности» в сравнении с другими живыми существами природы.

ципиальную безграничность их развития), то придется сделать и более радикальный вывод. Коль скоро природа «установила лишь краткий срок» для существования человека («как это и есть на самом деле»), «то ей нужен, быть может, необозримый ряд поколений, которые последовательно передавали бы друг другу свое просвещение, дабы наконец довести задатки в нашем роде до той степени развития, которая полностью соответствует ее (*природы. — Ю. Д.*) цели» [1, 9].

Как видим, прогресс, понятый как поступательное развитие просвещения, передаваемого от одного поколения людей к другому, от другого к третьему и т. д., что и составляет подлинное содержание истории человечества, выводится из своеобразия такой специфической, но «естественной» способности человека, как разум. Ибо лишь эта способность, по Канту, не действует подобно тому, как действует животный инстинкт, а «нуждается в испытании, упражнении и обучении», которые в принципе не могут быть замкнуты временными рамками индивидуального существования отдельного человека или даже всего его поколения, а разомкнуты на «необозримый ряд» человеческих поколений, т. е. на бесконечность истории (бессмертного) человеческого рода.

Цель природы, стремящейся, с присущей ей «естественной необходимостью», к «совершенному и целесообразному развитию» всех задатков, которыми она одарила все живые существа, побуждает ее способствовать и развитию таких «природных задатков» человека, какие направлены на «применение его разума». А поскольку эта задача может быть решена лишь в процессе бесконечной смены человеческих поколений, передающих друг другу свое просвещение, постольку она же, эта природа, оказывается матерью истории, выводящей человеческий род за его «естественные» границы. Природа оказывается, таким образом, и матерью, и повивальной бабкой истории, понятой как история просвещения человечества.

Так была философски обоснована связь просветительства с *эволюционизмом* и *историзмом*. Связь, *необоснованность* которой изначально составляла фундаментальную проблематику просветительских теорий прогресса, изнутри подтачивавшую прогрессистскую социальную философию в двух пунктах. Во-первых, там, где приходилось как-то сглаживать противоречие между рационалистическим «абсолютизмом» просветителей и идеей исторического развития (а значит, и исторической относительности). А во-вторых, там, где возникал, властно требуя своего решения, вопрос о сопряжении «естественной необходимости» природы, с одной стороны, и «необходимости» разумной (совпадающей с моральной обязательностью и непреложностью) — с другой. Результатом обоснования упомянутой связи открывалась перспектива включения социального знания в структуру научности нового типа (по-прежнему ориентированной математически). Речь идет о тине *натуралистической* научности в точном смысле этого слова, поскольку в нем на место оттесняемого на второй план (если не вытесняемого вообще) *механицизма* с его идеей социальной статики, т. е. социального порядка, вступал *биологический эволюционизм* с его идеей социальной динамики, т. е. социального роста и развития, толкуемого как прогресс.

Вот она, заключительная формула этого примирения природы и истории на почве постулата о необходимости «совершенного и целесообразного развития всех природных задатков», включая и те, которые относятся к «применению разума»: «...Довести задатки в нашем (человеческом. — *Ю. Д.*) роде до той степени развития, которая полностью соответствует ее (*природы. — Ю. Д.*) целям. И этот момент должен быть, *по крайней мере в мыслях человека,* целью его стремлений, иначе природные задатки следовало бы рассматривать большей частью как бесполезные и бесцельные, а это свело бы на нет все практические принципы (то есть *принципы этики. — Ю. Д.*) и позволило бы заподозрить природу, мудрость которой должна служить правилом при рассмотрении всех прочих установлений, в том, что только с человеком она сыграла глупую шутку» [1, 9].

Здесь проблема примирения природы и (человеческой) истории обнажает свой нравственный подтекст, таящийся в глубинах социально-философского натурализма, представшего у Сен-Симона и О. Конта как *типологический* натурализм. Коль скоро «мудрость природы» удостоверена естествознанием во всех доступных ему областях, нравственная задача ученого, переходящего к рассмотрению человеческого рода и его истории, заключается в том, чтобы и здесь раскрыть «мудрость природы», т. е. целесообразность, законосообразность ее «установлений». Или, по крайней мере («в самом худшем случае»), *мыслить* историю человечества так, как если бы и здесь сохраняла свою силу «мудрость природы, «правила» которой раскрываются естественными науками «при рассмотрении всех прочих установлений».

И для естественной эволюции, и для прогресса закон един — или, по крайней мере, *должен быть* постулирован как единый, тем более что в ином случае мы вообще не можем сказать ничего путного о человеческой истории. Иначе, согласно гносеологическому, но не онтологическому (и, как мы убеждаемся, не этическому) дуалисту Канту, невозможно обосновать идею целостного нравственного миропорядка, укорененного в универсальном «естественном законе»[1]. «Естественный» означает здесь — соответствующий общей тенденции Природы, ее внутреннему устремлению, совпадающему со стремлением к *самосохранению* рожденных ею видов органических существ, к реализации возможностей, «запрограммированных» в них. Целесообразность «естественного закона» находит свое выражение в том, что она не создает ничего лишнего, и если создает тот или иной орган (или «способность») у той или иной разновидности живых существ, то он непременно должен «работать», реализуя все заключенные в нем возможности. Такой закон самосохранения живых организмов превращается в закон их самоосуществления, для реализации которою — в *человеческом* роде — требуется история, состоящая в бесконечной смене людских поколений.

Все это соответствует внутренним потребностям Природы, или, как предпочитает иногда выражаться Кант, тому, чего она «хочет». Но не только это. Так, пишет он, формулируя *третье основоположение* своей концепции «всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», «*природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существа, всецело произвел из себя*

[1] Он фигурирует здесь в том же самом смысле, в каком понимался еще Аристотелем, а затем Гоббсом.

и заслужил только то счастье и совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом» [1, 9–10]. В данном случае «механическое» означает то, что совершается с автоматизмом — и бессознательностью — *инстинкта*. Сама эта терминология представляет здесь рудимент *картезианства* с его представлением о животных (в отличие от человека) как о бездушных механизмах. Однако она же позволяет заключить, что идея органического развития (эволюционизма), по крайней мере у Канта, внедрилась, дав свои продуктивные результаты, прежде всего в применении к рассмотрению развития специфически человеческих способностей — способностей «применения разума», история развития которых, в кантовской интерпретации, совпадает с историей просвещения, прогресса, поступательного развитая человеческого рода как целого. А теперь, как становится очевидным, эта история расшифровывается под углом зрения *человеческой свободы*, развития способности человека действовать, опираясь на *свободную волю*, коренящуюся в его разумности.

«Природа, — разъясняет Кант свою мысль, — не делает ничего лишнего и не расточительна в применении средств для своих целей. Так как она дала человеку разум и основывающуюся на нем свободную волю, то уже *это* было ясным свидетельством ее намерения наделить его (способностями)[1]. Она не хотела, чтобы он руководствовался инстинктом или был обеспечен прирожденными знаниями и обучен им, она хотела, чтобы он *все произвел из себя*. Изыскание средств питания, одежды и крова, обеспечение внешней безопасности и защиты... все развлечения, могущие сделать жизнь приятной, даже его проницательность и ум, даже доброта его воли, — все это должно быть *исключительно делом его рук»* ([1, 10]. Курсив. — *Ю. Д.*).

Имея в виду чисто биологическую «недостаточность» человека, которую больше столетия спустя положит в свое основание антропологическая философия и социология, Кант говорит о чудесах *экономии*, которые демонстрирует природа в отношении человека: «Природа, кажется, здесь сама находит удовольствие в величайшей бережливости, и она так скупо наделила людей животными качествами, так строго нацелила уже первоначальное существование их на высшую потребность, как если бы она хотела, чтобы человек, когда он от величайшей грубости возвысится до величайшей искусности, до внутреннего совершенства образа мыслей (поскольку это возможно на земле) и благодаря этому достигнет счастья, — чтобы только он воспользовался плодами своих трудов и был обязан ими только самому себе» [1, 10].

Да и само «счастье», которое вскользь упоминает здесь Кант, рассматривается им не столько в аспекте наслаждения человека созидаемым им изобилием, сколько с точки зрения углубляющегося в нем сознания, что всем этим изобилием он обязан самому себе, своей свободной воле, по-

[1] Слово «способностями», которое помещено здесь на месте слова, пропущенного в оригинале, можно было бы заменить словом «возможностями», более адекватно передающим кантовскую мысль о том, что вместе с разумом и свободой природа наделяет человека не чем-то актуально данным, а некоей бесконечной потенцией, реализуемой лишь в меру *усилий*, вновь и вновь прилагаемых человеком с целью превращения возможного в действительное.

буждающей его к *труду* прежде всего в силу его *трудности*, в преодолении которой утверждается человеческая воля к *самопреодолению*. «Похоже на то, — продолжает Кант свое рассуждение о „величайшей бережливости", обнаруженной природой в смысле наделения человека такими „дарами", которые могли бы препятствовать развитию его свободной воли именно в этом направлении, — что она рассчитывала больше на его разумную *самооценку*, чем на его внешнее благополучие. Ведь на этом пути человека ждут неисчислимые трудности. Кажется, однако, что природа беспокоилась вовсе не о том, чтобы человек жил хорошо, а о том, чтобы он сам достиг такого положения, когда благодаря своему поведению он станет достойным жизни и благополучия» [1, 10].

Иначе говоря, проявляя здесь воистину *протестантскую* скупость, природа была озабочена прежде всего тем, чтобы развить в человеке стремление к нравственному *самосовершенствованию*, в котором Кант усматривает и постоянно действующую *пружину*, и *этический смысл* прогресса. Природа обделила человека всем тем, чем в изобилии наделила другие живые существа, и тем открыла для него — в качестве единственно возможной! — перспективу развития как *существа морального*, обязанного самым лучшим, самым возвышенным в себе *своим собственным усилиям*, своей онтологически обусловленной (ибо она возникает и укрепляется перед лицом гамлетовского «Быть или не быть?») воле к самоопределению, самовоспитанию и нравственному развитию. А труд как *преодоление трудностей* в самом широком смысле, и прежде всею чисто «витальных» трудностей, связанных с обделенностью человека «телесными» дарами, выступает при этом как воистину *универсальное средство* самоутверждения человека в своем высшем, т. е. моральном (духовном, а не телесном) *достоинстве*. Оно, и только оно, делает человека, в глазах Канта, достойным не только благополучия и счастья, но и самой жизни на земле — существования, дарованного ему все той же природой.

При этом, однако, возникает парадокс, грозящий разрушить этический фундамент кантовской теории прогресса, предполагающей *нерасторжимую связь* между постоянными трудовыми (в самом широком смысле) усилиями, которые приходилось и все еще приходится прилагать человеку, чтобы компенсировать свою *телесную* «обделенность» и «недостаточность», с одной стороны, и его волей к самоопределению, стремлением к нравственному самосовершенствованию, словом, к *духовному* прогрессу — с другой. Не начнет ли *ослабевать* эта воля по мере того, как человек будет дальше и дальше продвигаться по пути создания все более благоприятных внешних условий своего существования, компенсирующих, так сказать, эту самую «обделенность» и «недостаточность»? А если нет, то не обнаруживается ли тогда какая-то несправедливость, заключающаяся в *неравномерном положении*, в каком оказываются здесь все прошлые и нынешние поколения по сравнению с тем, в каком, в силу общего прогресса, должны оказаться поколения, которым посчастливится жить в более или менее отдаленном будущем?

«...Всегда удивляет, — задавался Кант этим „проклятым вопросом", — то, что старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, а именно для того, чтобы подготовить им ступень, на которой можно было бы выше возводить здание, предначертанное

природой, и чтобы только позднейшие поколения имели счастье жить в этом здании, для построения которого работал длинный ряд предшественников (хотя, конечно, не преднамеренно), лишенных возможности пользоваться подготовленным ими счастьем» [1, 10–11]. Кант не дает ответа на этот свой вопрос, который для него тем более труден, что ведь и сама природа, как он трактует ее «пожелания», озабочена не столько «счастьем» человечества, сколько его непрерывным нравственным совершенствованием (прогрессом).

А ведь оно было изначально связано с вещами, достаточно далекими от «счастья» и в лучшем случае вызывавшими *стремление* к нему. Обладание им откладывалось на будущее, а потому *с необходимостью*, а *вовсе не случайно* должно было стать уделом грядущих поколений. К этому вела внутренняя логика «плана» природы, которая (вместе с Кантом) ценила нравственное достоинство *человечества* неизмеримо выше, чем счастье *отдельных людей*. Отсюда и заключительный аккорд всего этого кантовского рассуждения: «Но каким бы загадочным ни казался такой порядок (а речь ведь шла не о чем ином, как о «загадочной» *несправедливости* природы. — *Ю. Д.*), он необходим, если раз и навсегда признать, что одаренные разумом животные, которые, как класс разумных существ, все смертны, но род которых бессмертен, должны достигнуть полного развития всех своих задатков» [1, 11].

Так или иначе, но Кант возвращается к той же схеме, с которой мы познакомились еще в первой книге аристотелевской «Политики». Следуя *естественной* необходимости, человек вступает в элементарные связи с себе подобными, которые, усложняясь, ведут к возникновению наиболее высокой и совершенной формы человеческого общения — полиса (города-государства). В лоне этой формы общения реализуются, согласно Аристотелю, — высшие гражданские, нравственно-политические — потенции людей. Заложенные в них изначально вместе с разумом (ибо человек — существо разумное уже «по определению»), эти высшие свойства (или, выражаясь по-кантовски, задатки, способности) человека могли «достигнуть полного развития» (опять-таки кантовское выражение, вполне здесь уместное) только как *общественные* свойства людей: в данном случае присущие им как полноправным *гражданам* полиса.

И точно так же, как впоследствии у Канта, в аристотелевской «Политике» общественное целое[1] обладает безусловным приоритетом по отношению к составляющим его индивидам. То, что на уровне чисто эмпирического рассмотрения (эмпирической истории) выступает как результат «естественной необходимости» удовлетворять элементарные человеческие потребности, начиная с потребности в самосохранении (самообеспечении) и потребности воспроизведения рода, реализуется (по ступенькам все более сложных и утонченных форм общения) как осуществление целей, выходящих за пределы чисто телесного измерения природы — в измерение гражданско-политическое, нравственно-духовное. «Естественная потребность» выступает, таким образом, как чистое *средство* реализации неизмеримо более возвышенных планов и замыслов Природы.

[1] У Аристотеля это политическое целое, у Канта — общечеловеческое: человеческий род как некая сверхчеловеческая целостность.

А вот как та же общая схема соотношения простейших средств и далеко идущих «планов» Природы предстает у Канта в четвертом основоположении его трактата. «*Средство*, — пишет он, — *которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей*, — это *АНТАГОНИЗМ* их *в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка*» [1, 11]. Под «антагонизмом» Кант понимает некое амбивалентное, как сказал бы Фрейд, свойство людей, которое он определяет как «недоброжелательную общительность». То есть одновременную склонность людей к общению и обособлению, — так объединяет Кант в рамках единой формулы два человеческих свойства, одно из которых положил в основу своей конструкции Гоббс, другое — его теоретический антипод Шефтсбери.

Задатки этого антагонизма двух взаимоисключающих свойств человека «явно заложены, — по словам Канта, — в самой природе человека». «Человек имеет склонность *общаться с себе подобными*, ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т. е. (вспомним первый и второй постулаты кантовского трактата. — *Ю. Д.*) чувствует развитие своих природных задатков. Но ему также присуще сильное стремление *уединяться* (изолироваться), ибо он в то же время находит в себе необщительное свойство — желание все сообразовывать только со своим разумением — и потому ожидает отовсюду сопротивление, т. к. он сам по себе знает, что сам склонен сопротивляться другим» [1, 11].

Причем любопытно: дедуцируя из этого амбивалентного свойства человека *движение* человеческого рода к культуре, его *первые шаги* по пути прогресса, Кант акцентирует не первую (позитивную), а именно вторую (негативную) сторону упомянутой «недоброжелательной общительности», явно склоняясь здесь на сторону Гоббса, а не Шефтсбери. «Именно это сопротивление, — развивает он свою мысль, — пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать природную лень, и, побуждаемый честолюбием, властолюбием или корыстолюбием[1], он создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, не может *терпеть*, но без которых он не может и *обойтись*. Здесь начинаются первые истинные шаги от грубости к культуре, которая, собственно, состоит в общественной ценности человека» [1, 11].

И как видим, то, что, согласно Гоббсу, способствовало разобщению людей и увековечению их естественного состояния, у Канта — будучи «спаренным» со своей противоположностью — способствует цементированию общества, содействуя возникновению и развитию *культуры*, утверждающей «*общественную*», а не до- или противо-общественную ценность человека. В итоге не только «постепенно развиваются все таланты, формируется вкус», но («благодаря успехам просвещения») «кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различения в определенные практические принципы» [1, 11–12].

Но главное заключается здесь в том, что таким способом удается (разумеется, опять-таки «со временем») «патологически (то есть насиль-

[1] Это как раз те человеческие качества, которые акцентировал Гоббс, когда характеризовал «естественное состояние» *войны* «всех против всех».

ственно, не без *внешнего* противодействия одной из фундаментальных «естественных» склонностей человека. — *Ю. Д.*) вынужденное согласие к жизни в обществе[1] превратить в конце концов в *моральное* целое»[2] [11, 12]. Ибо, подчеркивает Кант эту свою мысль и против Гоббса, и против Шефтсбери, «без этих самих по себе непривлекательных свойств необщительности, порождающих сопротивление, на которое каждый неизбежно должен натолкнуться в своих корыстолюбивых притязаниях, все таланты в условиях жизни аркадских пастухов, (то есть) в условиях полного единодушия, умеренности, взаимной любви, навсегда остались бы скрытыми в зародыше... Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества остались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что для его рода хорошо, и она хочет раздора» [1, 12].

Состояние «войны всех против всех» оказывается, таким образом, «естественным» в более глубоком смысле, чем тот, какой придавал этому понятию Гоббс. Он характеризует, согласно Канту, не только «до-общественный» этап человеческой истории, но прежде всего именно «общественный», культуротворческий ее этап. Дело в том, что, пробудив в человеке страсти, если можно так выразиться, не вполне благовидные, природа решила одновременно две задачи. С одной стороны, пробудила дух соперничества, побуждающий людей к активной деятельности, а с другой, — заразив им весь человеческий род, всю массу людей, в нем же нашла и противовесы их властолюбивым и корыстолюбивым притязаниям. Ведь каждый человек, в силу одержимости чувством зависти (опять-таки не очень-то благородным), оказывался защитником общества от этих слишком далеко заходящих притязаний других людей, а все они вместе становились гарантами того, что в случае нарушения здесь меры, она будет вновь восстановлена в интересах общего прогресса человеческого рода.

Человек «желает жить беспечно и весело, — резюмирует Кант четвертое основоположение своей концепции прогресса, давая волю своему *истинно протестантскому* пафосу, — а природа желает, чтобы он вышел из состояния нерадивости и бездеятельного довольства и окунулся с головой в работу и испытал трудности, чтобы найти средства разумного избавления от этих трудностей. Таким образом, естественные побудительные причины, источники необщительности и всеобщего сопротивления, вызывающие человека к новому напряжению сил и, стало быть, к большему развитию природных задатков, прекрасно обнаруживают устройство, созданное мудрым творцом...» [1, 12].

В рамках этой концепции не остается места «духу зла», существующему отдельно от творца и пытающемуся разрушить его общий замысел, внося начало разъединения и раздора. «...Здесь вовсе ни при чем злой дух, который будто бы вмешивается в великоплепное устроение, созданное творцом, или из зависти портит его» [1, 12]. Злое начало — «радикально злое» в человеческой природе — является таким же орудием в руках Бога, как и доброе (общительное, объединяющее и т. д.). И складывается такое

[1] Гоббсовский элемент.
[2] Идеал Шефтсбери.

впечатление, что Бог (в изображении Канта) пользуется этим инструментом в целях воспитания *человеческого рода как целого* даже едва ли не больше, чем вторым, предполагающим пробуждение в людях позитивных чувств доброты и общительности.

Это — Гоббс, осмысленный в духе конца XVIII в., Гоббс с его достаточно пессимистическим взглядом на «естественные» свойства человека, взятого в отдельности, и надеждами только на то, что люди смогут «блокировать» эти свойства лишь совместно, создав искусственную машину под названием «Государство». Только у Канта, в отличие от Гоббса, эта машина называется культурой. Причем она в его изображении не столько блокирует «радикально злое» в человеке, сколько *утилизует* его, предоставляя людям самим подавлять его «чрезмерные» проявления, пользуясь их врожденной завистливостью и недоброжелательностью.

3. ПРОБЛЕМА ВСЕМИРНОГО ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА У КАНТА

...И совсем уж по-гоббсовски ставит Кант свою проблему воспитания человеческого рода[1], формулируя пятое основоположение своего *социально-философского* трактата: «*Величайшая проблема человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа*, — пишет он, — *достижение всеобщего правового гражданского общества*» [1, 12]. Подобно Гоббсу великий немецкий мыслитель считает эту проблему разрешимой лишь на уровне общественного целого. И точно так же, как его английский предшественник считает, что решать эту проблему людей заставляет сама природа. Однако, — и здесь кончается единство гоббсовски-кантовской постановки вопроса и обнаруживаются глубокие расхождения этих двух мыслителей, — и понятие «человеческого рода», и понятие «гражданского общества» Гоббс и Кант трактуют существенно (если не сказать, принципиально) различным образом. Первое из этих понятий Гоббс трактует в духе средневекового философского *номинализма*, с необходимостью оборачивающегося при переходе к рассмотрению общества *социологическим* номинализмом. Кант же склоняется скорее к его трактовке в духе средневекового *реализма*, особенно сильно сказывающегося в трактовке истории человеческого рода — именно этого рода прежде всего (и только затем отдельных индивидов его составляющих) — как истории его культивирования, нравственно-духовного воспитания. Не менее существенны различия подходов Гоббса и Канта к проблеме *гражданского общества*.

Во-первых, Кант, в противоположность Гоббсу, не столько отождествляет гражданское общество и государство, сколько различает их, отдавая явный приоритет первому. Во-вторых, он ставит вопрос о всеобщем гражданском обществе, т. е. о гражданском обществе, которому предстоит охватить все человечество, не ограничиваясь рамками отдельных государств как обособленных национально-территориальных образований. В-третьих, гражданское общество в понимании Канта не столько проти-

[1] Именно человеческого рода в целом, а не отдельного человека, которому долго еще предстоит отставать от «общеродовой» культуры человечества. Учитывая же «радикально злое» начало в его индивидуальной природе, вообще остается сомнение насчет возможности всех индивидов достигнуть такого нравственного уровня.

востоит «естественному состоянию» (как противостоит ему искусственно созданный гоббсовский Левиафан — огромная машина подавления агрессивных инстинктов людей), сколько *использует* его негативную энергию, «культивируя» ее в обоих смыслах слова: и в смысле *развития*, и в смысле целенаправленного *видоизменения* (в интересах общего прогресса рода).

«Только в обществе, — постулирует Кант, — и именно в таком, в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть, существует *полный антагонизм* и тем не менее *самое точное определение* и обеспечение свободы *ради совместимости* ее со свободой других, — только в таком обществе может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех ее задатков, заложенных в человечестве[1]; при этом природа желает, чтобы эту цель, как и все доверенные ему цели, оно само осуществило» [1, 12–13]. Курсив. — *Ю. Д.*). Как видим, то, чего, согласно третьему основоположению, Природа «хотела» от отдельного человека, теперь, когда речь заходит об обществе, «природа желает» от человечества как *целого*, в котором уже «плохо просматриваются» (как сказали бы сегодня) *самодеятельные* индивиды.

«Вот почему, — заостряет Кант основную идею своего понимания гражданского общества, — такое общество, в котором максимальная свобода *под внешними законами* сочетается с непреодолимым принуждением, т. е. совершенно *справедливое гражданское* устройство, должно быть высшей задачей природы для всего человеческого рода, ибо только посредством разрешения и использования этой задачи природа может достигнуть остальных своих целей в отношении нашего рода» [1, 13]. Гражданское *общество* необходимо природе для выполнения ее *естественных задач*. Почему? А потому, что как раз в гражданском обществе лучше всего «работают» именно *естественные* механизмы, соответствующие и глубинным законам, и далеко идущим «планам» природы.

«Вступать в это состояние принуждения, — пишет Кант, имея в виду гражданско-общественное состояние, — заставляет людей, вообще-то расположенных к полной свободе, беда, и именно величайшая из бед, — та, которую причиняют друг другу сами люди, чьи склонности приводят к тому, что при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом. Однако в таком *ограниченном пространстве*, как гражданский союз, *эти же* человеческие склонности производят впоследствии самое лучшее действие подобно деревьям в лесу, которые *именно потому*, что каждое из них *старается отнять у другого воздух и солнце*, заставляют друг друга *искать этих благ все выше* и благодаря этому растут красивыми и прямыми; между тем как деревья, растущие на свободе, обособленно друг от друга, выпускают свои ветви как попало и растут уродливыми, корявыми и кривыми» ([1, 13]. Курсив. — *Ю. Д.*).

Такова исходная кантовская *интуиция* гражданского общества, взятого в его *культуротворческой* функции важнейшего инструмента воспитания человеческого рода, — *машины*, превращающей такое воспитание в *автоматический* процесс, дальше уже не нуждающийся во вмешательстве ни Бога, ни Природы, ни, конечно же, «отдельно взятого» человека,

[1] Обратим внимание: здесь идет речь о задатках *человечества*, а не человека как отдельного индивида; его индивидуальные задатки — это как бы доверенные ему (сданные в аренду?) задатки человеческого рода.

каким бы «гениальным» он ни был. Сгрудив массу людей на «ограниченном пространстве» гражданского общества с его законами, сочетающими освобожденную агрессивность с «неограниченным принуждением», Природа может отдохнуть, не беспокоясь о последствиях этой своей дальновидной акции. Совершенно справедливое гражданское устройство обеспечит *автоматическое* стремление людей расти все *выше и прямее*, не только в телесно-физическом, но и в духовно-нравственном смысле.

А отсюда и вывод вполне оптимистический, вопреки достаточно пессимистическому представлению о «радикально злом» в человеческой природе: «Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство — все это плоды необщительности, которая в силу своей собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью развить природные задатки» [1, 13]. Однако проблема культуры — еще не самая трудная из тех, что стоят перед человечеством.

«*Самая трудная*» из его проблем, которая, очевидно, именно потому «позднее всех решается *человеческим родом*» [1, 14], составляет содержание шестого основоположения кантовского трактата. «Трудность, которую, — согласно его автору, — ясно показывает уже сама идея этой задачи, состоит в следующем: человек есть *животное, которое*, живя среди других членов своего рода, *нуждается в господине*. Дело в том, что он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних: хотя, он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы свободы всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает, где это ему нужно, делать для самого себя исключение» [1, 14]. Оказывается, автоматизма гражданского общества как целого, так благотворно сказывающегося на *общем* культурно-нравственном прогрессе человеческого *рода*, все-таки недостаточно для того, чтобы уберечь людей, взятых в отдельности, от агрессии со стороны сограждан, склонных к нарушению в отношении *других* тех же самых законов, на которые они готовы опереться в интересах *своей собственной* безопасности.

Потому-то человек и «нуждается в *господине*», который сломил бы его собственную волю и заставил бы его подчиняться «общепризнанной воле», обеспечивающей свободу каждого [1, 14]. Но человек может найти для себя такого господина лишь в пределах все того же человеческого рода. А это будет опять-таки человек со всеми его животными ограничениями — «животное, нуждающееся в господине». И т. д., до бесконечности. Так что «нельзя понять, как он (человек. — *Ю. Д.*) создаст себе главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив. Ведь каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распоряжался бы им в соответствии с законами» [1, 14].

Суть проблемы сводится к тому, что «верховный глава *сам* должен быть справедливым» и в то же самое время быть *человеком, т. е.* существом, *нуждающимся* в ком-то, кто *заставлял* бы его идти по пути справедливости. «Вот почему, — согласно Канту, — эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно», поскольку «из столь кривой тесины, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого» [1. 14], т. е. целиком и полностью отвечающего идеалу нравственности

и справедливости. Человек может лишь приближаться к нему, никогда его не достигая. «Только приближение к этой идее вверила нам природа», пишет Кант, имея в виду идею абсолютно *справедливого* «верховного главы» государства, который был бы «в то же время *человеком*». И тут же делает примечание, согласно которому, быть может, где-то у «наших соседей во Вселенной «каждый индивид в течение своей жизни полностью достигает своего назначения», однако «у нас не так». На земле «только род может на это надеяться» [1, 14], но не индивид.

Как уже отмечалось, в отличие от Гоббса Кант говорит о *«всеобщем», т. е. общечеловеческом* — гражданском обществе, которое должно охватить все население земли, весь живущий на ней человеческий род. Дело в том, что, согласно седьмому основоположению рассматриваемого кантовского трактата, *«проблема создания совершенного гражданского устройства зависит от проблемы установления законосообразных внешних отношений между государствами и без решения этой последней не может быть решена»* [1, 15]. Иначе говоря, совершенное гражданское общество возможно лишь как всемирное, где внешние отношения между отдельными государствами построены на тех же самых принципах, что и внутренние отношения гражданского общества, конституированного в виде обособленного, государственного образования.

В самом деле, «что толку добиваться законосообразного гражданского устройства для отдельных людей, т. е. создания *общественного организма*?» — спрашивает Кант: ведь до тех пор, пока между этими «организмами» не установились те же самые «законосообразные» отношения, что и между людьми в гражданском обществе, межгосударственные отношения будут аналогичны тем, которые характеризовали межындивидуальные отношения в «догражданском» (по Гоббсу, «естественном») состоянии. Та же «полная свобода» каждого из «общественных организмов» в отношении другого. И, следовательно, «государства должны ожидать друг от друга таких же несправедливостей, как те, которые притесняли отдельных людей» [1, 15].

Однако именно по этой причине государственным образом конституированные *«общественные организмы»* оказываются *вынужденными*, подобно индивидуально обособленным человеческим «организмам» вкусившим не только прелестей, но и неудобств «полной свободы» в «естественном состоянии», вступать в законосообразное гражданское состояние [1, 15], образуя его и на *международном* уровне, во всемирном масштабе. «Природа, таким образом, опять использовала неуживчивость людей, даже больших обществ и государственных организмов этого рода существ как средство для того, чтобы в *неизбежном антагонизме* между ними найти состояние покоя и безопасности...» [1, 15]. Копье, наносящее смертельные раны, одновременно оказывается и лекарством, которое использует природа для врачевания человечества. «...Посредством войн и требующей чрезвычайного напряжения, никогда не ослабевающей подготовки к ним» все та же предусмотрительная природа «побуждает» в конце концов людей к тому, «что разум мог бы подсказать им и без столь печального опыта» [1, 15]. Человеческий род оказывается перед суровой *необходимостью* «выйти из не знающего законов состояния диких и вступить в союз народов, где каждое, даже самое маленькое государство могло бы ожидать своей безопасности и прав не от своих собственных сил или собственного справедливого суждения, а исключительно от такого великого союза народов (foedus Amphictyonum), от объединенной мощи и от решения в соответствии с законами объединенной воли» [1, 15–16].

Так Кант приходит к идее возможности достижения не только для внутриполитических отношений отдельных народов и государств, но и для их внешнеполитических отношений того *состояния, «которое* подобно гражданскому обществу сможет, как *автомат*, существовать самостоятельно» [1, 16]. Эта идея получит свое дальнейшее развитие — попутно в статье «О поговорке „Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики"» (1793) и специально в большом трактате «К вечному миру» (1795). Характерно, что в связи с этим сам *предмет* исследования — сперва внутренняя, а затем и внешняя политика государственным образом конституированных обществ — побуждает Канта к сдвигу в сторону гоббсовского отождествления государства и гражданского общества. Заметим, однако, что к этому Канта подталкивает *онтологизм* постановки вопроса, роднящий его с гоббсовским, когда в центре внимания оказывается само *существование* людей, обеспечение которого является первейшим «условием возможности» как общества, так и государства, — факт, который и позволяет отождествлять в рассматриваемом аспекте то и другое.

Но для Канта (и в этом он принципиально отличается от Гоббса) речь идет не о простом самосохранении человека и человечества. Для него вопрос о самосохранении перекрывается проблемой реализации, т. е. совершенного развития, «всех природных задатков нашего рода» [1, 17]. А именно такое развитие — прогресс — представляет собой фундаментальную предпосылку кантовского понимания человеческого рода и, соответственно (со скидкой на его «конечность»), человека. Прогресс — это и есть *смысл* человеческого бытия — то, ради чего природа и создала человека. Она заставляет прогрессировать бессмертный человеческий род, *вынуждая* (или, по Канту, «побуждая») каждого отдельного, *смертного* человека бороться за свое существование, за место под солнцем. Без этой борьбы, онтологической «пружиной» которой оказывается, как видим, именно *конечность* человеческого индивида, не было бы и прогресса.

А значит, и жизнь человека утрачивала бы свой высший смысл, ведомый одной лишь природе (да разве что еще философу, которому посчастливилось проникнуть в сакраментальную тайну ее «планов» насчет человечества). При такой «раскладке» прогресс человеческого рода выступает как *цель*, а конечность человека, вынуждающая его к непрерывной борьбе за самосохранение как *средство*, опираясь на которое природа может запустить *«автомат»* поступательного движения человечества по пути культуры. Но поскольку, функционируя в качестве *средства* общечеловеческого «автомата» культуры, каждый отдельный человек — в той или иной мере, с теми или иными отставаниями от общей поступи всего человеческого рода — культивирует и самого себя, постольку и он оказывается причастен также и целям культурного прогресса.

Такое развитие Кант считает эмпирическим фактом, ссылаясь на «успехи культуры», уже достигнутые в отдельных областях, среди которых на первом месте стоит именно выход людей из «дикого» состояния, «за-

держивающего развитие всех природных задатков нашего рода», и «*вступление*» в «гражданское устройство» [1, 17]. Отправляясь от этого факта он ставит вопрос, диаметрально противоположный тому, который логически вытекал из его собственных предпосылок. Вместо того чтобы спросить: разумно ли поступает природа, рискуя превратить саму конечность, смертность людей в средство универсального прогресса человеческого рода, с пиршественного стола которого отдельному индивиду, как правило, перепадают лишь крохи, Кант задается противоположной проблемой: «разумно ли признавать устройство природы *целесообразным* в частях и *бесцельным* в целом» [1, 17].

«Бедствия», на которые (не без попустительства природы, больше озабоченной судьбами рода, чем составляющих его индивидов) обрекла людей «варварская свобода уже образовавшихся государств» [1, 17], сыграли не одну только негативную роль. Ведь они, согласно Канту, «заставляют наш род найти закон равновесия для *самого по себе благотворного* столкновения между соседними государствами, вызываемого их свободой, и создать объединенную власть для придания этому закону силы, стало быть, создать всемирно-гражданское состояние публичной государственной безопасности» [1, 19]. Курсив. — *Ю. Д.*).

Но «безопасность» как отдельных индивидов, так и целых государств это лишь одна, причем отнюдь не самая существенная, сторона дела. Ибо «тайный план природы» заключается в другом, что становится особенно очевидным из *восьмого* основоположения кантовского трактата. «*Историю человеческого рода в целом*, — читаем мы формулировку этого основоположения, выделенную курсивом, — *можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она* (то есть природа. — *Ю. Д.*) *может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество*» [1, 19].

Цель — развитие человечеством всех его задатков, а «совершенное государственное устройство», предполагающее «всемирно-гражданское состояние государственной безопасности», — это опять-таки лишь средство, необходимое условие, при каком только и возможно «выполнение тайного плана природы». Это конечное состояние истории, когда род человеческий мог бы считать себя выполнившим этот «план природы» и дальше ему, именно как роду, уже некуда было бы прогрессировать, Кант склонен рассматривать на манер «тысячелетнего царства», наступающего, согласно некоторым раннехристианским толкованиям иудейского происхождения, после «второго пришествия» Христа. «Мы видим, — комментирует Кант приведенную формулировку своего восьмого основоположения, — что философия также может иметь свой *хилиазм*, но такой, проведению которого сама ее идея может, хотя и весьма отдаленно, содействовать и который вовсе не фантастичен» [1, 19].

Сказанное здесь Кантом дает нам основание утверждать, что в определенный момент своего логически последовательного развития идея прогресса обнаруживает совершенно очевидную тенденцию перерастать в социальную утопию[1], — хотя утопия эта совсем не обязательно должна

[1] Как это, кстати, спустя десять лет продемонстрировал и «Эскиз...» Кондорсе.

быть неразрывно связана с идеей социализма. И так же, как и те из утопистов-социалистов, которые были убеждены в том, что они уже перешли «от утопии к науке», Кант находит и факты «самой действительности», долженствующие свидетельствовать о «приближении» «этого столь радостного для наших потомков момента» [1, 19].

«Для нас самих, — пишет он, — весьма важны даже слабые признаки его приближения. В настоящее время отношения между государствами столь сложны, что ни одно не может снизить внутреннюю культуру, не теряя в силе и влиянии по сравнению с другими» [1, 19].

«Далее, — развивает Кант свою мысль, — гражданскую свободу теперь так же нельзя сколько-нибудь значительно нарушить, не нанося ущерба всем отраслям хозяйства, особенно торговле, а тем самым не ослабляя сил государства в его внешних делах... Когда препятствуют гражданину строить свое благополучие выбранным им способом, совместимым со свободой других, то лишают жизнеспособности все производство и тем самым опять-таки уменьшают силы целого... Так постепенно, преодолевая заблуждения и иллюзии, возникает *просвещение* как великое благо, которое человеческий род извлекает даже из корыстолюбивого стремления своих повелителей к господству, когда они понимают собственную выгоду» [1, 19–20]. Гарантией культурного прогресса, ведущего человечество к осуществлению высшей цели, предначертанной самой природой, оказывается тот факт, что «корыстолюбивые повелители», стремящиеся к наращиванию военной мощи своих государств, *вынуждены* поддерживать определенные стандарты культуры, без которой, согласно Канту, невозможно развитие современного ему производства, в том числе производства вооружения, остающегося главным инструментом внешнеполитического господства.

«Наконец, — констатирует Кант, — сама война постепенно становится... рискованным предприятием, причем влияние, которое разорение каждого государства в нашей благодаря промышленности столь тесно спаянной части света оказывает на другие государства, так заметно, что эти государства под давлением угрожающей им самим опасности предлагают себя в качестве третейских судей... и таким образом постепенно готовятся к будущему великому государственному объединению, примера которого наши предки не показывали» [1, 20]. Здесь идея влияния промышленного характера социально-экономического развития на перспективы мировой политики сформулирована настолько радикально, что О. Конт со своей концепцией перехода от «военного» общества к «промышленному» мало чего мог добавить к ней по существу.

Приведенные рассуждения дают Канту основание сформулировать последнее, девятое, основоположение своего трактата, в силу которого «*попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как соответствующая этой цели природы*» [1, 21]. Тем самым идея Прогресса, понятого как идея «совершенного объединения» человечества, осуществленного на основе принципов «гражданского общества», предлагается в качестве центральной для *философии истории*, коль скоро такая философия действительно хочет понять историю как *законосообразный* про-

цесс, т. е., согласно Канту, — процесс, имеющий «планомерный», а значит и целенаправленный характер. Философия истории оказывается, таким образом, философией прогресса. И наоборот: философия прогресса, в ее кантовском толковании, и есть философия истории.

Носителем же, субстанцией, этого прогресса предстает здесь человеческий род как целое. И, пользуясь гегелевской схемой, этот прогресс может быть представлен лишь как процесс превращения человечества из единства «в себе», реализуемого через свою противоположность — *разъединение* людей и народов, в единство «для себя», т. е. *объединение* как тех, так и других на почве законов гражданского общества. «Если мы, — разъясняет Кант свой подход к построению философии истории, — вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной; и хотя мы теперь слишком близоруки для того, чтобы проникнуть взором в тайный механизм ее устройства, но, руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный *агрегат* человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как систему» [1, 21].

4. ОТ ДИНАМИЧЕСКОГО НАТУРАЛИЗМА К ЭВОЛЮЦИОНИСТСКОЙ ТЕОРИИ ПРОГРЕССА

Трактат «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» заключает в себе, в предельно концентрированном виде, не только философию истории Канта, но также едва ли не всю его социальную философию (с «выходами» в общую социологическую теорию). Мы уже отмечали, что большой кантовский трактат «К вечному миру», опубликованный более десятилетия спустя после «Идеи...», прямо примыкает к этой работе, не столько развивая, сколько конкретизируя ее «основоположения» применительно к более узко сформулированной проблеме. К этому следует добавить, что заключительные разделы первой части кантовской «Метафизики нравов» (1797), посвященные международному праву и праву гражданина мира, а также заключительный раздел кантовской «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798), посвященной проблеме «Характера» человеческого рода, опять-таки воспроизводят «основоположения» первого трактата.

Тем не менее и в трактате «К вечному миру», и в «Антропологии» содержатся формулировки, если и не уточняющие, то проясняющие исходные предпосылки кантовской философии прогресса, в которой оказались объединены его *социальная философия* и *философия истории*, во многом совпадающая по смыслу с идеей, положенной О. Контом в основу раздела его социологии, посвященного социальной динамике. Причем важнейшей проблемой как в названных, так и в других хронологически примыкающих к ним работах И. Канта становится проблема *философского обоснования* самой идеи прогресса, сравнительно мало интересовавшая его английских и французских предшественников и современников, ограничивавшихся, как правило, ссылкой на «самоочевидный факт» поступательного развития разума и просвещения.

Для самого Канта этот «факт» был менее самоочевиден, хотя он и готов был согласиться с тем, что многое если не в повседневном существовании отдельных людей, то в жизни отдельных народов, конституирующихся в качестве гражданско-правовых «организмов», можно при желании расценить как результат поступательною развития. Впрочем те, кто не имел подобного желания, как, скажем, Моисей Мендельсон, с которым Канту приходилось полемизировать по этому поводу, — зачастую приводили в качестве аргументов *против* идеи прогресса те же «факты», которые его недостаточно предусмотрительные апологеты рассматривали как довод в ее защиту. А кроме того, и сам «факт», который, казалось бы, явно свидетельствует в пользу «успехов» поступательного развития сегодня, еще не говорит о том, что завтра не появятся «факты», полностью его исключающие, доказывая тем самым его эфемерность или, во всяком случае, «неукорененность» в человеческой природе. И до тех пор, пока не доказано обратное, т. е. именно укорененность тех или иных фактов, поддающихся их оценке в качестве очевидных «свидетельств» прогресса, в «природе» если не отдельных людей, то человечества, если не человечества, то в «природе» («замысле») самой природы, идея прогресса остается необоснованной. Прогресс остается негарантированным, и нет никакой возможности говорить о его неслучайности (законосообразности), а значит, и всеобщности.

Но если нет возможности говорить об *эмпирической* закономерности прогресса, опирающейся на неуклонную повторяемость соответствующих фактов жизни пусть не отдельных людей (человеческих организмов), а целых обществ (общественных организмов), то нет ли возможности найти иные способы возведения этих «фактов» в ранг закона? В этом и заключалось, как мы могли убедиться из предыдущего изложения, своеобразие кантовского — не эмпирического, а именно философского (метафизического) — обоснования идеи прогресса. Кант был убежден в правомерности подобной постановки вопроса тем более, что, согласно его собственным изысканиям, эмпирическое естествознание, гордящееся своей строгой научностью, тоже имеет глубокий *неэмпирический* подтекст.

Речь идет о некоторых самых общих «допущениях» естествоиспытателей, которые эмпирически недоказуемы, но тем не менее играют принципиально важную роль в процессе создания научных теорий. Недоказуемые эмпирически (апостериори), они нуждаются во внеэмпирическом (априорном), — т. е. не физическом, а метафизическом обосновании, которое апеллирует к «чистому разуму». В силу такой сверхэмпирической природы эти «допущения» естествоиспытателей носят у Канта название *«метафизических начал естествознания»*[1]. Такую же роль в обосновании *исторического* знания играла у Канта дедукция «метафизических начал» теории прогресса (теории социальной динамики в социологии О. Конта), в обосновании *правовой* теории — дедукция «метафизических начал» учения о праве[2] и в обосновании *этической* теории — дедукция «метафизических начал» учения о добродетели[3]. Среди таких внеэмпирических начал социальной теории, пытающейся представить в виде законосообр-

[1] Ср., напр., такие работы Канта, как «Метафизические начала естествознания» (1786), «Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике» (1798–1803) и др.

[2] Изложена в качестве первой части «Метафизики нравов» (1797).

[3] Изложена в качестве второй части той же «Метафизики нравов».

разно («системно», как сказали бы сегодня) связного целого необозримый «хаос» действий индивидов, преследующих свои партикулярные своекорыстные цели, у Канта фигурируют: 1. Абсолютное добро как конечная цель человеческого рода, предписанная ему как высший закон его развития самой природой. 2. Естественный механизм, характеризующий взаимоотношения людей и государств, который с необходимостью толкает тех и других в направлении к этой цели. 3. Бессмертие человечества как реальное условие возможности ее достижения им — в итоге «беспрестанного приближения» к «высшему благу», доступному в этом мире.

Таковы «метафизические начала» теории прогресса, невыводимые из эмпирических фактов человеческой жизни, однако необходимые как с точки зрения чистого, так и с точки зрения практического разума. Необходимые с точки зрения чистого разума (внутренней потребности разумности как таковой) по той причине, что без этих начал человеческая жизнь предстает как абсурд, бессмысленный хаос человеческих поступков, абсолютно нетерпимый для разума, тем более что речь идет о поступках разумных существ, совершавших их, как правило, в здравом уме и трезвой памяти. И необходимые с точки зрения «чистого практического разума». «Кредо» этого «чистого практического разума» состоит из трех утверждений, раскрывающих религиозный характер его веры в прогресс: 1. «Верю в единого Бога как первоисточника всего доброго в мире, как его конечную цель». 2. «Верю в возможность согласия с этой конечной целью, высшим благом в мире, поскольку это зависит от человека». 3. «Верю в загробную вечную жизнь как условие беспрестанного приближения мира к высшему благу, возможному в нем» [4, 224]. Последнее из этих «трех утверждений» ставит последнюю точку в превращении *исходного принципа христианской веры* в основной постулат чистого практического разума», а этого постулата — в *«условие» веры в прогресс*.

Однако в числе трех вышеупомянутых «метафизических начал» теории прогресса, предстающей, как видим, в качестве основного звена и центрального стержня всей социальной философии Канта, упоминается одно, по содержанию своему больше тяготеющее к чисто теоретическим постулатам, чем к основоположениям практического разума или предметам религиозной веры. Речь идет о предположении относительно существования «естественного механизма», с необходимостью толкающего сперва человеческие «организмы», а затем «организмы» общественные по пути прогресса — сначала к государственному («гражданскому») объединению людей, а затем к объединению самих государств, учреждающих «вечный мир» как высшую цель человеческого рода и высшее из доступных ему (то есть земных) воплощений блага. Этот «естественный механизм» конструируется Кантом априорным образом — аналогично тому, как Гоббс конструировал механизм перехода людей от «естественного состояния» к государственному («гражданскому»). С тем, правда, отличием, что этот «механизм» вписывался *не в декартовскую* естественно-научную картину мира, *а в ньютоновскую*. Это была уже не статическая картина мира, приводимого в движение внешним толчком («первотолчком»), подобно тому как приводят в движение часы с маятником, а *динамическая*, усматривавшая источник движения природного мира в нем самом, в его собственных силах.

В кантовском переводе на язык философии, выводящей «метафизические начала» естествознания из «чистого разума», речь шла при этом *о борьбе сил притяжения и отталкивания*. А в качестве «метафизических начал» теории социального прогресса те же самые силы представали как склонность человека *«общаться с себе* подобными», с одной стороны, и его же «сильное стремление уединяться (изолироваться)» — с другой. Тем самым Кант, подобно Гоббсу, вписывал свою версию социальной теории в общую структуру научного знания, — чему не помешали его рассуждения по поводу этической и даже религиозной «заданности» идеи прогресса, лежащей в фундаменте его социальных воззрений. Однако теперь это был уже новый — не декартовский, а ньютоновский — тип научного знания. Более того: *тип научного знания*, который явственно прорисовывался на заднем плане кантовской теории прогресса, «механизм» какового конструировался с помощью понятий, заимствованных из динамической картины мира, предложенной Ньютоном»[1], — отличался не только от декартовско-гоббсовского, но и от ньютоновского. Причем полностью уместиться в рамках последнего ему мешала именно кантовская теория прогресса. Обосновываемая с помощью ссылок на «естественные механизмы», заимствованные из ньютоновской картины мира, сама эта теория представляла собой серьезный шаг к построению иной картины мира, а вместе с ней и к новому типу научного знания, в рамках которого ньютоновский *«динамический натурализм»*, заменявший картезианско-гоббсовский *механицизм*, сам, в свою очередь, сменялся *эволюционизмом* с его все дальше заходящей ориентацией на модель *биологического* организма[2]. Так что вовсе не случайно первым крупным шагом в этом направлении была именно кантовская «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», где теория прогресса оказалась своего рода куколкой, в которой уже жила, уже развивалась кантовская версия эволюционной теории.

Ведь главным ее предметом были, согласно кантовскому утверждению, два организма — человеческий и государственно-гражданский. Ньютоновский динамический натурализм, взятый в кантовском специфически метафизическом его истолковании, использовался здесь лишь для (гипотетического) объяснения поверхностного, так сказать, механизма «поведения» этих «организмов». Давая возможность нового (противоположного декартовски-гоббсовскому) объяснения *источника* их движения, который рассматривался теперь как внутренний, а не внешний, и тем самым открывая перспективу ближе *подойти* к пониманию органического движения в отличие от механического, он (динамический натурализм) не давал еще ответа на главный вопрос, возникавший при этом. На вопрос о *внутреннем содержании* этого движения. Между тем ответ на него, согласно Канту, было в *принципе* невозможно дать, не прибегая «к динамическому толкованию поведения» названных организмов также и к представлению о *всеобщих целях*, лежащих за пределами не только индивидуально-человеческих, но и общественных организмов. Их-то и назвал Кант, *подчеркивая* сугубую гипотетичность своего представления о содержании, обозначаемом с помощью этого названия, — «желаниями», «целями» или

[1] Хотя уже в специфически кантовской интерпретации.

[2] И соответственно, своеобразным возрождением аристотелевских мотивов в противоположность гоббсовски-декартовскому антиаристотелизму.

даже «планами» природы насчет этих созданных ею «организмов». Общий «план» заключался, как мы помним, в том, чтобы привести человеческий род, состоящий из этих организмов, к высшему благу, возможному на земле (идея философски секуляризованного хилиазма). А единственно реальным путем к этой высшей цели[1] земного существования организмов и был бесконечный прогресс.

Таким образом, *имманентная* телеология, которую, согласно Канту, чистый разум, рефлектирующий по поводу самого понятия организма, не может не приписывать ему, имея в виду свойство организма воспроизводить самого себя в каждом его элементе («клеточке»), дополняется здесь трансцендентной[2]. И если, согласно *чистому* разуму, это должна быть высшая цель *вообще*, то практический разум, пытаясь истолковать ее столь же всеобщим образом, расшифровывает ее в духе своей собственной высшей цели, а именно как благо. Понятие организма, с необходимостью вызывающее в чистом разуме априорное понятие о цели, толкает его на путь телеологии — имманентной применительно к рассмотрению каждого организма в отдельности и «трансцендентной» применительно к рассмотрению целого, вызвавшего к жизни отдельные оранизмы, преследуя цели «запредельные» по отношению к каждому из них. Однако фактически (объективно) делая каждого «причастным» этим целям независимо от того, сознает он их или нет, стремится к ним или отрицает их.

В осуществлении этих целей человеческими «организмами», в меру объективной причастности им, и заключается, согласно «метафизике» Канта, и тайна и смысл прогресса. Так *динамический* натурализм переходит в *телеологический* органицизм[3], а последний предстает как *эволюционизм*, дающий в применении к истории *человеческою рода живых организмов* теорию прогресса.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966.

[1] Цель эта толкуется Кантом как объективная в том смысле, что названные организмы способствуют ее достижению независимо от того, осознается ли она в каждом отдельном случае или нет.

[2] Трансцендентной в том смысле, что она находится по ту сторону каждого организма как сила, порождающая его, давая ему образец для последующего самопорождения. И поскольку эта сила, проявляющая в акте такого самопорождения абсолютную разумность и целесообразность, не может — в принципе — совершать его бесцельно, то есть бессмысленно, то рассуждающий о ней *чистый* разум не может не приписать ей высшую цель, которую *практический* разум трактует как моральную.

[3] Речь идет о специфически кантовском органицизме, в рамках которого организм понимается как организация и самоорганизация, предполагающая цель не только имманентную, но и трансцендентную организму. «Итак, — резюмирует Кант свое понимание организма как такой вещи, создание которой является целью самой природы (в отличие от партикулярных человеческих целей), — организмы единственные (предметы) в природе, которые, если даже их рассматривают самих по себе и безотносительно к другим вещам, надо мыслить возможными только как цели ее и единственно которые, следовательно, дают понятию *цели* — не практической цели, а цели *природы* объективную реальность, и тем самым естествознанию — основу для телеологии, то есть для способа суждения об объектах природы по особому принципу, ввести который в естествознание мы иначе не имели бы никакого права (так как возможность такого вида каузальности нельзя усмотреть a priori)» [5, 401].

2. *Кант И.* Рецензия на книгу И.Г. Гердера «Идеи философии истории человечества» // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. Ч. I.
3. *Кант И.* Примечание к статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6.
4. *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию королевской Берлинской Академией наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольтера? // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6.
5. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5.
6. *Ковалевский М.* Социология. Социология и конкретные науки об обществе. Исторический очерк развития социологии. СПб., 1910. Т. 1.

Глава 10

ОБЩЕСТВОЗНАНИЕ В ОБЩЕЙ СИСТЕМЕ ЗНАНИЯ К НАЧАЛУ XIX в.

Подводя итоги всему сказанному выше относительно доконтовского и домарксовского развития идей, так или иначе присутствующих в современной теоретической социологии, мы можем констатировать следующее.

I. То, что до сих пор фигурировало, как правило, в наших отечественных и зарубежных популярных учебных пособиях как в лучшем случае «предыстория» теоретической социологии, сегодня мы вынуждены включать в ее историю, делая это все более далеко идущим образом.

1. Учитывая тот факт, что уже воззрения Платона, а в особенности Аристотеля на общество тяготели к определенному типу научного понимания, основанного еще пифагорейцами (с их знаменитым «не геометр — да не войдет», ставшим затем девизом платоновской академии), приходится констатировать, что зачислять эти воззрения в область «предыстории» социально-научной теории, а тем более безоговорочно относить их к области «мифологии» можно лишь весьма и весьма условно. Против этого протестуют не только отдельные общетеоретические понятия и категории, но и целые концептуальные блоки, заимствованные у Платона и Аристотеля европейскими социальными мыслителями Средневековья, Ренессанса и Нового времени и сегодня обнаруживаемые нами в основополагающих категориальных структурах новейших социологических теорий.
2. То же можно сказать и о приращении научно-теоретического знания в области понимания общества, которое можно констатировать в эллинистическую эпоху (в особенности у стоиков) и в Средние века (прежде всего у Фомы Аквината). В обоих случаях мы имеем право говорить не просто об отдельных нетривиальных идеях, но о целых идейных комплексах, причем не только ставших отправным пунктом для становления и последующего развития нового типа научного обществознания, ориентированного на естествознание Нового времени, но и сохранивших свое самостоятельное значение в составе современной социологической теории, завершающей процесс ревизии того представления о научности социального познания, основы которого закладывались в XVII — начале XVIII столетия.
3. Квалификацию до- или преднаучных (а то и вовсе «ненаучных», ибо «религиозно-мифологических») античные и средневековые концепции общества могли получить — и действительно получили — лишь в условиях клиширования этого типа понимания научности естествознания вообще и обществознания в частности, в атмосфере его идеологизации, получившей название Просвещения и «просветительства». Для социальной науки это было время, когда ее ведущие представители (оказавшиеся одновременно и ее идеологами) обнаружили склонность догматизировать свое собственное представление о научности обществознания, желая повысить его статус — как, естественно, и свой собственный — в глазах естествоиспытателей, чей социальный статус уже был признан «прогрессивной общественностью», считавшей критерием прогрессивности теории ее *ир-* или даже *анти*религиозность. Своей кульминации эта научно-идеологическая тенденция нашла, как известно, и в раннем контовском позитивизме, определившем понимание научности в социологии, и в диалектическом материализме К. Маркса и Ф. Энгельса, отождествлявших научность социальной теории с ее «воинствующим атеизмом», бескомпромиссным антиидеализмом и ни перед чем ни останавливающейся революционностью.

II. Сказанное но поводу научности обществознания европейской Античности и средневековья в равной (а в некоторых аспектах даже в большей) степени относится и к теоретическим построениям таких социальных мыслителей, как Т. Гоббс и Дж. Локк, поднявших социологические воззрения своей эпохи на уровень, достигнутый классическим естествознанием еще на заре Нового времени в творчестве Галилея и Декарта.

1. Как засвидетельствовал Ж.А. Кондорсе, одержимый идеей научного обществознания, уже Локк (а мы имеем право добавить к нему и Гоббса, которого он не упомянул в данной связи лишь по «партийным» соображениям) обеспечил новейшей теории общества научный статус в ходе углубленного анализа и аксиоматизации основополагающих принципов теории «естественного нрава», унаследованной им от предшествующего, «стоицистского» периода в развитии социальной мысли. Развитая на основе этой теории концепция, вводящая типологическое различение «естественного» и «граждански-государственного» состояний человеческого существования, позволила Гоббсу, с одной стороны, и Локку — с другой, заново поставить проблему сущности общества и политической власти, государства и права, свободы и собственности, приведя все эти понятия в систематическую связь друг с другом, поддающуюся верификации и критике.
2. Все это, вместе взятое, обеспечило популярность идее научности в обществознании Нового времени задолго до того, как с аналогичными притязаниями выступили Конт и Маркс, противопоставив «подлинную», «единственную до конца последовательную» научность своих теоретических построений различным вариантам «социальной утопии». Между тем, как мы могли убедиться уже на примере Кондорсе (еще раньше — Бэкона, не говоря уж о Платоне), сциентизм гораздо ближе к утопизму, чем это могло бы показаться на первый взгляд: и социальные утопии, апеллирующие к социальной науке (и даже предлагавшие не такие уж фантастические проекты создания таковой), встречались в истории общественной мысли не так редко. (Достаточно вспомнить о Сен-Симоне, которому вовсе не случайно посвящена специальная глава в настоящем издании.)
3. Мы могли убедиться в том, что *переход* от античного и средневекового типа научности в обществознании к тому ее типу, который сформировался в XVII в., был отмечен решительным поворотом от социологического реализма, настаивавшего на «первичности» общества, из

которого выводились все субстанциальные определения индивида, к социологическому номинализму, принимавшему за единственно реальный источник социальных определений характеристики «естественного» человеческого индивида, его «естественные права». Хотя уже Локк гораздо менее категоричен, чем Гоббс, в проведении номиналистического взгляда на общество, вводя в свое теоретическое построение понятия, которые нельзя истолковать иначе как в «реалистическом» смысле (например, понятие «человечество»), тем не менее его способ аксиоматизации «естественных прав» человека и их последующая дедукция в целом остаются «номиналистическими». Между тем именно с ними связан переворот в социальных воззрениях, совершенный в XVII в. Гоббсом и Локком, с которым можно связывать всю последующую традицию «социологического просвещения».

III. Социологический номинализм, представший в классически чистой форме у Гоббса, обнаруживал свою внутреннюю связь со «статическим» и в то же время «типологизирующим» подходом к пониманию общества, государства и права. Переход от этого подхода к эволюционному, кристаллизовавшемуся в конце концов в виде теории прогресса (прогресс как целенаправленная эволюция, ибо лишь постулируя ее цель можно было говорить о степени «прогрессивности» самой этой эволюции), сопровождался — почти незаметным, но все же отказом социальной науки XVIII в. от социологического номинализма и возвратом к социологическому реализму, хотя и не всегда последовательному и радикальному.

1. В виде неосознанной проблемы социологический реализм маячил уже «на горизонте» теоретического построения Гоббса, который так и не смог решить для себя вопрос о том, является ли Левиафан — это насквозь искусственное сооружение людей: машина, созданная ими в интересах самосохранения — некоторой субстанциальной реальностью или она получает свою реальность лишь от «верховной власти», ее олицетворяющей, что наиболее последовательным образом осуществляется лишь благодаря индивидуально определенной персоне абсолютного монарха.
2. Локк решает эту «Сфинксову проблему» на путях разработки своей идеи «разделения властей», в политическом подтексте которой обнаруживается определенная социальная теория (если не сказать: социальная философия). Фактически эта власть, предстающая у Гоббса в виде некоего двоящегося образа — с одной стороны, абстрактно-всеобщего (Левиафан), а с другой — индивидуализированного и конкретного (абсолютный монарх), по сути дела, делится у Локка не на две, а на три части: законодательную, исполнительную и «верховную», которая остается за «большинством» граждан даже тогда, когда оно передает право издавать законы специальному государственному органу. И в том динамическом процессе «разделения» (ибо ее разделенные части предстают в качестве постоянно действующих противовесов друг другу) как бы «снимается» проблема специфической реальности «политической власти» как таковой, взятой в обособленности от ее конкретных носителей. Хотя тем самым она скорее затушевывается, чем обнажается во всей своей теоретической остроте.
3. По мере развития идеи прогресса в просветительском сознании XVIII в. проблема реальности «всеобщего» — будь то общество, национальное государство или человечество — все заострялась, пока не получила своего наиболее продуманного (а потому и наиболее развитого и антиномического) выражения в кантонской версии теории прогресса, представлявшей собой попытку «синтезировать» идеалистический социальный «реализм» платонического типа, с одной стороны, и материалистический социологический «номинализм» Гоббса — с другой. Как мы могли убедиться воочию, в Кантовой концепции прогресса уже просматриваются контуры гегелевской его интерпретации с помощью понятий «отчуждения» и «хитрости разума» (толкающего индивида «в спину», используя его партикулярные и своекорыстные интересы в целях всеобщего развития: поступательного развития «мирового духа», истории и т. д.). Только у Канта примирение социологического номинализма и социологического реализма предстает как цель бесконечного прогресса, тогда как у Гегеля оно постулируется заранее идеей изначального тождества субъекта и объекта, которые людям (вернее — Философу) предстоит лишь осознать, наблюдая за действиями диалектического разума, управляющего конвульсиями всемирной истории.

IV. Эволюция социальной теории в рамках одного и того же типа научности в обществознании — от Гоббса до Канта, свидетельствует о том, что мы не можем рассматривать его в статике (к чему предрасполагает типологизация научного знания вообще). Причем именно область социальных воззрений, развивавшихся под эгидой того типа науки («научности» вообще), который возник в Европе в XVI–XVII вв., свидетельствовала о такой эволюции убедительнее всего. Ибо в ней, в этой области, ярче всего обнаруживалось теоретико-методологическое влияние на научное сообщество в целом наиболее «продвинутых» естественно-научных дисциплин, то опережавших друг друга, то сталкивавшихся друг с другом в «пространстве одновременности».

1. Сперва, как мы убедились, научное обществознание XVII в. конституировалось под преобладающим влиянием теоретической механики с ее тяготением к «статическому» рассмотрению своего объекта. Но очень скоро в чисто механическую картину общества проник динамический элемент — идея борьбы разнонаправленных «сил», в *развитии* которой обществознание подчас даже опережало естествознание. Наконец, и эта идея начала мало-помалу оттесняться в социальной теории идеей «органики», если понимать под этой идеей ориентацию не просто на «модель» биологического организма, но на понимание организма в более широком смысле: организм как внутренне взаимосвязанная система «автоматизмов», каждый из которых обладает относительной самостоятельностью, но все вместе подчинены задаче сохранения его целостности.
2. Судя по тому, насколько интенсивно происходило освоение «*телеологически-организмической*» модели в социальной теории немецкого идеализма, можно сделать вывод, что в этом отношении обществознание явно начинало лидировать, оставляя позади себя естествознание, если не в «практическом», то в теоретико-методологическом

отношении. Именно у Канта мы встречаем наиболее плодотворные, опережающие тогдашнее естествознание, шаги в направлении, ведущем к созданию органической «модели» общественного целого, объединяющей в своей структуре «статический» элемент с «динамическим» на почве идеи целенаправленной эволюции (то есть прогресса).

3. Так, мало-помалу, обществознание (органически связанное в лоне немецкого классического идеализма с культурологией) становится динамическим элементом в рамках того типа научности, который у нас принято называть современным, хотя эта «современность», как мы убеждаемся, все время обнаруживает тенденцию к саморасщеплению (отделяя «более современное» от «менее современного»). И лишь взаимное обособление «естество-» и «обществознания», связанное с интенсивной специализацией и профессионализацией последнего (завершившейся в конце концов его институционализацией), затушевывало это симптоматичное обстоятельство, превращая теоретико-методологическое, «внутринаучное» отношение во внешнее отношение двух противостоящих друг другу «сфер знания», институциализирующих теоретические расхождения в виде идеологических противоположностей.

Глава 11

ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПРЕДЫСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ

1. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Становление социологии как самостоятельной научной дисциплины подготавливалось не только в рамках теоретического мышления — философии истории, философии государства и права, социальной философии и философии культуры, — но и традицией эмпирического изучения фактов, относящихся к жизни общества. Социология в сегодняшнем ее состоянии, в отличие от других общественных наук, дисциплина одновременно и в равной степени теоретическая и эмпирическая. Впрочем, каждая из них ведет автономное существование; имеются как бы две параллельные науки социологии с единой целью изучения общества и его законов, а не одна — с двумя взаимосвязанными частями или способами познания.

В качестве эмпирической дисциплины социология занимается сбором и анализом конкретной информации (вербальной и числовой), максимально приближенной к непосредственным задачам управления. Исторически первой формой сбора такой информации был учет материальных и людских ресурсов в масштабах государства, отдельного поместья или города. Как правило, необходимость учета была связана с военными и финансовыми задачами. Свидетельств этого рода деятельности в истории, начиная с библейских времен, немало. Вспомним древнейший способ переписи, своеобразный смотр способного к войне мужского населения: в обязанность каждому потенциальному воину, проживающему в данном государстве, вменялось принести в определенное место и время, например, камень или наконечник стрелы. По величине образовавшегося возвышения судили о собственной мощи и готовности вести войну. В государствах (Иудее, Египте и других) существовал порядок учета земель, материалов, рабочей силы, пищевых продуктов через обязательную отчетность должностных лиц. Инициатива сбора информации полностью принадлежала государственным учреждениям.

Позже, в Древней Греции, государство утеряло монополию на проведение учета, инициаторами выступали помимо него также владельцы мастерских, поместий, торгового дела. В Афинах велся регулярный учет естественного движения населения, составлялись и земельные кадастры с полным описанием отдельных хозяйств. Важность количественной и качественной эмпирически достоверной информации для нужд общего государственного управления признавалась и наукой. Известно предпринятое Аристотелем в «Политике» описание греческих полисов, ставшее основанием его теоретической гипотезы о «среднем» политическом устройстве как о некой норме, отклонениями в лучшую или худшую сторону

от которой являются конкретные исторические государства. История Древнего Рима дает нам высшие образцы государственного сбора данных о населении, земле, имуществе. Со времени Сервия Туллия (6 в. до н. э.) в этом государстве действовал специальный орган учета — ценз. Помимо периодических переписей цензоры вели и текущие наблюдения за движением населения, финансов, армии. Обязательным для каждого семейства было ведение учета домашнего хозяйства. Зафиксирован случай научной обработки достаточно достоверных официальных данных: юрист Ульпиан (кон. 2 — нач. 3-го в. н. э.) пытался определить продолжительность жизни для разных возрастных групп. Однако богатый опыт Римского государства был утрачен. Задача сбора конкретной информации в масштабах целого государства вновь появилась лишь во времена образования централизованных монархий, завоевания и освоения новых территорий. Здесь можно напомнить такой пример, как «Книга страшного суда» (земельный кадастр) Вильгельма Завоевателя в Англии.

Особую страницу в историю подготовки эмпирических социальных исследований вписали торговые города Италии и Голландии эпохи Возрождения. Активная международная торговля, заботы о процветании и благоустройстве собственных городов стимулировали развитие различных видов учета, регистрации расходов-доходов, наличных материальных ценностей, трудовых ресурсов. Высокий риск морских перевозок сформировал потребность их страхования, что стимулировало накопление массовых данных, их исследование и оценку для целей практического принятия решения. Как видим этот процесс шел параллельно со становлением общей научной картины мира Нового времени, со стремлением математизировать знание и социальное знание в том числе, с появлением теории вероятностей.

Несомненно, значительную роль в том, что к середине XVII столетия стало возможным появление научного эмпирического изучения социальных явлений, сыграла существовавшая во всех феодальных государствах того времени система регистрации основных актов гражданского состояния по церковным приходам. Собираемая таким образом информация не отличалась ни полнотой в отношении всего населения (другие виды вероисповедания, например, здесь не учитывались), ни точностью из-за отсутствия единых форм регистрации: в ней отсутствовали, как правило, такие важные моменты, как, например, причины смерти или возраст умершего. Все это сужало возможности анализа, но все-таки приходские книги были единственным источником количественных, числовых данных.

Начало современного эмпирического обществоведения связывается с выходом в 1662 г. в Лондоне работы Джона Граунта «Естественные и политические наблюдения, перечисленные в прилагаемом оглавлении и сделанные над бюллетенями смертности. По отношению к управлению, религии, торговле, росту, воздуху, болезням и разным изменениям означенного города» и с введением в 1660 г. в университете немецкого города Гельмштадта академического курса лекций, который читал Герман Конринг и который был посвящен государственной характеристике различных стран. *Направление, которое вышло из работы Граунта, немного позже получило благодаря* У. *Петти название «политической арифметики»*. Оно сосредоточивало усилия на количественном измерении государств, выражаемом в универсальной форме чисел. *Второе направление известно под названием «Statistica»* (в латинской литерации), *«Staatswissenschaft» или «Staatenkunde»* (в немецком оригинале) и *«Государствоведение»* (в переводе на русский язык). Оно продолжило традицию словесного описания основных социальных показателей, касающихся государственного устройства конкретной страны, ее территории, населения, ремесел, торговли, обычаев — всего, что может быть полезно для практически занимающихся государственной деятельностью людей.

Из этих двух источников ведут свое происхождение многие современные науки. В их числе: демография, экономическая география, отчасти — история, этнология, политэкономия, эмпирическая социология и, наконец, теоретическая статистика и множество конкретных отраслей статистики. Это отнюдь не «перетягивание одеяла в свою сторону», а вполне объяснимое явление в истории науки. Если придерживаться распространенного сегодня понимания статистики как технологии любой эмпирической науки, то естественным будет и рассмотрение истории статистики как *общей* истории для многих содержательных наук, изучающих массовые однородные явления, или совокупности. В настоящее время существует справедливое мнение [см. 11, 2]: «Поскольку все науки требуют измерения, а статистика представляет собой логику измерения, то из этого следует, что история статистики может охватить историю всей науки». Автор этих слов, современный американский историк науки, С.М. Стиглер, прежде всего подчеркнул универсальность статистических методов, их применимость не только в общественных, но и в естественных науках (например, в астрономии, генетике и др.). В разное время само совершенствование статистики стимулировалось разными науками: в XVIII в. — астрономией и математикой, в XIX в. — биологией, экономикой, социологией, демографией. Для статистики как самостоятельной научной дисциплины XVII и XVIII вв. «политическая арифметика» и «Statistica» («государствоведение») были начальным этапом ее собственной истории, тогда как для многих из перечисленных в начале абзаца наук (и эмпирической социологии, в частности) они были предысторией; формирование их в качестве отдельных отраслей знания с особым предметом изучения началось позднее — в XIX в.

Исторический интерес представляет судьба термина «статистика» и взаимоотношения двух указанных начальных форм эмпирического обществоведения. Этимологическое происхождение термина наиболее полно приводится известным русским ученым М.В. Птухой [см. также: 12, 45; 9, 2–7; 6, 3–4]: «Термин „статистика" происходит от латинского слова „статус" (status), что значит положение, состояние. Итальянское слово „стато" (stato), происшедшее от того же корня, означает неизвестное древним народам отвлеченное понятие государства. Слово „статистик" (statista) возникло в Италии в эпоху Возрождения. Под ним разумели человека, искусного в политике, знатока разных государств... В XVII в. слово „статистик" перешло в немецкий язык с тем же значением. От него возникло латинское прилагательное statisticus, которое и пущено было в научный оборот в Германии, в работах, изданных на латинском языке» [3, 20]. Добавим, что Ахенваль употребил впервые и существительное «Statistica», образованное от этого прилагательного. Реальным содержанием этой

научной дисциплины, как уже говорилось, было, по словам Конринга, описание «фактов, заслуживающих внимания в каждом отдельном государстве» [цит. по: 6, 15], и в первую очередь фактов, касающихся политического устройства и его законов. Это описание не предполагало ни точных числовых измерений, ни математических операций над ними, а, напротив, — личные наблюдения. В этом смысле термин употреблялся в немецкой университетской науке того времени.

Смысл названия «политическая арифметика» заключался в двух греческих словах «arithmus» — число и «politike» — искусство управлять государством. Это подразумевало фактически ту же заботу — собрать необходимые точные сведения о государстве, что и в немецкой дисциплине, но только сведения, полученные путем анализа массовых наблюдений. Слово «статистика» пришло в Англию с переводами работ немецких государствоведов в конце XVIII в. Однако почти одновременно, а именно в 1798 г., оно, по выражению К. Пирсона, было похищено Джоном Синклером и применено им к данным и методам «политической арифметики» [9, 2; см. также: 8, 73]. По словам самого Синклера, он приложил термин к исследованию «состояния страны», т. е. сделал акцент на втором значении слова state, надеясь, что новое слово привлечет внимание. Его надежды оправдались. Иностранное слово утратило свое оригинальное значение и в качестве обозначения отрасли математической науки, особого статистического исчисления, довольно быстро вошло в международный научный оборот, в том числе и на своей родине, в Германии. Это произошло, несмотря на долгую тяжбу геттингенской школы статистиков (государствоведов) против неверного применения термина. Последним всплеском борьбы был протест против Кетле, который использовал термин «статистика» в современном понимании этого слова, а «статистика–государствоведение» Ахенваля исчезла, распалась на отдельные дисциплины. «Это была явная кража, скандальная победа, но в целом на пользу науке» — таково заключение об этом факте истории науки Карла Пирсона [9, 3].

Тем не менее оба источника современных эмпирических общественных наук в своем первоначальном виде параллельно подготавливали саму возможность будущей дифференциации и специализации научного знания, накапливали фактический материал, методический опыт. Более того, несмотря на полярность подходов, которые можно охарактеризовать в неокантианских терминах как идиографический и номотетический, «статистика» (государствоведение) и «политическая арифметика» имели нечто общее. Прежде всего это понимание своих задач — поставлять полезную (научно достоверную) информацию для практики политического управления. А главное, *одним из основных предметов изучения представители обеих школ считали население, людей.* Именно количество населения, его расселение по городам и сельской местности в этот исторический период составляло основной показатель мощи государства, его производительных сил и финансовых государственных доходов [см.: 3, 9–10]. Доходы формировались из поступающих налогов (подушная подать, подымный налог, налоги на потребление) и, следовательно, напрямую зависели от количества трудоспособного населения и отдельных домохозяйств. Производство и военная мощь основывались на количестве мускульной силы, т. е. на количестве рук, производящих продукцию и носящих оружие.

Этот предмет изучения в дальнейшем (в XIX в.) был естественным образом унаследован и первыми эмпирическими социальными исследованиями, с той разницей, что исследователей интересовало не общее количество населения, но характеристики отдельных его групп и их отношения с обществом в целом. (К этому времени в теории произошло различение понятий «общество» и «государство», разработано понятие «общественных классов» и многое другое.) Первые социологи-эмпирики (хотя так назвать их можно только условно, ведь многие из них вообще не принадлежали к ученому миру, а социология еще долго не была принята в академической среде в качестве самостоятельной научной дисциплины) в исследовании, допустим, заключенных, пытались не просто определить их количество и числовое соотношение со всей совокупностью населения, но в большей степени измерить и описать нравственные характеристики этого общественного слоя, условия жизни и причины превращения членов общества в преступников. В этом отношении эмпирическая социология вобрала в себя в равной мере и традицию описания «государствоведения» и традицию числового измерения «политической арифметики».

Существенным для всего прогресса науки, и в нашем случае для эмпирической социологии, было введение новаторского метода выборки, при котором суждение о всей совокупности однородных явлений делалось по выборочным косвенным данным. Этим методом пользовались как политические арифметики, так и государствоведы, хотя особое теоретическое обоснование было предпринято в рамках «политической арифметики». К XIX столетию в арсенале научного исследования благодаря усилиям представителей обоих направлений находились апробированные методы группировки (классификации данных), в том числе табличные и картографические формы, методы перекрестного сравнения, исчисления неизвестных величин, например, количества населения или средней продолжительности жизни по имеющимся косвенным данным — таблицам смертности и пр. В это же время *было разработано понятие «средней величины»* как условного обозначения статистических правильностей, была выдвинута идея и *сделаны первые формулировки закона больших чисел* в виде рабочей гипотезы. Ее можно представить здесь в самом общем и нестрогом виде так — при наличии большого числа наблюдений за массивами однородных случаев, являющихся частью какого-то целого, можно судить: о еще ненаблюденных явлениях того же рода, о целом, и, наконец, о закономерностях последовательности и причинности изучаемых явлений. Эти теоретико-методологические *положения* отвечали более абстрактным философским представлениям бэконовской индуктивной науки, поступательно развивающейся от незнания к знанию через накопление достоверных наблюдаемых фактов, и ньютоновско-лейбницевских представлений о наличии как в природе, так и в обществе божественного порядка, при котором исключается случайность, она трактуется в рамках этого мировоззрения как временное незнание действительных причин явлений. Именно отысканием порядка в массовых, кажущихся случайными, явлениях и занимались эмпирики XVII–XVIII вв., описывая и измеряя их. Девятнадцатый век вывел это направление науки на новую качественную ступень. Опираясь на «позитивную философию» О. Конта, социоло-

ги-эмпирики пытались устанавливать уже не регулярности и последовательности божественного провидения, но абсолютные объективные законы общества (яркий пример чему — А. Кетле).

В заключение настоящих общих замечаний относительно эмпирической предыстории социологии следует осветить еще один вопрос — об историческом движении ее организационных форм. Начальной формой во всех европейских странах, хотя и в разное время, был личный энтузиазм. В этом случае работа проводилась за свой счет, вне государственного обеспечения, но с надеждой оказать государству пользу. Типична в этом отношении фигура Джона Граунта — торговца сукном, члена совета городского управления г. Лондона, капитана городской милиции. Уже самые первые энтузиасты (Петти в Англии, Вобан во Франции, позже Варгентин в Швеции) создавали проекты государственной организации систематического сбора данных, т. е. регулярного во времени и унифицированного по определенным рубрикам, требованиям и образцам. Однако первой на этот путь встала лишь в середине XVIII в. Швеция, учредившая особую Табельную комиссию, которая получала информацию с мест, а в общей сводке данных принимали участие члены Академии наук [см.: 3, 170–171]. Государство становилось инициатором исследования и его организатором. Другим заказчиком, стимулировавшим накопление данных, были страховые компании. Лишь в XIX в. научная инициатива вырывается из-под опеки государства, которое не только заказывало, но и ограничивало доступ к собранным материалам. Опять появляются частные инициаторы исследований, выходящих за рамки государственной статистики, работы по «моральной статистике», «социальной гигиене».

2. ГОСУДАРСТВОВЕДЕНИЕ

Немецкая школа «государствоведения», или описательной статистики, сформировалась на основе непосредственно предшествующей литературы XVI — начала XVII в. Это были сборники сведений о различных странах: о государственном устройстве, системе права, конституции, населении, территории, материальных ресурсах, религии, обычаях и т. д. Этот тип литературы качественно отличался от мемуаристики путешественников, купцов и дипломатов более раннего периода тем, что авторы ставили перед собой задачу предоставить читателю не личные впечатления, но достоверные знания.

Наиболее значительным трудом такого типа считается сборник венецианца *Франческо Сансовино* (1521–1586) «Dal governo ed administrazione dei diversi regie e republiche» (1561), в котором было предпринято описание 22 государств, включая, помимо современных ему, и государства исторические, Афины, Спарту, Рим и государство-утопию Т. Мора. Главное внимание уделялось политическому устройству, способам администрирования, менее полно освещались религия, торговля, культура, географическое положение. Эта работа задала образец научного исследования, предметом которого была отдельно взятая страна, а в ней — система управления, или государство. Труды другого итальянского автора *Джованни Ботеро* (1533–1617) «Della Ragione di Stato» (1589), «Relazioni Universali» (1595) содержали в себе не только описания, но в отдельных случаях и числовые выражения фактов. Француз *Пьер д'Авити* в начале XVII в. предпринял описание не только стран Европы, но и других континентов — Азии, Африки, Америки.

Во второй половине XVII в. в Германии этот вид монографического исследования обретает статус университетской дисциплины, которая получила первоначально латинское название «Notitia rerum publicarum», что соответствовало немецкому «Staatenkunde». Новая наука ставила задачу системного преобразования имевшегося уже опыта описаний. Усилия были направлены на установление рубрик описания, соответствующую обработку и сводку первичных материалов. Преподавание этой дисциплины, как уже отмечалось, начал в 1660 г. в университете г. Гельмштадта *Герман Конринг* (1606–1681). Теоретические основания новой эмпирической прикладной науки о фактах, заслуживающих внимания в каждом государстве, он черпает в академической аристотелевской философии. В соответствии с общей познавательной посылкой последней Конринг полагает, что знание о чем-либо означает знание первых причин его или элементов. Отдельное государство как некое целое, знание о котором призвана дать новая наука, также имеет свои причины. Вслед за Аристотелем Конринг полагает, что таких причин четыре, и в соответствии с ними предлагает группировать и описывать факты. *Группа материальных фактов*, causa materialis, куда включаются территория и население. Далее, *факты целевые*, causa finalis, — описание основных целей государства и средств их достижения. *Факты формальные*, causa formalis, — описание государственных форм управления. И наконец, *факты действия*, causa efficiens, — армия, флот, денежная система, способы администрирования. Такая упорядочивающая система подачи материала практиковалась в рамках школы государствоведения с незначительными отклонениями на протяжении всего ее существования.

Спустя сто лет после первых лекций Конринга его последователь *Готфрид Ахенваль* (1719–1772) предпринял попытку точного определения новой описательной науки, ее предмета и ее названия. (Главный труд: «Staatsverfassung der europaeischen Reiche und Völker» 1752.) В соответствии с устоявшимся к тому времени употреблением в описаниях государств слов *«статист»* (человек, занимающийся государственными делами) и *«статистический»* (касающийся государства), Ахенваль ввел для обозначения науки о государственном устройстве отдельной страны, предназначенной для практического использования государственными деятелями, слово *«статистика»*. При этом государственное устройство он понимал как «совокупность действительных государственных достопримечательностей». К последним относились только «те из множества наблюдаемых в государстве явлений, которые заметным образом или содействуют или препятствуют его благосостоянию» [6, 19]. Однако, несмотря на тщательный отбор описываемых фактов, труды Ахенваля пестрили самыми разными сведениями, начиная от законодательных актов и кончая ценами и бытовыми частностями. По оценке К. Пирсона, Ахенваль использовал термин «"статистика" для общего обозначения смеси конституциональной истории, элементов политической экономии и способов управления» [9, 6]. Главными среди достопримечательностей Ахенваль считал «землю» и «людей», в чем он несколько отличался от Конринга и одновременно схо-

дился с оценкой основателя «политической арифметики» Дж. Граунта. Население и в его представлении составляет не только основную ценность государства, но и цель его деятельности. Население следует описывать с точки зрения его физических характеристик и в первую очередь его общей численности, но не менее важным для практической политики Ахенваль считал и знание характера населения. В целом описания Ахенваля носили этнографический уклон.

Определенную реформацию в «государствоведении» (как принято называть эту школу эмпирического знания, чтобы отличать ее от современного представления о статистике) совершил *Антон Фридрих Бюшинг* (1724–1793), предложив *сравнительный метод* изложения данных разных стран по отдельным показателям. До него стандартным объектом описания была отдельная страна в целом. В истории науки он считается предтечей новой науки — экономической географии. В своих сравнительных описаниях он делал акцент именно на экономических потенциалах отдельных географических регионов. Работы Бюшинга пользовались большой популярностью и много переводились, в том числе и в России того времени, где были известны двенадцать переводов его работ [см.: 4, 415–423].

В направлении развития методов описания предпринимались попытки датского ученого *И.Г. Анхерсена* (1700–1765), который ввел *табличную систематизацию* достопримечательностей. Немецкому профессору *А.Ф.В. Кроме* (1753–1833) принадлежала инициатива *графического метода* подачи материала по конкретным показателям. В частности, им была создана карта с разметкой мест добычи и производства различных продуктов по странам Европы, позже он использовал геометрические фигуры и плоскостные диаграммы для сравнительного анализа показателей по странам. В описательную эмпирию «государствоведения» стали проникать количественные данные и методы, характерные для обработки количественных показателей. В этом сказалось сильное влияние «политической арифметики» на континенте и особенно воздействие шведского опыта государственной службы по сбору информации, участие ученых в ее обработке и регулярной публикации отчетов. Последнее было явлением исключительным, цифровые данные о стране имелись, как правило, в каждом государстве, но они относились к разряду государственных тайн и были недоступны ученым.

Ученик Ахенваля *Август Людвиг Шлецер* (1735–1809) ревностно поддерживал и распространял традиционные идеи «государствоведения». Он возглавил эту школу после возвращения в Геттинген в 1767 г. из России. Он полностью разделял взгляды своего учителя на задачи, предмет и цели этой науки. «Земля и люди, — писал Шлецер, — составляют существо государства. Из этих двух источников и проистекает богатство, могущество и счастье государства» [цит. по: 4, 325]. Вслед за Ахенвалем, особую важность он приписывал нравственным качествам жителей. Но в то же время, особенно в России, он занимался пропагандой «политической арифметики», готовил проект учреждения статистической службы по типу шведской и, более того, сам исчислил население Петербурга (приблизительно 130 тыс. душ в 1764), составил также таблицу смертности жителей для этого города и пр. Правда, его подсчеты не отличались профессионализмом и техническими тонкостями. Они, как правило, сопровождались экзотическими объяснениями: например, русским баням он приписывал исключительную роль в снижении смертности от болезней [см.: 4, 320–329].

В теоретическом аспекте концепции Шлецера был свойствен яркий исторический оттенок. В его представлениях статистика-государствоведение равнялась самой реальной истории отдельных стран, обладающих государственностью. «Остановите, где хотите и насколько хотите, историю, разделите ее на подходящие периоды, соберите в каждом из этих периодов государственные достопримечательности, — полагал Шлецер, — и вы получите столько же статистики, на сколько периодов вы разделите историю» [цит. по: 6, 25]. Широко известен его афоризм: «Статистика есть остановившаяся история, история есть текучая статистика». Следует помнить, что слово «статистика» здесь означает описание государственных достопримечательностей текущего или прошлого исторического момента. Изложение информации о конкретном государстве конкретного исторического времени в рамках единой дисциплины должно вестись, по Шлецеру, сообразно формуле «Vires unitue agunt», что в буквальном переводе с латинского означает — «силы совокупно действуют». Раздел первый — силы — должен охватывать земли, население, промыслы, торговлю, денежную систему; раздел второй — целостность — должен описывать формы соединения всех этих сил, т. е. собственно государственное устройство; третий раздел — действие — должен собирать информацию о способах администрирования всех уровней.

Нетрудно заметить, что концепция «государствоведения» Шлецера ничем принципиально не отличалась от концепции Конринга или Ахенваля. Дисциплина в целом за полтора столетия прошла лишь незначительную эволюцию относительно расширения временных рамок описания и самого перечня описываемых стран, а также тематических вариантов описания — географического, этнографического, историко-юридического, экономического, демографического. Эти варианты имели тенденцию к отделению; их развитию мешали обязательные рамки полного описания отдельного государства. С началом XIX в. процесс специализации социального знания активизировался.

Однако значение немецкой школы описательной статистики, или «государствоведения» в истории науки не исчерпывается тем, что она подготовила дифференциацию предметных областей в эмпирическом обществоведении. Ее представители собрали огромный информационный материал, разрабатывали совокупность показателей, касающихся основных структурных моментов конкретных государств, апробировали многие методы обработки эмпирических социальных данных, используемые поныне. Последний крупный авторитет этой школы конца XVIII в., Шлецер, разработал процедурные ступени исследования массовых социальных фактов: наблюдение, предварительная регистрация фактов, группировка, сводка и анализ. Фактически эту последовательность операций унаследовали все молодые дисциплины XIX в., и прежде всего статистика (в современном ее понимании). Во второй половине XIX в. немецкие ученые Э. Энгель и А. Вагнер раздробили исследование на более мелкие операции, но логика его осталась прежней. Все операции делились на три группы: добывание; группировка и счетная обработка; затем — научная обработка материалов

[см.: 7, 20]. Прикладная социология конца XIX в. воспринимала подобную технологию как универсальную статистическую и единственно пригодную к социологическому исследованию, более сильно трактуя только процедуру научной обработки эмпирических данных как поиск и установление статистических или социологических законов [см.: 5, 25].

3. ПОЛИТИЧЕСКАЯ АРИФМЕТИКА

«Политическая арифметика» в предыстории эмпирического социального познания означала появление иного по сравнению с «государствоведением», самостоятельного направления. Главное отличие касалось не столько понимания своих задач перед обществом и предмета предпринимаемых исследований (здесь, как уже отмечалось в п. 1 данной главы, у них больше общего, чем различного), сколько постановки внутринаучной проблемы. Научная цель государствоведов ограничивалась простым описанием наличных фактов (личных наблюдений, официальных документов и редких числовых данных). Политические арифметики, начиная с самого первого их представителя *Джона Граунта* (1620–1674), ставили целью пронаблюдать в наличных социальных фактах порядок, последовательность с дальнейшей преспективой предвидения событий еще не происшедших и не исследованных. Эмпирики обоих направлений добивались объективных и достоверных результатов своего труда прежде всего через метод беспристрастного наблюдения естественного движения, жизнедеятельности общества. Но политические арифметики обогатили многократное наблюдение отдельных фактов наблюдением массовых событий, или совокупностей. Тем самым «политическая арифметика» ознаменовала качественно новый этап в развитии знания об обществе, открыла перспективу количественного эмпирического изучения, которая реализуется и сегодня целым рядом научных дисциплин и эмпирической социологией в том числе.

Книга Джона Граунта «Естественные и политические наблюдения, перечисленные в прилагаемом оглавлении и сделанные над бюллетенями смертности Лондона...» определила образец для многих будущих исследователей «политической арифметики» относительно темы, процедур, методов обработки данных, общего понимания предмета и гражданственной направленности. Дата появления этой книги (1662 г.) считается официальной датой рождения «политической арифметики», хотя название это она получила позже.

Сам Граунт, не имея систематического образования, обладал достаточно обширными знаниями и любознательностью, чтобы по личной инициативе предпринять настолько новаторское научное исследование. Книга сразу же получила всеобщее одобрение: в том же году последовало ее второе издание, а ее автор был принят в Королевское научное общество. Своей работой он полагал предоставить государству основания для «честной и безвредной политики» в виде знания о земле и людях ее населяющих, которыми надо «управлять сообразно их внутренним способностям и случайным различиям между ними» [13, 31]. В духе веры в могущество знания, присущего науке Нового времени, Граунт считал, что надежные, достоверные сведения о состоянии страны позволят людям «не надеяться на то, что невозможно» и тем самым рационализировать свою деятельность.

К изучению общественных явлений Граунт подходил с позиций бэконовской естественной философии и пуританских идеалов труда. По аналогии с «телом физическим», природой, он рассматривал свой объект изучения — государство — как «тело политическое», в котором все части взаимосвязаны, не случайны, находятся в определенном соотношении и связи друг с другом. Подобные взгляды можно охарактеризовать как прообразы будущего органицистского направления молодой социологии XIX в., хотя аналогии этого времени строились уже на иных знаниях. Земля и люди, согласно Граунту, определяют уровень благосостояния «политического тела». Известно его образное выражение — «рабочие руки — отец и земля — мать и лоно богатства» [цит. по: 3, 32]. Именно изучив эти компоненты государственного целого, по мнению Граунта, можно судить о его состоянии, благополучии или недуге и соответственно корректировать ту же налоговую политику и прочие виды государственной деятельности. При этом население для Граунта представляло первичный интерес, а земля рассматривалась комплексно как среда обитания, включая месторасположение, воздух, сезоны года и др. факторы.

Граунт впервые предпринял исчисление населения Лондона и иные исследования по косвенным данным. В его распоряжении были бюллетени о естественном движении населения Лондона, которые были введены с конца XVI в. в связи с эпидемией чумы, опустошившей город. В последующем эпидемии повторялись, а в приходах англиканской церкви накапливались сведения о числе похорон, числе умерших от чумы, числе умерших по приходам с указаниями, в каких приходах чума была. Имелись в бюллетенях и данные о крещениях, позже появились и сведения о причинах смерти. Добавим, что бюллетени публиковались и их можно было приобрести.

Работа Граунта интересна применительно к истории эмпирической социологии в нескольких отношениях. В ней, например, наличествует критическая оценка данных. Так, автор отмечает, что при регистрации актов погребения через англиканскую церковь из общего числа умерших заведомо выпадали люди иных вероисповеданий. Величину этой неполноты данных он оценивал примерно в 15 %. Далее, бюллетени не могли дать верного представления о рождениях, по оценке Граунта, не только потому, что крещения стали регистрироваться позже и не давали достаточно большого массива данных для сравнения со смертностью, но и потому, что обряд крещения не был обязательным и определенное число рождений не фиксировалось вовсе или фиксировалось в другом месте. Несовершенной была и система установления причин смерти, что также затрудняло наблюдения и закладывало некий допуск ошибки результатов. Поэтому *Граунт не позволял себе скороспелых выводов и тщательно проверял их несколькими способами.* Он не ограничился исчислением населения Лондона по смертным случаям и произвел также подсчеты его по площади города, по числу домов и семей и т. д. В результате он получил подтвержденную цифру населения Лондона, равную приблизительно 384 тыс. человек. По утверждению известного историка статистики М.В. Птухи,

способ работы Граунта — «явление исключительное даже для нашего времени» (то есть для середины XX в.) [3, 36].

Граунту принадлежит честь открытия целого ряда регулярностей в кажущихся случайными событиях постоянного движения, сменяемости населения. Путем выборки и группировки данных бюллетеней по отдельным статьям захоронений, крещений, болезням с последующим распределением их по полу, приходу, сезону и др. Граунт сумел составить таблицы, которые указывали на некоторые устойчивые соотношения. Среди них были установлены: норма детской смертности (36 % из 100 новорожденных умирало, не достигнув шести лет); соотношение рождений по полу (для Лондона на 14 рожденных мальчиков приходилось 13 девочек); повышенная смертность в городских условиях и повышенная рождаемость в сельских; сезонные колебания смертности (осень увеличивает заболеваемость) и др. Знаменитая таблица Граунта, составленная в двух видах — дожития до определенного возраста и умирания в определенном возрасте, позволила ему не только установить общую численность населения, но еще и судить о возрастной его структуре. Тем самым он установил процентное соотношение трудоспособного населения, которое, по его подсчетам, составило 34 %. Хотя конкретные числовые соотношения оказались со временем неточными или изменились, значение работы Граунта в истории становления эмпирического социального знания незыблемо [см.: 3, 27–45; 10]. *Он ввел в научный оборот саму задачу отыскания естественного порядка* в массовых социальных явлениях, *описание этого порядка в отличие от описания фактов* и, наконец, ввел в социальное познание *количественные цифровые и табличные описания* фактов и их соотношения, *математическую* (хотя и простейшую) *обработку данных* и *косвенные исчисления* показателей, непосредственно наблюдаемых и фиксированных данных по которым не имелось.

Современник и друг Дж. Граунта, *Уильям Петти* (1623–1687), разделял основные идеи новой науки, которая получила свое название «политической арифметики» по его одноименному труду[1]. Будучи профессиональным врачом (Петти кроме этого был еще судостроителем, землемером, музыкантом, математиком), он привнес в изучение «политического тела» медицинскую символику. По его мнению, государство должно выступать в роли врача, который следит за здоровьем «политического тела», в случае необходимости лечит его и занимается профилактикой. «Политическая арифметика», в его представлении, одновременно является и «политической анатомией». Ведь управлять «политическим телом» в гармонии с его естественными началами нельзя «без знания его симметрии, структуры и соотношения его частей...» [2, 90]. Недаром один из значительных трудов Петти называется «Политическая анатомия Ирландии». В ней он отмечал, что рассматривал эту страну как «политическое животное» двадцати лет от роду (отсчет времени с момента принятия английским парламентом акта об устройстве этой колонии).

В истории науки Петти известен как один из основоположников политической экономии, значителен его вклад и в развитие эмпирического изучения общественных явлений. По сравнению с Граунтом он расширил сферу изучаемых явлений. Помимо вопросов численности и состава населения как основного источника богатства и могущества страны его интересовало состояние экономики страны, которую он понимал как совокупность отдельных домохозяйств. При этом Петти не ограничивался исследованием Англии, но предпринял описание Ирландии, где служил на должности главного землемера, и сравнительное описание нескольких европейских стран, где также побывал лично. Его описания имели цифровую форму, он оперировал посредством «чисел, весов и мер». Если Граунта по праву считают основателем демографии, то Петти положил начало экономической статистике и экономической географии задолго до немецких государствоведов.

Интересен способ получения цифровых исходных данных Петти и его понимание полученных числовых показателей. В выборке данных Петти не отличался тщательностью Граунта. В большинстве случаев по интересующим его вопросам какие-либо официальные данные вообще отсутствовали. Петти добывал их сам, непосредственно наблюдая и записывая, тем самым выборку он осуществлял на основе интуиции и своих предварительных знаний о предмете. Конечно, его данные при таком положении вещей не могли быть ни точными, ни полными, поэтому нередко его выводы резко расходились с действительностью. Например, по его подсчетам, население Англии должно было удвоиться за 360 лет, тогда как за прошедшие 300 лет оно возросло в 8 раз [см.: 1, 74]. Петти относился к числовым обозначениям явлений не как к достоверным абсолютным величинам, но как к гипотетическим предположениям [см.: 3, 60]. Своими спорными данными он как бы призывал к дискуссии, стимулировал дальнейшие исследования. Ущербность измерительных возможностей Петти восполнил введением понятия средней величины, но не в арифметическом смысле, а в виде так называемой «социальной средней», некоего алгоритма [см.: 10, 59], или типичной характеристики определенной совокупности социальных явлений. Например, средняя сумма издержек англичанина, француза и т. д.; средняя населенность и др. С точки зрения статистической и прогресса технических процедур косвенных исчислений работы Петти вряд ли можно оценить как шаг вперед. К. Пирсон в своих лекциях по истории статистики склонялся к тому, что их нельзя рассматривать в качестве чисто статистических [см.: 9, 71–72], но некоторые его приемы количественного исследования качественных характеристик общественной жизни представляют интерес для исторических экскурсов к самым начальным проявлениям социологического подхода.

В этом отношении примечательны его замечания относительно образования, профессиональной структуры населения, преступности и безработицы. Полагая, что могущество страны определяется темпами приращения капитала, Петти отводил особую роль работоспособному населению, — не столько его общему количеству, сколько качеству. В со-

[1] Полное название книги: «Политическая арифметика, или Рассуждения относительно размеров и стоимости земли, людей, строений, сельского хозяйства, мануфактур, торговли, рыбной ловли, ремесленников, моряков, солдат; относительно государственных доходов, процентов, налогов, способов повышения доходов, регистрации банков; относительно определения ценности людей, увеличения числа моряков, относительно милиции, портов, положения страны, кораблей, могущества на море и т. п. Все это рассматривается в отношении ко всякой стране вообще, но более подробно в отношении территорий его величества короля Великобритании и территорий его соседей — Голландии, Зеландии и Франции» (писалась в течение 1671–1676 гг., опубликована в 1690 г.).

ответствии с количеством производимых стоимостей он так оценивал роды занятий: мануфактуры предпочтительнее земледелия, а торговля лучше мануфактур. Непроизводящие профессии, как врачи, юристы, духовенство, чиновничество, следует целенаправленно сокращать через регулирование профессионального обучения по количеству принимаемых студентов. Количество это Петти подсчитывал в зависимости от плотности населения, территории, распространенных промыслов. Бедность, безработицу, преступность Петти рассматривал как издержки неверной политики государства. Вместо ложной заботы о бедных и суровых карательных мер для преступников он считал более эффективным вводить новые рабочие места. Подсчитав убытки, производимые в государстве болезнями и эпидемиями, Петти пришел к выводу, что для государства выгоднее вложить средства в создание больниц, родильных домов, домов для престарелых, в санитарные очистительные мероприятия. Среди «социологических» находок Петти любопытен с точки зрения его исторической судьбы случай установленного им соотношения в семейном бюджете части расходов на питание с общим доходом этой семьи. Согласно его наблюдениям, в семьях с более высокими доходами доля расходов на питание относительно уменьшается. Этот закон был заново открыт в середине XIX в. немецким ученым Э. Энгелем.

В научном творчестве У. Петти особенно отчетливо прослеживается его практическая направленность и реформаторский дух. Его наблюдения и подсчеты, как правило, имели прикладную цель дать рекомендации по корректировке политики. Особую заботу Петти составлял проект введения государственной службы по сбору, хранению и распространению количественных данных — прообраз статистических бюро и банков данных. Его проект был подробно разработан относительно организационных форм и программных документов, однако сам он осознавал опасность для властей, заключенную в самой идее выражения вещей в виде чисел, весов и мер, которое обнаруживало реальное положение дел и изъяны политики. Но проекты и рекомендации Петти оказались невостребованными его современниками.

В дальнейшем в истории «политической арифметики», особенно в первой половине XVIII в., имели место исследования, вторившие в той или иной части классическим образцам ее основателей — Граунта и Петти. Эволюция дисциплины проходила по двум направлениям — демографическому и экономическому.

В Англии заметным событием в направлении витальной статистики стали статьи 1693 г. английского астронома и математика *Эдмунда Галлея* (1656–1742), содержащие анализ таблиц рождений и погребений в г. Бреславле. Эти таблицы были составлены и присланы в Королевское общество немецким пастором Каспаром Нейманом. В результате Галлей получил первую полную таблицу смертности для городов, по которой было возможно устанавливать вероятную продолжительность жизни и среднюю предстоящую продолжительность жизни для каждой возрастной группы. *Принципиальным шагом в сторону развития универсальных вероятностных методов была гипотеза о стационарном населении,* которая предполагала неизменным порядок вымирания поколений и число ежегодных рождений. Не формулируя закон больших чисел, Галлей практически пользовался им при группировке и выпрямлении реальных данных, устраняя отклонения в соответствии с гипотезой стационарности населения. Таблица Галлея прямо применялась в установлении денежных сумм при страховании жизни и цен пожизненной ренты.

Работы *Грегори Кинга* (1648–1712) — «Естественные и политические наблюдения и выводы о положении и условиях Англии» и две другие о госпиталях и богадельнях, а также о г. Глочестере, написанные в самом конце XVII в., увидели свет лишь через сто лет. Они отличались достоверностью исходных статистических данных, т. к. Кинг по должности занимался сводкой данных, полученных с мест. Интересна одна из самых ранних в истории науки попытка Кинга провести стратификацию населения. Он делил его на две главные группы — кто увеличивает богатство страны и кто его уменьшает. В последнюю категорию попадали в основном нетрудоспособные (женщины, дети, старики, больные, безработные). Ранжируя семьи (которые в то время включали в себя всех домочадцев, в том числе слуг, подмастерьев и др.) по количеству человек, ежегодным доходам, расходам, Кинг получил 24 социальные группы.

Чарлз Райт Давенант (1656–1714) известен своими усилиями свести учение «политической арифметики» к определенной системе, установить ее практическое значение для общества. При этом он тонко подметил характер этой новой науки, очень точно определил ее особенности как эмпирической и прикладной. Давенант писал: «Под политической арифметикой мы разумеем искусство аргументировать числами, применяемое к предметам, относящимся к управлению» [цит. по: 3, 114]. Дело в том, что «политическая арифметика» так и не стала академической дисциплиной, какой было более ста лет «государствоведение». Она существовала именно как умение оперировать числами в конкретных исследованиях отдельных авторов, часто государственных чиновников, какими были Кинг и сам Давенант в Англии, В. Керсебум (1691–1771) в Голландии, С. Вобан (1633–1707), Ж.Б. Кольбер (1619–1683) во Франции, применительно к настоящему времени и конкретному месту. В качестве искусства оперирования и анализа числовых данных с целью выработки конкретных рекомендаций утвердила себя и эмпирическая социология в системе общественных наук спустя двести с лишним лет.

В академической среде также предпринимались типичные исследования по «политической арифметике», например французским математиком и астрономом А. Депарсье (1707–1768), шведским ученым П.В. Варгентином (1717–1783) и другими. Многочисленные работы XVIII в. обогащали науку информацией, уточняли соответствия между различными проявлениями естественного движения населения, между финансово-экономическими и демографическими явлениями. Лишь единичные из них содержали специальные рассуждения о теоретических основах проводимых исчислений. Так, Депарсье спустя век после Галлея сформулировал положение о стационарности населения как принципальном моменте любых подсчетов о смертности, продолжительности жизни и пр., которое Галлей и вслед за ним множество «политических арифметиков» применяли неосознанно. Он же первым поставил сложную задачу введения в подсчеты реального факта миграции населения. Несомненным продвижением научного знания были и его выводы о различиях основных демографических показателей

у разных социальных слоев, о зависимости этих показателей от общих условий жизни. Дело в том, что в XVIII в. многие исчисления относительно населения делались на основе документов страховых компаний, хотя уже вводились и государственные регистрации (которые, как уже отмечалось, были засекречены). Но страхованием жизни пользовались лишь слои с определенным достатком, и поэтому результаты исчислений на основе страховых документов нельзя оценивать как репрезентативные относительно всего населения страны. Депарсье параллельно обследовал монастырские записи, проводил личные описания отдельных районов в выборочных городах и сельских поселениях.

Постепенно «политическая арифметика» утрачивала свой первоначальный комплексный характер обследования состояния страны в целом и входила в рамки демографических обследований, связанных со страхованием жизни. Но в качестве таковой она способствовала поиску теоретического обоснования и математического выражения вероятностных исчислений событий в условиях действия закона больших чисел. От Галлея, *А. де Муавра* (1667–1754), французского математика, жившего в Англии, голландца *Х. Гюйгенса* (1629–1695), занимавшихся проблемами «политической арифметики» и вплотную подходивших к абстрактному представлению о законе больших чисел, решение этой задачи перешло к математикам. Хотя исторически в математике уже существовала вероятностная тематика в виде теории шансов и расчетов азартных игр (П. Ферма, Б. Паскаль), «политическая арифметика» привнесла в нее новое содержание и привлекла к разработке проблемы великих математиков XVIII в. Я. Бернулли сформулировал теорему об определенной регулярности ожидания вероятного события. Д. Бернулли ввел идею «морального ожидания»; Кондорсе планировал создать социальную математику, приблизить абстрактную математику, включая и теорию вероятностей, к изучению социальных и экономических явлений; Лаплас создал обобщающую «аналитическую теорию вероятностей». Тем самым подготавливалась возможность для качественно нового этапа в развитии эмпирического знания об общественных явлениях, хотя ранние социальные обследования XIX в. по «моральной статистике» и «социальной гигиене» проводились вне вероятностной статистики — они лишь описывали условия и устанавливали многофакторные связи, что не давало достаточно больших массивов данных.

Историческое обозрение школы «политической арифметики» было бы неполным, если опустить вопрос о попытках объяснить установленные регулярности в явлениях человеческой жизни, предпринятых в рамках этой школы. Естественным для науки XVII–XVIII вв. было теологическое объяснение открытых законов природы и строгих последовательностей жизнедеятельности общества. Самым значительным событием в этом отношении стала книга немецкого пастора *Иоганна Петера Зюсмильха* (1707–1767) «Божественный порядок изменений в роде человеческом, подтверждаемый данными о происходящих в нем процессах рождаемости, смертности, размножения» (1741). Зюсмильх был единственным «политическим арифметиком» в Германии, где господствовали «государствоведы». Основная идея его концепции заключалась в том, что наблюдаемая правильная повторяемость в естественном движении населения, которая становится очевидной при наблюдении большого числа случаев, предустановлена Провидением и представляет собой «божественный порядок». В книге помимо последовательной интерпретации библейских заповедей в терминах «политической арифметики» содержится огромный конкретный материал о нормах рождаемости, смертности, о заключениях браков по отдельных местностям Пруссии, Швеции, Дании, Швейцарии, вычисленных самим автором. Для их установления Зюсмильх использовал работы Граунта, Петти, Галлея и английского священника У. Дерхема (1657–1735), также утверждавшего, что устойчивость пропорций населения не случайна, а предопределена божественным замыслом и означает стремление к равновесию. Истинный смысл заповеди «плодитесь, размножайтесь и наполняйте землю», по мысли Зюсмильха, требует расшифровки и специальных наблюдений. Так, заповедь «плодитесь» сопряжена с обязанностью вступления в брак, и порядок, предполагавшийся в ней, становится ясным при изучении количества браков; «размножение» зависит не только от плодовитости, но и от смертности и ее собственных законов. Установленные регулярности вымирания при изучении таблиц смертности говорят о том, что создатель предусмотрел возможность размножения человеческого рода. Третье повеление Бога «населить землю» требует изучения всего населения земли и его распределения. Эпидемии, климатические трудности и пр. испытания делают исполнение заповедей нелегким, но Зюсмильх полагал возможным достижение общей цели, данной человеку от Бога, — гармоничного существования человеческого сообщества на Земле.

Такая сциентистская трактовка «божественного порядка» способствовала продвижению научных исследований в самых разных направлениях, она как бы подводила итоги сделанному в «политической арифметике» и намечала новые задачи. Недаром ученые XIX в. высоко оценивали труды Зюсмильха, отмечая, что в них «политическая арифметика» достигла своего высшего развития [см.: 6, 35], считали значительным его влияние на становление многих отраслей знания — социальной биологии (Г. Рюмелин), политической экономии (Г.Ф. Кнапп), демографии (В.Г.Ф. Рошер), а также на теории Мальтуса. Другие находили у Зюсмильха истоки «моральной статистики», криминологии, санитарной статистики. К. Пирсон вслед за Кнаппом считал, что научное направление, которое представлял в наиболее рельефном виде Зюсмильх, вело к появлению практической социологии. К этому Пирсон только добавил: «Жаль, что сегодняшняя социология (напомним, что эти слова относятся к концу XIX — началу XX в. — *М. К.*) вовсе не основывается на числовых данных, которые Зюсмильх считал чрезвычайно существенными» [9, 298].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аникин А., Аникин В.* Уильям Петти. М., 1986.
2. *Петти В.* Экономические и статистические работы. Т. 1–2. М., 1940.
3. *Птуха М.В.* Очерки по истории статистики XVII–XVIII вв. М., 1945.
4. *Птуха М.В.* Очерки по истории статистики в СССР. Т. 1. М., 1955.
5. *Смит Р.М.* Статистика и социология. М., 1900.
6. *Чупров А.И.* История статистики. М., 1892.

7. *Чупров А.И.* Статистика. М., 1892.
8. *Hilts V.L.* Statist and statistician. N. Y., 1981.
9. *Pearson K.* The history of statistics in the 17 and 18 centuries. L., 1978.
10. *Scichiro Matsukawa.* The 300th anniversary of J. Graunt's Observations (1662): An essay on its present significance. Tokio, 1962.
11. *Stigler S.M.* The history of statistics: The measurement of uncertainty before 1900. Cambridge (Mass.); L., 1986.
12. Studies in the history of statistics and probability / Ed. by E.S. Pearson, M.G. Kendal. L., 1970. Vol. 1.
13. *Шелестов Д.К.* Демография: история и современность. М., 1983.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин А. 77, 78, 79, 82–87, 89, 90, 92
Авити П. де 257
Александр Македонский 192
Алексеев Н.Н. 121, 126, 139, 140, 184, 185
Альберт фон Больштедт (Альберт Великий) 89
Анхерсен И.Г. 258
Аристотель Стагирит 28, 35–37, 46–72, 74–76, 78, 79, 92, 93, 119, 121, 122, 124, 126, 128, 153, 155, 160, 227, 230, 246, 251, 257
Арон Р. 136–138
Архелай 44
Ахенваль Г. 253, 257–259

Белл Д. 118
Бернулли Д. 266
Бернулли Я. 266
Бёрнхем Дж. 118
Бигоньяри Д. 93
Бонадео А. 118
Борджа Чезаре 111
Ботеро Дж. 256
Булгаков С.Н. 107, 108
Бэкон Ф. 103, 105, 106, 142, 207, 247
Бюшинг А.Ф. 258

Вагнер А. 259
Варгентин П.В. 256, 265
Вебер М. 9, 10–12, 15, 17–19, 118, 162, 206
Вильгельм Завоеватель 252
Вильгельм III Оранский 147
Виндельбанд В. 17
Винер Э. 118
Винкельман И.И. 12
Вит Ж. де 202
Вобан С. 256, 265
Вольтер 140

Гайденко П.П. 82
Галилей Г. 119, 126, 128, 142, 200, 247
Галлей Э. 264–267
Гассенди П. 142
Гегель Г.В.Ф. 6, 17, 38, 41, 54, 132, 154, 160, 163, 164, 175, 176, 196, 197, 211, 218, 222, 249
Гейне Г. 140
Гелен А. 74
Гердер И.Г. 220, 221
Гермогениан 80
Гёте И.В. 42, 211, 218
Гитлер (Шикльгрубер) А. 110
Гоббс Т. 93, 119–138, 142–146, 148, 149, 151–153, 155, 157, 162–164, 171, 196, 200, 222, 224, 227, 231–233, 236, 237, 242, 243, 247–249
Гомер 57
Граунт Дж. 252, 256, 258, 260–263, 267
Грациан 92
Гукер Р. 152
Гумплович Л. 8, 9
Гюйгенс Х. 266

Давенант Ч.Р. 265
Давыдов Ю.Н. 5
Д'Аламбер Ж.Л. 198
Дарий 47
Де Роберти Е.В. 8, 9
Декарт Р. 120, 126, 128, 142, 170, 192, 199, 200, 202–204, 247
Депарсье А. 265
Дерхем У. 267

Дженнинг Э. 118
Диоген Лаэртский 73
Диомед 40
Дионисий 100
Дирльмайер Ф. 46
Достоевский Ф.М. 101, 106
Дюркгейм Э. 9–11, 13–15, 18, 146, 172

Еврипид 44, 67
Екатерина II 168

Жебелев С.А. 59

Зюсмильх И.П. 266, 267

Иисус Христос 85
Исидор Севильский 88, 92

Кампанелла Т. 103
Кан Г. 118
Кант И. 220–244, 249, 250
Канторович Э. 93
Каринский В. 128
Кетле А.Л.Ж. 254, 256
Кинг Г. 265
Кнапп Г.Ф. 267
Ковалевский М.М. 183, 198
Кондорсе М.Ж.А.Н. де 186–219, 221–223, 238, 247, 266
Конринг Г. 252, 254, 257, 259
Конт О. 5, 8–10, 12, 13, 36, 118, 120, 162, 164, 177, 182–185, 187, 196, 198, 199, 209, 211, 212, 220, 224, 227, 240, 241, 247, 255
Конфуций 184
Кроме А.Ф.В. 258
Ксенофонт 47

Лактанций 78
Лаплас П. 107, 168, 266
Ленин (Ульянов) В.И. 98, 106, 210
Ликург 184
Локк Дж. 135, 147–153, 155–157, 162–164, 186, 200, 203, 247, 248
Лукач Д. 210
Луциллий 75

Майоров Г.Г. 83
Макиавелли Н. 70, 110–118
Мальтус Т. 267
Мандевиль Б. де 152–155
Мао Цзэдун 218
Марат Ж.П. 169, 223
Марк Аврелий 73
Маркс К. 29, 35, 120, 150, 160, 164, 165, 209–212, 219, 224, 247
Марциан 93
Мечников Л.И. 170
Миллс Ч.Р. 18, 118
Михельс Р. 118
Монтескьё Ш.Л. де 135–140, 146, 150, 169, 170, 181, 185
Мор Т. 97–103, 256
Моска Г. 118
Муавр А. де 266
Муссолини Б. 110

Наполеон I 218
Нейман К. 264
Ньютон И. 224, 243

Онкен А. 184

Павел апостол 84, 86
Павел 79
Парето В. 118
Парсонс Т. 18–20, 146, 158
Паскаль Б. 266
Перикл 66
Петр из Оверни 93
Петти У. 252, 262–264
Пирсон К. 254, 257, 263, 267
Пифагор 138, 184
Платон 27–31, 33–44, 48, 50–53, 61, 63, 66–68, 70, 71, 74–76, 97, 98, 100–103, 106, 152, 204, 246, 247
Поппер К.Р. 36, 97, 100, 109
Птуха М.В. 253, 261
Пушкин А.С. 159, 170

Рабле Ф. 67
Радищев А.Н. 170
Риккерт Г. 17
Робеспьер М. 169
Рошер В.Г.Ф. 267
Руссо Ж.Ж. 93, 146, 170–172, 192, 196, 200, 202
Рюмелин Г. 267

Сад Д. де 179
Сенека Л.А. 73, 75
Сен-Симон К.А. де 12, 13, 182–184, 187, 192, 209, 211, 227, 247
Сервий Туллий 252
Серебренников В.С. 128
Сидней Ф. 200
Синклер Дж. 254
Скворцов Н. 56, 58
Смит А. 134, 155, 156, 161, 162, 164, 165, 182, 185, 188, 196, 197, 201, 202
Сократ 30, 41, 42, 46–51, 53, 71, 204
Соловьев В.С. 34, 183
Сорокин П.А. 150
Спенсер Г. 9
Сталин (Джугашвили) И.В. 110
Стиглер С.М. 253
Стюарт Дж. 202

Тамерлан 218
Тённис Ф. 80, 146, 165
Тертуллиан 82
Тюрго А.Р.Ж. 173–187, 198, 212

Уайтхед А.Н. 81
Ульпиан 79, 80, 93, 252

Ферма П. 266
Филмер Р. 148
Флорентин 80
Фома Аквинский, Аквинат 82, 88–93, 246
Фрайер Х. 165, 196
Фрейд З. 40

Христос — см. Иисус Христос
Хуттер Х. 46

Цезарь 75
Целлер Э. 75
Цицерон Марк Туллий 74–79, 83, 84, 89, 93

Чаадаев П.Я. 170

Шельски Х. 146
Шефтсбери А.Э.К. 147, 152, 153, 155–158, 231, 232
Шлецер А.Л. 258, 259
Шмитт К. 146
Шпанн О. 165
Шпенглер О. 165, 210
Штайн Л. фон 165
Шюц А. 19

Эгидий Римский 93
Эйнштейн А. 12
Эйхталь де 221
Энгель Э. 259, 264
Энгельс Ф. 247

Юм Д. 135, 155–160, 164, 182, 185
Юстиниан 79

Ямбул 97

Оглавление

Предисловие 5

Введение (*Давыдов Ю.Н.*) 6

6 Цели, задачи и границы истории теоретической социологии
10 О периодизации истории теоретической социологии
15 Кризисы в социологии как вехи ее периодизации
21 Отношение истории теоретической социологии к истории смежных с нею дисциплин

Раздел I
ЭЛЕМЕНТЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава 1
Генезис и структура социальной утопии Платона (*Сапов В.В.*) 27

Глава 2
Генезис понятия общества и политического господства у Платона (*Давыдов Ю.Н.*) 35

37 1. Платоновская диалектическая типология форм политического господства
41 2. Социологический механизм тиранического господства

Глава 3
Социальная философия Аристотеля: от «Этики» к «Политике» (*Давыдов Ю.Н.*) 46

46 1. Дружба как форма социального общения
52 2. Аристотелевский анализ основных форм человеческого «общежития»

Глава 4
Аристотелевская типология общественных классов и их политических комбинаций (*Давыдов Ю.Н.*) 61

61 1. От социального идеализма к социологическому мелиоризму
64 2. Поиск оптимальной комбинации социальных элементов
67 3. К социологической расшифровке понятия свободы
68 4. От социального утопизма к социологическому проектированию
70 5. Масса как объект социальной инженерии

Глава 5
Понятие естественного права у стоиков, Цицерона и римских юристов (*Филиппов А.Ф.*) 73

Глава 6
Понятие естественного права в ранней христианской мысли: Августин (*Филиппов А.Ф.*) 82

Глава 7
Естественное право в концепции Фомы Аквинского (*Филиппов А.Ф.*) 88

Раздел II
ОТ СОЦИАЛЬНОЙ УТОПИИ К ПЕРВЫМ ФИЛОСОФСКИМ ПРОЕКТАМ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ОБЩЕСТВА (XVI–XVIII вв.)

Глава 1
Европейский утопизм XVI–XVII вв. (*Сапов В.В.*) 97

97 1. Томас Мор и социологические идеи «Утопии»
103 2. «Технологическая утопия» Ф. Бэкона
106 3. Утопия и социология

Глава 2
От социальной утопии к политическому реализму: концепция власти и управления Н. Макиавелли (*Кравченко А.И.*) 110

Глава 3
Социальная мысль в контексте общенаучных программ XVII–XVIII вв. (*Давыдов Ю.Н.*) 119

119 1. Можно ли квалифицировать социально-философскую систему Гоббса как «натуралистическую»?
127 2. Математический способ аксиоматизации естественно-правовых воззрений
135 3. Пути релятивизации «естественного закона»

Глава 4
Гоббс и Локк: различение «естественного» и «общественного» состояний человечества и его социологические экспликации 142

142 1. Социально-философские и социологические воззрения Т. Гоббса (*Филиппов А.Ф.*)
147 2. Социально-политическое учение Дж. Локка (*Сапов В.В.*)

Глава 5
Новый поворот в развитии понятия общества (*Давыдов Ю.Н.*) 151
152 1. Шефтсбери и Мандевиль: естественное состояние как общественное и общественное состояние как естественное
156 2. Давид Юм и Адам Смит
162 3. Социологический номинализм и социальная атомизация
Глава 6
Социальная философия французского Просвещения 167
167 1. Общие предпосылки (*Сапов В.В.*)
169 2. Ш.Л. де Монтескьё (*Сапов В.В.*)
170 3. Ж.Ж. Руссо (*Филиппов А.Ф.*)
Глава 7
Тюрго и Кондорсе: утверждение идеи прогресса в новоевропейском социальном мышлении (*Давыдов Ю.Н.*) 173
173 1. Тюрго. Открытие прогресса
186 2. Кондорсе. Парадоксы теории прогресса
193 3. Что такое «прогрессивное человечество»?
Глава 8
Между социологией и утопией (*Давыдов Ю.Н.*) 198
198 1. Программа статистически-вероятностно ориентированной науки об обществе
209 2. Прогрессизм и утопически-революционистское сознание
Глава 9
И. Кант. Рационалистическая дедукция механики прогресса (*Давыдов Ю.Н.*) 220
220 1. Идея инкорпорирования учения о социальном прогрессе в математическое естествознание
224 2. Кантовское обоснование естественного характера социально-исторического прогресса
233 3. Проблема всемирного гражданского общества у Канта
240 4. От динамического натурализма к эволюционистской теории прогресса
Глава 10
Обществознание в общей системе знания к началу XIX в. (*Давыдов Ю.Н.*) 246
Глава 11
Эмпирическая предыстория социологии (*Ковалева М.С.*) 251
251 1. Общие замечания
256 2. Государствоведение
260 3. Политическая арифметика

Указатель имен 269

Учебное издание

ИСТОРИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

ПРЕДЫСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ

Компьютерная верстка
К. Крылов

Корректор
А. Конькова

ООО «Академический Проект»
Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01.
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Санитарно-эпидемиологическое заключение
Федеральной службы по надзору в сфере защиты
прав потребителей и благополучия человека
№ 77.99.60.953.Д.005771.05.09 от 26.05.09.

ООО «Гаудеамус»
115162, Москва, ул. Шухова, д. 21

По вопросам приобретения книги
просим обращаться в ООО «Трикста»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Тел.: (495) 305 3702, 305 6092; факс: 305 6088.
E-mail: info@aprogect.ru
Интернет-магазин: www.aprogect.ru

Подписано в печать 20.11.09.
Формат 60×90/16. Гарнитура MyslC.
Бумага писчая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 17,13.
Тираж 3000 экз. Заказ № 912.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122
Факс: (8332) 53-53-80, 62-10-36
http://www.gipp.kirov.ru
e-mail: pto@gipp.kirov.ru

80
(14392)

КНИГА — ПОЧТОЙ

Издательско-книготорговая фирма
«ТРИКСТА»

предлагает заказать и получить по почте книги следующей тематики:

- **психология**
- **философия**
- **история**
- **социология**
- **культурология**
- **учебная и справочная литература по гуманитарным дисциплинам для вузов, лицеев и колледжей**

Прислав маркированный конверт с обратным адресом, Вы получите каталог, информационные материалы и условия рассылки.

Наш адрес:

111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,

ООО «Трикста», служба «Книга — почтой».

Заказать книги можно также по

тел.: (495) 305-37-02, факсу: 305-60-88

или по электронной почте:

e-mail: info@aprogect.ru

Просим Вас быть внимательными и указывать полный почтовый адрес и телефон/факс для связи.
С каждым выполненным заказом Вы будете получать информацию о новых поступлениях книг.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!