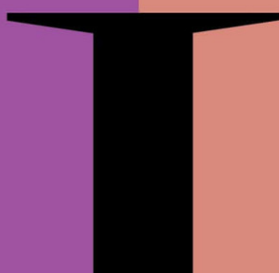




ЕЖИ  
ШАЦКИЙ  
ИСТОРИЯ  
СОЦИОЛО-  
ГИЧЕСКОЙ  
МЫСЛИ

Т О М



Интеллектуальная история

Ежи Шацкий

**История социологической  
мысли. Том 1**

«НЛО»

2006

УДК 316(091)  
ББК 60.51

**Шацкий Е.**

История социологической мысли. Том 1 / Е. Шацкий — «НЛО»,  
2006 — (Интеллектуальная история)

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

УДК 316(091)  
ББК 60.51

© Шацкий Е., 2006  
© НЛО, 2006

# Содержание

Предисловие	6
Раздел 1	8
1. Нужна ли история науки ученым?	9
2. Аспекты истории социологии	12
3. Зачем заниматься историей социологии?	14
4. Три подхода к содержанию истории социологии	17
Раздел 2	21
1. В поисках источников теории общества	22
2. Платон	25
3. Аристотель	28
4. Социальный горизонт полиса	34
5. Открытие мирового сообщества: стоицизм	36
6. Общество как общность ценностей: христианство	40
7. Средневековый органицизм и св. Фома Аквинский	44
8. Новые горизонты социальной мысли эпохи Возрождения	47
9. Естественное право и человеческие общества (XVII век)	57
Конец ознакомительного фрагмента.	59

# Ежи Шацкий

## История социологической мысли. Том 1

Редакторы серии  
И. Калинин, Т. Вайзер

Перевод с польского; общая редакция А. Васильева

Издание осуществлено при поддержке Польского культурного центра в Москве,  
[www.kulturapolshi.ru](http://www.kulturapolshi.ru) и Программы поддержки переводов © POLAND



Jerzy Szacki

Historia myśli socjologicznej

Copyright © by Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2006

Опубликовано по соглашению с Polish Scientific Publishers PWN

© Е. Барзова, А. Васильев, Н. Вертячих, Г. Мурадян, А. Уразбекова, В. Федорова, О. Чехова, перевод с польского, 2018

© ООО «Новое литературное обозрение», 2018

\* \* \*

## Предисловие

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

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

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

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

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

переработанными, и они, надеюсь, стали лучше (например, подраздел о критической теории в 14-м разделе).

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

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

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

## **Раздел 1**

### **История социологии: проблемы и польза**

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

---

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



## 1. Нужна ли история науки ученым?

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

Даже в философии, которая, кажется, в немалой степени базируется на диалоге с предшественниками, которые столетиями пытались ответить на те же самые вопросы, нередко звучали голоса, утверждающие, что изучение истории – бесполезная трата времени. «Люди, которые создают научную философию, – писал, например, Ганс Райхенбах, – не оглядываются на прошлое: их труд не выиграет от исторических рассуждений. Они столь же антиисторичны, как Платон или Кант, поскольку также интересуются только предметом своих исследований, а не его связями с прошлым»<sup>2</sup>. Чьи-то «мнения» только отвлекают внимание от важнейшего, то есть от самого предмета.

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

Такое понимание *science* лучше всего, пожалуй, передает известная формулировка Альфреда Норта Уайтхеда: «Наука, которая не решается забыть своих основателей, погибла»<sup>3</sup>. Конечно, речь совсем необязательно идет об их забвении в дословном смысле, а о забвении их как мастеров, авторитетов, все еще достойных партнеров дискуссии, какими остались, скорее всего, навсегда великие философы прошлого или классики отдельных областей гуманитарной культуры, особенно литературы и искусства.

Ситуация социологии, как и вообще социальных наук («третьей культуры», по определению Вольфа Лепениеса)<sup>4</sup>, была и остается в высшей степени двусмысленной. С одной стороны, мы имеем здесь дело с излишним рвением как можно скорее и как можно полнее уподобить их естествоведению как науке в точном значении этого слова. С другой стороны, давление традиции и особенности исследуемого материала приводят к тому, что такие стремления встречают сильное сопротивление и заканчиваются, в лучшем случае, половинчатым успехом.

О колебании социологии между естествознанием и гуманитарной наукой мы еще не раз будем говорить в этой книге. Пока что речь идет только о том, что ее отношение к собственному прошлому в огромной мере зависит от того, в какую из двух сторон она склоняется<sup>5</sup>. В этом вопросе важнее всего тип принятой философии науки; именно он влияет на то, трактуется ли предыстория данной науки как нечто бесполезное или даже постыдное или же, напротив, в ней видят сокровищницу идей, в которой современный ученый сможет найти для себя что-то ценное.

---

<sup>2</sup> Reichenbach H. The Rise of Scientific Philosophy. Berkeley; Los Angeles, 1951.

<sup>3</sup> Цит. по: Кун Томас. Структура научных революций. М.: АСТ; Ермак, 2003. С. 25–26.

<sup>4</sup> Lepenies W. Trzy kultury: Socjologia między literaturą a nauką. Poznań, 1997.

<sup>5</sup> Alexander J. C. Structure and Meaning. Relinking Classical Sociology. New York, 1968. P. 8–67. См. также: Szacki J. Socjologia współczesna a klasycy socjologii // Szacki J. Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991. S. 38–75.

Философией науки, сыгравшей самую значительную роль в формировании теоретического мышления социологов, был позитивизм. Оставляя его подробное обсуждение на более поздние разделы книги (главным образом разделы 8 и 20), здесь обратим внимание лишь на одну его особенность, а именно на тезис «гносеологической независимости фактов от теории»<sup>6</sup>, иначе говоря, на веру в существование «чистых» или «сырых» фактов, наблюдение которых дается исследователю тем лучше, чем более он свободен от уже существующих мнений или «предубеждений» и в состоянии начинать работу – как говаривал Дюркгейм – *par le commencement*<sup>7</sup>. Отсюда враждебность первых поколений социологов-позитивистов к более ранней социальной философии и недоверие их следующих поколений к собственным предшественникам, которые, как обычно выяснялось, не умели полностью реализовать программу «эмпирической социологии», то есть социологии единственно научной. Такой позитивистский «гиперфактуализм»<sup>8</sup>, исходящий из утопической идеи возможности исследования действительности, свободного от концептуализации, и сводящий научные теории к простому суммированию его результатов, неизбежно должен приводить к падению интереса к более ранним теориям, или знакомству с ними только ради выявления ошибок, или, наконец, для подтверждения возможности создания научной социологии, поскольку кое-какое накопление знаний все же имеет место. И все-таки история как таковая не нужна. Ее изучение приносит, возможно, какую-то пользу, но не способствует развитию знаний о предмете, которым занимается данная наука.

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

Представляется, что правильная оценка значения истории социологии для самой социологии, то есть признание ею наличия собственных классиков, требует по меньшей мере двух вещей: во-первых, изменения точки зрения на роль неэмпирических факторов в развитии науки, а во-вторых, примирения с тем фактом, что социология – «наука полипарадигмальная», то есть территория постоянного сосуществования разных точек зрения, разных теорий, разных методологий. Отказ от «гиперфактуализма» – обязательное условие для понимания того, что теоретические конструкции, лишенные эмпирического фундамента, не лишены *eo ipso* какой-либо ценности, а движение от фактов к теории отнюдь не должно быть односторонним. Сомнение в возможности теоретического монизма в социальных науках в свою очередь открывает нам глаза на то, что идеи, абсолютно утратившие актуальность в рамках одной «парадигмы», могут оставаться актуальными в рамках других, в связи с чем их нельзя исключать из общей

<sup>6</sup> Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main, 1985. S. 50–51.

<sup>7</sup> С начала (фр.). – Примеч. ред.

<sup>8</sup> См.: Bernstein Richard J. The Restructuring of Social and Political Theory. Philadelphia, 1978. P. 3–4.

картины данной науки. Более того, нельзя исключать возвращений или ренессансов, в результате которых идеи, казавшиеся «устаревшими», «поверженными» и «забытыми», неожиданно обретают актуальность, по крайней мере частичную.

Позитивист скажет, что такого рода явления происходят за границами настоящей «общественной науки», однако истина в том, что, к счастью или несчастью, они имеют место в границах сегодняшней социологии, где ведется неустанный спор не только о фактах, но и о базовых гносеологических и онтологических принципах, предшествующих их изучению. «В общественной науке, – говорит Александер, – ... аргументы, касающиеся научной истины, относятся не только к эмпирическому уровню»<sup>9</sup>. Если это так, то социология не может обойтись без своих классиков, обеспечивающих систему, с которой могут соотносить себя современные теории и исследовательские стратегии, так, как это происходит во всех областях, в которых нет общепризнанной «парадигмы» и где приходится спорить о совсем уже фундаментальных вещах, о которых споры велись веками.

Это, естественно, не означает отрицания идеала социологии как эмпирической науки. Как писал Карл Мангейм, один из главных оппонентов позитивистской концепции общественной науки: «Мы не отрицаем ни значения эмпирических исследований, ни существования фактов (мы менее всего склонны к иллюзионизму). Мы также обосновываем свои утверждения фактами, однако наше понимание этих фактов носит особый характер. „Факты“ всегда конституируются для познания в определенном мыслительном и социальном контексте. Само их постижение и формулирование уже имплицитно определяют определенный понятийный аппарат»<sup>10</sup>. Тот и оно, что невозможно до конца осознать эту «понятийную аппаратуру» без знания социологической традиции и многообразных контекстов, в которых формировались различные концепции общественной жизни, продолжением или аналогами которых являются в той или иной степени современные социологические теории, конкурирующие друг с другом в рамках «полипарадигматической науки»<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Alexander J. C. Structure and Meaning. P. 19.

<sup>10</sup> Мангейм К. Идеология и утопия // Мангейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 89.

<sup>11</sup> Это понятие в отношении социологии популяризировал Джордж Ритцер, автор книги «Sociology. A Multiple Paradigm Science» (Boston, 1975).

## 2. Аспекты истории социологии

Естественно, одно только признание социологами потребности заниматься классиками, или в более широком смысле прошлым своей дисциплины, ничего не решает, ибо существует множество способов занятия историей науки, так же как и историей вообще. То, как занимаются историей социологи, зависит от многих аспектов, особенно от того, как понимаются, с одной стороны, характер, диапазон и задачи самой социологии, а с другой стороны – возможная польза от истории<sup>12</sup>. Ведь иногда мы имеем дело с исследованиями, только кажущимися историческими, озабоченными не столько фиксированием того, как действительно все происходило и что из этого следует, сколько желанием найти в прошлом достаточно уважаемых предшественников. Многие труды, относимые к истории социологии, имели и имеют именно такой генеалогический характер, поэтому сложно удивляться раздражению авторов, которым случалось писать о «почти невротической жажде социологов узаконивать нынешние исследовательские начинания, относя их к долгой и славной традиции и, что еще хуже, стремясь скрыть сегодняшнее убожество под видимостью богатства прошлых достижений»<sup>13</sup>.

История социологии представляет собой неоднородную область знаний, прежде всего, потому, что в ней наличествует, как и в истории других социальных наук, два разных направления интересов, разница между которыми, впрочем, замечается крайне редко. Как отметил Р. Мертон, социологи, занимающиеся историей своей дисциплины, обычно склонны путать толкование и критику взглядов своих предшественников с собственно исторической работой, которая заключается в чем-то ином, нежели в систематизации мнений под углом тех или иных актуальных теоретических потребностей<sup>14</sup>. А это разные истории – в одном случае исследователя интересуют взгляды мыслителя прошлого, независимо от того, каково их первоначальное значение и в каком историческом контексте они были сформулированы, тогда как во втором случае именно это имеет решающее значение. В первом случае классики становятся старшими «коллегами», с которыми ведется вневременная теоретическая дискуссия, а во втором – они «факты», которые надлежит пояснить в контексте определенных исторических условий<sup>15</sup>, напоминающих сегодняшние условия разве что в общих чертах.

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

Таким почти всегда бывает статус классика, которого характеризует, можно сказать, двойная хронологическая принадлежность: по своей метрике он относится к прошлому, но

<sup>12</sup> См.: Szacki J. Refleksje nad historią socjologii, а также: Socjologia współczesna а klasycy socjologii. Оба текста републикованы в книге: Szacki J. Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991. S. 20–75. См. также: Käsler D. Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus: Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung. Opladen, 1984. S. 105–197, а также: Levine D. N. Visions of the Sociological Tradition. Chicago, 1995.

<sup>13</sup> Payne G. et al. Sociology and Social Research. London; Boston, 1981. P. 41.

<sup>14</sup> Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ: АСТ М.: Хранитель, 2006. Гл. 1. См.: Rhea B. Introduction // The Future of Sociological Classics / Ed. by Buford Rhea. L., 1981. P. X.

<sup>15</sup> Противопоставление «классики как коллеги» и «классики как факты» сформулировали Neil J. Smelser и R. Stephen Warner в: Sociological Theory. Historical and Formal. Morris-town, N. J., 1976. P. XII, 5–11.

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

Критика такой «истории» науки, несомненно, оправдана так же, как любая критика исторического презентизма, для которого прошлое важно лишь настолько, насколько оно является префигурацией современности. Мало что можно добавить к критике презентизма в историографии, содержащейся, например, в идее Квентина Скиннера<sup>16</sup>. Не стоит, однако, заблуждаться относительно возможности полной элиминации презентизма. Особенно маловероятно избежать его в такой области, как история социологии. То, каким автором мы занимаемся, в небольшой степени зависит от его сегодняшнего ранга. Нередко это означает переворот в давних иерархиях, а то и отказ от некогда популярных авторов, которые заслуженно или незаслуженно попали в абсолютное забвение. Занимаясь же отдельными авторами, мы чаще всего понимаем их иначе, чем их современники, и, возможно, иначе, чем они сами хотели бы быть понятыми. Абсолютная точность – так милая сердцу настоящего историка – означала бы их заключение в нерушимых границах их эпох и интеллектуальной среды. То, что социальные теории в какой-то мере продолжают жить, несмотря на изменение условий, в которых они возникли, становится возможным благодаря тому, что их постоянно по-новому прочитывают и интерпретируют, можно сказать – «искажают» и мифологизируют.

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

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

<sup>16</sup> См.: Skinner Q. Meaning and Understanding of the History of Ideas // Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics / Ed. by James Tully. Cambridge, 1988. P. 29–67.

### 3. Зачем заниматься историей социологии?

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

Так зачем же социологи занимаются историей своей дисциплины? Почему они не забывают и не должны забывать о своих родителях?<sup>17</sup>

Во-первых, обладание общей историей является в какой-то мере решающим для идентичности дисциплины, тем более столь «несовершенно консолидированной», как социология. Как писал Эдвард А. Шилз, «сегодня социология – это гетерогенное собрание предметов, связанных между собой общим названием, более или менее общими технологиями, общностью основных понятий и концепций, более или менее общепризнанными собраниями идей и способов интерпретации фактов. Единым целым делает ее, однако, и более или менее общая традиция... касающаяся общих памятников, то есть классических личностей и трудов <...>. Традиция, более или менее общепринятая, живет в образе самих себя, объединяющем тех, кто сегодня называет себя социологами, с целым рядом известных авторов, уходящим в XIX век»<sup>18</sup>. Ответ на вопрос, что такое социология, – это отчасти ответ на вопрос, чем обычно занимаются социологи. На эти вопросы отвечает, в частности, историк социологии. И в этом он заслуживает большего доверия, чем авторы учебников систематической социологии или создатели социологических теорий, поскольку его ответ включает в себя все разнообразие взглядов, с которыми мы имеем дело в социологии, а не только его собственную точку зрения.

Во-вторых, история социологии облегчает связь между социологами, снабжая их нюансами используемого в их дисциплине языка, его основных понятий и категорий, популярных метафор и моделей, типичных ассоциаций и противопоставлений, первоисточники которых обычно коренятся в глубинах традиций. Если даже нам кажется, что мы имеем дело с абсолютно новыми открытиями, как любят думать некоторые новаторы, то обычно речь идет об идеях, которые были уже ранее известны в иной версии или связаны с предшествующими через отрицание. Абсолютное новаторство, возможно, и случается в области исследовательских социологических технологий, но не в сфере теории общества. Я отнюдь не утверждаю, что нет под солнцем ничего нового, однако даже поверхностное наблюдение показывает постоянное и повторяемое принципиальных мотивов. Поэтому их знание представляется составной частью элементарной профессиональной подготовки, которая позволяет избежать попыток ломиться в открытую дверь и открывать что-то давно открытое.

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

<sup>17</sup> Этот вопрос отсылает к названию следующей статьи: *Stinchcombe A. L. Should Sociologists Forget Their Mothers and Fathers? // The American Sociologist. 1982. Vol. 17. № 1. S. 2–11*, тезисы которой я использую ниже.

<sup>18</sup> *Shils E. Tradition, Ecology and Institution in the History of Sociology in The Calling of Sociology and Other Essays on the Pursuit of Learning. Chicago, 1980. P. 165.*

какими образцами пользуются, или, по крайней мере, дают понять, что они принимают в своей теории за данность.

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

Речь идет о «моделях», о которых писал Райт Миллс: «Большинство идей классиков социологии не принадлежат к тому типу, который легко поддается точному тестированию. Это идеи, служащие интерпретации, наводящие нас на тот или иной способ видения социальной действительности. Это попытки определения общей тенденции истории, главного направления восприятия современного общества <...> Это попытки понимания того, что происходит в мире, а также определения, чего стоит ожидать <...> Короче говоря, классики социологии создают модели общества и используют их для создания ряда теорий. Важно то, что ни правильность, ни неправильность отдельных теорий не решают вопрос ни о применимости, ни об адекватности моделей. Они могут быть использованы для построения множества разных теорий. Они могут быть использованы для исправления ошибок теорий, построенных с их помощью. Они открыты: сами могут подвергаться изменениям для лучшей применимости в качестве инструмента анализа или приближения к подтвержденным эмпирически фактам»<sup>19</sup>.

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

В-четвертых, история социологии может быть для социолога полезным тренингом для понимания точек зрения отличных от его собственного мнения. Сошлюсь здесь на Станислава Оссовского: «Труды прошлого сохраняют для нас способы восприятия социальной реальности глазами общества того времени, что расширяет горизонты исследователя социальных явлений; горизонты не только исторические (точка зрения социумов *того времени*), но и социологические (точка зрения *иных* социумов)»<sup>20</sup>. Представляется, что с этой точки зрения история социологии может сыграть роль, подобную той, которую играют контакты с представителями других современных направлений, обучая просвещенному скептицизму и опровергая укоренившееся как в обиходном мышлении, так и в науке убеждение, что собственная позиция – это нечто естественное, а принятие иной позиции свидетельствует об умственной аберрации. Можно, конечно, считать, что социолог, будучи исследователем разных общественных групп, должен избегать таких убеждений. Это не значит, что ему не следует иметь собственных твердых убеждений, однако они должны быть результатом столкновения разных возможностей и полностью сознательного выбора. История социологии создает возможность такого столкновения.

В-пятых, следует помнить, что «идеи, касающиеся общественного процесса, сами являются частью этого процесса и, пока их не трактуют социологически, важный фрагмент человеческой культуры остается за границами социологического анализа»<sup>21</sup>.

С этой точки зрения история социологии граничит с социологией знаний, социологией науки и всеми другими областями, в которых социальные идеи рассматриваются, прежде всего, с точки зрения их генезиса и функций. Одной из таких областей, конечно же, является социо-

<sup>19</sup> Mills Ch. W. Images of Man. The classic Tradition in Sociological Thinking. New York, 1960. P. 2–3.

<sup>20</sup> Ossowski St. O osobliwościach nauk społecznych // Ossowski St. Dzieła. Warszawa, 1967. T. IV. S. 299.

<sup>21</sup> Jensen H. E. Developments of Analysis of Social Thought // Modern Sociological Theory in Continuity and Change. New York, 1957. P. 45–46.

логия социологии, правда, пока еще не слишком продвинувшаяся в своих исследованиях, но тем не менее открывающая широкие исследовательские перспективы. Исследования истории социологии под таким углом могут дать поучительные результаты относительно закономерности развития социальных наук и их общественной роли. И тут историк социологии более всего приближается к возможности избавиться от своей роли мифотворца и сконцентрироваться на собственно историческом исследовании, которое одновременно является исследованием социологическим.



## 4. Три подхода к содержанию истории социологии

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

Во-первых, история социологии часто заключается в отслеживании познавательной активности, ведущейся под именем социологии. Поэтому рассказ начинается с Огюста Конта, который изобрел это название, а названную так науку весьма тщательно спроектировал; затем рассказ продолжается рассмотрением все большей группы авторов, которые либо сами называли себя «социологами», либо были названы «социологами» постфактум за содержание их взглядов и несомненное влияние на первых (так произошло, например, с Марксом или де Токвилем). Принимая эту точку зрения, мы не слишком заботимся о том, что интересы выбранных таким образом авторов нередко выходили далеко за границы проблем сегодняшней социологии, и о том, что многие мыслители, которые не были в принятом нами смысле «социологами», обращались (как до Конта, так и после него) к проблематике, без которой социология давно немыслима.

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

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

Во-вторых, можно настроиться на исследование развития *социологических проблем* (то есть таких, которые являются средоточием интересов современной социологии), не заботясь особенно о том, кем предпринимались исследования. В такой перспективе социологи, известные как «социологи», не имели бы никакой привилегированной позиции. Можно, например, представить лекцию по истории социологии, в которой даже Конт трактовался бы весьма поверхностно, ибо вполне доказуемо, что он не был ученым особенно оригинальным и выдаю-

щимся, хотя невозможно лишить его авторства варварского неологизма, которым в сороковых годах XIX века было привычное сегодня слово «социология».

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

Однако эти подмены формальных критериев критериями существа дела еще не решают проблемы, а все из-за закоренелого разброса мнений относительно того, в чем, собственно, заключается социологическая проблематика в точном значении этого слова. Разные социологические школы по-разному видят это, и эти мнения являются решающими в определении, чем является социологическая традиция. Если кто-то включает в историю социологии Аристотеля, Гоббса или Монтескье, а кто-то другой начинает свое повествование с Дюркгейма, Макса Вебера или других ученых этого поколения, то значение здесь имеет не столько разница в историческом образовании, сколько разница мнений, чем является и чем не является социология. Современная социология недостаточно монолитная дисциплина, чтобы в ней не нашлось места даже принципиальным различиям по этому вопросу. Похоже, до сих пор актуально мнение Флориана Знанецкого, что «...социология еще не сумела навязать своим работникам единого общего определения своего предмета, она либо строит общие системы *a priori* (до опыта, независимо от него), каждая из которых иначе определяет ее предмет, либо пассивно принимает все, что ей кто-то приносит на любую тему»<sup>22</sup>.

Историк социологии не может поступать так, как, скажем, историк математики, принимая за исходный пункт актуальный корпус науки, чтобы затем совершить регрессию в те времена, когда он начинал формироваться. Если такая регрессия в социологии вообще возможна, то ее можно совершить только в рамках отдельных «школ», а не дисциплины в целом. Социология, правда, располагает рядом классиков, которых признают все ее представители, но множество других пользуются признанием только некоторых из них. Отсюда, кстати, огромная разница между канонами социологической традиции для приверженцев разных социологических ориентаций. Историк социологии должен считаться с тем, что существуют «разные видения социологической традиции»<sup>23</sup>. Это один из аспектов теоретического плюрализма, характерного для социологии. Нет никаких причин считаться только с некоторыми из этих «видений», поэтому нам придется понимать «социологизм» довольно широко.

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

<sup>22</sup> Znaniecki F. Wstęp do socjologii (1 wyd. 1922). Warszawa, 1988. S. 165.

<sup>23</sup> Levine D. N. Visions of the Sociological Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

интуиции, разрабатывались и уточнялись благодаря труду сменяющих друг друга поколений, которые превосходили своих предшественников в применении объективных методов верификации, так что самые выдающиеся современные ученые радикально отличаются даже от ученых того периода, когда социальная наука уже вышла из лоно общественной мысли»<sup>24</sup>.

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

Таким образом, я обозначил три возможных диапазона истории социологии, с которыми можно столкнуться в довольно уже богатой литературе предмета. Достаточно свободно перефразируя Йозефа Шумпетера, можно назвать их так: история *социологии*, история *социологической мысли* и история *социологического анализа*<sup>25</sup>.

Нужно отдавать себе отчет в различии между этими тремя сферами, иначе можно легко втянуться в бесплодную дискуссию о том, с какого, собственно, момента начинается история социологии. Право на существование имеют самые разные мнения по этому вопросу. Можно утверждать, что социология существовала практически везде и всегда, ибо, как писал Эмиль Дюркгейм: «Люди не дожидались утверждения социальной науки, для того чтобы создать себе понятие о праве, нравственности, семье, государстве, обществе, потому что они не могли жить без них»<sup>26</sup>.

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

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

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

В самых общих словах, темой этой книги является *формирование проблематики, считающейся сегодня социологической; ее наиболее типичные и до сих пор жизнеспособные реше-*

<sup>24</sup> Jensen H. E. Developments of Analysis of Social Thought. P. 46.

<sup>25</sup> Шумпетер Й. История экономического анализа. Т. 1. С. 42 и сл. На Шумпетера ссылались также, хотя и иным образом, Том Боттомор (Tom Bottomor) и Роберт Нисбет (Robert Nisbet) как редакторы коллективной работы «A History of Sociological Analysis» (N. Y., 1978), которая вышла почти одновременно с американским изданием моей «Истории социологической мысли».

<sup>26</sup> Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 424.

*ния; последовательно возникавшие постулаты ее научной трактовки и постепенная реализация этих постулатов*, хотя по этой, последней теме читатель наверняка узнает меньше всего, поскольку социологическая исследовательская деятельность слишком разнообразна и разрознена, чтобы ее можно было охватить в одной работе.

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

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

## Раздел 2

### От полиса до гражданского общества

Размышления об общественной жизни почти столь же стары, как и она сама. Все древние цивилизации, духовный облик которых мы в состоянии реконструировать, оставили после себя более или менее явные следы своеобразных «социологических»<sup>27</sup> представлений. Одним из показателей нашей европейской ограниченности является крайне скудное знание о цивилизациях иных, чем те, из которых мы сами исходим. Мы, как правило, имеем какое-то понятие о мире Ветхого Завета, особенно о древних греках и римлянах, но, если не считать специалистов, наши познания о Китае или Индии обычно равняются нулю. Не слишком богаты и наши познания о дописьменных обществах, вначале открытых путешественниками и миссионерами, а затем достаточно подробно описанных антропологами.

Историки общественной мысли тоже редко исследовали эти отдаленные от нашей культуры пространства, сосредотачивая внимание в основном на той мыслительной традиции, колыбелью которой был греческий *полис*. Ничего удивительного. На пути исследователя других цивилизаций и культур громоздятся многочисленные трудности. Если у него нет специальной подготовки, то есть опасность недооценить идеи, выраженные непривычным для него языком, или попасть под наивное очарование поверхностного сходства, единственным источником которого бывает слабость перевода. История, которая охватывала бы действительно все человечество, все еще остается прекрасной утопией. Прав был, вероятно, Вернер Йегер, когда писал: «Если мы понимаем историю в... более глубоком смысле генетического родства, то она не может распространяться над всей нашей планетой, и никакое расширение нашего географического горизонта не сможет сделать так, чтобы границы „нашей“ истории в будущем отодвинулись дальше, чем определила его тысячи лет назад наша историческая судьба»<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> См.: Becker Howard Paul, Barnes Harry Elmer (соавт. Émile Benoît-Smullyan et al.). *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii: historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi* / Tłum. Jerzy Szacki et al. Cx. 1. Warszawa, 1964. Rozdz. 1–3.

<sup>28</sup> Йегер В. Пайдейя / Пер. А. И. Любжина, М. Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. Т. 1. С. 15.

## 1. В поисках источников теории общества

Если историки общественной мысли редко поддаются соблазну утопии действительно всеобщей истории, ими движет не только понимание отсутствия «генетического родства» и трудностей, которые придется преодолевать. Здесь немалую роль играет убежденность, что именно в нашем культурном окружении сформировался способ мышления о жизни общества, который со временем будет назван «научным». Представительным с этой точки зрения можно считать мнение Гарри Элмера Барнса, который писал: «...Что-то вроде систематической дискуссии об общественных явлениях родилось вместе с греками. Общие условия социальной среды Древнего Востока помешали ему создать какие-то достаточно оригинальные обобщения на тему общественных институтов. Сельское хозяйство, кастовость, предрассудки, жесткая религиозная система и направленное против любых экстравагантностей законодательство, порожденное свойственной мышлению древности любовью к однородности, придавали общественным институтам стабильность и святость, затруднявшие любые размышления об их происхождении или возможном совершенствовании. Когда общественные институты были „заморожены“ неким тираническим нравственным кодексом и поддерживались неким таинственным Провидением, не могло быть никакой „науки“ об обществе. В результате на Древнем Востоке размышления о проблемах общества заключались преимущественно в формулировании оправданий существующего общественного строя, отсылающих, прежде всего, к санкциям единственной принятой религии или, в лучшем случае, к мудрости предков»<sup>29</sup>.

Такое мнение – как и все подобные обобщения – может, естественно, вызывать далеко идущие возражения. Знатоки Древнего Востока могут привести примеры, в той или иной мере противоречащие ему. Ибо в любой области: «трудно провести временную границу, где начинается прорыв рационального мышления»<sup>30</sup>, поэтому мы не собираемся предлагать здесь от своего имени какие-то категорические суждения. Достаточно будет, если мы постараемся ответить на вопрос, почему именно за древними греками признается привилегированное место в истории общественной мысли, а также в чем причина того, что многие социологи видят в Платоне и Аристотеле предшественников или даже создателей социологической теории<sup>31</sup>. Опуская подробности, речь идет в основном о двух вещах:

(а) Глубокая систематичность греческой общественной мысли и четкое выделение в ней вопросов, относящихся к особой организации мира человека. В античной греческой мысли осуществляется, по словам Карла Поппера, переход от наивного монизма к критическому дуализму. По мнению автора «Открытого общества»: «Начало общественных наук восходит к поколению Протагора <...> Это начало было связано с осознанием потребности разделить две разные составляющие среды обитания человека – природное и общественное окружение». Для более ранних взглядов на жизнь характерной была вера (наивный монизм), что общества «существуют... в заколдованном круге неизменных табу, законов и обычаев, которые считались столь же неизбежными, как восход солнца, времена года и тому подобные совершенно очевидные закономерности природы. И только после падения магического „закрытого“ общества стало возможным теоретическое осмысление отличия „природы“ и „общества“»<sup>32</sup>. Суть критического дуализма заключалась в том, что он выявил принципиальную разницу

<sup>29</sup> Barnes H. E. Ancient and Medieval Social Philosophy // An Introduction to the History of Sociology. Chicago, 1948. P. 4.

<sup>30</sup> Йегер В. Пайдейя. Т. 1. С. 194.

<sup>31</sup> См., например: Rybicki P. Arystoteles: początki i podstawy nauki o społeczeństwie. Wrocław, 1963; Gouldner A. W. Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory. New York, 1966.

<sup>32</sup> Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. М.: Международный фонд «Культурная инициатива». Soros Foundation (USA), 1992. С. 33.

между законами, устанавливаемыми людьми, и закономерностями природы, на которые люди не имеют никакого влияния.

(б) Открытие феномена автономии индивидуума и формулировка проблемы его принадлежности к обществу, а также его позиции в нем. Как пишет Зеведей Барбу: «...греки первыми создали тип цивилизации, которая сделала человека способным осознать себя как личность. В Греции история древнего мира перешла от стадии доиндивидуалистической к индивидуалистической»<sup>33</sup>. Хотя тот «индивидуализм» был далек от того, что стало называться так в Новое время, этот переход имел фундаментальное значение, ибо был знаком разложения общества, каждый член которого занимал заранее предназначенное ему место и неизбежно играл уготованную ему роль»<sup>34</sup>.

Если мы согласимся с тем, что греки совершили перелом в этих двух моментах, то не вызовет сомнений и тезис о том, что именно они положили начало науке об обществе, которая должна была сменить прошлую бесспорность традиции и обычая. Можно здесь, впрочем, сформулировать общее утверждение, которое в этой книге придется повторить не раз: социальная наука – дочь кризиса. Как писал Андре Акун: «Социология рождается и может родиться только в обществе, которое ставит перед собой вопросы о самом себе, подвергает сомнению свои нормы, делает проблему из своего существования и своих действий; в обществе, которое уже не считает себя привязанным к внешнему порядку и не считает свои институты естественными фактами»<sup>35</sup>.

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

Греческое общество было слишком изменчиво и многообразно (достаточно вспомнить о бесчисленных политических переворотах и многообразии строя греческих городов-государств), чтобы оно могло выглядеть в глазах наблюдателей фрагментом стабильного и монолитного естественного порядка. *Природу* отделяют от *конвенции*. В сохранившемся фрагменте трактата «О правде» софиста Антифона (софисты наиболее точно выразили эту новую точку зрения) мы читаем, в частности: «Справедливость [заключается в том, чтобы] не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином <...> И [сверх того], предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой [порождения природы]; веления же природы суть самовозникшие (врожденные начала), а не продукт соглашения [людей между собой]»<sup>36</sup>. В некоторых случаях эти различия между природой и конвенцией принимают форму жесткого противостояния, как у Калликла из диалога Платона

<sup>33</sup> Barbu Z. Problems of Historical Psychology. London, 1960. P. 72.

<sup>34</sup> О переменах в греческой культуре с этой точки зрения интересно пишет Аласдер Макинтайр, см.: Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. Гл. 10–12.

<sup>35</sup> Akoun A. La sociologie. Цит. по: Kłoskowska A. Szkic obrazu rozwoju myśli społecznej // Studia Socjologiczne. 1975. № 3. S. 17. Юрген Хабермас называет социологию «в полном смысле слова наукой о кризисе» (Habermas J. Teoria działania komunikacyjnego. T. I: Racjonalność działania a racjonalność społeczna / Tł. Andrzej Maciej Kaniowski. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, 1999. S. 22).

<sup>36</sup> Антифон / Пер. А. О. Маковельского // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1, ч. 1: Философия древности и средневековья. М.: Мысль, 1969. С. 320–321.

«Горгий». Этому софисту Платон предписывает следующее мнение: «Роскошь, своеволие, свобода – в них и добродетель, и счастье (разумеется, если обстоятельства благоприятствуют), а все прочее, ваши красные слова и противные природе условности – никчемный вздор»<sup>37</sup>.

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

---

<sup>37</sup> Платон. Горгий / Пер. С. Маркиша // Собрание сочинений Платона: В 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 533.



## 2. Платон

Платон (ок. 427–347 годов до н. э.) был мыслителем, которому многие историки приписывают особенно широкие социологические горизонты. Поппер пишет: «Пытаясь понять и истолковать переживаемую им переменчивость социального мира, Платон сумел развить чрезвычайно подробную систематическую историцистскую социологию»<sup>38</sup>. Анализируя Платонову «описательную социологию», тот же автор утверждает, что «Платон был одним из первых социологов, причем, несомненно, одним из самых влиятельных. Был социологом в том значении, которое этому слову придают Конт, Милль и Спенсер, ибо эффективно применял свой идеалистический метод для анализа жизни общества, законов его развития, а также законов и условий его стабильности»<sup>39</sup>.

С позиции историка политических наук подобное мнение высказывает и Уолин, особенно подчеркивая, что у Платона философы научились рассматривать «политическое общество» как действующую систему (*a functioning system*). «Хотя Платон наверняка переоценивал возможности достижения обществом системного единства, важность его идеи заключается в демонстрации того, что предпосылкой истинно политического мышления должно быть рассмотрение общества как системы-целостности»<sup>40</sup>. Уже эти формулировки позволяют осознать, что социальная философия Платона принципиально отличалась от упомянутых ранее интересов софистов. Автора «Государства», «Политики» и «Законов» занимала не освобожденная от старых связей человеческая личность, а устойчивая общность, возникающая на более солидных основаниях, чем воля отдельных индивидов и договоренности между ними, имеющее более высокую цель, чем благополучие индивидов. «...закон, – читаем в „Государстве“, – ставит своей целью не благоденствие какого-нибудь слоя населения, но благо государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они были друг другу полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества. Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться, куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства»<sup>41</sup>.

Государство – это не «народное гуляние», где каждый сам по себе чувствовал бы себя хорошо, это постоянная организация, имеющая как единое целое определенные потребности и определенное внутреннее строение. Идеальным надо считать такое государство, «которое ближе всего по своему состоянию к отдельному человеку: например, когда кто-нибудь из нас ушибет палец и все совокупное телесное начало напрягается в направлении души как единый строй, подчиненный началу в ней правящему, она вся целиком ощущает это и страдает части, которой больно; тогда мы говорим, что у этого человека болит палец»<sup>42</sup>.

Стоит отметить, что мы имеем здесь дело с одним из первых случаев использования метафоры общества как *организма*, которая сыграла огромную роль в истории социологической мысли и стала префигурацией всех системных трактовок общества. Она представляет общество (государство) как целостность, состоящую из большего или меньшего количества разнящихся между собой частей, исполняющих в ее пределах различные функции, а потому одинаково необходимых для ее исправного функционирования; ни одна из них не может быть удалена или принципиально изменена без вреда для целостности, и ни одна из них не может

<sup>38</sup> Поппер К. Открытое общество. Т. 1. С. 31.

<sup>39</sup> Там же. С. 79.

<sup>40</sup> Wollin Sh.S. Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought. London, 1961. P. 33.

<sup>41</sup> Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 301.

<sup>42</sup> Там же. С. 238.

стать самостоятельной, не нанося вреда всему организму, а тем самым и всем остальным его частям.

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

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

Первой важнейшей темой является имущественная *разнородность* общества. Платон уделял огромное внимание социальному неравенству, видя в этом один из источников распада государства. «... Каждое из них представляет собою множество государств, а вовсе не „город“, как выражаются игроки. Как бы там ни было, в них заключены два враждебных между собой: одно – бедняков, другое – богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним, как к чему-то единому»<sup>43</sup>.

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

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

<sup>43</sup> Платон. Государство. С. 192.

ется на деловые взаимоотношения граждан и посягает даже на сами законы и государственное устройство... с величайшей распущенностью... в конце концов, переворачивая все вверх дном, как в частной, так и в общественной жизни»<sup>44</sup>.

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

Третья, заслуживающая внимания, тема «социологии» Платона – *разделение труда*. Важной составляющей его теории было убеждение в том, что «каждого из остальных граждан надо ставить на то одно дело, к которому у него есть способности, чтобы, занимаясь лишь тем делом, которое ему подобает, каждый представлял бы собою единство, а не множество: так и все государство в целом станет единым, а не множественным»<sup>45</sup>.

Это склонило Платона к выделению в идеальном государстве своего рода сословий или каст (правда, принадлежность к ним не должна была быть наследственной): мудрецов, воинов и народа. Такое решение, однозначно оппозиционное по отношению к демократии, где правлением занимались (по крайней мере, теоретически) все граждане, было Платоном пространно обосновано тем, что ни один человек не является самодостаточным, а потому сосуществование людей в обществе предполагает специализацию и обмен услугами<sup>46</sup>.

Четвертая «социологическая» тема Платона – это *размер государства*. Он придавал большое значение тому, что «государство можно увеличивать лишь до тех пор, пока оно не перестает быть единым, но не более этого <...>»<sup>47</sup>. Он даже определил на базе какого-то загадочного принципа оптимальное количество людей (5040), что, с одной стороны, было свидетельством ограниченности представлений Платона рамками греческого *полиса*, а с другой стороны, положило начало долгой череде размышлений социальных мыслителей о связи между размерами государства и его организацией. Особенно опасным для государства Платону казалось его излишнее разрастание.

И наконец, пятая тема – *географическое положение государства*, оказывающее, как считал Платон, сильное влияние на его состояние и нравственность. Итак, «близость моря хотя и дарует каждый день усладу, но на деле это горчайшее соседство. Море наполняет страну стремлением нажиться с помощью крупной и мелкой торговли, вселяет в души лицемерные и лживые привычки, и граждане становятся недоверчивыми и враждебными как друг по отношению к другу, так и к остальным людям»<sup>48</sup>.

Кратко представленные выше взгляды Платона слагаются в стройную схему и подтверждают процитированное ранее мнение Уолина о том, что философ трактовал общество (государство) как действующую *систему*. Речь идет об обществе, «подобном одному человеку», то есть своего рода организму, который Платон анализирует с точки зрения того, что обеспечивает ему внутреннее единство, а что этому единству угрожает. Отдельные социальные явления, как представляется, интересуют Платона как факторы интеграции или дезинтеграции общества, причем более всего он стремится показать условия максимального единения общества и обеспечения в нем стабильного равновесия<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Там же. С. 194.

<sup>45</sup> Платон. Государство. С. 193.

<sup>46</sup> Там же. С. 130–136, 369–374.

<sup>47</sup> Там же. С. 192.

<sup>48</sup> Платон. Законы // Платон. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 4. С. 156.

<sup>49</sup> См. сравнение Платона с Толкоттом Парсонсом у Элвина Гоулднера в: Гоулднер А. У. Наступающий кризис западной социологии. СПб.: Наука, 2003. Гл. 11.

### 3. Аристотель

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

Аристотель был учеником Платона и в одном был, несомненно, близок ему – он занимал решительно антииндивидуалистическую и полемическую по отношению к софистам позицию, всегда ставя в центр внимания общественную целостность. Поэтому он и сегодня часто считается патроном критиков индивидуализма<sup>50</sup>.

Аристотель писал так: «...что имеет общий интерес, этим следует и заниматься совместно. Не следует, кроме того, думать, что каждый гражданин сам по себе; нет, все граждане принадлежат государству, потому что каждый из них является частицей государства. И забота о каждой частице должна иметь в виду попечение о целом»<sup>51</sup>.

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

В отличие от Платона, Аристотель считал, что «наилучшим государственным строем должно признать такой, организация которого дает возможность всякому человеку благоденствовать и жить счастливо...»<sup>52</sup>. Наперекор Платону он утверждал также, что «государство при постоянно усиливающемся единстве перестает быть государством. Ведь по своей природе государство представляется неким множеством. Если же оно стремится к единству, то в таком случае из государства образуется семья, а из семьи отдельный человек»<sup>53</sup>.

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

Не вызывает сомнений, что Аристотель, так же как Платон, искал рецепт идеального строя. Наука о политике, как и этика, в отличие от науки о природе, была для него наукой *par excellence* практической, которой занимаются с мыслью о добродетели и благоденствии. Однако Аристотель считал, что «хороший законодатель и истинный государственный муж не должны упускать из виду как подлинно наилучший вид государственного устройства, так и относительно наилучший при соответствующих обстоятельствах»<sup>54</sup>. А потому следует обязательно изучать эти обстоятельства, не удовлетворяясь размышлениями на тему идеала.

---

<sup>50</sup> См.: *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.

<sup>51</sup> *Аристотель.* Политика / Пер. С. А. Жебелева // *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 628.

<sup>52</sup> *Аристотель.* Политика. С. 591.

<sup>53</sup> Там же. С. 404.

<sup>54</sup> Там же. С. 486.

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

Самым знаменитым «социологическим» тезисом Аристотеля является фраза из первой книги «Политики» о том, что «человек по природе своей есть существо политическое...»<sup>55</sup>. Похожие формулировки есть в «Никомаховой этике»: «действительно, человек – общественное существо и жизнь сообща прирождена ему»<sup>56</sup>, «... человек – по природе [существо] общественное»<sup>57</sup>.

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

На первый взгляд тезис этот может показаться банальным, заслуживающим внимания только как опровержение появляющегося у некоторых софистов вымысла о человеке, вызволенном из всяческих «искусственных» пут общественных конвенций. Более того, отдельно взятые утверждения Аристотеля, что «государство принадлежит к тому, что существует по природе» или что «государство существует по природе...» и «первичным по природе является государство...»<sup>58</sup>, могут показаться отголоском наивного монизма, преодолением которого, как мы говорили, была греческая мысль. Так вот, несмотря на такое впечатление, у Аристотеля мы имеем дело с изысканной теоретической концепцией, которая в результате его своеобразного понимания природы отнюдь не перечеркивала поставленной софистами проблемы создания государства, хотя и была отрицанием предложенного ими решения этой проблемы.

Дело в том, что Аристотель ввел телеологическое понимание природы, в соответствии с которым «возникновение и сущность в известных случаях противостоят друг другу в том отношении, что позднейшее по происхождению бывает более ранним по природе... ведь не дом существует ради кирпичей и камней, а кирпичи и камни ради дома»<sup>59</sup>.

Отсюда, если говорится, что государство «относится к творениям природы», из этого отнюдь не следует, что существует оно изначально, подобно явлениям природы, это утверждение лишь отражает неизбежное стремление человека к его созданию и совершенствованию, ибо человек неспособен жить в одиночку. Мужчина не может жить без женщины, а женщина без мужчины, отдающий приказы не может существовать без того, кто эти приказы слушает; господин без раба, раб без господина, ибо каждый имеет свойственное ему предназначение, осуществление которого обеспечивает только связь с другими. Благодаря такому соединению «попарно тех, кто не может существовать друг без друга» сначала возникает (трудно сказать, в какой мере соответствующие выводы Аристотеля имеют исторический характер) «дом, то есть семья», «общение, естественным путем возникшее для удовлетворения повседневных надобностей <...>»<sup>60</sup>. И далее: «Общение, состоящее из нескольких семей, имеющее целью обслуживание не кратковременных только потребностей, – селение. Вполне естественно, что

<sup>55</sup> Там же. С. 378.

<sup>56</sup> Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н. В. Брагинской // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 259.

<sup>57</sup> Там же. С. 63.

<sup>58</sup> Аристотель. Политика. С. 378–379.

<sup>59</sup> Аристотель. О частях животных / Пер. В. П. Карпов. М.: Биомедиздат, 1937. С. 53.

<sup>60</sup> Аристотель. Политика. С. 377.

селение можно рассматривать как колонию семьи <...> Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни. Отсюда следует, что всякое государство – продукт естественного возникновения, как и первичные общения: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа. Ведь мы называем природой каждого объекта... то его состояние, какое получается при завершении его развития»<sup>61</sup>.

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

Как видим, антропология Аристотеля должна была быть одновременно наукой о государстве или своего рода «социологией», поскольку общественный характер человека является его видовой характеристикой, о чем свидетельствует, в частности, то, что «один только человек из всех живых существ одарен речью»<sup>62</sup>.

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

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

**(а) Самодостаточность.** По мнению Аристотеля, «осуществляется государство в том случае, когда множество, объединенное государством в одно целое, будет самодовлеющим»<sup>63</sup>. Это состояние свойственно только государству, и этим, как уже говорилось, обосновывается его «естественность» и необходимость. Самодостаточность государства не следует понимать в значении экономической автаркии, то есть способности обеспечить без помощи извне материальные потребности жителей страны. Аристотель имел в виду комплекс потребностей, удовлетворение которых является необходимым условием счастливой жизни и полного развития человеческих способностей. Кстати, рассуждения о правильной «мере величины» (Аристотель подхватил Платонову тему размера государства) ясно указывают на то, что автор «Политики» вел речь о самодостаточности как экономической, так и нравственной<sup>64</sup>.

**(б) Нравственная общность.** Аристотель утверждал, что «государственное общение... существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительства»<sup>65</sup>. Он говорил, что группы людей, проживающие на одной территории и объединенные материаль-

<sup>61</sup> Там же. С. 378.

<sup>62</sup> Там же. С. 379.

<sup>63</sup> Аристотель. Политика. С. 405.

<sup>64</sup> Там же. С. 590.

<sup>65</sup> Там же. С. 462.

ными интересами (торговым обменом и военным союзом), еще не были бы государством, если бы их не объединяло общее стремление к добродетели<sup>66</sup>.

**(в) Разнородность и комплементарность частей.** Мы уже упоминали, что Аристотель уделял большое внимание тому, чтобы однообразие государства не было слишком большим, иначе оно перестало бы быть государством. Он считал, что «в состав государства не только входят отдельные многочисленные люди, но они еще и различаются между собой по своим качествам (*eidei*), ведь элементы, образующие государство, не могут быть одинаковы»<sup>67</sup>. В другом месте Аристотель писал: «...государство заключает в себе не одинаковые элементы; подобно тому, как всякий человек состоит из души и тела, а душа в свою очередь заключает в себе разум и страсти, или подобно тому, как семья состоит из мужчины и женщины, а собственность заключает в себе господина и раба, точно так же и государство включает в себя все это, да еще, сверх того, и другие, неодинаковые элементы»<sup>68</sup>.

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

Эта антиплатоновская концепция единства в разнородности, несомненно, представляет наиболее интересный и наиболее оригинальный фрагмент теории общества Аристотеля и содержит далеко идущие выводы. Дело в том, что Аристотель оставил удивительно богатые размышления на тему структуры общества, содержащие как минимум зачаточные все интерпретационные схемы, какие на основании обширной литературы предмета, выделил, например, Станислав Оссовский<sup>69</sup>.

Образ социальной структуры по Аристотелю многоплановый. Она представляется то как конгломерат семей (и, естественно, «колоний семей», или как сказали бы сегодня, локальных сообществ), то как система экономических классов (богатые – бедные – «среднее сословие»), то как система статусных групп (народ – «значительные люди»), то, наконец, как объединение своего рода «сословий». «Политика» Аристотеля – это настоящая антология идей интерпретации социальной структуры<sup>70</sup>. Потрясает, впрочем, то, как мало места занимает в его труде такое ключевое с сегодняшней точки зрения деление общества, как деление на свободных и невольников. Причина этой диспропорции заключается, скорее всего, в том, что Стагирит видел в невольнике «говорящий инструмент», который, будучи, правда, одним из важных элементов семьи, ни в коем случае не является частью государства, совершенно очевидно, бывшего в те времена сообществом людей свободных.

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

Второй аспект социальной структуры в «Политике» – это деление общества с точки зрения функций, выполняемых разными группами граждан. Читаем, в частности: «И государство... имеет не одну, а многие составные части. Одна из них – народная масса, производящая продукты питания; это так называемые земледельцы. Вторая – так называемые ремесленники, занимающиеся искусствами. <...> Третья часть – торговцы. <...> Четвертая часть – поденщики,

<sup>66</sup> Там же. С. 461.

<sup>67</sup> Там же. С. 404.

<sup>68</sup> Там же. С. 450.

<sup>69</sup> См.: Ossowski St. *Struktura klasowa w społecznej świadomości* // Ossowski St. *Dzieła*. Warszawa, 1968. Т. 5. С. 98–142.

<sup>70</sup> См.: Rybicki P. *Op. cit.* S. 80 et pass.

пятая – военные<sup>71</sup>. «...» Седьмую часть составляют те, кто служит государству своим имуществом и кого мы вообще называем состоятельными. Восьмую часть образуют те, кто служит народу, то есть занимает государственные должности «...» Остаются еще те части, о которых мы только что говорили, именно облеченные законосовещательными функциями и творящие суд между тяжущимися»<sup>72</sup>. Перечисленные «сословия» Аристотель был склонен делить диалектически на «людскую массу» и «людей знатных».

Третий аспект социальной структуры у Аристотеля – это деление общества на группы, отличающиеся степенью зажиточности. Как пишет Павел Рыбицкий, «от мультисословной структуры „Политика“ переходит к двухсословному классовому делению»<sup>73</sup>. Представляется, что Аристотель придавал особое значение такому делению по двум причинам. Во-первых, это самое резкое разграничение, поскольку невозможно быть одновременно бедным и богатым, тогда как можно быть одновременно земледельцем и воином, ремесленником и судьей<sup>74</sup>. Во-вторых, распределение сил между богатыми и бедными имеет самое решительное влияние на стабильность государства и его политический строй. Между этими двумя крайностями Аристотель выделял «средний слой», которому сам симпатизировал, видя в нем опору порядка и социальную базу правильного строя, способного избежать крайностей – как олигархии, так и демократии<sup>75</sup>.

Много места Аристотель уделил классификации видов устройства, чему сложно удивляться, учитывая разнородность и изменчивость этих видов в те времена. Данную проблему, впрочем, поднимал и Платон, пытаясь даже открыть определенные закономерности изменения строя. Аристотель выделял «три вида правильные: царская власть, аристократия, полиция – и три отклоняющиеся от них: тирания – от царской власти, олигархия – от аристократии, демократия – от политии»<sup>76</sup>. Эту проблему – важную с точки зрения историка политической мысли – здесь можно было бы опустить, если бы не то, что по способу ее постановки Аристотель был большим социологом, чем кто-либо другой из мыслителей вплоть до Монтескье. Говоря современным языком, можно было бы сказать, что автор «Политики» заметил связь между политическим строем и общественной структурой. Он утверждает: «Наличие нескольких видов государственного строя объясняется множественностью частей, из которых складывается всякое государство»<sup>77</sup>. Части эти выступают в разных комбинациях и пропорциях, в зависимости от этого создавая и разные политические устройства. «Таким образом, ясна неизбежность существования нескольких видов государственного строя, по характеру своему отличающихся один от другого, так как и указанные нами составные части государства различаются между собой»<sup>78</sup>. При этом он сравнивал составные части государства с частями тела животных, что подтверждает тезис об органицизме его социальной теории.

Принимая все это во внимание, можно согласиться с часто встречающимся мнением, что именно труды Аристотеля «заложили фундамент под то, что мы называем социальными науками»<sup>79</sup>, или, во всяком случае, стали надежной системой, с которой могли соотноситься

<sup>71</sup> Далее в польском переводе «Политики» идет «шестая часть» – жрецы. Русский же перевод С. А. Жебелева «шестую часть» опускает и дает следующее примечание: «Далее в тексте, по-видимому, небольшой пропуск, который может быть восполнен приблизительно так: „Это будет шестая составная часть государства; шестой частью являются жрецы“» (Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 767). – *Примеч. пер.*

<sup>72</sup> Аристотель. Политика. С. 493–495.

<sup>73</sup> Rybicki P. Op. cit. S. 88.

<sup>74</sup> Аристотель. Политика. С. 495.

<sup>75</sup> Там же. С. 508.

<sup>76</sup> Там же. С. 488.

<sup>77</sup> Там же. С. 490.

<sup>78</sup> Аристотель. Политика. С. 490.

<sup>79</sup> Levine D. N. Visions of the Sociological Traditions. P. 106.



социальные теории. Особенно привыкли на них ссылаться все те, кто акцентирует социальную природу человека.

## 4. Социальный горизонт полиса

«Греческий разум... – пишет Жан-Пьер Вернан, – во всех своих достоинствах и недостатках... – дитя полиса»<sup>80</sup>. Платон писал в период кризиса полиса, Аристотель – в пору его упадка, однако ни они, ни другие мыслители классической Греции не могли себе представить общественный порядок, отличный от общественного порядка полиса. Поэтому стоит остановиться на том, каковы же были особенности греческого города-государства. Джордж Сабин справедлив в своем утверждении, что он «столь отличен от политических сообществ, в которых живет современный человек, что представление о его общественной и политической жизни требует от нас немалой работы воображения. Греческие философы размышляли о политических практиках, серьезно отличающихся от всего того, что имело вес в современном мире; иным был весь климат мнений, в котором они трудились. Их проблемы, хотя и не лишены аналогии с современностью, никогда не были идентичны нашим»<sup>81</sup>.

Прежде всего, следует иметь в виду, что *полис* был «государством, которое государством не было»<sup>82</sup>, – «государством», которое, пожалуй, лучше было бы назвать политически организованным обществом, тем более что государство ассоциируется у нас в основном не с сообществом граждан, а с системой бюрократических институтов, более или менее отчужденных от общества, которое они якобы представляют. «Сущность полиса, – пишет Эва Випшица, – определяет специфический способ отправления власти. *Полис* – это суверенное сообщество граждан, которые сами собой управляют, не создавая государственных структур, отдельных от гражданского общества и претендующих на представление его интересов»<sup>83</sup>.

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

В поисках своеобразия *полиса* как «государства», а тем самым и ответа на вопрос о границах социологического воображения мыслителей того времени следует обратить внимание еще на несколько вещей. Во-первых, на размер города-государства, которое должно быть настолько небольшим, чтобы оно было, как писал Аристотель, «легко обозримое»<sup>84</sup>. В *полисе* граждане могли хотя бы зрительно знать друг друга, что в «нормальном» государстве возможно только в масштабе локального сообщества. Во-вторых, в это сообщество граждан могли входить не все жители данного города-государства, а лишь та их часть, которая происходила из семей граждан; из него исключались не только рабы, но и метеки, то есть люди, прибывшие из-за границ полиса (играющие огромную роль в экономической и интеллектуальной жизни, но лишенные политических прав). В-третьих, это сообщество было не только общественно-политическим, оно было также нравственным и религиозным, или просто сообществом совместной жизни.

Поэтому, – как пишет Сабин, – «...» для грека теория *полиса* была одновременно этикой, социологией и политической экономией, так же как и политикой в более узком современном значении этого слова»<sup>85</sup>. Поэтому стоит помнить, что слово «политика», ставшее названием труда Аристотеля, имело весьма широкое значение, которое давно уже утрачено.

<sup>80</sup> Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. С. 159.

<sup>81</sup> Sabine G. H. A History of Political Theory. London, 1963. P. 3.

<sup>82</sup> См.: Wipszycka E. O starożytności polemicznie. Warszawa, 1994. S. 16 et pass.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Аристотель. Политика. С. 598.

<sup>85</sup> Sabin G. H. A History of Political Theory. P. 13.

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

## 5. Открытие мирового сообщества: стоицизм

«В истории политической философии, – пишет Сабин, – смерть Аристотеля в 322 году означает завершение эпохи, так же как жизнь его великого ученика [Александра Великого. – *Е. III.*], который умер годом раньше, означает начало новой эры в политике и истории европейской цивилизации. Упадок города-государства как бы очерчивает четкой линией историю политической мысли; с того времени ее преемственность остается нерушимой до наших дней»<sup>86</sup>.

В этом утверждении, пожалуй, есть немалое преувеличение, поскольку ни возникновение империи Александра не означало окончательного падения города-государства, ни последующая преемственность европейской науки не была столь совершенной. Перемены, однако, были глубокими, и, как их следствие, в общественной мысли появился новый горизонт – *космополис*, отвечающий эпохе, в которой «людские массы, разбросанные на огромных территориях, отличающиеся с точки зрения расы и культуры, были собраны в одно сообщество и подчинены власти единого правительства»<sup>87</sup>. Это привело в частности к тому, что философские школы того времени «перестали, – как писал Берлин, – рассматривать личность, понимаемую только в контексте общественной жизни»<sup>88</sup>.

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

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

Прежде всего, в создании *универсалистской антропологии*. Греческая мысль классического периода трактовала человека, прежде всего, как существо, созданное для жизни в государстве, как гражданина. В греческой же мысли эллинистического периода появляется понятие человека как члена *человеческого рода* – существа, правда, от природы наделенного «социальным инстинктом», но отнюдь не «политического животного» от рождения. Поставлена была под сомнение одна из догм классической мысли – безусловное деление людей на свободных и рабов, а также граждан и неграждан. «Разве поиск человечности где-то вне государственного права, – задавал риторический вопрос Поль Жане, – не был низвержением античного образа мира?»<sup>89</sup> Одновременно с изменением философии человека появилось понятие *мирового сообщества, космополиса*, в который включались все люди, независимо от своего происхождения

<sup>86</sup> Sabin G. H. A History of Political Theory. P. 141.

<sup>87</sup> Wolin Sh.S. Politics and Vision. P. 71.

<sup>88</sup> Berlin I. Romantyczna rewolucja. Kryzys w historii myśli nowożytnej, tłum. Magda Pietrzak-Merta // Res Publica Nowa. 1998. № 7–8. S. 5.

<sup>89</sup> Janet P. Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. Paris, 1872. T. 1. P. 94.

и культуры, а также своей актуальной позиции в структурах власти и своего состояния. Перед лицом Природы нет хозяев и рабов, греков и варваров, есть только люди – равные, хотя и отличающиеся обычаями и условиями.

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

Стоицизм перенес свое внимание с политико-этической проблематики, которая интересовала Платона и Аристотеля, на проблематику, прежде всего, *этическую*. Он не был пробой определения новых политических и общественных реалий в традиционных политических категориях, но создал, как пишет Уолин, «вид моральной философии, обращенной не к гражданам того или иного государства, а ко всему человечеству»<sup>90</sup>. Стоики обучали добродетелям, а не политике. В основе такой ориентации лежало чувство отчуждения от существующих политических структур и абсолютного бессилия перед мощью безликой судьбы. Государство перестало быть чем-то, что можно было покорить, чем-то знакомым и своим<sup>91</sup>.

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

Первая – это формирование *юридических* концепций, вторая – возникновение предшествующей христианству *моральной* философии. Первую из этих линий воплощает Цицерон (и, естественно, кодификаторы римского права), вторую – Сенека<sup>92</sup>. В первом случае стоицизм дополнили инспирации классических концепций, ибо речь шла об обновлении теории государства и новом обращении к проблеме места личности в государстве, для чего чистый стоицизм, как философия политического индифферентизма и бегства от общественной жизни, не годился. Во втором случае стоицизм сохранился в чистом виде, хотя и был определенным образом дополнен. Но в обоих случаях ключевую роль сыграла стоическая концепция человека и естественного права.

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

<sup>90</sup> Wollin Sh.S. Politics and Visions. P. 94.

<sup>91</sup> Ранович А. Б. Эллинизм и его историческая роль. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1950. С. 35, 312.

<sup>92</sup> Sabin G. H. A History of Political Theory. P. 161 et pass.

распространяться один извечный и неизменный закон...»<sup>93</sup> И все-таки наиболее интересным кажется то, что Цицерон – человек, ангажированный в политику, широко обращается к проигнорированной греческими стоиками проблематике позитивного права. Впрочем, это вообще первый мыслитель, которого без каких-либо оговорок можно назвать *юристом*.

Такая направленность его интересов связана, как пишет Сабин, «с отправной мыслью о том, что государство является продуктом права и его следует рассматривать не в категориях социологического факта и морального блага, а в категориях юридической компетентности и полномочий»<sup>94</sup>. Цитируемый автор верно замечает, что такой легитимистский взгляд на государство – столь влиятельный в европейской традиции – не имел аналога в греческой мысли. У истоков новаторства Цицерона лежало, естественно, глубокое изменение характера государства: римский *космополис* принципиально отличался от греческого *полиса*. Эти перемены сделали возможным практическое использование понятия естественного права в законодательной деятельности, поскольку римское государство – в отличие от греческих городов-государств – по определению, имело характер универсальный.

Цицерон обратился к Аристотелевой проблеме генезиса государства. Он приписывал человеку «врожденную потребность жить вместе»<sup>95</sup>, но считал необходимым наличие права и власти, чтобы можно было говорить о государстве. Он писал: «...государство есть достояние народа, а народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов»<sup>96</sup>. Государство – это «общий правопорядок»<sup>97</sup>. Хотя Цицерон не считал государство единственной формой объединения (он даже расширил Аристотелеву триаду: семья, община, государство, заменив ее целой иерархией объединений от *coniugum*<sup>98</sup> до *societas humana*<sup>99</sup>; *полису* соответствовала *civitas*, над которой стояли еще *gens*<sup>100</sup> и *societas humana*)<sup>101</sup>, он в любом случае важнейшим считал право и опирающуюся на него власть, обнаруживая меньшее понимание других регуляторов межчеловеческих отношений. Похоже, это связано с общими принципами его философии, согласно которой вся вселенная находится под властью бога, а все существа на низших ступенях мироздания так или иначе участвуют в этом едином порядке. Проблема единства данного богом естественного права и множества систем позитивного права будет иметь принципиальное значение как для кодификаторов римского права, так и для будущих теоретиков естественного права.

(б) Социальная философия *Сенеки* (ок. 4 года до н. э. – 65 год н. э.) принципиально отличалась от философии Цицерона особенно тем, что этот мыслитель – как и греческие стоики – не интересовался проблематикой политических институтов, в естественном праве он видел скорее собрание нравоучений, чем норму, полезную создателям и реформаторам систем позитивного права. Сообщество людей, которое искал Сенека, не было ни в одном из значений этого слова политическим союзом. Это было, как пишет Сабин, «...скорее общество, чем государство; связи в нем были скорее нравственные и религиозные, чем правовые и политические»<sup>102</sup>. Государство было для Сенеки скорее неизбежным злом, а не чем-то, что могло бы

<sup>93</sup> Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. М.: Научно-издательский центр «Ладомир»-«Наука», 1994. С. 64.

<sup>94</sup> Sabin G. H. Op. cit. P. 160.

<sup>95</sup> Цицерон. О государстве. С. 20.

<sup>96</sup> Там же.

<sup>97</sup> Цицерон. О государстве. С. 24.

<sup>98</sup> Союз, супружество (лат.). – Примеч. ред.

<sup>99</sup> Человеческое общество (лат.). – Примеч. ред.

<sup>100</sup> Племя (лат.). – Примеч. ред.

<sup>101</sup> Kornatowski W. Zarys dziejów myśli politycznej starożytności. Warszawa, 1968. S. 225.

<sup>102</sup> Sabin G. H. Op. cit. P. 176.

считаться благом само по себе. Возрождая утопию золотого века, философ допускал мысль о сообществе людей, не нуждающемся ни в каком государстве, ни в каких законах, ибо в него еще не проникла порча, свойственная современным людям. Естественной потребностью является сотрудничество людей, а не государство<sup>103</sup>.

Представляется, что по сравнению с философией классической Греции, философия эллинизма и римская мысль (считающаяся обычно мало оригинальной) серьезно расширили границы социального воображения, потому что на первый план в них вышло представление о человеке как участнике сообществ, отличных от *полиса*: человеческого рода и по-новому понимаемого государства. Таким образом, проблемой стало взаимоотношение этих двух видов солидарности, что нашло свое отражение в разделении этики и политики как двух до определенной степени автономных областей рефлексии о месте человека среди других людей. Несомненно, пострадала от этого глубина социологического анализа, поскольку ни одно из сообществ, которые стали теперь центром интереса исследователя, не было столь сложным целым, как город-государство классического периода.

---

<sup>103</sup> См.: *Луций Сенека. Нравственные письма к Луцилию* / Пер. С. А. Ошерова. М.: Наука, 1977. Письмо ХС. С. 201–208.

## 6. Общество как общность ценностей: христианство

Отдельную фазу развития европейской социологической мысли являли собой раннехристианские идеи. Сосредоточенные на эсхатологической проблематике и на первый взгляд полностью отрешенные от проблем этого мира, они тем не менее содержали достойные внимания социологические предчувствия. Историк социологии мог бы перефразировать то, что по их поводу написал историк политической мысли: «Попытки христиан понять собственное коллективное существование создали новый и крайне необходимый источник идей для западной политической мысли. Христианству повезло там, где потерпели поражение философы позднего античного мира, поскольку оно выдвинуло новый, мощный идеал сообщества, призывающий людей к осознанному соучастию. Хотя характер этого содружества противоречил классическим идеалам, хотя его конечная цель находилась за границами исторического времени и исторического пространства, идеалы солидарности и принадлежности должны были оставить глубокий след... в западной традиции политической мысли»<sup>104</sup>. Равно как и в традиции социальной мысли.

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

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

Эта общность ценностей представлялась раннехристианским мыслителям идеальным объединением, перед лицом которого все другие союзы теряют всякое значение, ибо сосредоточены на мирских проблемах, тогда как единение во Христе открывает путь к вечному спасению. Только к такой общности ценностей применима была теперь органическая метафора, применявшаяся ранее к обществу (государству) как единому целому. Святой Павел писал: «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно Тело: Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих»<sup>105</sup>. Этот идеал совершенного единства иногда даже предполагал отказ христиан от рознящих их материальных благ: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа, – читаем мы в Деяниях апостолов, – и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее»<sup>106</sup>.

И все-таки наиболее интересная раннехристианская социологическая идея, полнее всего разработанная в труде св. Августина «О граде Божьем против язычников» (*De civitate Dei. Contra paganos libri XXII*, 413–426 годы н. э.), – связана с попыткой определить место этого идеального союза людей одной веры в реальном социальном мире поздней Античности. На эту проблематику ясно указывает уже «Письмо к Диогнету» (ок. 190–200 года н. э.): «Христиане

<sup>104</sup> Wolin Sh. S. Politics and Vision. P. 97.

<sup>105</sup> Кор.12.12–14.

<sup>106</sup> Деян. 4.32.



не различаются от прочих людей ни строною, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особенных городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия, и ведут жизнь ни в чем не отличную от других. <...> Обитая в эллинских и варварских городах, где кому досталось, и следуя обычаям тех жителей в одежде, пище и во всем прочем, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни»<sup>107</sup>.

Христианин, другими словами, неизбежно принадлежал к двум разным порядкам: небесному и земному. Как бы ни стремился он к единению со своими братьями во Христе, он тем самым не избавлялся от всех связей с земным общественным порядком. Уже св. Павел учил: «Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх, кому честь, честь»<sup>108</sup>. Эта проблема становилась тем более актуальной, чем менее христиане представляли собой небольшую секту, среди гонений ждущую скорого наступления Царства Божия. Некоторые из них выбирали жизнь в монастырях, продолжая поддерживать евангелическую утопию союза во Христе, целиком отрешенного от мирских проблем; другие были вынуждены искать такой *modus vivendi* (образ жизни) и такую идеологическую формулу, которая сохраняла бы идеал духовного союза, одновременно учитывая присутствие членов этого союза среди других людей. Такая формула должна была, впрочем, учитывать и вопрос институционализации веры в виде более организованной Церкви.

Сформулировал ее св. Августин (354–430), поэтому именно у него следует искать то, что наиболее оригинально в раннехристианской общественной мысли. Впрочем, он один создал тогда широкую систему социальной философии, сравнимую с величайшими достижениями языческой Античности. Фундаментом августиновской «социологии» была вера в то, что общностью ценностей является, в сущности, любое общество. «Согласно текстам св. Августина, – пишет Этьен Жильсон, – любовь к одному предмету спонтанно порождает общество, состоящее из всех, любовь которых сливается в нем, и исключаящее всех тех, чья любовь от него отворачивается»<sup>109</sup>. Таким был исходный посыл знаменитой концепции *двух градов*, изложенный в обширном труде «О граде Божьем»: «Два града созданы двумя родами любви: земной – любовью к себе, доведенною до презрения к Богу, а небесный – любовью к Богу, доведенной до презрения к самому себе»<sup>110</sup>.

Мышление св. Августина теоцентрично, поэтому он выделяет только два града, хотя может существовать множество различных предметов любви, объединяющих людей, а значит – такое же множество «градов» или, лучше сказать, «обществ», ибо, заметим, речь идет о «градах», лишенных политической власти. Для св. Августина важно деление человечества только с точки зрения отношения к Богу; он прекрасно знает о существовании других делений, но намеренно опускает их как малозначимые. «Хотя, – как он пишет, – такое множество и таких многочисленных народов, живущих по лицу земному каждый по особым уставам и обычаям, и различается между собой многочисленным разнообразием языков, оружия, утвари, одежд, тем не менее существовало всегда не более как два рода человеческого общения... которые мы справедливо можем назвать двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире своего рода *по плоти*; другой – из желающих жить также *по духу*. Когда каждый из них достигает своего желания, каждый в мире своего рода и живет»<sup>111</sup>.

Разделение этих двух градов носит характер исключительно нравственный, а не физический (их граждане живут и будут жить, перемешавшись между собой до Судного Дня, когда будут окончательно разделены уже физически), а потому их характеристика не соответствует

<sup>107</sup> Письмо к Диогнету // Иустин Философ и мученик. Творения. М.: Паломник, 1995. С. 371–384.

<sup>108</sup> Рим. 13.7.

<sup>109</sup> Gilson É. Wprowadzenie do nauki św. Augustyna. Warszawa, 1953. S. 228.

<sup>110</sup> Св. Августин. О граде Божьем // Антология мировой философии. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 703.

<sup>111</sup> Св. Августин. О граде Божьем. С. 653.

никакой созерцаемой социальной реальности. Она служит лишь для демонстрации в чистом виде двух противоположных систем ценностей и двух разных – соответствующих им – типов общественного порядка. В одном случае речь идет об абстрактном представлении общества, организованного вокруг светских ценностей, в другом – о таком же представлении общества, организованного вокруг ценностей духовных и тем самым возвышающегося над любыми партикулярными интересами индивидуума, семьи, города или империи.

Отсюда и внутренний порядок в каждом из этих обществ («градов») совершенно иной. Земное государство по природе своей несовершенно. «Вследствие того, что каждый, – пишет св. Августин, – ищет своей пользы и удовлетворения своих желаний, а того, к чему он стремится, или не хватает никому, или хватает, но не всем, не будучи тождественно, – по большей части разделяется само против себя, и часть, которая пересиливает, угнетает другую. Победившая подчиняется победившей, предпочитая, конечно, не только господству, но и самой свободе хоть какой-нибудь мир и спасение»<sup>112</sup>. Св. Августин сравнивает такое государство с морем, в котором рыба пожирает рыбу. С его точки зрения, как отмечает Кохран, «конфликт является неизбежной функцией светского общества»<sup>113</sup>.

Совершенно иначе обстоит дело в граде Божьем, о котором св. Августин пишет: «Там будет истинный мир, где никто не будет терпеть никакой неприятности ни от себя самого, ни от других <...> Но блаженный град тот будет видеть в себе столь великое благо, что низший не будет так завидовать высшему, как не завидуют теперь архангелам прочие ангелы; каждый тогда не захочет быть тем, чего не получил, хотя и соединен был с получившими самыми тесными узами согласия, подобно тому как в теле глаз не желает быть пальцем, хотя тот и другой заключаются в одном неразрывном составе тела. Таким образом, один будет иметь дар меньше, чем другой, но иметь его будет, не желая большего»<sup>114</sup>.

Двум системам ценностей, на которые опираются два находящиеся в антагонизме града, соответствуют, таким образом, два типа общественного порядка: в основе одного лежит *конфликт*, в основе другого – *консенсус*<sup>115</sup>. Естественно, не следует слишком далеко заходить с «социологизацией» концепции св. Августина, памятуя о принципиально религиозном характере его философии: но если даже эта концепция содержит *in nuce*<sup>116</sup> элементы социологической теории, а также – в части, касающейся земного града, – элементы реалистичного описания общества эпохи упадка Римской империи, то совершенно очевидно, что для св. Августина не это было важнейшим делом. Очевидно также, что, хотя образ града небесного содержит определенный общественный идеал, это отнюдь не проект, который мог бы быть реализован на этом свете в масштабе более широком, чем сообщество адептов веры.

Острота противопоставления св. Августином двух градов не означает, однако, призыва избегать любого участия в светской жизни. Человеку нужно удовлетворять свои материальные потребности, у него есть семья, родина, и, более того, «благость Божия, наполнила даже это бедственное состояние человеческого рода»<sup>117</sup>. Град земной неизбежен до конца наших дней; то есть злом является не само существование в нем, а такое отношение к присущим ему ценностям, которое ведет к отказу от высших ценностей и вечного спасения. Как уже было сказано, принадлежность человека к тому, а не иному сообществу определяет то, во что этот человек верит и как поступает, а не то, в каких условиях он оказался.

<sup>112</sup> Св. Августин. О граде Божьем. С. 903.

<sup>113</sup> Cochrane Ch.N. Chrześcijaństwo i kultura antyczna. Warszawa, 1960. S. 483.

<sup>114</sup> Св. Августин. О граде Божьем. С. 1290.

<sup>115</sup> См.: Stark W. Social Theory and Christian Thought. A Study of Some Points of Contact. London, 1959. P. 22 et pass.

<sup>116</sup> В зародыше (лат.) – Примеч. ред.

<sup>117</sup> Св. Августин. О граде Божьем. С. 1268.

Оригинальность св. Августина, с точки зрения историка социологии, заключается, впрочем, не только в развитии концепции общества как общности ценностей, но и в том, что конфликт двух градов он представил в историософской перспективе, в перспективе времени, имеющего свое начало и свой конец. Он выступил против античного представления о цикличности перемен, вечном круговороте людских дел, насмехаясь над Платоном за то, что, в соответствии с его учением, все будет повторяться бесконечно: «... тот же Платон, тот же город, та же школа и те же ученики»<sup>118</sup>.

Историей правит Провидение, а потому у нее должен быть смысл и цель, она должна быть процессом управляемым и развивающимся по прямой линии<sup>119</sup>. Это, безусловно, была концепция, предвосхищавшая современные концепции исторического развития и прогресса, хотя, как и все другие концепции той эпохи, она была сформулирована своеобразным религиозным языком, из-за чего светские историки мысли не всегда обращают на нее достаточно внимания. Но новаторство св. Августина заметил, например, Огюст Конт, поместив его в свой календарь, призванный прославить величайшие достижения человечества.

---

<sup>118</sup> Там же. С. 587.

<sup>119</sup> См.: *Cochrane Ch.N.* Chrześcijaństwo i kultura antyczna. S. 470–471; Жильсон Э. Дух средневековой философии. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. Гл. 19.

## 7. Средневековый органицизм и св. Фома Аквинский

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

Краткую характеристику этого нового общественного порядка и связанного с ним видения мира дает Роберт А. Нисбет: «Сущностью средневекового порядка была иерархия, в рамках которой каждый человек давал и получал то, чего от него требовало его функциональное место в обществе. Центром средневековой схемы были общность и принадлежность. Общественный порядок как целое понимался как некое *communitas communitatum*<sup>120</sup>, сообщество сообществ, и независимо от того, шла ли речь о монастыре, гильдии, университете, рыцарстве, дворе, *feudum* или патриархальной семье, обязанностью принадлежащего к ней индивида было служение ему. Средневековые философы представляли себе общество огромной цепочкой существ, начинающейся в самом низу с простейших организмов и заканчивающейся Богом на самой вершине. Каждое звено этой цепи, даже самое скромное, считалось важной частью этого божественного целого»<sup>121</sup>. Именно таким показал общество св. Фома.

Когда сравниваешь общественную мысль Средневековья с философией раннего христианства, прежде всего, поражает смягчение противостояния земли и неба, царства Божьего и царства земного. Нисбет верно отмечает, что «функционалистско-органицистический идеал межчеловеческих отношений, помещенный св. Августином в будущую жизнь, в вечный союз избранных, должен был стать, особенно в работах Фомы Аквинского... идеалом для общества в этом мире»<sup>122</sup>. Органицистское видение общества, ранее касавшееся сообщества верующих в Христа, начинает теперь применяться к обществу как таковому, к любому постоянному объединению индивидов.

Не переставая быть мистическим телом, общество оказывается одновременно и физическим бытием. Теология начинает смешиваться с политикой, идеал с действительностью. Как пишет Арон Гуревич: «Иерархии Божьих тварей и чинов ангельских изоморфна земная феодальная система; взаимная зависимость этих двух систем нашла отражение и в языке: если словарь отношений сеньор – вассал нашпигован религиозной терминологией, то словарный запас теологических трактатов нередко прямо-таки «замусорен» терминами, позаимствованными из феодальной и монархической практики»<sup>123</sup>.

<sup>120</sup> Сообщество сообществ (лат.). – Примеч. ред.

<sup>121</sup> Nisbet R. A. The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought. New York, 1973. P. 192.

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры // Гуревич А. Я. Избранные труды. М.; СПб., 2013. С. 72; ср.: Wolin Sh.S. Politics and Vision. P. 135.

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

«Средневековье, – утверждает Гуревич, – не видело отчетливой разницы между идеальным и позитивным государством, то есть между таким правом, каким его представляли, абсолютно справедливым, и действующим правом, выраженным в практике или записанным в виде собраний, кодексов и т. д.»<sup>124</sup>

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

Святой Фома Аквинский в своей философии представил идею монолитной системы законов, правящих миром. На вершине иерархически выстроенной системы находится существующее *per se* (само по себе) вечное право; ниже – естественное право, являющееся отражением вечного права в человеческом мире и разуме; ниже всего – человеческое право (позитивное), представляющее собой соответствующую условиям конкретизацию естественного права и обязательное только в случае полной с ним согласованности<sup>125</sup>.

Весь мировой порядок выведен здесь из одной первопричины и стремится к единственной цели, которая есть Бог. Закон – это вечный наказ Наивысшего Властителя, которому подчинено все сущее: от ангельских тронов до неодушевленной природы. «Конститутивный принцип вселенной, – писал фон Гирке, – единство. Бог, будучи абсолютным единством, опережает проявляющуюся в мире разнородность и возносится над ней: Бог есть источник и цель всякой сущности»<sup>126</sup>. Поскольку разные виды существ более или менее удалены от Бога, структура мира должна быть иерархической: «Чем больше [параметров], по которым нечто подобно Богу, тем совершеннее его с Богом сходство. Но Бог благ и изливает всю благодать на других. Следовательно, тварная вещь совершенно уподобится Богу, если будет не только сама по себе хороша, но и сможет действовать ради блага других <...> Но тварь не могла бы действовать во благо другой твари, если бы в тварных вещах не было множества и неравенства. Следовательно, чтобы в тварях было совершенное подражание Богу, в них должны быть различные градации»<sup>127</sup>.

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

Принимая от отцов церкви и Аристотеля представление об обществе как организме (*corpus naturale et organicum* – естественное и органическое тело), автор «Суммы» тем не менее придает ему свои особые черты. Он не только указывает на взаимозависимость разных частей социального тела и вытекающее из этой зависимости единство, но и особенно настойчиво подчеркивает неравенство этих частей и необходимость подчинения частей «низших» частям высшим. Голова – это источник «чувствования и движения» всего тела, а значит, общество без правителя было бы телом мертвым. Отдельные части тела общества имеют для жизни целого не

<sup>124</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 185.

<sup>125</sup> Жильсон Э. Избранное. Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. Ч. 3. Гл. 1. IV: Законы.

<sup>126</sup> Gierke O. Political Theories of the Middle Age. Boston, 1958. P. 9.

<sup>127</sup> Св. Фома Аквинский. Сумма против язычников / Пер. Т. Ю. Бородай. Институт философии, теологии и истории Св. Фомы Аквинского. М., 2004. С. 207 (Кн. 2, гл. 45).

одинаковое значение, поэтому разные группы членов общества находятся на разных ступенях иерархии. Каждая из них имеет определенные задания в планах целого и может достойно их исполнять только при условии подчинения вышестоящим. И хотя общество продолжает пониматься как «тело мистическое», отдельные лица участвуют в нем не только как единоверцы, но и как люди, принадлежащие к разным социальным группам, которым поручено исполнять определенные земные задания.

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

Утверждение, что человек существо общественное (*animal sociale*), в средневековой мысли значило нечто большее, чем у Аристотеля, хотя св. Фома Аквинский достаточно верно придерживался его аргументации по этому вопросу. Личность – по природе своей не самодостаточная – помещена не только в семью, локальное сообщество и государство, но и в корпорации. Не учитывая этого аспекта, невозможно понять средневековое общество, которое независимо от достигнутой политической централизации было обществом *плюралистическим*. Как пишет Гуревич, «правильно понимать социальное устройство средневековой Европы можно только с учетом как „вертикальных“ связей правления и зависимости, так и „горизонтальных“ корпоративных связей. Вассал лично подчинен сеньору, но свой статус получает от группы, от общественно-правовой категории, корпорации, и с этим статусом вынужден считаться и его господин»<sup>128</sup>.

Мы довольно сильно акцентировали *религиозный* характер средневековой социальной мысли. В пользу этого говорит не только аргументация, используемая официальными идеологами Церкви, ибо религиозной была и аргументация их противников. Так, например, идеологи народных ересей, выступая против самих основ феодального строя, обычно не выходили за границы религиозного сознания. Однако это не значит, что вся средневековая социальная мысль была чем-то вроде прикладной теологии и в ней не было места светской аргументации. У того же св. Фомы Аквинского мы нередко находим решения, отсылающие исключительно к утилитарным аргументам, к потребностям личности, которые не могут быть удовлетворены без общественной организации, разделения труда и т. д.<sup>129</sup> В частности, именно таким образом показывает он потребность существования частной собственности. Такого рода размышления, правда, почти всегда погружены в контекст теоцентрической доктрины, нацеленной, прежде всего, на узаконивание существующего общественного порядка. Этот контекст обуславливает и то, что томистический Аристотель лишь отчасти напоминает аутентичного Аристотеля – вдумчивого исследователя социальной реальности.

<sup>128</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 195.

<sup>129</sup> См.: Шумпетер Й. История экономического анализа. Т. 1. С. 115.

## 8. Новые горизонты социальной мысли эпохи Возрождения

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

Другие авторы (особенно те, которые в XX веке взяли на себя труд реабилитации Средневековья) подвергли сомнению переломный характер Возрождения, не без основания доказывая, что некоторые идеи, считавшиеся типично ренессансными, присутствовали в культуре позднего Средневековья<sup>130</sup>, а средневековый теоцентризм нашел свое продолжение в Реформации. Кроме того, эпоха Возрождения имела и свои мрачные стороны: ведь именно она дала жизнь пресловутому «Молоту ведьм» (1486).

Думается, что обе стороны великого спора о той эпохе были во многом правы: Возрождение было переломом, но не столь глубоким, как раньше казалось его энтузиастам. Эрнст Кассирер верно писал, что «Возрождение и Средневековье вовсе не являются историческими названиями периодов, это концепции идеальных типов в духе Макса Вебера. А значит, мы не можем пользоваться ими в качестве инструментов какой-то точной периодизации; не можем спрашивать, когда окончилось Средневековье и наступило Возрождение. Реальные социальные факты сложнейшим образом сцепляются и наступают друг на друга»<sup>131</sup>.

Однако такое взаимоналожение периодов не должно заслонять от нас факта, что в XV и XVI веках в Италии и других странах Западной Европы (включая Польшу) произошло значительное ускорение центробежных процессов, которые со временем привели к полному распаду средневековой культуры и социальной структуры. В тот же период закладываются фундаменты новой культуры и начинается все более быстрый переход от «цивилизации, в основном феодальной и церковной в своих общественных, политических и культурных характеристиках и аграрной в своих экономических основаниях, к цивилизации, в основном национальной, городской, гражданской и светской, в которой экономический центр тяжести переместился с земледелия на торговлю и производство и при которой зачаточная монетарная экономика развилась в капитализм»<sup>132</sup>.

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

В связи с этим взгляды на глубину ренессансного перелома в значительной степени зависят от того, на чем мы сосредоточили свое внимание: на том, что больше всего выделяется на средневековом фоне и предвещает нечто принципиально новое, или на том, что все еще укладывается в границы традиции, являясь только некой ее модификацией. Эпоху Возрождения формируют факты обоих видов: изыскивая в ней что-то радикально новое, не следует забывать,

<sup>130</sup> *Gilson É.* Hełoiża i Abelard: Średniowieczne początki humanizmu / Tłum. Antoni Podsiad. Warszawa, 1956.

<sup>131</sup> *Cassirer E.* Some Remarks on the Originality of Renaissance. Цит. по: *Kłoskowska A.* Machiavelli jako humanista na tle włoskiego Odrodzenia. Łódź, 1954. S. 26.

<sup>132</sup> *Ferguson W. K.* The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation. Цит. по: *Ibid.* S. 25.

что речь идет о явлениях, довольно элитарных и пространственно ограниченных. Во всяком случае, это не было великой революцией, которая разрушила существовавшие основы общественного порядка. Парадоксально, но скорее религиозной Реформации можно было бы приписать такую роль.

Иначе говоря, не стоит трактовать Возрождение как вполне сформировавшуюся культурную формацию, неожиданно появившуюся вместо формации средневековой, создавая ей противовес во всех областях жизни. Когда мы говорим о средневековом обществе, мы имеем в виду замкнутое и гармонизированное целое. Занимаясь обществом ренессансным, мы, в сущности, имеем дело с тем же самым обществом – только в состоянии углубляющегося кризиса. Мы называем его ренессансным не затем, чтобы дать себе отчет в его абсолютном отличии, а потому, что хотим обратить внимание на появление определенных новых тенденций, которые, однако, не везде были тенденциями доминирующими. Более глубокие социальные изменения происходили вначале на относительно небольшом клочке тогдашней Европы и охватывали немногочисленные группы людей. В связи с этим ренессансные идеи скорее были предвестником, чем итогом перемен в социальной действительности<sup>133</sup>. Тем большую роль для них играет античное наследие с его схемами, облегчающими упорядочение нового опыта.

### Общественные рамки ренессансной социальной мысли

Когда мы оглядываемся в поисках социальных условий ренессансной мысли, внимание привлекают, прежде всего, симптомы распада средневекового порядка, а не какие-то сформировавшиеся новые структуры. Психологическим аналогом кризиса традиционного общественного порядка было распространяющееся ощущение отсутствия стабильности, слабости межчеловеческих связей, изменчивости всего, кроме людских страстей<sup>134</sup>.

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

В экономике он означал ограничение натурального хозяйства и переход на товарное производство и торговлю (мир той эпохи быстро расширился благодаря географическим открытиям и развитию мореплавания), что принесло с собой безудержное стремление к обогащению и уход, где только это было возможным, от средневекового регламентирования хозяйственной деятельности, которое охватывало как производство (система цехов), так и рынок (доктрина «справедливой цены»). Уже позднее Средневековье стало в Италии временем возникновения огромных состояний, обладатели которых оказывали растущее влияние на общественную жизнь, независимо от того места, которое они занимали в традиционной иерархии.

В области общественной организации кризис заключался в разрушении жесткого общественного порядка, при котором каждый имел от рождения предназначенное место, статус, предписанный независимо от индивидуальных заслуг или способностей. Социальная иерархия, естественно, не исчезает, а контрасты в обществе даже обостряются, однако происходит все более быстрое движение вверх и вниз по социальной лестнице. Продвигаются вперед наиболее талантливые, энергичные и лишенные угрызений совести. Общество становится платформой соревнования, участники которого не выбирают средств, руководствуясь скорее эффективностью предпринимаемых действий, чем твердыми моральными принципами<sup>135</sup>.

В политической области власти все больше освобождаются от религиозных задач, становясь, прежде всего, орудием защиты групповых, династических или – все чаще – национальных светских интересов (тогда-то и зарождается понятие государственного интереса), чему сопут-

<sup>133</sup> См.: Schilling K. Geschichte der sozialen ideen. Stuttgart, 1966. S. 245–246.

<sup>134</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990. Раздел 3.

<sup>135</sup> Tönnies F. Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka / Tłum. Ludwika Karpińska. Warszawa, 1903. S. 112.



ствовало растущее сопротивление Церкви, которая и сама, впрочем, подверглась некоторой секуляризации.

В области психологии мы наблюдаем нарастание индивидуализма, вызванное тем, что позиция личности все больше зависит от нее самой, а не от унаследованной групповой принадлежности. Как пишет Дэвид Рисмен, появляются «люди, которые могут жить сообща без помощи точных и очевидных предписаний традиции. Назовем их самоуправляемыми»<sup>136</sup>. Такое освобождение, однако, сопровождалось ощущением недостатка безопасности, которую ценой ограничения независимости давала средневековая социальная структура. Впрочем, в каждой из областей культуры Возрождения отличают глубокие противоречия, обусловленные тем, что, как пишет Зеведей Барбу, «люди покинули монолитный мир, не будучи готовыми к жизни в мире плюралистическом»<sup>137</sup>. Тот же автор говорит о *split-culture* (расколота культура), в которой раздираемый противоречиями человек то отдается без остатка во власть собственного *id* (оно), то отчаянно ищет некое *superego* (сверх-я). Можно также сказать, что люди Возрождения, с одной стороны, склонны безоговорочно принять тезис об абсолютной независимости личности, а с другой стороны – похоже, что они верят в силу Судьбы, перед которой личность эта бессильна.

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

Несмотря на свой ограниченный охват, обсуждаемые экономические, социальные, политические и психологические тенденции были достаточно сильными, чтобы пробудить обобщающую рефлексию, которая нередко выходила далеко за границы теоцентричного мировоззрения Средних веков. В ее свете за общественным порядком не кроется никакая божественная тайна, ему не требуются никакие сверхъестественные санкции. Он – произведение человеческого *искусства*. С точки зрения ренессансных государственных мужей, «политика, – как писал Лешек Колаковский, – это не оценка моральных целей, к которым стремятся политики, это только техническое знание, регистрация и кодификация средств, служащих наиболее эффективному завоеванию, укреплению и расширению власти в разных ситуациях»<sup>138</sup>.

## Макиавелли

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

<sup>136</sup> Riesman D., Glazer N., Denney R. Samotny tłum. Warszawa, 1971. S. 19.

<sup>137</sup> Barbu Z. Problems of Historical Psychology. London: Routledge & Kegan Paul, 1960. P. 161.

<sup>138</sup> Kołakowski L. Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958. S. 513.

безжалостных и коварных, руководствующихся в жизни аморальным принципом «цель оправдывает средства».

Такой стереотип Макиавелли представляется оправданным настолько, насколько его творчество опирается на перечеркивающие всю средневековую (и античную) традицию различия между соображениями политики и морали. Во многих контекстах Макиавелли действительно не задавался вопросом, какой поступок хорош, спрашивая лишь, что нужно сделать для достижения поставленной цели. Однако это не значит, что Макиавелли вообще не морализировал. Рассматриваемое в целом, его творчество характеризуется удивительной двойственностью: оно складывается из «аморального», почти естественно-научного анализа человеческого поведения, ведущего к формулированию «аморальных» социотехнических директив, и крайне резкой критики современности во имя образцов античной добродетели<sup>139</sup>.

Макиавелли имел свой моральный идеал, но дело в том, что, ставя диагноз своему времени, он чувствовал себя обязанным утверждать, что «разница между тем, как люди живут и как им следовало бы жить, столь значительна, что отвергающий действительность ради того, что должно быть, более вредит себе, чем приносит пользу, так как, желая следовать добру во всех жизненных ситуациях, он неотвратимо погибнет, встречаясь с людьми далекими от добра»<sup>140</sup>. Макиавелли не был философом, который довольствовался бы констатацией определенного положения вещей, стоически отказываясь от любого вмешательства в ход событий. Он был убежден, что «судьба управляет только одной половиной всех наших дел, предоставляя другую половину или около того самому человеку»<sup>141</sup>. Однако, чтобы действия человека привели к намеченному результату, они должны согласовываться с условиями, в которых совершаются, а также с чертами тех людей, на которых они направлены.

Сформулировать правила эффективной деятельности возможно, ибо условия повторяются, а черты людей постоянны: поведение людей можно предвидеть, если только мы располагаем определенными познаниями. Знания эти – прежде всего, история, которую Макиавелли трактовал как великую лабораторию, где можно наблюдать человеческую деятельность и открывать управляющие ею закономерности. За такую позицию автора «Государя» не без оснований называли индукционистом<sup>142</sup>. Открытия Макиавелли редко имели социологический характер, поскольку они касались либо вопросов политического строя (например, условия деятельности, определенные типом политического строя), либо вопросов психологических (устойчивые особенности человеческой природы, приводящие к похожему поведению людей в похожих условиях). Можно сказать, что для Макиавелли общество не существует даже в том, ограниченном с точки зрения социологии, виде, в котором оно существовало для Платона, Аристотеля или Фомы Аквинского. Как отметил Уолин, «политические субъекты принимают решения, возникают конфликты между группами, принцы дерутся друг с другом на поединках, но отсутствует какая бы то ни было рефлексия о сети общественных отношений в рамках групп, понимание уз лояльности, чувства существования общества во времени»<sup>143</sup>.

У автора «Государя» мы имеем дело с видением общества настолько индивидуализированного, что единственной связью между людьми оказывается их подчиненность одной и той же государственной власти. Более того, действия власти рассматриваются им с точки зрения сиюминутной эффективности, а не с точки зрения стабильных результатов в виде установления определенного политического порядка, что будет позднее так интересоваться, например, Гоббса. В поле зрения Макиавелли почти исключительно находятся правитель и подвержен-

<sup>139</sup> Szacki J. Użytki historii w doctrynie politycznej Machiavellego // Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia. Warszawa, 1991. S. 285–293.

<sup>140</sup> Макиавелли Н. Государь / Пер. К. А. Тананушко. Минск: Современная литература, 1999. С. 72.

<sup>141</sup> Там же. С. 144.

<sup>142</sup> Butterfield H. Rodowód współczesnej nauki 1300–1800 / Tłum. Halina Krahelska. Warszawa, 1963. S. 41.

<sup>143</sup> Wollin Sh.S. Politics and Vision. P. 240.

ные воздействиям с его стороны подданные. Нетрудно заметить, что он не считал государство – в отличие от большинства более ранних мыслителей – естественным объединением; оно было для него творением государя, который оказался достаточно сильным и разумным, чтобы навязать другим свою волю. Согласно определению Буркхардта, государство в данном случае – «произведение искусства».

А потому, как нам кажется, можно признать Макиавелли изобретателем своеобразной *абсолютистской* социологии, которую (ссылаясь, правда, на Боссюэ) так охарактеризовал Бернард Гротуйзен (Groethuysen): «Для абсолютиста государство – это насилие. Оно не могло бы удержаться своими внутренними силами; сохраняется благодаря постоянной воле, которая воспроизводит его – можно сказать – извне. Государство без правителя – тело без головы. Народ – не что иное, как скопление людей, которые разбежались бы, если бы всемогущая правительственная власть не следила, чтобы вовремя помешать распаду. Чем сильнее будет такая власть, тем лучше <...> Люди, предоставленные своим склонностям, всегда оставались бы толпой без принципов и порядка»<sup>144</sup>. «Толпа» эта интересовала Макиавелли только настолько, насколько была помощью или препятствием в действиях правителя.

## Боден

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

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

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

Для социолога значительно интереснее то, что можно было бы считать непоследовательностью Бодена как глашатая абсолютизма. Так вот – в отличие от Макиавелли – он ввел плюралистическую концепцию общества и занимался не только вопросом отношений между правителем и подданными, но и проблемой общественных отношений как таковых. Возможно,

<sup>144</sup> Groethuysen B. Philosophie de Révolution française, précédé de Montesquieu. Paris, 1956. P. 68.

это было пережитком Средневековья<sup>145</sup> и (или) осознанной отсылкой к Аристотелю. Прежде всего, Боден посвятил много внимания семье как естественному сообществу, являющемуся основой государства, а также другим объединениям, а именно «корпорациям и коллегиям». Общество, подчиненное абсолютной власти, не является совокупностью индивидов, а обладает сложной внутренней структурой, которая в некотором, не определенном точнее смысле, имеет своей основой государство. С семьей связан, в частности, институт частной собственности, что как бы указывает на то, что суверенная власть, вопреки своему определению, все же некоторым образом ограничена. Боден берет за исходную точку схему Аристотеля – семья – селение – государство, но считает нужным модифицировать ее последнее звено, ибо не считает государство простым продолжением семьи.

Как и Макиавелли, Боден предпринял попытку создания научных основ политики как искусства получения и удержания власти. Если первый искал их, прежде всего, в знаниях о неизменности человеческой природы, то второй обратил внимание на «антропогеографию», указывая на то, что человеческие черты разнятся в зависимости от среды. Новаторским было также употребление Боденом понятия *национального* государства<sup>146</sup>. Но в то же время он находился под влиянием традиции в несравненно большей степени, чем Макиавелли.

### Ренессансные утопии

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

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

Там, где Макиавелли или Боден ищут спасения в изменении государственной власти, он видит его в перестройке социальной и экономической системы, особенно в ликвидации частной собственности, рост которой привел к поляризации общества и порождающей пре-

<sup>145</sup> Nisbet R. The Social Philisophers. P. 133.

<sup>146</sup> Nisbet R. The Social Philisophers. P. 131 et pass.

ступность нищете. «Повсюду, где есть частная собственность, где все измеряется деньгами, там едва ли когда-нибудь будет возможно, чтобы государство управлялось справедливо или счастливо <...> Становлюсь справедливее к Платону и менее удивляюсь, что он счел для себя недостойным вводить какие-то законы для людей, которые отвергли уложения, распределяющие все блага поровну на всех»<sup>147</sup>. По мнению английского утописта, проблема общественного порядка – это не политико-правовая проблема. У жителей описанного им острова «законов весьма мало. Ведь людям с такими установлениями достаточно самых малочисленных законов. Они особенно не одобряют другие народы за то, что тем не хватает бесконечных томов законов и их толкований»<sup>148</sup>.

Так же как другие мыслители Ренессанса, Мор руководствовался в своей социальной концепции комплексом предпосылок, касающихся человеческой природы. Но он не соглашался с тем, чтобы представление об этой природе основывалось на наблюдении за людьми в условиях, которые их неизбежно – как он считал – портят. Как утверждает Богдан Суходольский: «Мор считал, что эмпирический анализ жизни людей, который должен был привести к созданию реального образа человека, ведет к ложным выводам, если не принимает во внимание всего, что в поведении людей и их поступках навязано им общественными условиями. Реальный общественный человек в существующих условиях не является человеком истинным, человек истинный и человек общественный могут стать одним и тем же только в условиях строя, который царит на острове Утопии»<sup>149</sup>.

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

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

## Монтень

Говоря о важнейших представителях ренессансной социальной мысли, стоит еще остановиться на взглядах *Мишеля Экема де Монтеня* (1533–1592), ибо он, пожалуй, лучше всех выразил зарождавшееся под влиянием расширения географических горизонтов убеждение в том, что ни один образ жизни нельзя признать безусловно хорошим и тем самым образцовым. Автор «Опытов» (*Essais*, 1580, кн. 1, 2; 1588, кн. 3) в связи с этим справедливо считается скептиком и отцом современного *релятивизма*.

От других ренессансных мыслителей, на которых мы обратили здесь внимание, он, в частности, отличался тем, что казался абсолютно свободным от амбиций влиять непосредственно на что бы то ни было: он наблюдатель, а не участник. Напрасно искали бы мы в «Опытах» поучения правителям или проект идеального общества. При этом сдержанность Монтеня,

<sup>147</sup> Мор Томас. Утопия / Пер. Ю. М. Каган. М.: Наука, 1978. С. 162.

<sup>148</sup> Мор Томас. Утопия. С. 237.

<sup>149</sup> Szychodolski B. Narodziny nowożytniej filozofii człowieka. Warszawa, 1968. S. 321.

кажется, связана не только с ситуацией человека, сознательно удалившегося из большого мира, чтобы погрузиться в размышления, но также, а возможно, и прежде всего с его философией, которая *a priori* исключала обретение уверенности в любом деле и скорее склоняла множить вопросы и сомнения, чем провозглашать какую-то – в сущности, непостижимую – истину.

Его труд был, правда, страстной похвалой человеческому разуму, однако одновременно и полон аргументов в пользу тезиса, что он, в сущности, бессилен. Особенно безрассудными были бы ожидания, что разум определит нормы, которые обеспечивали бы совершенство людским институтам. Это отнюдь не значит, что, по мнению Монтеня, мир такой, как есть, может считаться правильно устроенным. Он без конца повторяет – особенно в отношении институтов своей страны, что дело обстоит прямо противоположным образом. Но речь не о том, чтобы знать, какие институты хороши *in abstracto*. В мире их бесконечное множество и они бесконечно разнородны. Институты эти живут или гибнут не благодаря своей большей или меньшей рациональности, а благодаря *обычаю*, благодаря тому, что люди к ним привыкли и не могут себе представить других. У них нет «иной опоры, как только морщины и седина давно укоренившихся представлений... нет ничего, чего бы обычай не творил, ничего, чего он не мог бы сотворить <...>»<sup>150</sup>. Эта убежденность в силе привычки вкупе с опасением, чтобы привычное для себя не возвести в универсальную норму, делают для автора «Опытов» невозможным осуждение чего-то, ибо ссылка на авторитет разума неизбежно означала бы не только расхождение с царящими в данной стране мнениями, но и риск подмены предполагаемого разума собственными предрассудками. Монтень был, пожалуй, первым мыслителем, который сделал радикальные философские выводы из факта культурных различий человечества, которое стало бросаться в глаза в эпоху выхода за горизонты средневековой Европы. Он чрезвычайно внимательно следил за все более многочисленными, хотя нередко довольно фантастическими сообщениями о новых, обнаруженных путешественниками народах. Накопленные им огромные доэтнологические познания склоняли его к предположению, что в человеческой жизни все, в сущности, возможно, и неоправданное чванство – считать свое чем-то единственно естественным или разумным и тем самым достойным рекомендации всем.

«Я полагаю, – писал Монтень, – что нет такой зародившейся в нашем человеческом воображении выдумки, сколь бы сумасбродна она ни была, которая не встретилась бы где-нибудь как общераспространенный обычай и, следовательно, не получила бы одобрения со стороны нашего разума <...> Привычка притупляет остроту наших суждений. Дикари для нас ничем ни большее чудо, нежели мы сами для них, да и нет к тому никаких оснований; это признал бы каждый, если бы только сумел, познакомившись с чужими для нас учреждениями, остановиться затем на привычных и здраво сравнить их между собой. Ведь все наши воззрения и нравы, каков бы ни был их внешний облик, а он бесконечен в своих проявлениях, бесконечен в разнообразии – примерно в одинаковой мере находят обоснование со стороны нашего разума»<sup>151</sup>. Мы не располагаем никакими средствами, чтобы установить для этого разнообразия какую-то универсальную иерархию ценностей, в которой мы оказались бы выше «варваров» и «дикарей»: «...нет другого мерила истинного и разумного, как служащие нам примером и образцами мнения и обычаи нашей страны. Тут всегда и самая совершенная религия, и самый совершенный строй, и самые совершенные и цивилизованные обычаи»<sup>152</sup>. Другие для нас «варвары» только потому, что они другие. Вот, пожалуй, первое в истории радикальное отрицание евроцентризма. И трудно отказать в справедливости комментарию Питера Бёрка, который, цитируя знаменитую главу «Опытов» о каннибалах, утверждает ни больше ни меньше

<sup>150</sup> Монтень М. Опыты / Пер. А. С. Бобровица. М.: Наука, 1979. С. 108.

<sup>151</sup> Монтень М. Опыты. С. 104.

<sup>152</sup> Там же. С. 10.

следующее: «Монтень напоминает здесь современного функционалиста-социолога или антрополога»<sup>153</sup>.

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

### Отступление о Реформации

Эпоха Возрождения одновременно была и эпохой религиозной Реформации, которая – как мы уже говорили – значительно глубже преобразовала способ мышления обычных людей, чем могли это сделать эзотерические в большинстве своем ренессансные доктрины. Поскольку мы занимаемся здесь в основном типами теоретического мышления, а не изменениями в обыденном сознании, Реформация, отцами которой были *Мартин Лютер* (1483–1546), *Жан Кальвин* (1509–1564) и другие религиозные мыслители и теологи, интересует нас только в ограниченном диапазоне, а именно – насколько в новом религиозном сознании заключались *implicite* определенные схемы интерпретации общества. Не вызывает сомнений, что Реформация – как движение прежде всего религиозное – оказала заметное, хотя обычно опосредованное, влияние на способ рассмотрения многих светских проблем. Она добилась этого как своей критикой средневекового принципа иерархии как синонима порядка, так и определением идеала Церкви, прежде всего, как сообщества верующих. Влияние Реформации на общественную мысль с определенной точки зрения прекрасно соответствовало влиянию Возрождения: если второе – как замечает Уолин – освободило политику от теологии, то первая эмансипировала теологию от политики<sup>154</sup>.

Лютер, воюя с *Romana tyrannis* (Римская тирания), освободил веру от ее институциональных рамок, в которые ее заключило Средневековье, сделав веру делом совести личности, равной перед Богом всем другим верующим. Он писал: «Так нам Христос даровал возможность веровать в Него, чтобы мы могли быть не только Его братьями, сонаследниками и царями, подобными ему священниками, которым можно смело войти в присутствие Божье в духе веры и с восклицанием „Авва, Отче!“ молиться друг за друга и делать все, что существует во внешних и видимых делах священников»<sup>155</sup>. Личность в своих отношениях с Богом не нуждается в Учреждении. Церковь – это союз верных, а не иерархия компетенции и постов.

Как пишет Уолин: «Лютеранская теория Церкви-общества полна далеко идущих импликаций. Лютер выдвигал радикальный тезис о том, что общество может сохранить свою идентичность, не подчиняясь власти некой видимой „головы“, им руководящей, и даже не должно такую „голову“ иметь, чтобы сохранить совершенство. Утверждение, что общество может быть тесно связанным и единым, если и будет лишено „головы“, было обращено против одного из наиболее распространенных убеждений античной и средневековой мысли, а именно против убеждения, что любое общество и любой порядок требуют какого-то руководства, какого-то центра, являющегося источником движения. Столь же тревожным было мнение Лютера о том, что общество якобы могло расцветать и выражать свою идентичность, не опираясь на принципы иерархии. Со времен Платона и Аристотеля мыслители утверждали, что не может быть

<sup>153</sup> Burke P. Montaigne. Oxford, 1981. P. 48.

<sup>154</sup> Wollin Sh. S. Politics and Vision. P. 142–143.

<sup>155</sup> Лютер М. Трактат о свободе христианства / Пер. К. Комарова. М.: Просветительский фонд «Лютеранское наследие», 2014. С. 23.

справедливого порядка до тех пор, пока „низшие“ части общества не подчинены „высшим“. Противопоставляя себя этому древнему верованию, Лютер возродил радикальное представление о христианской принадлежности: быть христианином значило занимать более высокое положение, чем другие люди, но равное положению всех других христиан»<sup>156</sup>.

Естественно, такое эгалитарное видение общества (как и в раннехристианской мысли) охватывало исключительно сферу веры: Лютер не был радикалом в политическом или социальном смысле этого слова и прямо сопротивлялся применению принципа равенства в светской жизни, что нашло наиболее яркое отражение в его явно враждебном отношении к народной реформации Томаса Мюнцера. Можно даже сказать, что религиозный эгалитаризм в его случае способствовал признанию необходимости сильной власти и неравенства в делах земных, ибо религия указывала личности путь к спасению, но – в отличие от Средних веков – не предлагала образца политической организации светского общества. А последнему необходима была – по мнению Лютера – абсолютная власть, сильная «голова», чтобы не погрязнуть в хаосе<sup>157</sup>.

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

Более сложную проблематику предлагает история учения Кальвина и его последователей, которые занялись проблемой институционализации веры, власти и участия Церкви в политической жизни<sup>158</sup>. Кальвинизм, однако, стал темой социологических исследований, прежде всего, потому, что Макс Вебер увидел в нем мощный фактор распространения «духа капитализма». Некоторые особенности протестантской теологии в ее кальвинистской версии (доктрина предопределения), которую мы не станем здесь обсуждать, способствовали иному виду аскетизма, чем аскетизм средневековый. Он состоял, прежде всего, в том, чтобы работать и копить, ибо накопительство считалось знаком милости Божьей, которую он дает только своим избранникам, а не всем, кто жаждет спасения. Тезис Вебера стал предметом многочисленных дискуссий и в упрощенном виде его, вероятно, невозможно придерживаться, хотя трудно отрицать, что именно там, где распространялась «протестантская этика», неизбежно проявлялся «дух капитализма». Мы вернемся к этому, обсуждая взгляды Вебера.

<sup>156</sup> Wollin Sh. S. Politics and Vision. P. 153.

<sup>157</sup> См.: Wollin Sh. S. Politics and Vision. P. 163; Фромм Э. Бегство от свободы.

<sup>158</sup> См.: Wollin Sh. S. Politics and Vision. P. 167–168.



## 9. Естественное право и человеческие общества (XVII век)

Несмотря на то, насколько глубоким было влияние ренессансных и реформаторских концепций на изменение горизонтов европейской социальной мысли, важнейшая, кажется, социальная теория Нового времени сформировалась только в XVII веке. Это была доктрина естественного права, развитая в работах *Альтузиуса* (1557–1638), *Гуго Гроция* (1583–1645), *Томаса Гоббса* (1588–1679), *Баруха Спинозы* (1583–1645), *Самуэля Пффендорфа* (1632–1694), *Джона Локка* (1632–1704), а также многих других авторов. Ее влияние прервалось лишь в период триумфа историзма и позитивизма в XIX веке. В XX веке, впрочем, мы наблюдаем ее несомненный ренессанс, причем не только в некоторых академических кругах. Лучшее свидетельство тому необычайная карьера берущей начало в этой доктрине идеи прав человека. Разрабатывая теорию права, современные теоретики естественного права создали теорию *общества*, которая должна была ответить на вопрос, «каким образом, предполагая наличие определенных, неизменных черт человеческой природы, можно организовать общественную жизнь так, чтобы она считалась с этими чертами и одновременно гарантировала отдельным индивидам максимум безопасности и свободы»<sup>159</sup>.

Эта теория (или, скорее, теории) сохранила в общих чертах светскую ориентацию ренессансной мысли, ее индивидуализм и увлечение проблемами власти и суверенитета и в то же время противостояла этому наследию, обуславливая общественный порядок не столько силой, сколько принципами *естественного права*, более давнего, чем любая власть или чья-то воля. Если, по Макиавелли, право создает только власть (то есть существует только позитивное право), то, согласно теоретикам естественного права, определенный вид права предвещает возникновение власти и является обязательным независимо от нее. Таким образом, теоретики естественного права открывают определенную сферу отношений между людьми, которая конституируется независимо от деятельности правительства. Это открытие оправдывает мнение Шумпетера о том, что «общественные науки открыли себя через концепцию естественного права»<sup>160</sup>.

### Доктрина естественного права Нового времени перед лицом традиции

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

Не преуменьшая значения такого рода различий, стоит, прежде всего, отдать себе отчет в общности стиля мышления, заключавшегося в более или менее решительном нежелании руководствоваться в политике чем бы то ни было, кроме разумно установленных *принципов*. Какими бы ни были эти принципы в понимании отдельных мыслителей и какие бы из них ни делались практические выводы, они не позволяли смириться с принятием какого-либо

<sup>159</sup> Kotakowski L. Jednostka i nieskończoność. S. 515.

<sup>160</sup> Шумпетер Й. История экономического анализа. Т. 1. С. 138; См. также: Tönnies F. Tomasz Hobbes.

общественно-политического порядка только потому, что его поддерживает авторитет традиции. Средоточием внимания теоретиков естественного права был существующий независимо от людей мировой порядок, включающий как природу, так и нравственную жизнь. Они считали, что такой порядок можно открыть силами человеческого разума. Считали, что знание принципов такого порядка позволит несравненно лучше организовать межчеловеческие отношения, которые теперь редко ему соответствуют.

Все виды современной естественно-правовой доктрины отличались неким радикализмом, являвшимся неизбежным последствием характерного для нее разделения того, что есть, и того, что должно быть в свете принципов естественного права. Как писал фон Гирке, «в отличие от позитивного правоповедения, которое все еще проявляло консервативные тенденции, естественно-правовая теория государства была радикальной в своей основе. Опирающаяся на неисторические положения, во всех своих поисках и достижениях она была ориентирована не на научное изучение прошлого, а на представление и оправдание нового будущего, которое должно было воплотиться в жизнь»<sup>161</sup>. Несмотря на такой – как минимум потенциальный – радикализм, естественно-правовая доктрина Нового времени была, несомненно, продолжением средневековых естественно-правовых теорий, от которых мыслители XVII века взяли как основную тематику и понятийный аппарат (рожденный, впрочем, в Античности), так и немалую часть доказательной техники. С этой точки зрения, их творчество может казаться шагом назад по отношению к автору «Государя». Особенно связанной со Средневековьем была концепция безусловного подчинения людей – как индивидуумов, так и сообществ – определенным принципам поведения, которые не были ими установлены, а даны им их человеческой природой<sup>162</sup>. «Естественное право – есть предписание здравого разума, коим то или иное действие в зависимости от его соответствия или противоречия самой разумной природе, – утверждал Гроций, – признается либо морально позорным, либо морально необходимым, а следовательно, такое действие или воспрещено, или же предписано самим Богом, создателем природы»<sup>163</sup>. Не вызывает сомнений, что доктрина естественного права в такой наиболее общей формулировке была важной составляющей европейской мысли в течение многих столетий. Понимание социальной мысли Нового времени требует, впрочем, не только осознания этой преемственности, но и учета тех изменений, которым эта доктрина подвергалась, – изменений, которые под конец XVIII века привели ее к глубокому кризису. В XVII веке эти изменения уже прекрасно видны. В чем же они состоят?

<sup>161</sup> Gierke O. Natural Law and The Theory of Society, 1500 to 1800. With a Lecture on the Ideas of Natural Law and Humanity. Boston, 1957. P. 35–36.

<sup>162</sup> См.: Maritain J. Les droits de l'homme et la loi naturelle. Paris, 1945. P. 64.

<sup>163</sup> Гроций Гуго. Три книги о праве войны и мира / Пер. А. Л. Сакетти. М.: Ладомир, 1994. С. 71.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.