

# ЗАПАДНИКИ И СЛАВЯНОФИЛЫ СЕГОДНЯ

Е.А. Самарская

## ЧЕЛОВЕК И ИСТОРИЯ (ФИЛОСОФСКАЯ ПОЛЕМИКА В РАННЕИНДУСТРИАЛЬНЫХ ОБЩЕСТВАХ)

**Аннотация.** Цель настоящей статьи заключается в обосновании той точки зрения, что индустриальный мир изначально имеет две противоположные, хотя и связанные между собой, тенденции развития, одна из них проявляется в глобальных процессах, включая социально-экономические изменения, феномены массовизации обществ, другая выражена в росте значимости индивидов в жизнедеятельности социума. Авторский метод состоит в попытке раскрыть двухполюсность индустриального мира через антитезу двух типов философско-исторического видения. В статье предложена классификация исторических построений, характерных для индустриальных обществ. К одному из них относятся исторические концепции О. Конта, К. Маркса. Конт выступал против метафизической абстракции индивида, предлагая сосредоточиться на феномене человечества, всечеловеческого опыта. Он описывает большой цикл европейской истории, которая проходит через стадию феодально-богословского общества, затем критического общества с приоритетом индивида, наконец, третью, только формирующуюся стадию представляют промышленные общества с общественной солидарностью. Маркс также предполагает триадическое строение европейского исторического процесса, высшую стадию которого должно, по его мысли, представлять общество гармонии индивидуального и общего. Второй тип исторических построений в индустриальных обществах основан на принципе индивидуализма. Наиболее фундированной из них является концепция М. Вебера. Он осознавал роль науки в истории, но в определении целей человеческого действия отдавал приоритет индивиду. В отличие от исторического оптимизма триадических концепций, сторонники индивидуализма говорят о сугубо вероятностном характере истории, о ее вечной незавершенности. Итогом статьи можно считать аргументацию в пользу двухполюсности индустриального мира.

**Ключевые слова:** философия истории, индустриальное общество, исторические триады, производство, наука, массы, индивид, принцип понимания, истина, ценность.

Замысел настоящей статьи связан со стремлением раскрыть двухполюсный характер раннеиндустриальных обществ, которые базируются одновременно на двух принципах, условно их можно обозначить как принцип массы и принцип индивидуализма. Оба они находятся в постоянной борьбе друг с другом, принцип массы предполагает преимущественно анализ производства, науки как фактора производства, характеристику трудящейся массы, принцип индивидуализма раскрывается преимущественно при анализе духовно — практических сфер деятель-

ности людей. Проанализировать двухполюсный мир можно различными способами, в данной статье я попытаюсь сделать это сквозь призму двух типов исторических исследований. Один из них раскрывает динамику социально экономических преобразований, где человека уносит течение коллективной жизни, другой подчеркивает приоритет индивида в становящейся истории.

К числу первых относятся, например, исторические концепции О. Конта и К. Маркса, в середине XIX в. они создавали свои масштабные философско-исторические концепции.

В теориях Конта доминировал научный подход к обществу, он хотел, чтобы в основу общественно-го устройства и государственности были положены принципы науки. Он приветствовал в философии нового времени любые попытки применения точных и естественных наук к толкованию общества, находя их у Т. Гоббса, Ш. Монтескье, Ш. Кондорсе. Сам он подчеркивал в этом плане значение социологии, считая ее не просто завершающим звеном в истории науки, но и феноменом, в котором раскрывается тайна наук, а именно, то обстоятельство, что все науки являются науками о человечестве и принадлежат ему как единому субъекту познания и истории. Все науки, писал Конт, представляют собой «различные составные элементы единой науки, науки о человечестве»<sup>1</sup>.

У него было два идейных противника, во-первых, теология, которая рассматривала человека в аспекте его соотношения с богом, и, во-вторых, метафизика. К последней он относил те философские системы, которые исторически пришли на смену теологии. Метафизика — это философия, выступившая против идеологического диктата теологии, но сохраняющая страсть к поиску абсолютных начал и абстрактных сущностей. К таким абстракциям он относил, например, идею о свободных и равных индивидах, воплощенную в институте демократии. Свойственный метафизике абстрактный подход к человеку хотели исправить социологи XIX в., выдвинув вперед историю и социальное как факторы, определяющие сущность индивида, они хотели рассматривать его сквозь призму социальности. К метафизике Конт относил и философию Просвещения, укоряя ее в переоценке роли разума в общественной жизни, в забвении роли эмоций, верований и значения принципа действия, человеческой активности.

Этим своим противникам Конт противопоставлял позитивизм или «субъективный метод», согласно которому суждения о мире и обществе должны иметь своей основой опыт, показание наших органов чувств. Люди, писал Конт, должны ограничить свою научную любознательность тем, что им дано в наблюдении и что важно для человечества. Выступая против абстракции индивида, Конт, тем не менее, принимал как реальность абстракцию человечества, субъективный мир открывается у него сразу и как мир индивида, и как мир человечества. Конт ценил у И. Канта идею о

разделении всех вещей на те, которые даны в опыте, и те, которые постигаются в умозрении. Сам он был за то, чтобы замкнуться в сфере субъективного опыта, растянутого до масштабов человечества и ограничить его рамками познание, действие и чувство. Эта замкнутость и дает искомый им «синтез», ту формулу единства, которое способно преодолеть экономическую, политическую и моральную анархию метафизической эпохи.

Нужно еще отметить, что субъективное начало, индивидуальное и коллективное, по Конту, активно, оно олицетворяет деятельность. Единство, которое оно обеспечивает, относится не к внешнему миру, а к человеку и к человечеству, к его активности, знанию и чувству. Благодаря этому достигается в человечестве «полная гармония между умозрительной и конкретной жизнью»<sup>2</sup>. Говоря точнее, человечество как субъект знания и действия оказывается носителем гармонии, единства между наукой и промышленностью, наукой и моралью, наукой и политикой, то есть «конкретной жизнью». Это единство более высокого уровня, чем то, которое обеспечивали некогда теология и метафизика. Единство общества в теологическую эпоху в Европе давала христианская вера, а не разум, тогда аффективное начало превалировало над разумом. Что касается метафизической эпохи, то общественная связь в этот период основывалась на абстрактных метафизических принципах и потому не была прочной. Экономическая жизнь управлялась законами меновой стоимости, в политике демократия базировалась на абстракции общей воли, в моральной сфере царила абстракция свободных и независимых индивидов, сформировавшаяся в рамках теории «естественного права». В метафизическую эпоху человек действует как бы находясь вне исторического, социального контекста, тогда как в предшествовавшую эпоху человек нес на себе печать исторической определенности, принадлежности к такому то типу вероисповедания. Связывавшая людей вера обеспечивала устойчивый, «органический» характер общества. Проект Конта состоял в том, чтобы возродить в новом, «промышленном» обществе устойчивую эмоциональную связь между людьми, которая существовала в феодально-богословском обществе, основав новую религию Человечества. В результате весь комплекс естественных наук выступает в единстве с нравственностью, естественная философия и социальные науки взаимно проникают друг друга

<sup>1</sup> Конт Огюст. Слово о положительном мышлении // Дух позитивной философии. СПб, 1910. С. 71.

<sup>2</sup> Конт Огюст. Дух позитивной философии. СПб, 1910. С. 27.

и устраняется признанное со времен Платона и Аристотеля отличие естественной философии от нравственной. Это предполагает, по словам Конта, подчинение объективной основы человеческого существования «субъективному принципу, который всегда должен быть руководителем в цельном философском построении»<sup>3</sup>.

Термин позитивизм в приложении ко взглядам Конта означает не только ведущую роль, которую играет в них позитивное знание, не только синтез знания, веры и действия, но и особенности его философско-исторического метода. Общий смысл последнего состоит в провозглашении позитивного отношения к прошлому с опорой на критическое в отношении него настоящее. Точнее говоря, позитивного отношения к «феодално-богословскому» или «теологическому» периоду истории при учете критики в его адрес, которую вели представители метафизики. Таким образом, теология и метафизика не просто идейные противники Конта, они связаны на духовном уровне с определенными этапами истории — уходящей в прошлое теологической эпохи и сменившей ее метафизической (критической) эпохи. Свою идею позитивизма Конт соотносил с будущим, с промышленным обществом, считая, что оно должно воспроизвести на новом этапе некоторые структурные и качественные особенности власти в средневековом обществе. Нельзя, писал Конт в «Системе позитивной политики», только осуждать феодално-богословское общество и видеть в нем единственно препятствие для развития цивилизации, на деле его создание было «одним из наибольших предварительных успехов общества»<sup>4</sup>. Складывающееся позитивное общество, по Конту, будет иметь больше сходства со средневековым, чем с обществом метафизической эпохи. Последнее основано на «критицизме» (протесте против власти церкви и королей, осуждении божественной благодати), на разгуле индивидуализма и эгоизма, на анархии и ожесточенной борьбе за власть, в которую втянуто все население. Новое же общество мыслится им как «органическое», то есть основанное на едином всеобъемлющем принципе, в результате чего оно оказывается стянуто в одно целое.

<sup>3</sup> Конт Огюст. Курс позитивной философии // Родоначалники позитивизма. СПб, 1912. С. 73.

<sup>4</sup> Конт Огюст. Система позитивной политики // Родоначалники позитивизма. Выпуск второй. СПб, 1910. С. 135.

Таким образом, у Конта мы видим триаду обществ, сменяющих друг друга в истории: феодально-богословского, критического периода и промышленного общества, последнее представляет собой синтез духовности (по типу теологических систем), разума (принцип критического общества) и действия, которое воплощается в преобразовательной деятельности человека на основе научного знания. Историческая триада завершается триединством веры, знания и действия в промышленном обществе. Новое общество, которое проектировал Конт, а ранее его А. де Сен-Симон, должно было быть жестко централизованным, со строгой властной иерархией, в котором руководящую роль призваны играть ученые и промышленники, тогда как основная масса, например, рабочие должна находить удовлетворение в повиновении иерархам церкви и промышленности. Это Конт называл общественной солидарностью, которую он предлагал в качестве идеала в противовес идеалам свободы и равенства, провозглашенным французской революцией. При всем том Конт не был консерватором, как не был и левым, он был поклонником управления, административной власти, которая и начала крепнуть в обществах с растущим производством, обществах эпохи модерна.

Другой крупный философ истории, Карл Маркс, как и Конт, в качестве позитивной основы общества тоже взял состояние цивилизованности, то есть науку и производство: рост производительных сил вызывает изменение производственных отношений в обществе и всей общественной надстройки (права, политики, морали, искусства). Таким образом, факторы общественного развития имеют внеиндивидуальный характер, человек включен как частичка в исторический процесс. Правда, в работах молодости Маркс вел речь о роли человека в истории, соразмеряя ее с побуждениями и действиями людей. Так обстоит дело в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», где речь шла об отчуждении труда рабочих, его результатов и определяемой трудом родовой сущности человека. Правда, он имел в виду не просто индивидов, а определенную социальную группу — фабричных рабочих. Они своим трудом созидают общество, в результате у него получается, что то-ли общество сжимается до уровня фабричных рабочих, то-ли их жизненная продуктивность растягивается до масштабов общества. Но как бы то ни было, Маркс подчиняет историю динамике отчуждения труда, вся история оказывается непосредственно подчинена перспективам, которые претерпевает труд.

Формулировки относительно отчуждения труда у молодого Маркса часто выдержаны в антропологическом духе. Так, в тексте «Критические заметки к статье «Пруссака» Макс дает именно такую трактовку отчуждения: «Та общность, от которой рабочего отрывает *его собственный труд*, есть сама жизнь, физическая и духовная жизнь, человеческая нравственность, человеческая деятельность, человеческое наслаждение, человеческая сущность. *Человеческая сущность* и есть *истинная общность людей*»<sup>5</sup>. В этом же духе Маркс пишет в «Рукописях 1844»: «...чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, тем меньшее могущество ему принадлежит. Точно также обстоит дело и в религии. Чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остается в нем самом. Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, но отныне его жизнь принадлежит не ему, а предмету. Таким образом, чем больше эта его деятельность, тем беспредметнее рабочий. Что отошло в продукт его труда, того уже нет у него самого. Поэтому чем больше этот продукт, тем меньше он сам. *Отчуждение* рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает *внешнее* существование, но еще и то значение, что его труд существует вне *его*, независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой, что жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая»<sup>6</sup>.

Недаром, опираясь на работы молодого Маркса, Ж.-П. Сартр разработал свою антропологическую трактовку истории, правда, у него были затруднения в объяснении общесоциальных действий, затруднения, каких у Маркса никогда не было, ибо коллектив, общество у него первичны по отношению к индивиду. То есть, признать антропологический смысл теории отчуждения Маркса можно лишь очень условно, хотя рассуждения в духе теории отчуждения присущи не только его ранним работам, они встречаются и в «Капитале», и в экономических рукописях 1857-1859 гг. Но в работах Маркса зрелого периода преобладает другой подход к истории, речь в них идет о глобальных исторических процессах, выделяемых на основе материалистической трактовки

истории, с опорой на развитие производительных сил и производственных отношений в обществе. Однако метод материалистического детерминизма кажется недостаточным для обоснования исторической концепции Маркса, неотъемлемой частью которой является указание на будущее, на коммунизм. Метод детерминизма годится для исследования прошлого и настоящего, он обращен всегда на прошлый опыт. Коммунизм — это ценностный момент, который Маркс вводит, опираясь на теорию отчуждения труда, вернее, ссылаясь на заключительную ступень отчуждения, когда оно завершается гармонией предшествующих этапов. Поэтому экономическое доказательство неизбежного наступления коммунизма Маркс подкреплял, ссылаясь на круги истории, триады, демонстрирующие историческую динамику эволюции труда. В известном смысле исторические триады Маркса, матрицей для которых служила схема отчуждения, это форма, а не содержание процесса. Содержание их сводится часто к тем же кругам истории, которые выделяли Сен-Симон и Конт, говоря о переходе от обществ с натуральными, общинными отношениями к обществу критическому (частная собственность, эгоизм, индивидуализм) и от него к промышленному обществу всеобщей солидарности.

Остановимся подробнее на вопросе об историческом методе Маркса, который, как уже сказано, представляет собой единство материалистического детерминизма и ценностных триад истории. Зрелый Маркс решительно встал на сторону научно-производственного прогресса. Материальное производство это вообще та сфера, где легче всего увидеть прогресс, так как результаты изменений в производстве постоянно накапливаются, представляя наглядно наращивание производительных сил общества. С возникновением капитализма сказывается особенно сильно этот прогресс производства и его связь с изменениями многих сторон общественной жизни. Прогресс производства, науки казался Марксу бесспорным достижением, отрицательные его стороны стали заметны стали заметны лишь во второй половине XX в., когда проявилась двойственность научно-технического прогресса.

Если отношение Маркса к материальному прогрессу кажется ясным, то сложнее обстоит дело с социально-политическими, духовными переменами в обществе. В этом отношении позиции могут быть разными. Можно считать, что те из перемен, которые вызваны материальным

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. С. 447.

<sup>6</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 88-89.

совершенствованием, и являются самыми прогрессивными. В таком случае человечество обречено просто пассивно следовать за поворотами социально-производственных устройств, считая прогрессивными самые последние из них и отказываясь от какой-либо ценностной регуляции общественной жизни. Можно, с другой стороны, считать прогрессивными социальные преобразования, предпринятые с позиций разума. Но это подход слишком абстрактный и предполагает разные решения в зависимости от того, что считать разумным. Маркс выработал свое отношение к социально-политическому и духовному прогрессу при опоре на Гегеля, который своеобразно высветил накопление позитивных достижений и в этих сферах.

О гегельянстве Маркса говорилось немало в советский период, но дело сводилось, в основном к абстрактно понятой концепции диалектики, вырванной из гегелевского философского контекста. Сейчас можно отметить, какое сильное влияние оказал Гегель на Маркса в трактовке исторического прогресса и, особенно, в вопросе, который как бы вовсе чужд Гегелю, в вопросе о природе коммунизма. Здесь имеется в виду не только принципы отрицания отрицания или отчуждения и его снятия. Указанные принципы ориентируют на выявление довольно распространенной связи в человеческой истории, когда второе отрицание демонстрирует как бы возврат на новой основе к ступени, предшествовавшей первому отрицанию. Эту мысль находим даже в христианстве, когда отпадение человека от Бога вследствие грехопадения (первое отрицание или отчуждение) преодолевается его воссоединением с Богом на почве веры и благочестивой жизни (второе отрицание или снятие отчуждения). Этот христианский дискурс был, может быть, первым выражением мысли об отчуждении, повторенной в философской форме Гегелем. Но дело, как уже сказано, не только в принципе отрицания отрицания, но и в близости Маркса к Гегелю в трактовке содержательной направленности исторического прогресса. Чтобы это увидеть, надо обратиться к текстам Гегеля, образующим его «Философию историю».

Конечно, изначально видно различие между Гегелем и Марксом в подходе к истории: у Гегеля предполагается существующим единственный субъект истории, мировой дух, стремящийся к постижению и реализации собственной свободы. Люди, целые народы для него только средства,

коими пользуется мировой дух в своем движении вперед. Маркс уничтожает субъектность духа. У него единственными деятелями истории оказываются сами люди, их действия, если брать зрелые работы Маркса, обусловлены исторической необходимостью. Но интересно, что необходимость у Маркса диктует, примерно, то же направление истории, как то, которое просматривается в движении мирового духа Гегеля.

Действительно, первой ступенью в движении мирового духа, ступенью, лежащей еще, собственно, за пределами истории, является для Гегеля, погружение духа в «естественность», когда дух выступает как всеобщее природное начало, которое всецело подчиняет себе субъективный принцип. Образцы такого существования Гегель видит на Востоке (Китай, Индия). У Маркса первой ступенью истории, выступает нерасчлененное единство, род с его патриархальными отношениями, где индивиды совершенно несамостоятельны. Маркс не ограничивает географически место первой ступени, она существует повсюду, где складываются человеческие объединения на родовой основе. Род Маркс характеризует, прежде всего, экономически, через существование общественной собственности. Но как у Гегеля доисторические общества, у Маркса родовые общества представляют нераздельность индивидуального и всеобщего.

Вторая ступень движения мирового духа, когда уже, с точки зрения Гегеля, начинается действительная человеческая история, характеризуется им как эпоха выделения всеобщего из природного начала, эпоха формирования, с одной стороны, абстрактно-всеобщего, с другой, субъективности как самостоятельного принципа. Этот период представлен у Гегеля Грецией и Римом, к нему принадлежит и феодальный мир. У Маркса второй исторический этап начинается с выделения субъекта и принадлежащей ему собственности из нерасчлененного единства рода, что происходит по нарастающей в античном обществе, в германской общине, в условиях феодализма и т.д. При этом общим с гегелевской концепцией моментом оказывается акцент на выдвигании принципа индивидуальности, чем особо отмечена история Запада.

В описании третьей ступени исторического развития снова обнаруживается сходство между Гегелем и Марксом. Оба они считали, что на этом этапе снимается противоположность всеобщего и индивидуального, происходит их «примирение» (Гегель) или «обобществление» человечества

(Маркс) и наступает в результате конец истории (для Гегеля), конец предыстории и начало подлинно человеческой истории (для Маркса).

Если у Гегеля завершением истории оказывается «примирение» всеобщего и частного в протестантских государствах, то у Маркса завершением предшествующей истории должен был явиться коммунизм. Но его представление о коммунизме имеет сходство с вышеупомянутым гегелевским «примирением». Так, когда Маркс критикует «абстракцию» всеобщих интересов в буржуазной демократии, дополняемую раздробленностью, атомизмом индивидов, то коммунизм он характеризует как примирение этих крайностей, как слияние всеобщего и частного, гармонию всеобщих и частных интересов. Так завершался (различно, но и сходно) у Гегеля и Маркса большой исторический цикл, начавшийся с нерасчлененного единства всеобщего и индивидуального, прошедший через стадию становления абстрактного всеобщего и абстрактного отдельного к примирению этих начал. Так очерчена ими линия социально-политического и духовного прогресса.

На основе чего выделена такая ступенчатая триада у Гегеля и Маркса? У Гегеля она разворачивается, конечно, при опоре на метод отчуждения. Но содержательное ее наполнение не может исходить из абстракции отрицания отрицания, оно выделено на основе глобального подхода к истории, включающего всесторонний анализ общественного развития, начиная от социо-экономических и до политических, моральных, духовных процессов. Оно близко к той ступенчатой истории, которую рисовали Сен-Симон и Конт без всякого обращения к принципу отчуждения. Сходными в триадических концепциях истории являются не только констатации относительно прошлого и настоящего, они дополняются предсказанием будущего, которое обнаруживает общие черты не только у Гегеля и Маркса, но и у позитивиста Конта. Такую возможность предоставляет исторический метод, ориентированный на исследование прогресса производства, науки, на изменение массовых феноменов общества. Конечно, взятая в целостном рисунке третья ступень триады является утопией и у Маркса, и у Конта, но общая перспектива слияния индивидуального и общего намечена верно, хотя и абстрактно.

Мысли о цивилизованности как главном факторе прогресса и развившиеся на этой основе представления о ценностных триадах в истории широко распространились в общественном созна-

нии. Но в наше время вера в триады контовского или марксовского типа существенно ослабела, воспоминания о первых их ступенях стерлись, а без этого обрисованные в них перспективы всеобщей гармонии оказываются размытыми и смутными. Сегодняшний человек существует в реальности второй ступени, которая как бы заслонила собой прошлое и будущее, триадичность оказывается сломанной, отброшенной, как ранее была отброшена ею метафизика, и даже отождествленной с последней. Ждать ли теперь новой триады, которая может сформироваться с помощью понятий национального государства, этничности и империи или оставить в покое масштабные исторические перспективы и погрузиться в волны истории, руководствуясь собственными целями? Тут на помощь как будто приходит другой подход к истории, сформировавшийся в Германии во второй половине XIX в. и вступивший в борьбу с метафизикой, прежде всего с гегелевской философией истории. Я имею в виду немецкую критическую философию истории, о которой писал в 30-ые годы XIX в. Р. Арон. Ее представители — В. Дильтей, Г. Зиммель, Г. Риккерт, М. Вебер — наблюдали крах гегельянства и активно ему содействовали, видя в гегелевской системе завершение традиционной философии.

В борьбе с ней антиметафизики обратились к кантианству, черпая свое вдохновение в лозунге «Назад к Канту». Арон пишет: «Подобно тому как «Критика чистого разума» не позволяла духу приблизиться к истине интеллигибельного мира, критическая философия истории отказывается от того, чтобы познать конечный смысл эволюции. Анализ исторического познания относится к философии истории так, как кантовская критика относится к догматической метафизике»<sup>7</sup>. Второй источник критической философии истории — англо-французский позитивизм, происшедший на немецкой почве симбиоз критицизма и позитивизма не имеет аналога во Франции, там критика и позитивизм были отделены друг от друга, позитивизм был преодолением критики в лице просветителей, являл собой научный подход к обществу, провозглашал наступление царства науки, доминирование ученых и промышленников в общественной жизни. В немецкой философии критицизм в отношении традиционного мировоззрения и позитивизм выступили вместе, результатом чего явился новый

<sup>7</sup> Арон Р. Критическая философия истории // Арон Р. Избранное. Введение в философию истории. СПб, 2000. С. 11.

тип позитивизма, включившего в себя, в конечном счете, идею индивидуализма.

Основы такого позитивизма были заложены Дильтеем. Он мечтал о строгой науке, о логике, об эмпирическом методе, который можно было бы приложить к гуманитарным наукам. Он хотел даже создать энциклопедию наук по примеру контовской энциклопедии, но при этом необходимым условием считал выявление отличия наук о природе и наук об обществе. Философия допустима лишь в связи с наукой, либо естественной, либо гуманитарной. У Дильтея, писал Арон, «Нет больше философии, есть философски ориентированное позитивное исследование»<sup>8</sup>.

Идея личности гуманитарных наук лежала в основе немецкого позитивизма, она концентрировалась особенно в представлении об особом методе гуманитарных наук, методе понимания. Он предназначен для познания потока психических событий, потока жизни, который составляет субстанцию истории. Его нельзя познать, применяя методы естественных наук, Дильтей писал, что исторический и духовный миры мы улавливаем «изнутри, в самонаблюдении, а не только во внешнем восприятии»<sup>9</sup>. В гуманитарных науках речь должна идти не о рационализме в духе Декарта или Конта, надо брать для исследования целостное существо, искать разум, имманентный интуиции: «интеллектуальные связи должны быть имманентны чувственно данному»<sup>10</sup>. Сказанное уже высвечивает ядро немецкого позитивизма — его сосредоточенность на значимости индивида для истории.

Такая позиция связана с убежденностью в вечной незавершенности истории и гипотетичности исторической истины. Решая вопрос о соотношении частей и целого в истории, Дильтей писал об их имманентности друг другу, так что «в конечном итоге, чтобы исчерпать объяснение фрагмента жизни, нужно было бы понять все становление и познать все законы»<sup>11</sup>. Поток жизни бесконечен и, соответственно, бесконечно меняется знание о ней, оно развивается, следуя за становлением реальной истории, абсолютная историческая истина недостижима, если только не прекратится сама история. Комментируя этот текст Дильтея, Арон дает

такую формулировку: «Поэтому никакая история не имеет абсолютно универсального характера, но окончательная причина этой специфики заключается не в том, что каждое настоящее видит прошлое иначе. Эта причина исходит из более глубокой истины: никакая история не носит завершенного характера, потому что значение или смысл фиксируется только в конце эволюции. Универсальная история это биография, можно сказать, почти автобиография человечества: как и смысл всякого существования, смысл существования человечества может быть исчерпан только в том случае, если это приключение будет завершено»<sup>12</sup>. Вечная незавершенность истории, ее сведение к потоку психических событий и гипотетичность исторической истины стали главными методологическими принципами немецкого позитивизма критической направленности, принципами, группирующимися вокруг его центральной идеи о примате индивида в историческом процессе.

Наиболее отчетливо мысль об индивиде как субъекте истории была выражена в работах М. Вебера. Он был чужд триадическим схемам истории, точнее, поискам третьей, гармоничной ступени общественного развития, суть которой обычно представлялась как поиск синтеза индивида и общности. Но что касается первой и второй ступеней цивилизационного развития, то Вебер широко использовал их понятийные схемы, изображая европейскую историю как переход от системы натуральных отношений к миру рациональных общественных структур. Он считал рационализацию особенностью западной культуры, отмечая, что ею пронизаны все стороны общественной жизни — наука, право, искусство, экономика, государственное управление.

Важный аспект рациональной организации общественной жизни в веберовском толковании заключен в том, что она как бы противостоит живому, давит жизнь, так видоизменяя правила человеческого поведения, чтобы дать расцвести «делу», благодаря ей «человек существует для дела, а не дело для человека»<sup>13</sup>. Смысл рационального как антитезы живому Вебер отлично продемонстрировал, показав превращение христианской аскезы в мирскую через посредничество протестантизма. Благодаря его распространению «христианская аскеза, устремившаяся вначале из мирской жизни в затворничество, уже в стенах монастыря господ-

<sup>8</sup> Там же. С. 19.

<sup>9</sup> Арон Р. Критическая философия истории // Арон Р. Избранное. Введение в философию истории. СПб, 2000. С. 27.

<sup>10</sup> Там же. С. 41.

<sup>11</sup> Там же. С.46.

<sup>12</sup> Там же. С. 59.

<sup>13</sup> Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 90.

ствовала в лице церкви над миром. При этом, однако, она не посягала на естественные, непосредственные черты мирской повседневной жизни. Теперь же она вышла на житейское торжище, захлопнула за собой монастырские врата и стала насыщать мирскую *повседневную* жизнь своей методикой, преобразуя ее в рациональную жизнь *в миру*, но не от мира сего и не для мира сего...»<sup>14</sup>. Переселившись в мирскую жизнь, религиозная аскеза способствовала формированию громадного космоса современного хозяйства, связанного с машинным производством, в который вовлекается и принуждается к производственной дисциплине каждый человек.

Другой крупной сферой общественной жизни, где на первом плане оказывается «дело», Вебер считал политику, он смотрел на нее как на «предприятие» по управлению обществом с опорой на насилие, которое должно хорошо, эффективно функционировать. Излюбленный термин Вебера при описании политического господства — «машина». В рамках этого точного и холодного анализа политических механизмов как бы стирается значимость политических целей и ценностей, выдвигаемых тем или иным политическим режимом, на поверхности остается эффективность политических механизмов, то, как они организуют население.

Вебер более всего известен анализом рациональных форм общественной жизни. Но не эти формы диктуют у него направление исторического движения, последнее зависит от выбора индивидуальных и коллективных субъектов истории. Собственно, об этом и идет, в основном, речь в понимающей социологии Вебера, где индивид предстает как носитель смысла исторического действия. В работе «О некоторых категориях понимающей социологии» Вебер пишет, что он «рассматривает отдельного индивида и его действие как первичную единицу, как атом»<sup>15</sup>. Индивид — носитель осмысленного поведения, поэтому коллективные действия союзов, общностей, государств приобретают форму определенных видов совместной деятельности, и задача социологии заключается в том, чтобы свести их к «понятному поведению, а такое сведение всегда означает только одно — сведение к поведению участвующих в этой деятельности индивидуальных лиц»<sup>16</sup>. В

другом месте Вебер, говоря о действиях государств, акционерных обществ, пишет, что рассматривает их просто как «процессы и связи специфического поведения *отдельных* людей»<sup>17</sup>. Если говорить точнее, Вебер признавал сильное влияние институциональных правил на индивидов, но видел в них лишь условия и средства для реализации целей субъектов. Что же касается самих целей, смысла индивидуальных действий, то тут индивид полностью автономен. Говоря о государстве и его функционировании, Вебер пояснял, что для определенных познавательных целей можно его рассматривать в качестве субъекта, аналогичного индивиду. Таким образом, веберовская рационализация принадлежит к сфере инструментальности и оставляет место для активности субъектов исторического действия.

Вебер всегда настаивал на том, что наука и культура, истина и ценности, нормы практической деятельности представляют собой разные измерения исторической реальности. Науки не дают оснований для формирования норм и идеалов; они могут лишь дать основания для их критики, для суждений о соответствии целей и средств их достижения, для оценки тех последствий, которые может повлечь за собой применение этих средств. «Эмпирическая наука — писал Вебер — никого не может научить тому, что он *должен* делать, она указывает только на то, что он *может*, а при известных обстоятельствах на то, что он *хочет* совершить»<sup>18</sup>. Что же касается целей действия с их нормативно-ценностными вкраплениями, то их постановка целиком находится во власти индивидов: «Это дело его воления и совести, а не проблема опытного знания»<sup>19</sup>.

Особое место в веберовской критической философии истории занимает анализ познавательной деятельности историка. Он конструирует историю, отбирая факты соответственно своим интересам и привнося в них объективность, истину путем установления каузальных связей между фактами. Каузальность — это аналог знания, науки, ее характер всегда частичен и вероятностен, что предполагает свободу исторического действующего лица. Таким образом, модель деятельности историка по конструированию истории (субъективный отбор фактов, разработка каузальных связей между фактами, определение поля свободы для действия)

<sup>14</sup> Там же. С. 183-184.

<sup>15</sup> Там же. С. 507.

<sup>16</sup> Там же. С. 506.

<sup>17</sup> Там же. С. 614.

<sup>18</sup> Там же. С. 350.

<sup>19</sup> Там же.



является, по сути, матрицей любого исторического действия, индивидуального и коллективного. Вся жизнь индивида представляет собой череду выборов, из которых складывается его судьба.

Позитивистские исторические исследования, предпринятые в Германии в конце XIX в., вели к отказу от масштабных исторических концепций триадического типа, в которых конструировалось не только прошлое и настоящее, но и будущее человеческой истории. У немцев, напротив, история оказывается поставлена в зависимость от выбора индивидуальных и коллективных субъектов и приобретает сугубо вероятностный характер. Идея триады связана с наблюдениями за цивилизационными процессами на протяжении многих веков европейской истории, за развитием производства и соответствующими социально-экономическими изменениями. Немецкие теоретики ставят историю в зависимость от воли субъекта, в результате они утрачивают прогностические возможности, вернее, их прогностические возможности сужаются, ограничиваются вероятностным предсказанием колебательных движений истории. Зато они хорошо понимали опасности появления тоталитарных режимов, связанные с массовым характером индустриальных обществ. О них писал и Вебер, и Ортега-и-Гассет, еще ранее А. де Токвиль. Со своей стороны, представители политики масс обвиняли своих антагонистов в отсутствии больших политических целей, в насаждении частнособственнического эгоизма и индивидуализма.

Таким образом, становится ясно, что за двумя моделями исторического видения, за их полярной противоположностью скрываются две разные тенденции развития современных обществ, как раннеиндустриальных, так и более поздних: одна, где разворачиваются глобальные социально-экономические процессы, затрагивающие жизнь больших масс, и другая, которая определяется системами экономического и политического индивидуализма. Эти две тенденции сопутствуют и противостоят друг другу постоянно на всем протяжении существования индустриальных обществ, даже если они представлены не в радикалистских своих вариантах. Интересы масс и интересы индивидов постоянно сталкиваются, те и другие временами одерживают верх. Яркие примеры преобладания политики масс можно видеть в таких разных политических системах, как фашистские государства в Западной Европе первой половины XX в., советское государство, западные демократии периодов преобладания в них социал-демократической политики. Названные тенденции развития современных обществ испытывают в равной мере изменения по мере перехода к постсовременным обществам. Постепенно исчезают и сплоченные дисциплинированные массы с однородными интересами, и индивиды как целостные субъекты истории. Начинается новый период истории на Западе, где действуют массы, разбитые на фрагменты индивиды с изменчивыми устремлениями.

### Список литературы:

1. Арон Р. Критическая философия истории // Арон Р. Избранное. Введение в философию истории. СПб, 2000.
2. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
3. Конт Огюст. Дух позитивной философии. СПб, 1910.
4. Конт Огюст. Курс позитивной философии // Родоначалники позитивизма. СПб, 1912.
5. Конт Огюст. Система позитивной политики // Родоначалники позитивизма. Выпуск второй. СПб, 1910.

### References (transliteration):

1. Aron R. Kriticheskaya filosofiya istorii // Aron R. Izbrannoe. Vvedenie v filosofiyu istorii. SPb, 2000.
2. Veber M. Izbrannye proizvedeniya. M., 1990.
3. Kont Ogyust. Dukh pozitivnoi filosofii. SPb, 1910.
4. Kont Ogyust. Kurs pozitivnoi filosofii // Rodonachal'niki pozitivizma. SPb, 1912.
5. Kont Ogyust. Sistema pozitivnoi politiki // Rodonachal'niki pozitivizma. Vypusk vtoroi. SPb, 1910.