

Российская Академия Наук
Институт философии

**ИСТОРИЯ МЕТОДОЛОГИИ
СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ
КОНЕЦ XIX–XX ВЕК**

Москва
2001

УДК 300.36
ББК 15.56
И–90

Ответственный редактор:
доктор филос. наук *В.Б.Власова*

Рецензенты:
доктор филос. наук *Т.Ф.Кузнецова*
доктор филос. наук *И.К.Лисеев*
доктор филос. наук *Л.И.Новикова*

И–90 **История** методологии социального познания. Ко-
нец XIX–XX век. — М., 2001. — 247 с.

Рукопись коллективного труда «История методологии социального познания. Конец XIX–XX век» — сборник статей, связанных единой исследовательской целью выстроить логико-историческую последовательность парадигмальных сдвигов в области методологии социального знания, особенно в тех дисциплинах, которые либо вовсе не были проанализированы с этой точки зрения, либо рассматривались в рамках устаревших истматовских трактовок. Сегодня мы имеем возможность оценить историю развития методологической мысли в общественности с более эффективной позиции, которая отчасти и реализуется в данной работе.

Предисловие

Предлагаемая читателю книга, на первый взгляд и судя по заглавию, ставит перед собой принципиально невыполнимую задачу. Ибо как можно, даже в обширном, но все же в одном-единственном томе изложить (не говоря уже о претензии на философский анализ) историю почти полуторавекового развития методологии социального познания, да еще если учесть, что эти полтора ста лет – ближайšie к нынешнему времени, то есть включают в себя последнее слово современного науковедения?

Разумеется, авторский коллектив неоднократно задавался этим вопросом при отборе материала и определении угла зрения, под которым предполагалось его разрабатывать. Ответ звучал однозначно: мы не имеем целью развернуть хронологически последовательное и, так сказать, энциклопедически исчерпывающее рассмотрение течений, позиций, отдельных фигур выдающихся теоретиков социального познания и их трудов. Книга концентрирует внимание прежде всего на *парадигмальных тенденциях* развития социально-методологического знания в последней трети XIX–XX вв. Другими словами, ее авторов волнует, главным образом, совокупность проблем, связанных с генезисом современного состояния методологии социального знания: причины и возможности ее развития в прошлом и в будущем; объективные закономерности настоящего движения теоретико-методологической мысли; его источники и движущие силы; гносеологические корни тех или иных парадигмальных изменений и накопление коррекций, которые характеризуют проблемное поле сегодняшнего теоретического обществознания.

Однако и в этом исследовательском проекте неизбежными явились серьезные самоограничения, определившие выбор конкретных объектов исследования и расстановку эпистемологических акцентов при изложении его результатов. В частности, как минимум, необходимо было четко развести две плоскости теоретико-методологического анализа: логику сопоставления результатов историко-методологического исследования в *различных отраслях обществознания*, с одной стороны, и выяснение роли и значения вкладов *отдельных теоретиков и методологов* в мировую сокровищницу развития современного обществознания – с другой. Соответственно, это выразилось в существовании двух самостоятельных частей представленного текста книги.

Первая, большая его часть посвящена разбору исторической трансформации методологии социального познания указанного периода в различных его отраслях с целью показать на конкретном науковедческом материале параллелизм парадигмального движения в отдельных обществоведческих дисциплинах, свидетельствующий о единых, общих для всего социально-гуманитарного знания, а значит, объективных закономерностях методологического развития и, по возможности, выяснить причины их действия, обратившись к анализу как общего культурно-исторического фона рассматриваемой эпохи, так и его частных проявлений.

Вторая часть книги, занявшая несколько меньший объем, носит дополняющий, конкретизирующий, но отнюдь не второстепенный характер. Здесь главная задача — рассмотрение отдельных течений или персоналий с целью показать наиболее яркие или парадоксальные особенности движения методологической работы в общественном знании, отдать дань признания выдающейся роли тех или иных мыслителей в формировании современного арсенала методологических средств анализа истории и культуры, а также подытожить оценку наиболее значимых сегодня позиций и перспектив развития в методологии социального и гуманитарного знания.

При исполнении указанного замысла немаловажной оказалась потребность заполнить и разъяснить некоторые, условно говоря, «белые пятна» в истории методологии социального познания, определить историческое место последних достижений в этой области эпистемологии. Например, именно подобного рассмотрения требуют, на наш взгляд, известные аспекты литературоведения и искусствознания в целом, ряд «блоков» исторической и экономической наук, история психологии и социологии — как в узкоспециальном, так и в широком, социально-философском ее выражении. Правда, относительно последней научной дисциплины мы имели в прошлом достаточно много подробных и обширных работ. Но, во-первых, они касались преимущественно марксистской социологии, а во-вторых, идеологические «шоры», затемнявшие научный взгляд исследователей в советское время, препятствовали выяснению действительно актуальных тенденций развития методологии марксистской социологии и адекватной оценке места марксизма в мировом процессе развития методологии социального познания. Аналогичные пробелы могут быть прослежены и в историко-философском анализе многих современных зарубежных школ историографии, культурологии и т.п., а также в «портретной галерее» их отдельных представителей, что застави-

ло авторский коллектив настоящего издания попытаться пересмотреть уже существующие в отечественной литературе представления или дополнить имевшиеся до сих пор сведения.

Наиболее удобной формой книги нам представился сборник статей, поскольку он допускает достаточную фрагментарность изложения при сохранении сквозной нити исследования. Так что появляется возможность оставить, так сказать, «за кадром» большую часть подробностей не очень значимого порядка и в то же время выдержать единую науковедческую позицию в разных авторских выступлениях, что позволяет решить достаточно сложную и противоречивую, как уже было указано, общую задачу исследования. Кроме того, будучи по существу единомышленниками, авторы отдельных статей могли сохранить оригинальность собственного творческого стиля, недопустимого в монографии. Правда, в конечном счете, сборник все же носит, если так можно выразиться, монографический характер, но это определение касается не столько его формы, сколько его содержательных установок.

Единый авторский замысел настоящего издания состоит в том, чтобы представить историю смены парадигмы в методологии социального познания в целом. Перемены начались во второй половине XIX века с разработок Баденской школы неокантианства, а затем В.Дильтея и продолжаются до настоящего момента. Как раз в этот период в гуманитарных и близких к ним науках зарождаются рефлексивные устремления, становящиеся все более отчетливыми в трудах самих теоретиков познавательного процесса и все более очевидными для содержания теории познания как таковой. Именно дальнейшая проработка и все более глубокое осмысление указанных моментов сделало в конце концов возможным современный взгляд на природу социального знания самого по себе.

Более того, постановка и обсуждение саморефлексии как центральной проблемы методологии социального познания в течение всего XX века заставили теоретиков-гносеологов посмотреть другими глазами, в свою очередь, и на основные источники и характеристики естествознания. При этом удалось, во-первых, выявить прямую или косвенную связь развития этих отраслей с историей общественной жизни людей, а во-вторых, понять, что в конечном итоге особенности субъекта естественнонаучного знания так же существенно важны для формирования его методологии, а следовательно, и для фактического содержания его деятельности, как и в социально-гуманитарных дисциплинах. Тем самым была подготовлена и обеспечена революционная смена познавательно-ме-

тодологической парадигмы от классического типа рациональности к неклассическому (или в других терминах, от натуралистической позиции к культурцентристской) и далее — к постнеклассическому.

Идея смены познавательных парадигм, связываемых с тем или иным типом рациональности, является стержневой для методологического выбора авторского коллектива представляемой книги при анализе конкретной истории методологии социального познания. В ходе исследования мы опирались на методологические обобщения, высказанные академиком РАН В.С.Степиным в его программной статье «Научное познание и ценности техногенной цивилизации»: «Классический тип рациональности центрирует внимание только на объекте и выносит за скобки все, что относится к субъекту и средствам деятельности. Для неклассической рациональности характерна идея относительности к средствам и операциям деятельности, экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте. Наконец, постнеклассическая рациональность учитывает соотносительность этих знаний об объекте не только со средствами, но и с ценностно-целевыми структурами деятельности... Когда современная наука на переднем крае своего поиска поставила в центр исследования уникальные, исторически развивающиеся системы, в которые в качестве особого компонента включен сам человек, то требование экспликации ценности в этой ситуации не только не противоречит традиционной установке на получение объективно истинных знаний о мире, но и выступает предпосылкой реализации этой установки»¹.

В настоящем сборнике не только демонстрируется переход от одного типа рациональности к другому, но и выявляются конкретные причины именно такого, а не иного парадигмального сдвига в развитии методологии социального познания, связанные и с внутренними особенностями характера знания о человеке и обществе, и с конкретными историческими обстоятельствами существования человека и общества в описываемый период времени. При этом выясняется и персональный вклад ученых в развитие содержания методологической стороны общественных и гуманитарных наук, а также производится теоретическая реконструкция эволюции отдельных отраслей обществознания путем выделения

¹ *Степин В.С.* Научное знание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989, №10. С. 18.

исторически значимых этапов развития той или иной частной науки, тех или иных исследовательских программ и показа их сменяемости и одновременно исторической преемственности.

С этой точки зрения история методологии социального познания включает в себя общие познавательные принципы гуманитарно-обществоведческого мышления в их постоянной смене и обогащении, в расширении проблемных пространств знания; в углублении и уточнении его способов и средств; наконец, в периодическом перетолковании смысла и задач, а также в переакцентировке значимости отдельных сторон познавательного процесса вплоть до перехода на контрастную исследовательскую позицию. Выявить объективные закономерности подобны изменений, их внутреннюю, органическую связь на каждом этапе развития социальной картины мира в целом; осознать и представить в качестве иллюстративного материала зависимость достижений частных общественных наук от этой глобальной (хотя и не исключающей некой плюральности) картины мира; а также показать взаимообусловленность и параллелизм подвижек в истории методологии социального познания и более или менее серьезных изменений, превращений историко-социального контекста научно-исследовательской практики как реальной основы процесса содержательной и методологической эволюции науки — вот задачи представленного коллективного труда.

Но они не могут быть решены без специального содержательного рассмотрения самого действительного процесса познания в его реальных, конкретных свершениях, а значит, необходимо остановиться на некоторых показательных вехах этого пути, знаменующих собой, в первую очередь, некие качественные преобразования методологии, глобальные «сдвиги» в теоретических представлениях, связанные прежде всего с развитием философского мировоззрения как определяющего фактора в становлении теоретико-методологической платформы, который опосредует собой связь избранного тем или иным ученым метода его деятельности с наличными социально-историческими условиями познавательного процесса.

Само собой разумеется, что предпочтение в данном коллективном труде той или иной области гуманитарного знания в ходе осуществления исследовательского проекта также диктуется не волей случая, а выразительностью происходящих в ней познавательных «событий». То же можно сказать и об избранных здесь фигурах теоретиков и методологов, оцениваемых в данном случае в соответствии со своеобразием и фундаментальностью их вкладов в эволюцию методолого-познавательных достижений. В свя-

зи с этим авторскому коллективу представляются приоритетными такие отрасли общественнознания, как экономическая наука, социальная философия, социология, литературоведение, психология и, конечно, история. А среди индивидуальных вкладов в методологию социального познания в течение последних приблизительно полутора сотен лет наиболее презентативными (или наиболее интересными вследствие отсутствия в отечественной литературе советского времени подробных исследований) вырисовываются такие философы, методологи социально-гуманитарного знания, как Г.Риккерт и В.Виндельбанд, В.Дильтей и Г.Зиммель, Ф.Ницше, М.Вебер и М.Шелер, а из более поздних — Х.Ортега и Гассет, А.Шютц и Ю.Хабермас.

Ретроспективная оценка методологических открытий К.Маркса не входила специальной задачей в содержание данного исследовательского проекта. Однако многие из них привлекаются в работе авторского коллектива не только в качестве иллюстративного материала в порядке сравнительного анализа разных временных параллелей, но и выступают достаточно часто собственными методологическими установками исследовательской работы. При этом авторы не стремились слепо следовать укоренившимся за годы торжества идеологического подхода к наукам (в особенности к гуманитарным и социальным дисциплинам) в нашей стране методологическим догмам, но и не отказывались от применения марксистского наследия там, где оно представлялось им актуальным на сегодняшний день.

В заключение следует подчеркнуть, что в ходе анализа той или иной системы взглядов как целой научной школы, так и отдельных гносеологов описанию и всестороннему рассмотрению подлежали не только и, может быть, даже не столько «теории», сколько «идеи» — в их преемственности. Речь здесь идет о неких системообразующих принципах построения методологии. И параллельно исследуется научная практика в области методологии социального познания как «фокус» пересечения требований времени (так сказать, реализация задач определенного горизонта культуры) и побеждающих в этих обстоятельствах теоретико-познавательных идей (методов). В частности, особое место в настоящем исследовании занимают такие конкретные эпистемологические вопросы, как проблема факта в историческом исследовании, проблема ценности в историографии и социологии, проблема интерсубъективной активности в качестве базисной идеи социальной философии современности, проблема традиционной преемственности в литературном творчестве и т.д.

Что касается материалов исследовательской работы, то ими послужили не только литературные источники разного рода, в том числе отечественные и зарубежные, но и сведения, полученные в результате тесных личных контактов с историками, социологами и другими представителями социально-гуманитарных дисциплин в ходе дискуссий и семинаров, посвященных особо острым методологическим проблемам современного социального познания, проведенных различными научными учреждениями, в том числе и по инициативе авторского коллектива настоящего труда.

В.Б.Власова

ЧАСТЬ I
ПАНОРАМА ИСТОРИЧЕСКОГО ИЗМЕНЕНИЯ
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ УСТАНОВОК В РАЗЛИЧНЫХ
ОТРАСЛЯХ СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ

В.Б.Власова

Исторический факт в потоке парадигмальных сдвигов

На заре человеческой истории мир представлялся людям живым, пульсирующим космосом, в котором повседневная жизнь человека и окружающая его природа, чередование времен года и смена поколений были неразличимы. Человеческое «я» по своему содержанию и значению фактически совпадало с «ты», то есть с одушевленным его фантазией и согретым его чувствами бытием вокруг — так оно задано сегодня лишь в сознании годовалого ребенка. И в этом мироощущении не было места прошлому и будущему: время стояло, покоилось, оно спало и видело сны, уподобившись мандельштамовской Афродите, которая еще не родилась.

Она и музыка, и слово,
И потому всего живого
Ненарушаемая связь.

Это было мифологическое «dream-time», постепенное отчуждение и осмысление которого только через века и тысячелетия породило первоначальные стимулы к возникновению собственно исторического сознания.

Первые европейские хроники, связанные с именами Афиней и Гекатея Милетского, появились в Древней Греции в VI в. до н.э. По существу это были родословия основателей городов, описания достопримечательностей отдельных областей и обычаев народов, почерпнутые исключительно из старинных преданий и мифов, но обязательно так или иначе поверяемые «историей»¹: там, где «факты» не выдерживали критики разума, для них подыскивалось более рациональное, а значит, и более вероятное тол-

кование. Так что содержание «тестирования», очевидно, главным образом сводилось к *выбору* тех сведений, которые можно было проверить собственными глазами или допустить как весьма вероятные.

Последним словом такого отношения к прошлому стал возникший в V в. до н.э. новый литературный жанр, резко отличавшийся и от ранних этнографических хроник, и от героического эпоса, поскольку он не просто описывал события, а рассматривал судьбы народов и одновременно освобождал историю от мифов. Это были исторические повествования Геродота и Фукидида, обогащенные опытом софистической премудрости, которая гордилась тем, что может с равным успехом доказывать прямо противоположные утверждения. Подобная «наука» была необходима нарождающемуся историческому сознанию, так как она освобождала мышление человечества от слепого доверия к установившимся мнениям. Исторические «факты» сознательно вовлекаются теперь в стихию спора, основанного, правда, в отличие от софистических приемов на чисто рационалистическом фундаменте.

Так, в трудах Геродота вырастает новая картина эллинской ойкумены, близкая все еще эпосу по своим формальным характеристикам, но предложившая читателю новое видение мира, современное ее автору по своим исходным содержательным позициям. А именно, фокусом толкования сообщаемых данных о прошлом становится для него настоящее, непосредственно переживаемое время. Отсюда и главная задача Геродота — понять и объяснить в ретроспективе судьбы народов, втянутых в греко-персидские войны. Средством для ее решения пока остается мифологический взгляд на самую судьбу как осуществление предсказания оракулов, вещих снов и т.д. Но эти последние даются уже не в хаотическом соприкосновении друг с другом, а в подчинении некоему таинственному миропорядку, где все заранее предопределено так, что уклониться от него невозможно. При этом в рассказах Геродота отчетливо проступает связь содержания так понятого предопределения с известными географическими факторами, а главное — с этическим смыслом человеческого существования: эллины победили персов потому, что они храбры, а храбрость их вытекает из их свободы, ограниченной только подчинением закону.

Еще большее внимание к конкретному факту реальной человеческой истории демонстрирует Фукидид. Для него предопределение, если и сохраняется, то лишь как итог столкновения интересов отдельных групп людей с их чисто утилитарными устрем-

лениями. В связи с этим Фукидид пересматривает представление о далеких, легендарных временах мифологического сознания и интерпретирует их как процесс постепенного обогащения и роста морского могущества греков, вызвавший к жизни благоприятные изменения политического характера, которые повлекли за собой некоторые военные следствия. Так судьбы людей находят в «Истории» Фукидида чисто человеческое объяснение. В отличие от своего предшественника, который преимущественно отвечал на вопрос, почему произошли описываемые им события, он спрашивает себя, чем определился выбор, приведший к тем или иным поступкам, а значит, и событиям.

Окончательным завершением описанной выше традиции исторического сознания в древнем мире является творчество Ксенофонта, пришедшее на самый конец V — начало IV в. до н.э. В центре его повествований оказывается прежде всего будничная, повседневная жизнь его героев, поступки и судьбы которых объясняются всей линией развития их личного характера — от рождения и воспитания до обстоятельство конкретных свершений («Киропедия», «Анабасис» и др.). Здесь мы уже наблюдаем полный отказ от мифологических сюжетов в пользу рассказов о реальной истории людей при сохранении, однако, поэтических художественных приемов, свойственных мифологии как таковой.

Что происходит при этом с событийной тканью и смысловым значением исторического «факта»? Какая «исследовательская парадигма» скрывается за упомянутыми только что приключениями античного духа? Речь, безусловно, не идет о парадигме и фактах в буквальном, то есть современном эпистемологическом значении этих понятий, потому что в представленном в данном случае историческом мышлении древних греков еще не выкристаллизовалась теория, очищенная от фактологии. И, тем не менее, практически парадигма присутствует, поскольку здесь уже налицо вполне определенная, может быть, достаточно наивная, но четко прослеживаемая концепция исторического видения, которая претерпевает последовательные превращения, однозначно сказывающиеся и на выборе фактов, и на их логической соотнесенности, и на их конкретном толковании и объяснении.

Вот как в самом общем и приблизительном виде можно было бы сформулировать эту парадигмальную ситуацию. Факт — это безусловная реальность. И историческая «правда» факта есть прежде всего достоверность самого его существования, которая либо гарантируется непосредственностью взгляда очевидца, со-

общающего о ней, либо основана на рациональной критике мнения, почерпнутого не из первых рук. Задача историка — угадать эту правду независимо от ее содержательной стороны, сделать ее самоочевидной для всех, то есть найти такое из всех возможных суждений о событии, которое восходит к его простейшему и несомненному варианту, связанному с реальной жизнью, а потому не может быть оспорено в пределах разумных допущений. Только такое суждение может быть отождествлено с реальным телом факта, что и удостоверяется историком, прекрасно различающим само событие и суждение о нем. Стало быть, факт античной историографии есть, собственно говоря, *подлинная данность прошлого*, и дело историка заключается лишь в том, чтобы «передать»² его современникам.

В этих последних словах заключено уже зерно дальнейшего развития парадигмы. В ее рамках совершалось историческое познание в последующую культурную эпоху, которую коротко можно охарактеризовать как господство христианской теодицеи. Пока в представлении людей время движется по кругу, как нас убеждает в этом Екклесиаст, пока в человеческой, а значит, и в общественной жизни все определяется практически одними и теми же законами, данными свыше единым мировым Богом, передача фактов от одних поколений к другим — всего лишь функция добросовестности и благочестия повествователя. Именно на этом базисе строится вся средневековая европейская историография, которая в буквальном смысле слова оказывается «летописью», то есть фактически исходит из представления, что рукой ее авторов водит само время, то есть прошлое, как оно было задано Творцом в его божественном предопределении.

Правда, то обстоятельство, что время все-таки не стоит на месте, а движется (причем это возвратное, циклическое движение), поднимает значение исторического рассказа на уровень урока для будущих поколений. И хотя этот урок, как правило, целиком заключен в границах религиозной догматики, все же сама постановка проблемы воспитательного, нравоучительного характера исторического знания свидетельствует о совершенно новом ракурсе осмысления историописания как специфической формы общественного сознания, достаточно далеко продвинувшегося от своих мифологических первооснов. Но суть понимания исторического факта как *источника* исторических сведений, их неизбежной реальной базы остается прежней. И так продолжается не только на протяжении всей линии развития христианской «уче-

ности», начиная с Августина Блаженного и кончая Фомой Аквинатом. Отношение к природе исторического факта как *атомарного, неразложимого в своей формальной структуре знания* остается преобладающим как в эпоху Возрождения, так и в течение всего Нового времени. Вплоть до конца XIX — начала XX веков на знамени освободившейся от христианских догм европейской исторической науки было начертано: «wie es eigentlich gewesen ist», то есть «как это было на самом деле». Именно так сформулировал суть и смысл исторического знания Леопольд Ранке, вместе с которым позитивистская школа исторической фактологии пришла к своему апофеозу.

И у нее для этого было достаточно оснований. В самом деле. Со времен древнегреческих хроник и бытописаний человечество открыло и освоило множество специальных научных средств высвобождать «чистое» тело факта из шелухи мнений, в том числе и таких способов, которые позволяли подвергнуть рациональной критике даже самый главный критерий исторической истины — антиничности — свидетельство очевидца. «Мифологичность» последнего к нашему времени уже была достаточно установлена, поскольку социально-гносеологическая структура всякого свидетельства (а тем более свидетельства из далекого прошлого) оказалась, мягко говоря, несколько сложнее, чем это представлялось древним грекам. Возникла и расцвела пышным цветом целая череда вспомогательных исторических наук, способствующих добыванию исторической истины. Среди них настоящим королем можно считать критическое источниковедение, плоды которого не замедлили сказаться: точные методы исследования, основанные на последних данных развития естественных наук и технических изобретениях, сочетались здесь со всей богатством современного логического инструментария и со всей мудростью диалектики, которая столь же далеко отстояла от древней софистики, сколь далеко сегодняшнее знание о мире от мифологии древних народов. Эти обстоятельства позволили исторической науке не только называть себя таковой, но и действительно вполне прочно обосноваться на фундаменте объективных данных.

Двадцатое столетие принесло с собой невиданные и немислимые доселе исторические потрясения и испытания. Именно оно доказало окончательно принципиальную проблематичность позитивистской методологической установки. В результате последовавших одна за другой (с небольшим промежутком) двух мировых войн «потерянными» оказались целые поколения людей, а

постоянно нависавшая над человечеством угроза третьей мировой, на этот раз термоядерной войны не могла не связываться с ожиданием гибели самой человеческой истории вообще. В этих условиях вряд ли представлялось возможным сохранять оптимизм просветительского подхода к пониманию жизни людей, их исторического существования. Истина дробилась и разрушалась, и в каждом ее осколке отражалось более или менее «цельное» видение событий — подобно тому, как в расколотом зеркале мы видим множасьи образы отраженного в нем предмета. Именно такой предстает история в «Закате Европы» Освальда Шпенглера, в «Несовременных размышлениях» Фридриха Ницше. Иррационализм захлестывает культурно-исторические построения, и у него есть серьезные логические основания, даже моральные оправдания.

В эпоху мировых войн в мире не стало больше правых и виноватых — страдают все одинаково, включая детей, и каждый народ идет своим путем к уже гипотетически обозначившемуся впереди историческому Апокалипсису глобальных проблем современности. Умер Бог-судья, жив пока только Бог-наблюдатель, безразличный к земной суе созданным им когда-то мира и не отвечающий больше за людей, нарушивших его заветы. Что «было на самом деле» в реальности, каждый историк понимает отныне по-своему. Содержание его понимания зависит и от его национальной, и от его социальной, и от его идеологической принадлежности. Оно зависит от его возраста и таланта, от его образования и вкуса, от многих бытовых деталей его повседневной жизни и т.д. и т.п.

В такой ситуации естественно, что исторический факт перестал рассматриваться как источник знания, а превратился в его продукт. В значительной мере он лишился своего объективного характера, приобретя субъективную окраску в качестве обязательной составляющей своей структуры, переставшей представляться столь простой, как прежде. Время односторонне направлено и движется со все увеличивающейся скоростью. И разве можно с уверенностью сказать о том, «как это было на самом деле» вчера, если мы, живые свидетели современных событий не можем однозначно описать, «как это было на самом деле» сегодня? И не только потому, что мы не имеем возможности охватить их всесторонне, поскольку видим все и всегда только с одной стороны, то есть с сугубо локальной точки зрения; и даже не потому, что мы в принципе «плохо видим», обладая недостаточно эффективными или недостаточно «объективными» информативными средствами. Это происходит еще и потому, что само совершающееся событие —

независимо от нашей воли и сознания — многослойное, неоднозначное с точки зрения своей исторической перспективы: оно происходит из множества корней в прошлом, и оно обременено множеством следствий, которые не всегда очевидны в данный момент или не до конца проявляются в реальности, а потому не могут быть приняты во внимание историком на том или ином этапе процесса познания прошлого.

Это «несовершенство» социально-гносеологической природы исторического факта как такового начало осознаваться еще в конце прошлого столетия, постепенно и все чаще становилось предметом глубоких методологических изысканий и, наконец, было широко выявлено и обнародовано усилиями историков, философов и методологов социального познания во всем мире в течение последних 30–40 лет. Особенно большой общетеоретический вклад в переосмысление концепции исторического факта внесли такие западноевропейские мыслители, как Генрих Риккерт и Вильгельм Виндельбанд, Эрнст Кассирер и Вильгельм Дильтей, Теодор Лессинг, Карл Ясперс и Мартин Хайдеггер, а также Бенедетто Кроче, Джордж Коллингвуд, Карл Поппер и Арнольд Тойнби. В отечественной философии наиболее значительная работа в этом направлении развития методологии исторического познания была проделана прежде всего такими крупными методологами и теоретиками, как Яков Эммануилович Голосовкер, Алексей Федорович Лосев, Михаил Михайлович Бахтин, Владимир Соломонович Библер, Арон Яковлевич Гуревич и их многочисленные последователи.

Не имея целью дать в настоящей статье всеохватывающую и исчерпывающую картину развития методологических исследований в области исторических наук, остановимся все же на некоторых существенно значимых фигурах. И прежде всего обратимся к более подробному анализу того, как изменяется парадигмальная ситуация в целом в конце XIX — начале XX веков, как складывается новая парадигма, характерная для современной методологии истории.

С этой целью необходимо отметить, что на смену натуралистическим представлениям о природе исторического факта, а следовательно, и о целях и смысле исторического знания вообще сначала приходит абсолютно контрастное определение. Если позитивистская методологическая школа отождествляет исторический факт с естественнонаучным, то есть абсолютизирует его, так сказать, эмпирический статус в качестве независимого от исследова-

теля³, то следующее поколение историков-методологов, настаивая на специфике исторического исследования, выявляет в качестве главного ее проявления взаимодействие познающего субъекта с познаваемым объектом. Так рождается культур-центристская схема отношения к историческому знанию в целом, которая развивается постепенно, начиная с осмысления особенностей чисто формальных, логических процедур, реализующих цели исторической науки, и через углубление в специфику самих этих целей приходит в конце концов к выяснению значимости для характера и содержания исторической истины всего культурного горизонта эпохи, современной субъекту исторического знания.

В частности, один из представителей баденской школы неокантианства в философии Г.Риккерт писал в книге «Границы естественнонаучного образования понятий»: «Понятие «исторического закона» есть «*contraditio in adjecto*», то есть историческая наука и наука, формулирующая законы, суть понятия, взаимно исключают друг друга»⁴. Это заявление основывается на том, что естествознание, по мнению Риккерта, изучает «ставшее бытие», лишённое изменений и потому поддающееся обобщениям, в то время как история наблюдает самую жизнь в ее постоянном изменении (становлении), где обобщения невозможны. Правда, для самих неокантианцев последнее обстоятельство не означает исключения истории из сферы научного знания. Они лишь строго различают два рода наук, которые руководствуются принципиально противоположными задачами, а именно — науки о природе и науки о культуре (о духе).

«Принципом деления, — подчеркивает в данной связи родоначальник баденской школы В.Виндельбанд, — служит характер познавательных целей наук. Первые — науки о законах, вторые — о событиях, первые учат тому, что всегда имеет место, вторые — тому, что однажды было»⁵. Такое представление базируется в конечном счете не только на специфическом понимании самой науки как творческой деятельности сознания субъекта, конструирующего познаваемую действительность из эмпирических данных. Самобытную трактовку получает здесь и понятие индивидуального, выступающего объектом исторического исследования, в отличие от «простой разнородности», которая совпадает с самой действительностью и потому не входит ни в какую науку. Индивидуальность исторического события в этой трактовке «представляет собою определенное понимание действительности»⁶ (подчеркнуто мной. — В.В.). Критерием же отбора эмпири-

ческого материала, составляющего источник научного знания, то есть основанием единства понимания действительности в качестве *исторических фактов как таковых*, а не просто событий прошлого, выступает при этом их соотнесенность с «ценностями», которые (благодаря ориентации на кантовский примат практического разума) объявляются трансцендентными и отождествляются со смыслом, лежащим над всяким бытием⁷.

Характерно, что к аналогичному результату приходит и один из основоположников философии жизни — В. Дильтей, хотя он движется к этой позиции не столько в рамках кантовского понимания структуры познавательного акта, сколько в пределах гегелевского осмысления истории человеческого духа вообще — правда, с достаточно серьезными «уточнениями», равно как и неокантианство на самом деле не есть чистое кантианство. С точки зрения Дильтея, оплодотворившего гегелевские спекуляции животворным влиянием немецкого романтизма, базой наук о духе, в число которых он включает не только историю, но и философию, социологию, юриспруденцию и т.д., является психология, так как она изучает человека в его самом непосредственном проявлении. Но это психология особого рода — так называемая «описательная психология»⁸ суть которой состоит в соединении психологического мышления с историческим движением реальности, поскольку история — это процесс оформления жизни, показывающий нам, что такое человек и что такое душа человека в их внутреннем содержании.

Глубинным смыслом такого методологического объединения различных дисциплинарных подходов научного познания оказывается также то обстоятельство, что сущность исторического бытия, по Дильтею, — это «переживание», элементарная форма духовной жизни, телеологическое единство, не сводимое к естественнонаучному ряду причин и следствий. Переживание не растворяется в чем-то другом. Оно не момент в развитии чего-то другого, а цель само для себя. Чтобы понять переживание личности, надо встать на ее место. Это позволяет сделать, например, искусство. Поэтому историк сродни художнику, а единственно верный путь постижения истории — это не объясняющий анализ, — годный лишь в естественных науках, а «вживание» историка в свой материал путем отождествления объективированного в нем переживания с самим собой как целостностью. Этот познавательный процесс и опирается, по мнению Дильтея, на научную методологию описательной психологии. Поэтому история для него,

как и для неокантианцев, остается в сфере научного знания. Опорой же достоверности результатов исторического исследования выступает в данном случае система общезначимых ценностей, с помощью которых «понятие единичного может быть возведено ко всеобщей значимости»⁹.

Итак, вопреки различию исходных мировоззренческих предпосылок неокантианцев баденской школы и философии жизни, как она сформулирована у Дильтея, методологический подход к социальному познанию вообще и к историческим наукам в частности у них практически совпадает. Предметом исторического знания выступает духовный смысл реальных событий, так что на место закона, «царствующего» в естествознании, становится здесь ценность как общезначимое духовное образование. Подлинным объектом исторического знания оказывается в этом методологическом ключе человеческая культура как некая целостность аксиологического порядка. Другими словами, в приведенной выше первоначальной культур-центристской реакции на позитивизм натуралистической методологии исторического познания эмпирическая констатация уступает свое главенство так или иначе понятому толкованию реальных событий, а характер этого толкования, в свою очередь, определяется фактически духовно-культурным, аксиологическим содержанием внутреннего мира субъекта исторического исследования. Правда, это содержание здесь выглядит как неизменная, равная самой себе величина трансцендентного происхождения. Но в такой направленности размышлений уже содержится зародыш теоретического представления об историческом факте как о концепции, а не об эмпирической данности, что и стало отправной точкой для дальнейших поисков в области методологии исторического познания.

Эти поиски с самого начала были стимулированы также другим представителем философии жизни, стоявшим (в отличие от Дильтея) на более радикальных методологических позициях в отношении научного характера исторических исследований как таковых. Речь идет о Фридрихе Ницше. Дело в том, что для этого философа наибольший интерес всегда представляли не сменяющие друг друга *рациональные формы* жизни, которые (под влиянием Артура Шопенгауэра) он вообще считал второстепенным обстоятельством, а ее *иррациональное*, как ему представлялось, *содержание*, постоянно равное самому себе. С точки зрения Ницше, бытие мира и общества — это «возвращение равного», это константа «дионисийского начала» в человеке, в то время как изме-

нение в нем — это лишь объективная иллюзия «аполлоновского сознания», стремящегося к форме как ограничению содержания, его усмирению. Аполлоновское сознание, опирающееся на разум как источник оптимизма и имеющее своей целью проникновение в будущее через познание прошлого, Ницше развенчивает, как не имеющее никакого отношения к трагической сущности мира, неизменной, а потому неисторичной по определению¹⁰.

Здесь мы фактически наблюдаем болезненную реакцию на классическую философию вообще и классический немецкий идеализм в частности, ограниченность которого состояла прежде всего в том, что разум признавался в ней не только центральным элементом сознания, но и исключительным, демиургическим моментом его бытия, поскольку вся деятельность человеческого сознания (да и человеческая деятельность вообще) сводилась в рамках этой философии к деятельности разума. Будучи в оппозиции к такой постановке вопроса, Ницше всячески акцентирует иррациональные характеристики не только сознания человека, но и его бытия. История, по его мнению, — это большое несчастье для людей: во-первых, потому что условием счастья является способность забывать (как минимум, забывать все тягостное, горестное, мрачное в человеческом существовании); а, во-вторых, потому что историческое знание сковывает историческое действие — память останавливает человека, заставляет его сомневаться, колебаться и т.д. В связи с этим историческое знание оказывается вредным для реальной истории, и от него следует отказаться во имя действительной, сиюминутной жизни.

Этот парадоксальный вывод Ницше обосновывает тем, что современное ему общество (особенно в Германии) настолько увлеклось попыткой адекватно осознать прошлые эпохи, что перестало осознавать само себя. Историческое чувство человечества гипертрофировалось в ущерб превентивному чувству реальности, которое практически исчезло. Исследуя духовную культуру прошлого, человечество нагружает себя знанием (осознанием) всех эпох, не имея в то же время своей собственной, самостоятельной, самобытной культуры. «История, поскольку она сама на службе у жизни, — подчеркивает философ в своей работе с красноречивым названием «О пользе и вреде истории для жизни», — подчинена неисторической власти и потому не может и не должна стать, ввиду такого своего подчиненного положения, чистой наукой вроде, например, математики. Вопрос же, в какой степени жизнь вообще нуждается в услугах истории, есть один из

вопросов, связанных с заботой о здоровье человека, народа и культуры. Ибо при некотором избытке истории жизнь разрушается и вырождается, а вслед за нею вырождается под конец и сама история»¹¹.

Таков окончательный вывод, который делает Ф.Ницше по поводу значения исторического знания вообще и его научного характера в частности. И в соответствии с этим общим убеждением в его работах мы находим также и намек на то, как понимается им природа исторического факта, то есть предпосылки и (как теперь все больше выясняется) результата исторического исследования одновременно. «В объяснении прошлого, — считает Ницше, — вы должны исходить из того, что составляет высшую силу современности... Равное познается только равным, иначе вы всегда будете принижать прошлое до себя... Кто не пережил некоторых вещей шире и глубже всех, тот не сумеет растолковать чего-либо из великого и возвышенного в прошлом. Заветы прошлого суть всегда изречения оракула: только в качестве строителей будущего и знатоков настоящего вы поймете их»¹².

Однако для самого Ницше проблема «современности» исторического факта еще не взрывает его «прошлого» эмпирического бытия, не отменяет реальности самого исторического события. Факт здесь — это все еще существовавшее в прошлом событие. Но требуется верно объяснить его непосвященным. А это возможно лишь в случае «конгениальности» историка и субъекта исторического действия. Следовательно, проблема исторического знания — это проблема историка, то есть личности, обладающей богатым, глубоким, мудрым опытом жизни. Причем здесь речь идет не только и даже не столько о том, что в просторечии называется жизненным опытом, сколько об опыте внутреннего ощущения жизни как вечного и неизменного иррационального (дионисийского) начала, присутствующего в человеке и способного стать шкалой отбора и оценки материала исторического исследования.

Подобное методологическое рассуждение не может стать фундаментом признания научности истории, ибо наука — это всеобщее и открытое всем знание, ему можно «научиться». История же в таком видении — это особое знание. Оно сродни музыке, поэзии и другим видам художественного творчества. И здесь Ницше выступает, безусловно, оппонентом и неокантианцев, и Дильтея, прокладывая путь для превращения исторического познания в мифотворчество. В XX веке этот путь наиболее последовательно представлен Теодором Лессингом. С его точки зрения, не только

научная история невозможна, поскольку в этой области познания отсутствует дистанция между субъектом и объектом, гарантирующая объективную истинность познанного. Лессинг идет дальше, отрицая историческое познание как таковое, потому что, по его мнению, нет того, на познание чего оно претендует, нет никакой исторической действительности: история «не есть ни переживаемая непосредственность (*vitalite*), ни истина в логически-математическом смысле (*verite*), ее нельзя также установить как действительность человеческого сознания (*realite*)... Она есть *вечно становящийся миф*, которому труд ученых доставляет лишь добрую почву и прочный стройматериал»¹³.

От Т.Лессинга до М.Хайдеггера мифотворчество стало единственным средством «придания смысла бессмысленному», ибо именно так определяет Лессинг историю в только что процитированной книге. Развивая аргументацию Ф.Ницше против понимания истории как «*magistra vita*», Лессинг хочет показать, что когда историк обращается к прошлой реальности, ему кажется, что он воспроизводит связи того, что было. В действительности же он делает нечто совсем иное. Он наполняет промежуток между датами (а это единственные точные факты, которые он может установить) тем содержанием, которое принадлежит не прошлому, а современности, причем не современности вообще во всем ее объеме и не вечному царству ценностей духа, а своими собственными идеалами. Существо исторического знания состоит, таким образом, не в установлении «фактов» как неких материальных или духовных данностей, а в произвольном конструировании жизненных идеалов историка. История есть творчество нового, желаемого. Это не наука, не знание, а воление, стремление. В таком случае исторический факт на самом деле оказывается «текущим образом действительности, вдохновленным и измышленным под рукой желания»¹⁴, поскольку «то, чего мы ждем от будущего, мы переносим в прошлое. Проекция наших идеалов на плоскость времени происходит так, что мы искажаем традицию, чтобы дать место идеалам»¹⁵.

Здесь, вне всяких сомнений, мы уже сталкиваемся с зародышем постмодернистской методологии истории, если вообще можно говорить о таковой. Подобный взгляд на историка как на пророка был не только следствием определенной логики сменявших друг друга методологических позиций. Определенный духовный климат Германии после ее поражения в первой мировой войне настраивал умы на потребность в пророках и гениях реального

исторического действия. Недаром печально известная книга главного фашистского идеолога Розенберга называлась «Миф XX века». Реальная история разочаровывала, не давала поводов к оптимизму. Оставалось обратиться к мифологии в прямом и переносном смысле: фашистская идеология взяла на вооружение древнегерманские мифы, воспевающие воинские доблести, силу и «здоровые инстинкты» нации. Вся история германских народов рассматривалась теперь как один большой миф, последним актом которого была современность гитлеровского рейха.

В конечном счете, описанная выше методологическая позиция может быть рассмотрена исключительно как доведение верной предпосылки до логического абсурда вследствие абсолютизации тех или иных моментов этой предпосылки. В данном случае это переоценка момента современного звучания всякого актуального исторического факта. Однако исполненным глубокого методологического смысла остается понимание исторического факта как более или менее удачного теоретического конструкта, воссоздающего историческое событие в качестве объекта социального познания. Задача состоит отныне в том, чтобы, не отказываясь от возможности выявления объективной истины о прошлом существовании человечества, учесть, однако, сложную специфику методов поиска этой истины, которая среди прочего заключается еще и в том, что факт — это многослойное образование, требующее не простой констатации, а глубокого концептуального подхода, опирающегося на то или иное мировоззрение. Именно об этом остроумно высказался один английский методолог истории, заявивший о том, что в XX веке миновала «эпоха невинности», когда «историки прогуливались в саду Эдема, не нуждаясь в лоскутках философии для прикрытия своей наготы, голые и бесстыдные перед богом истории. С тех пор мы познали грех и пережили падение, и те историки, которые ныне намерены обойтись без философии истории, просто тщетно пытаются... воссоздать сад Эдема в своем загородном саду»¹⁶.

Сегодня, когда историки и философы в нашей стране получили долгожданную свободу самостоятельно выбирать мировоззренческие предпосылки для осуществления беспристрастного и незамутненного идеологическими догмами методологического анализа проблем социального познания вообще и исторического знания в частности, работа по исследованию сложной структуры исторического факта активно продолжается, находя все большее и большее благо в коренном изменении парадигмальной ситуа-

ции, освободившем нашу историческую науку и ее методологию от примитивной историко-материалистической схемы. При этом речь идет, конечно, не об отрицании материалистического понимания истории как такового, а об освобождении от того плоского, схематизированного в высшей степени мировоззрения, к которому было сведено это понимание в советские годы коммунистическими функционерами от науки.

В чем же состоит коренное изменение парадигмальной ситуации понимания смысла и значения социального познания, если рассматривать это изменение не только (и даже не столько) в масштабах отечественной методологии? Что произошло сегодня со взглядом на природу исторического факта во всем мировом общественном сознании и почему это обнадеживает, а не разочаровывает историков снова? В современных условиях, как это ни парадоксально звучит, мы вновь возвращаемся к фундаментальным проблемам древнегреческих историков, которым необходимо было очищать историческое знание от мифологических наслоений. И эта задача характеризуется в настоящий момент более сложными гносеологическими условиями, чем те, в которых работали единомышленники Ранке. Дело в том, что, как показано выше, современные методологические изыскания привели к выводу, что факт не обладает простой, атомарной структурой, подобно тому, как в XIX веке выяснилась сложная архитектура свидетельства очевидца. Оказалось, что и ученый, работающий с документами, объективность которых доказана, или со свидетельскими показаниями, содержание которых более или менее «очищено» точными вспомогательными средствами, тем не менее, сам, своей собственной личностью изменяет содержание факта, вкрапляясь тем самым в его сложную гносеологическую структуру. Ибо селекция конкретных фактов, понимание каждого из них (в герменевтическом смысле этого слова), а также взаимное сочетание отдельных фактов в ходе построения концепции исторического события исключительно зависит, в конечном счете, от субъективных устремлений, предпочтений, оценок и способностей ученого. Итак, факты — это не объективные «атомы», не заданные извне кирпичики, из которых строится здание исторического знания. Каждый из них — это целая теория, где объективное и субъективное тесно переплетаются, так что их даже не всегда можно абсолютно отделить друг от друга.

Однако при этом выяснилось, что историки — вовсе не исключение из правила, которому подчинено научное исследование как таковое, несмотря на всю действительно существующую

специфику исторического знания, осознанную к концу нашего столетия достаточно глубоко трудами методологов, о которых говорилось выше. В аналогичном положении находятся сегодня не только представители других гуманитарных дисциплин и социально-научных отраслей знания. Современные исследования показали, что даже так называемые точные науки вынуждены считаться со сложной гносеологической природой своих объектов. Стоит ли при этом отчаиваться или отказываться от научной работы? Конечно, нет. Наука никуда не исчезла и не перестала существовать. Просто мы перешли на качественно иной, новый уровень методологического анализа научного познания, характеризующийся как «постнеклассический» период его развития¹⁷. Открытия, которые последовательно совершаются на этом уровне, свидетельствуют о следующих обстоятельствах.

Во-первых, познание не стоит на месте и познание общественной жизни в том числе. А значит, изобретаются все новые и новые средства, помогающие преодолевать все более и более высокую планку «субъективности» объектов. Во-вторых, в плюралистическом мире, который сегодня все прочнее завоевывает наши симпатии, субъективность исследования — не такой уж большой порок, а в некоторых случаях это даже достоинство. Важно только четко осознавать границы объективности исследования и не путать одно с другим. В-третьих, тот факт, что «каждое новое поколение должно переписывать историю вновь; не довольствуясь новыми ответами на старые вопросы, каждый историк меняет сами вопросы»¹⁸, уже достаточно осознан обществом, поскольку действительно постоянно меняются задачи общественного развития — решаются прежние и формулируются новые; растут масштабы духовного зрения человечества; так или иначе переформулируются проблемы, которые актуализируются в трудах наших предшественников и в самом историческом прошлом. И в этом, может быть, как раз и заключается прелесть исторического познания, потому, что хотя «история больше говорит о мертвых людях, чем о живых, но это не мешает ей быть самой живой... наукой из всех, какие существуют»¹⁹. История, как и всякая другая наука, не стоит на месте. Она все время развивается, растет и преобразуется. Иначе историческое познание не имело бы никакого смысла в практическом отношении, превратившись в раз и навсегда данное собрание «абсолютных» истин типа «И.В.Сталин умер 5 марта 1953 года». Конечно, из таких — раз и навсегда выясненных — сведений тоже можно «извлекать уроки», но это были бы всегда лишь застывшие догмы. Вряд ли кто-нибудь в наше время захотел бы заниматься подобной наукой?

Примечания

- 1 Слово «история» имело у греков двойной смысл. Оно обозначало и свидетельство очевидца, и расследование путем допроса.
- 2 Именно такая интерпретация античных убеждений подчеркивается, по-видимому, самой этимологией слова «предание».
- 3 Сегодня мы знаем, что и в естественнонаучном исследовании объект в значительной степени зависит от субъекта. Но это особая тема, подлежащая специальному рассмотрению.
- 4 *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб, 1903. С. 225.
- 5 *Виндельбанд В.* Прелюдии. СПб, 1904. С. 319-320.
- 6 *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб, 1911. С. 122.
- 7 *Риккерт Г.* Два пути теории познания // Новые идеи в философии. 1913. № 7. С. 46.
- 8 См.: *Дильтей В.* Описательная психология // Новые идеи в философии. 1913. № 1.
- 9 *Dilthey W.* Einleitung in die Philosophie des Leben // Gesammelte Schriften / Leipzig-Berlin. 1924. Bd. V. S. 317.
- 10 См.: *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру // *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. М., 1990. Т. 1.
- 11 *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 1. С. 168.
- 12 Там же. С. 198.
- 13 *Lessing T.* Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen oder Geburt der Geschichte aus den Mythos. Leipzig. 1927. S. 3.
- 14 Ibidem. S. 93.
- 15 Ibidem. S. 102.
- 16 *Carr E.H.* What is history? London. 1962. P. 14.
- 17 См.: *Степин В.С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10.
- 18 *Collingwood R.G.* The Idea of History. Oxford. 1946. P. 226.
- 19 *Покровский М.Н.* Историческая наука и борьба классов. М.-Л., 1933. С. 350.

Методология истории и проблема ценности и оценки

В современном историческом знании парадигмальный рубеж в области методологии нашел свое выражение как в виде методологического сужения поля исторического исследования, не позволяющего включить в него цели и ценности, так и в виде субъективистских концепций, размывающих рациональное содержание методологических теорий. Методологическая дилемма — ценность исторической эпохи против оценки ее историком в ходе эволюции исторического знания — решалась попеременно в пользу обеих точек зрения в зависимости от того, какие концептуальные идеи преобладали в данный момент в историографии. Развитие социального знания на данном этапе предполагает интерес не только к научным, но и к иным формам когнитивного освоения мира, а для исторических дисциплин характерна и трансформация их предмета, критериев доказательности исторического знания, а также сферы их применения. Расширение предмета исторического знания происходит одновременно с обогащением его методологического аппарата и попытками анализа по-новому увиденных результатов других социальных и культурологических дисциплин.

В силу своей специфики историография всякий раз занимается изучением ситуации, к которой приводит расширение области исследований в исторической науке и развитие источниковедческой базы. Ее заботой является весь комплекс связанных с этим методологических проблем, поскольку историография находится на стыке по крайней мере трех дисциплин: истории исторической науки, теории исторического познания и социологии, открывая путь к действительно научному объяснению на первый

взгляд хаотических и противоречивых явлений, реализующемуся в выборе и постановке исследовательских проблем, в отборе и методиках препарирования источников, наконец, в явных или скрытых философско-исторических концепциях, которыми направляются и вдохновляются все сколь-нибудь крупные исторические труды¹.

В методологическом смысле довольно разнообразной была уже античная историография. Например, уже в античности различались жанры доксографии, античной биографии, диадохографии («история преемств» была разработана перипатетиками в александрийскую эпоху в III—II вв. до н.э.), разбора философских доктрин как такового, а также философского перевода — он появляется в Риме в II—I вв. до н.э., в период усвоения римлянами греческой философии². Из античных авторов в Средневековье и в эпоху Возрождения самыми знаменитыми были Плутарх и Светоний с его «Жизнью двенадцати цезарей». Биография как исторический жанр нашла особенно благоприятную почву для своего развития в эпоху гуманизма, выдвинувшего на первый план человеческую личность. Кроме того, она позволила ввести в литературу такой материал, который по каким-то причинам был обойден вниманием в собственно исторических сочинениях того времени. Так, итальянские гуманисты XV—XVII вв. избегали заострять проблемы, касающиеся церкви, однако в это же время создаются биографии не только светских политических деятелей, но также пап и различных художников и поэтов, как, например, известнейшее собрание биографий той эпохи — знаменитая книга Дж.Вазари «Жизнь знаменитых художников, скульпторов и архитекторов», вышедшая в 1550 году³.

Переосмысление основ историографии происходило на протяжении достаточно длительного периода. В течение нескольких столетий она постепенно приблизилась к осознанию себя как науки. Существенно новый этап в развитии исторической мысли пришелся на конец XVIII — начало XIX вв. Здесь особую роль сыграла деятельность немецкой исторической школы права (Г.Гуго, К.-Ф.Савиньи и др.), пришедшей к выводу о необходимости исследования не только современных политических и правовых институтов Германии, но и истории их становления, а также влияния на формирование этих институтов новых экономических отношений в Европе, в особенности торговых и кредитных.

Кроме того, в конце XVIII — начале XIX вв. интенсивно развивалась классическая филология, потребовавшая усиленного внимания к проблемам критики источников. Так, на становле-

ние источниковедения как исторической дисциплины повлиял выход работы Ф.-А.Вольфа «Введение к Гомеру», считавшего, что греческий эпос был создан не одним историческим лицом, а многими (т.е. сказителями), и тем самым выражает существо «народного духа». Методология работы с историческими источниками активно развивалась и исторической школой права. Исключительное значение, которое историческая школа права придавала изучению источников и их критике, отечественный исследователь историографии средних веков В.А.Косминский связывает именно с потребностями филологической науки, которая, по его словам, задала направление ее деятельности: «Как историки права, так и историки вообще все больше и больше начинают отходить от нарративных источников и все больше переходят к изучению подлинных источников, какими являются в первую очередь грамоты и другие подобные документы»⁴.

Особое место в решении указанных проблем занимают работы Нибура, в которых впервые был поставлен ряд важных вопросов критики источников. Занимаясь источниками, связанными с ранним периодом римской истории, Нибур столкнулся с проблемой, как перейти от неполного и субъективного источника к историческому факту, к тому, что происходило в действительности. Пытаясь разрешить эту проблему, он разработал ряд принципов, помогающих установить время и происхождение конкретного исторического источника. Нибур обнаружил, что историческое знание содержит множество фальсификаций и умолчаний. Он предложил, чтобы с источниками, которые в основном оставались литературными или повествовательными, работали, выявляя в них более ранние и более поздние элементы, различая позднейшие напластования и первоначальную их форму. Кроме того, Нибур выдвинул идею имманентной критики даже наиболее достоверных их частей, которая показывала бы, как точка зрения автора повлияла на его изложение фактов. Это позволило бы историку учесть возникшие при этом искажения. Таким образом немецким методологом была поставлена проблема доверия к историческому источнику вообще⁵.

Деятельность исторической школы права, затем школы Леопольда Ранке, а также работы по социальной и политической истории таких французских историков, как О.Тьерри, Ф.Гизо, Ф.Минье и других, — все это в XIX в. привело к переосмыслению предмета историографии. Начинает осознаваться различие между современной и ушедшей культурой, понимание того, что для

истолкования прошлой реальности нужен разработанный методологический аппарат. Историография все более склоняется к превращению в методологию исторического познания, выдвигая требование доказуемости. С этого момента можно говорить о попытках построения научной историографии так, как ее понимала классическая наука.

Дальнейшее развитие историографии можно рассматривать в различных аспектах. В методологическом смысле важно исследование эволюции этой науки под углом проблемы соотношения ценностей изучаемой эпохи и оценки историка. После предварительной работы по отбору материала, претендующего на то, чтобы представлять содержательную основу исторического факта, возникает необходимость в его истолковании. Первая дихотомия здесь – между истинностью и образностью, «стремлением к изображениям не только фактически истинным, но и фиксирующим ценности в качестве составляющих, например, образного повествования о великих и низких делах»⁶.

Литературная историография не входит в число самостоятельных наук, а понимается как теоретико-множественное пересечение нескольких форм мысли. Относительно намерений, которые могут действовать на автора, «заставляя его погрешать против точности и правдивости»⁷, Ш.Сеньобос писал, что историк ведь может иметь и литературные вкусы, и не осознавая этого, он отчасти придает своим утверждениям драматический, романтический, лирический или ораторский оттенок с целью произвести большее впечатление на своих читателей. Такая причина отхода от строгих канонов классической методологии играла очень важную роль в исторических документах, особенно в повествовательных или описательных. Раскрывая *смысловой* потенциал истории, этот подход ставит своей целью не столько поиск истины, сколько пробуждение эстетического интереса, построение интриги. Превращаясь в символ, каждое событие обретает собственное имя и усиливает эмоциональное воздействие на читателя. Отмечено, что, подобно научным теориям, образы и метафоры, в том числе используемые в историографии этого типа, классифицируются по группам, которые могут быть соотнесены с этапами возникновения, развития и устаревания научной теории. Любая метафора возникает как индивидуально-творческий акт, создающий новое, до этого непривычное значение, затем она может стать активно-образной, распространиться в научном сообществе и массовом сознании и, в конце концов, быть адаптированной ими.

Метафора – важный элемент и в научной историографии: например, по крайней мере три из них соотносимы с социальным движением так, как оно отражено в самосознании общества: метафоры развития, генезиса и революции⁸. Иногда, особенно в этой связанной с искусством разновидности историографии, эмоциональность замещает оценку историка. Яркость становится целью писателя. Предпочтение здесь отдается не категории всеобщего либо уникального, единичного в истории, но скорее тому, что относится к искусству – особенному. Грань между историческим и художественным творчеством становится весьма тонкой. Исследователи методологии исторического знания, особенно в последние годы, неоднократно отмечали, что метафора и в собственно научном знании выполняет определенные функции, хотя, в отличие от искусства и литературы здесь приоритетными являются иные ее стороны⁹. «В научных теориях зачастую происходит так, что для теории о вновь изучаемых явлениях метафорически используется теория об иной области действительности, созданная и принятая раньше, причем метафорическое использование этой теории является скорее *инициатором* осмысления аналогии, чем ее *следствием*¹⁰. Интересно видеть, в какое новое отношение вступает неожиданный образ с ассоциативным полем по-иному метафоризированного события, делая его предметом как теоретического, так и творческого освоения мира. Этот подход свойствен в научной историографии в основном для описательной школы, однако и она не ограничивалась констатацией факта или рассказом о событии. Требование эстетической суггестивности выполняло роль катализатора понятийного мышления. Историческая наука выражала свое отношение к тому, чем стало событие для нас или чем могло бы стать.

Как отмечалось неоднократно исследователями, идея «двух историй» – научного исследования и рассказа о неповторимых событиях прошлого – восходит по крайней мере к Фихте. Он делил историю на априорную (теоретическую) и апостериорную (эмпирическую). Гегель также говорил о двух разных историях, одна из которых «пишет серым по серому», а другая построена по канонам литературы. Пример второго подхода можно найти у Р.Виппера, который показывает, как драматизируется историком период, предшествовавший буржуазной английской революции. «Одиннадцать лет беспарламентского правления (1629–1640) изображены как один долгий акт трагедии, содержащий ее завязку. Люди живут в тягостном ожидании; обе стороны, между кото-

рыми потом произойдет столкновение, молча готовятся к борьбе»¹¹. В соответствии с этим общим замыслом ученый и отбирал из бесконечного огромного материала нужные ему факты. Однако основная линия развития в историографии связана все же со стремлением решить чисто исследовательские задачи, требующие не только изучения исторических фактов, но и анализа разброса мнений по проблеме их интерпретации.

С другой стороны, близость исторического повествования к литературному жанру в самом деле дает основания для опасений по поводу доказательности исторического знания. Дело в том, что сам объект исторического знания имеет в значительной степени эстетическую структуру. Оценка историка исходит из потребности в раскрытии этических, эстетических, религиозных и иных ценностных аспектов прошлого, в особенности позитивных. Позднейшая историография, начиная с того момента, когда обнаружилось, что надежда проникнуть с помощью интуиции в мысли и чувства ушедших поколений нуждается в корректировке, больше реагировала на личность самого историка. Так, например, школу «Анналов» в свое время критиковали за принятые в ней способы работы с источниками и стремление угодить читателю. Ее обвиняли в некоторой облегченности и тенденции к сенсационности. При всем этом сама когнитивность оценки оспаривалась тем утверждением, что оценка гораздо более субъективна, чем вообще требует научное познание.

Как объективистское направление, воспитанное школой Ранке, так и релятивизирующий проблему ценностей прагматизм и основанный на его идеях презентизм не просто считали, что ценности эпохи, в которую работает историк, и его оценка прошлого связаны между собой, но что что-то одно превалирует. Так, в позитивистской парадигме (особенно в самом начале, в XIX в.), несмотря на ее неоднородность, сложилась тенденция рассматривать исторические события как реально происходившие, «осязаемые» и полностью доступные пониманию. Г.Риккерт, разбирая позднее крайности в подходах натуралистической исследовательской программы, следующим образом писал о том, что предлагалось в то время позитивизмом: «Если я говорю здесь об альтернативе, то это не значит, что человеку науки предоставлялось выбрать вторую, свободную от ценности точку зрения, как чисто естественнонаучную, а затем расширить ее до пределов естественнонаучного «миросозерцания», выгодно отличающегося от культурно-научной точки зрения меньшим числом предпосылок (бла-

годаря отсутствию предполагаемого значимым критерия ценности). Натурализм и считает это возможным, но на самом деле это самообман». Заметим, что сама значимость натуралистической парадигмы для науки не подвергается им сомнению, просто она ограничивается «природой»: «Конечно, с естественнонаучной точки зрения можно рассматривать всю действительность, а следовательно, и всю культуру, как природу, и изгнание из такого рассмотрения всех решительно точек зрения ценности не только возможно, но и необходимо. Но можно ли считать эту точку зрения *единственно* правомерной, отрицая тем самым всякое историческое образование понятий как произвольное, и не должно ли игнорирование ценности в естествознании принципиально ограничиваться сферой естественнонаучного специального исследования?» — спрашивал он¹².

Русский историк В.И.Герье в книге «О.Конт и его значение в исторической науке» так понимал то новое, что было привнесено позитивизмом в методологию исторического исследования: «Совершенный им (О.Контom. — *Н.П.*) перелом имеет в историческом отношении такое же значение, какое имеет появление исторической школы, возникшей ранее. ...Оба направления имеют много родственного в том, что хотят заменить искусственные построения политического рационализма конкретными, взятыми из жизни представлениями, с тою разницей, что историческая школа обращается за ними к истории, Конт — к наблюдению; историческая школа больше занята объяснением генезиса явлений, расчленением генетического процесса, Конт — анализом общественных явлений; историческая школа исходит из понятия о *народе*, Конт — из понятия об *обществе*; первая исходит из народного духа и в нем видит источник политического творчества, второй ищет *естественных* законов (*lois naturelles*) и старается свести к ним общественные явления»¹³.

Действительно, позитивизм был согласен, что ценности культуры — важный для личности побудительный мотив, но движущей силой истории считал все же народ, массу, и поэтому больше внимания уделял коллективной психологии. Хотя попытки теоретического анализа поведения больших групп людей встречались и ранее, эпоха социальных перемен конца XIX — начала XX в. и наличие в этот момент в обществе именно массы как решающей силы социальной динамики, «массовидный» облик наиболее ярких и впечатляющих событий этого времени вызвали к жизни и новые формы и методы социально-научного знания, представлен-

ные в том числе и позитивистской исследовательской программой. О.Конт переносил акцент на психологию народа, определяемую такими факторами, как природная среда, общественные склонности и т.п.¹⁴. Как замечали исследователи позитивизма, в дальнейшем его идеи легли в основу анализа, например, истории учреждений, а не политической истории или истории искусства, где роль ярких индивидуальностей трудно или невозможно игнорировать¹⁵. Из трудов позитивистов исчезали элементы литературности и образности.

Возрастание удельного веса познания посредством образов и метафор в арсенале современной социально-философской литературы свидетельствует и о большем понимании гуманитарного характера истории как науки и языка в качестве ее инструмента. В этом выразилась также новая степень интеграции в современной науке, так как метафора — одно из важных средств реализации этого процесса и средств его осмысления»¹⁶. Ж.Дюби, один из основателей школы «Анналов», отмечал, что, когда в 70-е г. во Франции снова возродился интерес к политической истории и на первый план, как и раньше, выдвинулось событие, одновременно произошли изменения и в манере подачи исторического материала. Рассказ, повествование приобретают все большее значение¹⁷. Во французской историографии это было связано с тем, что в конце 60-х г. философы и социологи заинтересовались историей механизмов власти внутри социальной системы. Однако полувековой опыт изучения материальных и ментальных структур прошлого не был забыт историками, и изучение политики теперь — это уже не исследование простых сцеплений причин и следствий, как во времена позитивизма, а рассмотрение совокупности культурных факторов, которые обусловили расстановку сил и привели к некой политической ситуации.

Придавая большое значение исследованию документальных источников, Л.Ранке полагал, что историк, обращаясь к фактам, раскрывает ход событий так, как они происходили. Многие исследователи обращали внимание на то обстоятельство, что часто параллельные описания исторических событий не совпадают не только в том, насколько велика дифференциация в их оценке, но и с фактографической точки зрения. В связи с этим Г.Зиммель обратил внимание на следующую проблему: «Как из материала непосредственной действительности жизни создается теоретическое образование, именуемое нами историей?» Стремясь показать, что это преобразование более радикально, чем обычно предпо-

лагает «наивное сознание», он критикует исторический реализм, «для которого историческая наука — зеркальное отражение происходившего, «каким оно действительно было»; этим, по мнению Зиммеля, исторический реализм совершает не меньшую ошибку, чем реализм в искусстве, «представители которого полагают, что они изображают действительность, не замечая того, как сильно это «изображение» *стилизует* реальность»¹⁸. Подобное отождествление вообще характерно для объективистской парадигмы в науке. Зиммель тем самым имел в виду не столько цель писателя-историка, сколько сам его метод. Историография как раз и рассматривает технику исследовательской работы историка, занимается выявлением его концепции и поиском причины, по которой она сложилась именно в таком виде, а также выяснением того, какую литературную форму он избрал для изложения своих взглядов и почему. Уже начиная с критической школы в источниковедении анализируется социокультурный контекст, в котором он работает.

Историк, придерживающийся классической парадигмы, был уверен в подлинности свидетельства, если источник заслуживал доверия. Крайне остро эта проблема стояла еще в начале века, когда, раздраженный необъяснимым доверием фактографической школы к дипломатическим, политическим и другим подобного рода документам Ш. Сеньобос писал о том, что существует, вероятно, какое-то природное уважение к официальным авторитетам, политическим или научным, к министерствам и статистическим бюро. Всякий документ получает почти магическую силу, он делается подлинным документом. В таком случае забывают, что эта подлинность заключается только в форме акта, а не в его содержании, и часто смешивают слово «*подлинный*» со словом «*верный*». Когда человек выходит из этого состояния постоянного легковерия (тут Сеньобос приводит книгу одного историка, где все цены, указанные в актах переписи, трактовались как вполне верные исключительно потому, что эти акты — подлинные. — *Н.П.*), так вот, когда это не подтверждается, ученый вступает на почву критики. И здесь, когда первоначальное доверие к историческому источнику безвозвратно утеряно, его подстерегает еще одна опасность. «Нельзя достичь сразу методических приемов, — пишет Сеньобос, — и рождающаяся критика сначала принимает неопределенную форму. Жестоко обманутый документами, лишенными всякой ценности, критик начинает тщательно разбираться в них и убеждается, что есть документы, составленные поддельвателями и признанными лжецами, которые должны быть отброшены»¹⁹.

Как это ни парадоксально, но на восприятие исторического источника любого типа, будь то документы, предметы, устные свидетельства и т.д. начинает влиять традиция, прежде характерная для западноевропейской юриспруденции. В применении к судебной практике, как поясняет Сеньобос, это законное негодование породило теорию свидетельства. Она основана на той идее, что свидетели могут быть *хорошие* и *дурные*. «Хорошие свидетели, *достойные доверия*, суть те, которые знали истину и хотели сказать ее, это люди искренние и хорошо осведомленные; дурные свидетели — это лжецы и дурно осведомленные люди, они и не знают истины, и не хотят говорить ее»²⁰. Прежде всего такое разграничение прилагается к лицам. Переноса его на письменные акты, распределяют документы по их авторам, как в суде распределяют свидетельства: с одной стороны — документы, *достойные доверия*, с другой — внушающие подозрения. «Старинное юридическое понимание говорит, — продолжает Сеньобос, — что есть свидетели, показания которых должны иметь решающее влияние на судебный приговор. Это понятие соединяют с другим юридическим понятием о *подлинном* акте, т.е. об акте *правильном*, который должен быть признан, тогда как документ сомнительный должен быть отброшен. Это понятия не научные и часто, вводя их в историческую критику, забывают о том глубоком различии, какое существует между научной проблемой и юридическим делом»²¹. Таким образом, имея дело со все большим числом как подлинных, так и недостоверных источников, методология исторической науки встает перед проблемой объективности исторического знания.

Фактографическая школа в этом вопросе твердо стояла на той позиции, что задача ученого — изучение документа, а не его интерпретация. Школа Ранке на первый план выдвигала политическую, военную и дипломатическую историю, когда ученый на основании достоверных фактов исследует ценности прошлого, но воздерживается от оценки. Взгляды ранкианцев связаны с представлениями классической науки той эпохи, утверждающих независимость объекта познания от ученого, с одной стороны, и от самого процесса познания с другой. Позднее, при отходе большинства исследователей от классического понимания объективности, эти идеи также претерпели трансформацию. Так, переосмысливая их с позиций неокантианства, Риккерт трактует это уже таким образом, что, конечно же, «по сравнению с трудами историков, произвольно искажавших факты или прерывавших изложение субъективными выражениями похвалы и порицания, пре-

бование Ранке соблюдать «объективность» — справедливо, и именно в противоположность таким произвольным историческим конструкциям следует подчеркивать необходимость считаться с фактами. Но, отсюда, однако, не следует, — даже если Ранке и был того мнения, — что историческая объективность заключается в простой передаче голых фактов без руководящего принципа выбора. В словах «как оно было на самом деле» (*eigentlich*) заключается, как и в идеографическом методе, проблема»²². Что же касается Ранке, то он, по Риккерт, «избежал одностороннего искажения и оценки фактов не благодаря безразличию, но благодаря *универсальности своего сочувствия*; так что даже сам великий мастер «объективной» истории... является в исторических трудах своих «сочувствующим человеком»²³. Сами ранкианцы полагали, что чем меньше связана история с настоящим, тем лучше, поскольку это позволит избежать предвзятости оценок. Попытка рассматривать событие с позиции современности ведет к модернизации прошлого.

Первостепенной задачей позитивистская исследовательская программа полагала выход за пределы представлений своей эпохи так, чтобы сами исторические факты подводили историка к той или иной концепции. Классическая парадигма в историографии поддерживала идею установления событий и объяснения законов истории с позиции венаходимости, и образцом науки для позитивизма все же было естествознание с его убежденностью в возможности адекватной констатации факта. В этом же духе высказывались, например, Ланглуа и Сеньобос, утверждая, что на практике в громадном большинстве случаев весьма редко встречается потребность знать, что думал автор. Сопоставляя аксиологический и эпистемологический аспекты работы историка, Ш.Сеньобос писал, что «за исключением случаев изучения доктрин мы не выиграем ничего, если будем производить отдельно критику *правдивости* и критику *точности*; нет надобности узнавать, что думал автор, потому что его убеждение не представляет никакого интереса; автор является только посредником, помогающим узнать внешний факт, который был ему известен»²⁴. Правда, кроме *внешней* критики источника, подготовительной критики, ими была предусмотрена, как и полагается добросовестному исследователю, еще и *внутренняя* критика, которая виделась им как умозаключения по аналогии, заимствованные большей частью из психологии и имеющие целью воспроизвести душевные состояния, переживавшиеся автором документа²⁵. Таким образом, проникнуть во внутренний мир этого автора, т.е. в культуру прошлого,

никакой трудности не представляет, просто такая *внутренняя* критика необходима, как пишут Ланглуа и Сеньобос, только в крайне редких случаях. Цель критики – выяснить, точно ли автор документа передал факты. Особое же свойство «исторических фактов» заключается в том, что они узнаются только косвенным путем, по оставшимся от них следам, по причине чего исследователь все же имеет дело не с фактами, а с их образами, которые субъективны²⁶. Это вынуждает историка прибегать к аналогии с современностью, к собственному опыту и воображению. Отсюда несколько двусмысленное понимание исторического факта как такого утверждения или суждения, которое «соединяет вместе несколько впечатлений, утверждая, что эти впечатления соответствуют внешней действительности»²⁷. Знания о прошлом неизбежно субъективны в силу того, что прошедшую реальность мы знаем только по сходству ее с существующей.

Но, не отказывая прошлому в оценке со стороны историка, Ланглуа и Сеньобос полагали, в отличие от ряда направлений более позднего времени, что исторические факты, подобно явлениям природы, обладают повторяемостью, а это дает возможность найти исторические закономерности. В дальнейшем, в ходе методологических дискуссий как между последователями школы Ранке и позитивистами, так и между позитивистами и неокантианцами возникают новые взгляды на то, что преобладает в работе историка: аутентичность культуры прошлого или ее переинтерпретация.

В своей концепции исторического знания Дильтей обратил внимание на проблему, состоящую в том, что историческая наука во многом имеет дело с субъективизмом как самих историков, так и с тем, что в исторических событиях участвуют люди с собственными целями и включенные в свой органичный социокультурный контекст. Таким образом, анализ места ценности в прошлом предполагает присутствие ее в сознании людей последующих эпох. Это довольно сложный когнитивный процесс, идентифицирующий роль ценности в духовном мире прошлого, и в то же время это повторное истолкование (содержательная интерпретация ценности с позиций современности). Концепция исторического факта в системе взглядов Дильтея исходила из неустранимости индивидуального в духовной культуре прошлого. Историческая наука, полагал Дильтей, имеет дело с событиями, зафиксированными в разного рода исторических свидетельствах. Историк работает с опосредованной информацией. Однако описания очевидцев – это всегда высказывание о ценностях, даже неявных. Это высказыва-

ние о том, каким человеку представлялось его время или каким бы он хотел его видеть. Дильтей конкретизировал свой взгляд на эту проблему, относя историю к наукам о духе, поскольку считал, что из других наук она ближе всего к описательной психологии. Проблему соотношения в работе историка его собственных оценок и духовного мира исследуемого общества он перевел в плоскость поиска инструментов исторического познания, которые могли бы гарантировать более или менее объективный взгляд на прошлое.

Представители Баденской школы неокантианства В. Виндельбанд и Г. Риккерт также проводили различие между науками о природе и науками о культуре, исходя не только из их предмета либо метода, но и из понятия ценностей. В концепции Виндельбанда суждение о прошлом — это дело истории, современная оценка — философа. Суждение, считал он, это теоретическое соединение представлений (о прошлом). Суждениям можно приписывать известную ценность или отказывать в ценности, объявляя их истинными или ложными, утверждая или отрицая, т.е. так или иначе интерпретируя фактические сведения. История как дисциплина в ее методологическом аспекте — это специальная, эмпирическая наука. «Специальные науки, — говорит Виндельбанд, — устанавливают те суждения, которые приписывают предметам определенные качества состояний, деятельностей и отношений»²⁸. Именно исторические науки констатируют, что отдельные люди или народы находились в тех или иных отношениях, совершали те или иные действия, испытали ту или иную судьбу. Вспомним, что и для Риккерта метод отнесения к ценности не совпадал с методом оценки. «Значимость ценности, — писал Риккерт, — не является проблемой истории, но ценности играют в ней роль лишь постольку, поскольку они фактически оцениваются субъектами (т.е. людьми прошлого. — *Н.П.*), и поскольку, поэтому, некоторые объекты рассматриваются ими как блага. Если история, следовательно, и имеет дело с ценностями, — считает он, — то все же она не является оценивающей наукой. Наоборот, она устанавливает исключительно то, что есть. Перед нами два в логической своей сущности принципиально отличных друг от друга акта: отнесение к ценности остается в области установления фактов, оценка же выходит из нее»²⁹. Виндельбанд также видит задачу истории как специальной дисциплины в утверждении и отрицании суждений, в которых прошлое познается, описывается или объясняется, тогда как

оценка исторического прошлого — прерогатива исключительно философии. В этой связи особенно интересным представляется его отношение как методолога к истории философии.

История философии, по Виндельбанду, — это эмпирическая наука. Она призвана показывать на основании соответствующего выбора материала «постепенный прогресс научного духа, работавшего над разрешением задачи собственно философской — доводить ценностные нормы до сознания людей». Однако из-за этого *история* философии не перестала быть эмпирической наукой, каковой необходимо должна быть всякая историческая дисциплина. Виндельбанд согласен в этом с Риккертом, который разводит процедуру отнесения к ценности и задачи истории как эмпирической науки. Он утверждает, что те определения нормативного сознания, к которым стремится философское мышление, осуществлялись в процессе исторического движения мысли как определения эмпирического сознания. Этот их эмпирический генезис и должна понять история философии совершенно независимо от той ценности, которая им присуща. «Исторический процесс развития человеческого духа, — пишет он, — можно рассматривать с той точки зрения, согласно которой в нем при разработке отдельных проблем, при изменении его интересов... постепенно пробивается сознание норм. Истинный смысл истории философии в таком постепенном уяснении сознанием этих норм»³⁰.

В «Философии немецкой духовной жизни XIX столетия» сам Виндельбанд показывает пример того, что историческая ситуация может не только исследоваться с позиций культур-центристской научной программы, т.е. с учетом того, что наполняло смыслом жизнь людей прошлого — их целей и ценностей, но и вновь оцениваться философией через отнесение ее к общезначимым ценностям. Рассмотрев политику Бисмарка и его роль в становлении немецкой государственности и формировании единого народного духа, он говорит, что «наша жизнь получила таким образом совершенно другой характер, и это расширение социальных рамок — самое важное основание для экстенсивного и интенсивного усиления *чувства жизни*, которое ощутило человечество XIX в... Распад старых форм жизни и появление новых жизненных мотивов приводит в результате к состоянию поиска и нащупывания, к интенсивному брожению, которое требует своего выражения. Но к этому присоединился еще один момент, может быть, самый важный из всех. Он возникает из социального движения, которое как у нас, так у всех культурных народов дало в XIX веке совершенно

измененную структуру всей жизни³¹. Полемизируя с позитивистами и ставя им в вину деперсонафикацию истории, он заявил, что преимущественный интерес к проблеме «массовой» истории грозит утратой того, что всегда составляло в ней как науке самое ценное — жизнь личности.

С точки зрения неокантианского направления ценности ушедших эпох соотносимы с категорией общезначимого, а каждая эпоха отличается большим или меньшим осознанием этого общезначимого именно на индивидуальном уровне. Задача философии, таким образом, заключается в том, чтобы именно оценивать историческое прошлое, и она может быть выполнена через его отнесение к высшим духовным ценностям, выступающим в качестве критерия и для прошлого, и для настоящего. Виндельбанд пишет, что только обращаясь к идеальному, философ может полностью понять, что представляло собой ценность для людей прошлого и сформулировать свою оценку этого прошлого, критикуя современников за отход от общезначимых идеальных ценностей.

Риккерт полагал, что рассмотрение благ и оценок как современности, так и прошлого *с точки зрения значимости* связанных с ними ценностей, т.е. попытки установить, заслуживало ли какое-нибудь «благо» действительно такого названия, являлось ли оно подлинным и по праву ли совершалась какая-нибудь оценка, — ничто из этого историка не интересует. «Я упоминаю об этом, — говорит Риккерт, — только для того, чтобы сказать, что исторические науки о культуре при исследовании благ и идей, вступающих к ним в отношении оценивающих субъектов, не могут дать на подобные вопросы *никакого ответа*. Это заставило бы их высказать оценки, а оценивание не должно никогда входить в чисто историческое понимание действительности»³². М.Вебер позднее понимал это утверждение так, что речь идет только о весьма тривиальном требовании, сводившемся к тому, чтобы исследователь отчетливо разделял две группы гетерогенных проблем: установление эмпирических фактов (включая выявленную исследователем «оценивающую» позицию эмпирически исследуемых им людей), с одной стороны, и собственную практическую оценку, то есть свое суждение об этих фактах (в том числе и о превращенных в объект эмпирического исследования «оценках» людей), рассматривающее их как желательные или нежелательные, то есть свою в этом смысле оценивающую позицию — с другой³³. Однако для неокантианства в чистом виде, представителями которого явля-

лись Риккерт и Виндельбанд, проблема была поставлена более сложным образом — через отнесение ценностей прошлого к ряду идеального.

В концепции Виндельбанда конкретными ценностями занимается наука о духе, изучающая историю развития человеческой культуры. Она делает понятным закономерное возникновение оценок, исследует законы, по которым совершаются эти оценки, однако не образует самостоятельной дисциплины, а должна быть составлена из разделов психологии и истории культуры. Виндельбанд пишет, что «психологически-эволюционистское изучение оценок и их закономерности есть проблематика общей объясняющей науки о духе», которая «должна объяснить, каким образом сложились общепризнанные формы оценок и... какие силы истории обусловили тот особый способ, которым мы совершаем эти оценки»³⁴. Что касается философии, то она занимается вечными ценностями, не являющимися причинами объективного хода событий или основанием субъективного их понимания, а представляют собой идеальные нормы, в соответствии с которыми выносятся суждения о ценности того, что происходит в силу естественной необходимости. Эти ценностные нормы служат правилами оценки³⁵.

Другой представитель неокантианской школы в историографии Э.Майер критиковал позитивистские взгляды за то, что они игнорируют важнейшие факторы истории — идеи и представления людей, случайность, свободу воли, а также ликвидируют историческую роль отдельной личности. Такая позиция очень близка Г.Риккерту, который также полагал, что действительность единична, индивидуальна, и предметом истории должен быть уникальный факт. Историк, считал Риккерт, изображает не все индивидуальное, но только то, что представляется ему интересным и существенным, то есть работает с фактами, предварительно подвергшимися оценке и отбору. «Что ценности обыкновенно не замечаются, — пишет Риккерт, — это объясняется исключительно тем, что основывающееся на культурных ценностях выделение существенного из несущественного большей частью совершается уже авторами, дающими историку его материал, или представляется историку-эмпирику настолько «само собой понятным», что он совсем не замечает, *что* здесь на самом деле имеет место. Определенное понимание действительности он смешивает с самой действительностью»³⁶. Оценка исторического со-

бытия может быть произвольной, тем не менее, она представляет собой важную методологическую процедуру, проводимую историком при отборе и упорядочивании материала.

Однако не зря многие более поздние методологи истории задавались вопросом: а возможно ли вообще проникнуть в органичный мир ценностей, присущий только этому конкретному времени? Дж. Коллингвуд, например, писал, что «мыслительный акт не может повторяться в вакууме, как бестелесный дух прошлого опыта»³⁷. Сколь часто он бы ни происходил, он должен всякий раз происходить в каком-то контексте, и этот новый контекст должен столь же соответствовать ему, как и старый. Следовательно, простой факт того, что некто выразил свои мысли письменно, а мы располагаем его трудами, еще не делает нас способными понять его мысли. Для этого мы должны подойти к их чтению подготовленными, располагая опытом, достаточно сходным с опытом их автора, чтобы его идеи могли стать частью нашей душевной жизни.

М. Вебер писал, что есть науки, которым как бы «дарована вечная молодость»³⁸. К ним относятся все исторические дисциплины, «перед ними в вечном движении культуры все время возникают новые проблемы»³⁹. Для них главную задачу составляет преходящий характер всех идеально-типических конструкций и вместе с тем постоянная неизбежность создания новых. «Мыслительный аппарат, который разработало прошлое посредством мысленной обработки, а в действительности путем мысленного *преобразования* непосредственно данной действительности и включения ее в понятия, соответствующие познанию и направлению интереса того времени, всегда противостоят тому, что мы можем и *хотим* извлечь из действительности с помощью нового познания. В этой борьбе совершается прогресс исследования в науках о культуре. ...В науках о культуре отношение между понятием и понятием таково, что синтез всегда носит преходящий характер»⁴⁰, — утверждал он.

Духовный мир историка неизбежно иной, чем культура прошлого. Методологическую тонкость такой постановки вопроса в известном смысле чувствовали и неокантианцы. В частности, русский философ Л. Карсавин, поддерживая идею понимания в качестве главного приема исторического исследования и пытаясь преодолеть указанную выше сложность, писал: «Цель историка не в простом описании процесса развития, но в объяснении его, в понимании его необходимости. Это достигается не путем причин-

ного объяснения, а особого рода вживанием историка в процесс, сопереживанием процесса, подобном сопереживанию чужой духовной жизни»⁴¹.

Но Коллингвуд решал эту проблему по-иному. Он полагал, что историк никогда не сможет узнать смысл сказанного человеком с помощью простого изучения устных или письменных замечаний, им сделанных. Чтобы обнаружить этот смысл, необходимо также знать, каков был вопрос, на который это написанное или сказанное должно было послужить ответом. Таким образом, Коллингвуд допускал возможность реконструкции ценностных предпосылок человека иной эпохи. Познаваемость исторического прошлого гарантируется, по его мнению, постольку, поскольку вся история – это история мысли⁴². Исторический процесс – это не последовательность простых событий, а последовательность действий, имеющих внутреннюю сторону, состоящую из процессов мысли. Коллингвуд не противопоставляет радикально духовный мир прошлого и оценку историка, считая, что ценности воспроизводимы без ущерба для себя.

Однако в чем состоит так понятая история мысли? В том, что рождаются новые вопросы, или в том, что на одни и те же вопросы человечество в каждую эпоху дает новые ответы? Меняются ли ценности прошлого содержательно или они только выражены иначе? Коллингвуд ведь не разделял мнение современной ему Оксфордской школы реализма, считавшей, что проблемы современной этики те же самые, что и этические проблемы платоновского «Государства» или аристотелевской «Никомаховой этики», т.е. что «Платон, Аристотель, эпикурейцы, стоики, схоластики, картезианцы и т.д. задавали себе одни и те же вопросы, но по-разному отвечали на них»⁴³. На самом деле, считает он, изменяется сама суть ценностей, и задача историка – пробиться к изначальному их смыслу. Подобного подхода во многом придерживается и другой представитель неогегельянского направления в историографии – Б.Кроче. Поэтому он допускает, что события прошлого, зафиксированные в каком-либо документе, могут оцениваться с точки зрения самого прошлого. Кроче писал об исторической действительности, сохраняемой сознанием. Ценности должны восприниматься непосредственно, интуитивно. Духовный мир прошлого – это продукт образной, художественной интуиции историка. Кроче не возражал против неокантианского понимания истории как череды событий, каждое из которых обладает неповторимостью. Но попытка подвести его под какое-то

правило, слить его с каким-либо другим событием – хотя бы и сходным по типу – означает, по его убеждению, «погрешение против исторического факта».

У Кроче мы замечаем еще одну тенденцию. Он утверждает, что нельзя назвать логический критерий, который определил бы, какие сведения полезны, важны, и какие – нет, поскольку, с его точки зрения, это практическая, а не научная проблема. В дальнейшем это направление методологии было подхвачено и развито. Наиболее ярко оно проявилось, трансформировавшись в прагматистски ориентированной историографии.

Возвращаясь к Коллингвуду, следует отметить, что он раскрывает еще один аспект соотношения духовного мира исследуемой эпохи, с одной стороны, и оценки историка, с другой. Дело в том, что он выясняет, какие именно ценности скорее становятся предметом оценки. С одной стороны, это те ценности, которые по самой своей сути обещают, что будут или постоянно являются предметом ненасыщенной, неудовлетворенной в полной мере потребности, так, как это виделось прагматизму. С другой стороны, история, скажем, политических теорий – это не история различных ответов на один и тот же вопрос, а история проблемы, более или менее постоянно меняющейся, и решение ее меняется вместе с реальным содержанием самой проблемы. Например, форма полиса казалась идеалом человеческого общества лишь грекам платоновской эпохи. Ко времени Гоббса изменились взгляды людей не только на то, какие формы социальной организации возможны, но и какие из них желательны⁴⁴.

Вебер считал необходимым проводить различие не только между оценкой и отнесением к ценности, но и между оценкой и интерпретацией ценности, что означает для него развитие возможных смысловых позиций по отношению к данному явлению, но часто проводится недостаточно отчетливо, вследствие чего возникают неясности при определении логической сущности истории⁴⁵.

Подводя некоторые итоги сказанного выше, можно сказать, что и Коллингвуд, и многие другие историки ставили и различным образом решали проблему «ослепления» историка его эпохой и доверия его к следам прошлого. В частности, Кроче считал, что историк неизбежно пишет с точки зрения своего настоящего, поэтому то, каким видится ему прошлое, не становится общеобязательной оценкой: история представляет собой постоянное становление нового, а «историческая правда» рождается мыслью историка. И потому всякая человеческая мысль исторична, а любое

суждение о факте есть историческое суждение. Философия прагматизма, еще более заостряя эту позицию, радикально декларировала право исследователя на субъективизм. Содержание социального знания, по мнению представителей этого направления, отличается неоднозначностью истины. Презентистская же историография вообще отказывается от требования воссоздания мыслей людей прошлого, считая это излишним, а проверку исторических свидетельств — по крайней мере проблематичной.

Если Коллингвуд предлагал историкам метод корреляции как бы подразумеваемого вопроса и ответа на него, считая, что только таким образом можно исследовать сознание, дух, а главное, целесообразную и целеполагающую деятельность людей, то в презентизме анализ ценностной среды прошлого в принципе перестает быть актуальным, отражая общее разочарование в методологическом наследии неокантианства. Первичность оценки, а не ценности обосновывается презентизмом тем, что субъект всегда выдвигает в качестве предмета познания то, чему он отдает предпочтение. Как мы видели, на самом деле эта проблема была поставлена гораздо раньше, но в презентистской методологии была, пожалуй, доминирующей. Еще Риккерт, иронизируя над тем, насколько это как бы очевидно, замечал, что стоит только сказать историку, что он не умеет отличать существенное от несущественного, как он «ощутит это как упрек своей научности. Он поэтому сразу согласится с тем, что он должен изображать только то, что «важно», «значительно», «интересно» или еще что-нибудь в этом роде. Все это, в этой форме, до того само собой понятно, что не требуется даже явно высказывать этого. И все же, подчеркивал Риккерт, здесь кроется проблема, которая может быть решена только тем, что мы ясно сознаем отнесение исторических объектов к связанным с благами культуры ценностям.

Там, где нет этого отнесения, — там события не важны, незначительны, скучны и не входят в историческое изложение»⁴⁶. Выбор с необходимостью уже предшествует познанию, причем он сделан на основе того, что представляется историку существенным, что может и не быть связанным с действительным положением вещей. Подчеркивая, что историку приходится иметь дело не с фактом, а с утверждением о нем, К.Беккер следующим образом отвечал на вопрос о том, где история находится: «В чем-то уме или нигде». Другими словами, событие имело место в прошлом, но сегодня в своей полноте и истинности оно невоспроизводимо.

Презентисты не разделяли оптимизма неокантианцев по поводу восполняющего понимания истории, но не ставили под сомнение когнитивное содержание оценочных суждений историка. С их точки зрения, выражения типа «возникновение системы английского парламентаризма – прогрессивное событие в истории» отражают место исторического события в современном общественном сознании путем апелляции к ценностям демократии. Представление о факте, отраженное в документах и свидетельствах, с которыми имеет дело историк, и само подлинное событие – исторически разные явления. Понятия реального прошлого и исторического прошлого не тождественны друг другу. Об этом писал, например, английский исследователь Л.Голдстейн. «Реальное прошлое – это события, существовавшие до настоящего времени, бывшие предпосылкой современной действительности. Историческое же прошлое представлено в сохранившихся документах, на основе изучения которых мы занимаемся теоретической реконструкцией минувших процессов и событий»⁴⁷. Это близко к тому выводу, что так как у разных историков свои цели, то отбирая из бесчисленных фактов существенные и отбрасывая несущественные, сообразно этим целям, они действуют произвольно. Это, конечно, крайность, поскольку сами цели историка, в конечном итоге, не могут быть абсолютно произвольными. Но остается фактом, что интересы историка неизбежно накладывают отпечаток не только на отбор материала, но и на результат оценки. Это происходит потому, что именно выбранный критерий делает предмет оценки ценностью, придавая ей позитивную или негативную окраску.

Презентистская школа в историографии не испытывала уже той потребности в принципах научной методологии, которая отличала классическое понимание социального знания: отношение к историческому факту как объективной реальности, доступной познанию в сохраненном виде; независимость объекта исследований от познающего субъекта; верифицируемость исторической истины и содержательная независимость прошлого от оценки историка. Презентизм полагал, что история нужна не сама по себе, как некое ставшее прошлое, а как материал для уяснения и решения современных коллизий: важные проблемы современности становятся фактом сознания как субъективное ощущение специфической напряженности, нехватки чего-то. Это понимание презентизма унаследовал из философии прагматизма. Как отмечал еще один из основоположников философии прагматизма Ч.Пирс, ис-

следование — это усилие уйти от состояния сомнения, характеризующегося с психологической стороны как беспокойное и неудовлетворенное, к состоянию верования. «С сомнения, следовательно, борьба начинается, и с прекращением сомнения она заканчивается. Единственной целью исследования, таким образом, является установление мнения (opinion)», — пишет Пирс⁴⁸. А потому актуальными являются те ценности исторического прошлого, которые желаемы сегодня. Ценность, потребность в которой удовлетворена полностью, без остатка, не вызывает интереса, она изжила себя в обществе. Из множества ценностных объектов культурной ситуации прошлого эмоции у современников вызывает только небольшая часть.

Здесь явное сходство с Коллингвудом, его тезисом о том, что каждое поколение пишет историю заново, причем это положение получает теоретическое обоснование. Коллингвуд в свое время формулировал это таким образом: «Если есть некая вечная проблема Р, то мы вправе спросить себя, что Кант, Лейбниц или Беркли думали о Р. Если мы способны ответить на этот вопрос, то можно перейти к следующему: «Были ли Кант, Лейбниц или Беркли правы, решая проблему Р таким образом?» Но то, что считается вечной проблемой Р, на самом деле представляет собой серию переходящих проблем Р1, Р2, Рз... — проблем, специфические особенности которых затуманились в глазах исторически близорукого человека, который сгреб их в одну кучу под общим названием Р»⁴⁹.

Однако принцип корреляции между вопросом и ответом, как это было у Коллингвуда, в презентизме трансформируется. Историческая память фиксирует только то, что нас интересует: отбор определяется вопросами, которые современность ставит перед прошлым. По мере роста знания о прошлом история предоставляет все больше альтернатив для выбора, но одновременно положение исследователя становится все более сложным. Р.Арон, исследовавший эпистемологические и методологические аспекты работы историка, обращал внимание на то, что мы располагаем разрозненными свидетельствами, поэтому исторические реконструкции, восстанавливающие связи между ними, нуждаются в теоретических построениях, основанных на определенной философии. Ч.Бирд видел в разрыве с классической школой в историографии окончательный залог независимости исторического знания, избавившегося от тирании физики и биологии⁵⁰. Тем не менее, полагал он, историк не в состоянии обойтись без философии, которая не вытекает из истории, а принимается на веру. Поэтому

человек, пишущий историю, сознательно или бессознательно совершает «акт веры». Научный метод историографии — единственно возможный, но надо избавиться от иллюзий, что он создает историю, полностью охватывающую прошлое.

Если исходить из такой точки зрения, то выходит, что именно субъективный выбор историка формирует эти отраженные ценности, рефлектируя по поводу их функциональности для настоящего. Ничего предосудительного презентизм в этом не усматривает, хотя в выступлениях по этому поводу все же ощутим некий оттенок эпатажа. В частности, Ч.Бирд поддерживал Беккера в том, что ценности общества, к которому принадлежит историк, а также его собственная позиция искажают историческую картину неизбежно. Там, где уровень исторического знания и опыт предлагают альтернативы в интерпретации прошлого — непременно начинается субъективность, которая трансформируется в устоявшееся мнение. Занимаясь этим феноменом, современный американский исследователь эпохи Просвещения Дж.Покок (в статье «Постпуританская Англия и проблема Просвещения») пытался, например, выяснить, почему термин «английское Просвещение» столь непривычен для слуха, тогда как о «французском», «шотландском» или «немецком Просвещении» все говорят с легкостью. Он считает, что такое мнение в науке возникло потому, что, несмотря на то, что Англия послужила моделью для деятелей европейского Просвещения, в ней отсутствовали «просвещенный абсолютизм» и «просвещенные философские умы» (с чем он решительно не согласен), т.е. те компоненты, которые, согласно мнению ряда ученых и составляли основное содержание понятия «Просвещение»⁵¹. Причина этого заключается, по мнению представителей презентизма, в том, что каждый устанавливаемый историком факт — это результат сложного интеллектуального процесса, и он представляет собой во многом чисто теоретическую конструкцию. Основанная же на этих фактах теория предполагает и их отбор.

Но ведь и сами исторические источники содержат факты, отобранные в поддержку определенной точки зрения. Альтернативные исторические факты просто остаются неизвестными. Оценка современного историка — всего лишь одно из звеньев в длинной цепочке интерпретаций. Коллингвуд решал эту проблему, исходя из посылки, что настоящим объектом изучения историка являются мысли людей прошлого — следовательно, историки изучают возникновение их собственных мыслей, развитие от мыс-

лей прошлого к мыслям настоящего. Однако он же резко критиковал оксфордских реалистов, считавших, что проблемы, которыми занимается философия, не меняются. Презентизм использует это как основание для аксиоматизации утверждения, что история не содержит никакой объективной истины и является отражением современности. Представления историка о том, что является желательным, формируют не только аксиологическое, но и фактическое представление о прошлом.

Относительно историков-практиков следует отметить, что они, как правило, не воспринимали презентизм как технику конкретного исследования. Как считает А.Я.Гуревич, влияние презентизма скорее заключалось в том, что он способствовал распространению тенденции к *presentmindedness*, поглощенности сознания исследователей современностью, что выразилось в преимущественном интересе к новейшей истории («культ современности» или «болезнь современности») ⁵².

Историки, занимавшиеся теоретическими разработками, не могли не обратить внимание на то, что происходило в это время в других науках о человеке, и прежде всего соотносилось с методами исследования, возникающими в новых социальных и гуманитарных дисциплинах. «Три факта из новейшей истории социальных наук, — пишет М.Барг, — особенно содействовали распространению критических взглядов на современное общее состояние историографии: успехи лингвистики, развитие культурной антропологии, и, наконец, появление историко-социологических исследований» ⁵³. Этот период яркого развития смежных дисциплин в сочетании с кризисом историографии привел к тому, что ряд направлений попытался выявить специфику исторического знания, используя преимущественно формальные методы исследования. Реальное влияние в этом направлении на историков оказали идеи, предложенные структурализмом.

К.Беккер в своей речи, посвященной новому пониманию задач историографии, утверждал, что историк изучает действительность, которой уже не существует. Он не спорит с идеями неокантианцев о том, что событие истории уникально и принципиально неповторимо. Однако презентизм не разделяет идеи, что историк способен проникнуть в мир прошлого. Историческую действительность нельзя воспроизвести, поскольку уже нет носителей этой действительности. Единственный выход из положения — интерпретация, которая придала бы фактам тот смысл, который заново создаст историк. Применительно же к ценностям

это фактически будет повторной интерпретацией, в основе которой лежат на сей раз предпочтения историка, то есть оценка. В предельном случае отход от оценки означает, что высказывание об историческом событии не оценивается даже историками, а представляет собой логическую конструкцию. Историческое событие рассыпается на составные части, рассматриваемые строго горизонтально. При этом важно учитывать, что Беккер рассматривает каждый отдельный факт как часть определенного целого, а это целое есть лишь простое обобщение тысячи и одного простейшего факта, которые нам в момент исследования вовсе не требуются, к тому же и само это обобщение мы не можем использовать в отрыве от более широких фактов и обобщений. Только в связи с бесчисленными другими фактами история приобретает смысл и значение.

Логическим следствием пересечения методологических положений презентизма и структурализма в изучении культуры стала точка зрения, что каждый народ, каждая эпоха имеет свои стандарты ценностного сознания. Абсолютного стандарта оценки явлений, принадлежащих разным культурным контекстам, либо нет вообще, либо такой стандарт, возможно, представляет собой нечто трансцендентное, недоступное, и задавать вопросы об этом нет смысла. Совместное влияние концепций структурализма и презентизма привело в методологии наук о культуре к оттеснению собственно исторического ракурса на второй план и утверждению, что ценности изучаемого объекта имеют исключительно локальный масштаб. Эта идея чисто горизонтального исследования вернулась в свою очередь в структурную антропологию, заставив ее постоянно задаваться вопросом о том, возможно ли проникновение в мир чуждой культуры в принципе. М.Мид в книге «Культура и мир детства» замечает: «То, что антропологи предпочитают быть самоучками во всем, даже в усвоении теорий, преподанных им в колледже, по-моему, профессиональная болезнь. Исследователь должен освободить ум от всех предвзятых идей, даже если они относятся к другим культурам в той же части света, где он сейчас работает. В идеальном случае даже вид жилища, возникшего перед этнографом, должен восприниматься им как нечто совершенно новое и неожиданное. В определенном смысле его должно удивлять, что вообще имеются дома, что они обладают или не обладают стенами, что они пропускают солнце и задерживают ветер и дожди. [...] В поле никакое явление нельзя принимать за само собой разумеющееся»⁵⁴.

Однако ни презентизму, ни структурализму не удалось преодолеть собственную установку по отношению к ценностям прошлого. Они не смогли разрешить проблему мотивации человеческих поступков, поведения людей другой эпохи. Собственно, такая задача этими школами и не ставилась. Рассмотрение духовной жизни относилось ими к области других наук. Так, Голдстейн, различая реальное и историческое прошлое, относил к области методологии только последнее. Историография как чисто теоретическая, гносеологическая дисциплина может ограничиться самым первым этапом, то есть анализом способов исследования исторического материала. Для нее несущественно различие между ценностью и утверждением о ценности. Анализ истинности суждения обеспечивается методологией, а реальное прошлое не дает возможности отличить истинное от ложного.

Вместе с тем историками-практиками критиковалась и чисто «вертикальная» историография. Ориентация исследования только в вертикальном, узкодисциплинарном направлении в конечном счете приводила к разложению исторической целостности на несообщающиеся друг с другом экономику и искусство, идеологию, политику. Об этом писал еще в начале века Л.Карсавин: «Техника исторически развилась; зато угрожает исчезновением сама история»⁵⁵. Карсавин замечает, что критикуемые им нравы историков свидетельствуют о состоянии самой истории как науки. Это состояние «ныне характеризуется крайнею специализацией, т.е. распадом целостного знания на самодовлеющие дисциплины, утратой идеи человечества. Распад доходит до того, что никто даже и не задумывается над согласованием друг с другом разных исторических дисциплин... Всякая попытка синтетического построения исторического процесса вызывает подозрительные сомнения»⁵⁶. Карсавин на это резонно замечает, что беспринципное собирание материала не только не нужно, но даже и вряд ли возможно.

Итак, до середины нашего столетия идея единой историографии оставалась не воплощенной в жизнь, по крайней мере, в западной научной практике. Тем не менее, как об этом вспоминал Ж.Дюби⁵⁷, во Франции «приблизительно с 1945 г., все, что было живого во французской исторической науке, ориентировалось на экономическую историю». Это было продолжением традиций французской историографии 30-х гг., когда историки находились под сильным влиянием экономистов, на взгляды которых, в свою очередь повлиял кризис 1929 г. Это влияние было настолько се-

рзным, что в выдвинутой позднее Ф.Броделем схеме «трех уровней длительности» в истории (событие, конъюнктура, структура) два последних термина были заимствованы у экономической науки.

Далее, как пишет Дюби, после 1950 г. интенсивно развивалась уже такая дисциплина, как историческая демография. Развитие математико-статистических и демографических методов наибольшие возможности предоставило историкам — специалистам по Новому времени. Обратившись к методам статистики, историки смогли на этой основе построить так называемую «сериальную» историю. Они анализировали изменения, следовавшие из данных множества источников той эпохи, которые были в их распоряжении. Успех этого метода объяснял влияние работ, к примеру, такого историка, как Э.Лабрусс, который занимался изучением ряда кризисов, предшествовавших Французской революции.

И все же интенсивно развивавшаяся в 50-60-е гг. математическая методология не решала важную для историографии проблему исследования культуры, которой продолжали заниматься историки и которая не вполне поддавалась методам клиометрии. Тем самым вопрос об отношении историка к ценностям минувших эпох также оставался открытым. Постепенно потребность в математических методах обработки исторических источников отошла на второй план, дав возможность историкам обнаружить вдруг, например, полную необъяснимость столь выраженной гигантомании источников европейского Средневековья. История культуры требовала раскрытия психологических оснований поведения, мировоззрения людей, свидетельства которых представляют собой вопиющее противоречие здравому смыслу, и частично эта проблема разрешилась с появлением третьей волны историков, принадлежащих к школе «Анналов». Это определило и восстановление интереса к проблеме ценностей прошлого, в особенности ценностей повседневного опыта, о чем уже было сказано выше. Как полагает И.Т.Касавин, «Восприятие идей, результатов и методов этих наук (как специальных наук о познании — методологии, истории науки, когнитивной социологии и психологии, так и ряда наук социально-гуманитарного профиля — социальной психологии, лингвистики, теории и истории культуры, социальной антропологии. — *Н.П.*) философским анализом познавательного процесса стало возможным лишь в силу обретения им, условно говоря, социально-философской ориентации. Именно потому, что знание и познание были поняты как элементы бо-

лее широкой области – мира человеческой деятельности и общения (а это, в свою очередь, стало возможно благодаря преодолению атомистической трактовки социальной реальности и ее альтернативы – униформизма), анализ знания начал усваивать представления, заимствованные из иных научных дисциплин. ...Это не просто более полный учет значимости проблемы социального познания наряду с другими гносеологическими проблемами; это скорее *процесс преобразования теории познания в подлинное социально-гуманитарное исследование*. Указанная тенденция ведет к радикальному переосмыслению понятий и проблем традиционной теории познания»⁵⁸.

Современный этап развития школы «Анналов» отличается тем, что нельзя сказать однозначно, какая из сторон аксиологического познания доминирует – ценности прошлого или оценка историка. Ориентация школы «Анналов» на жизненную среду или картину мира конкретной эпохи относительно традиционно исторической проблематики сформировалась под влиянием прагматистского понимания интересов исторического исследования. С другой стороны, это направление экстраполирует на область истории методы, которые были выработаны другими науками о человеке. Они используются для анализа конкретных аспектов ценностного сознания, например, культуры западноевропейского Средневековья глазами обычного «маленького человека». Именно в такой методике исследовано соотношение сакрального и профанного в религиозном мировосприятии, ощущение пространства и времени, отношение к детям в средневековой семье (М.Вовель) или раскрытие понимания идеи Страшного Суда среди духовенства и то, какие изменения она претерпела в обыденном сознании (Ф.Арис). Однако при дальнейшем приближении метод, который был по сути инициирован успехами антропологии, социальной психологии, этнографии и не имел отношения к тому, как историческая наука понимала свои задачи прежде, – этот метод приводит исследователей к выводам, связанным с прагматистским пониманием задачи историка. Бросив взгляд на современную европейскую культуру⁵⁹, например, с точки зрения тех же основных жизненных этапов, то есть, как это выполнил бы прагматизм, делая акцент на собственном отношении к этому историка, они обнаружили, что некоторые черты средневековой ментальности дожили до наших дней, что и зафиксировали исследователи школы «Анналов», проследив преемственность развития ментальных структур от средневековья до нашего времени⁶⁰. Та-

ков был вывод, к которому привел анализ принципиально иной, закрытой культуры, представивший ключ к пониманию современных ценностей. Это многообразие подходов с использованием методов других наук обогатило исследовательский аппарат историографии, а идеи, выдвинутые еще прагматизмом, не позволили бежать от собственных ценностей. Школа «Анналов» приобрела в каком-то смысле синтетический, мультипарадигмальный характер.

Примечания

- 1 *Барг М.* Проблемы социальной истории. М., 1973. С. 7.
- 2 См.: Цицерон и жанры античной историографии философии // Историко-философские исследования. Проблемы методологии. Свердловск, 1988.
- 3 См.: *Косминский В.А.* Историография средних веков. М., 1963.
- 4 Там же. С. 318.
- 5 Отмечая проблемы, с которыми он сталкивался при работе над книгой «Работство как система хозяйства», Нибур писал, что этнографической литературой нельзя пользоваться без строгой критики. Часто приходится встречаться с очень небрежными, неточными показаниями. Поэтому «пока этнология еще не установилась, быть может, лучше, чтобы этнограф совсем не имел никаких идей, чем если у него будут скороспелые, мнимонаучные и, по всей вероятности, ошибочные идеи». Соглашаясь с мнением Монтеня о том, что образованные люди наблюдают с большим интересом и подмечают больше фактов, но они при этом и истолковывают их, Нибур считает необходимой для всякого историка предварительную методологическую работу, о которой пишет так: «Свои материалы мы подвергли строгой критике, сравнивая в каждом случае описания одного и того же племени, даваемые различными авторами, и взвешивая, насколько можно положиться на свидетельство того или другого автора, при чем принималось во внимание время, когда он писал, более или менее близкое знакомство с описываемым народом и общий характер его сочинений» (*Нибур Г.* Работство как система хозяйства. М., 1907. С. 7-8).
- 6 См.: *Лооне Э.* Современная философия истории. Таллин, 1980. С. 84-85.
- 7 *Сеньобос Ш.* Исторический метод в применении к социальным наукам. М., 1902. С. 58.
- 8 См.: *Врожек В.* Историография как игра метафор // *Одиссей.* М., 1991.
- 9 *Стахова И.* Значение метафоры в способе мышления и выражение в науке // *Познание в социальном контексте.* М., 1994. С. 48-49. Здесь приводится интересное разграничение научных и иных метафор: «В конечном счете многие ошибки в трактовке метафор следуют из неверного понимания их функций. На наш взгляд, все метафоры одновременно выражают, предписывают и предполагают, но при этом некоторые из них — научные в большей степени — предполагают, другие — литературные — выражают и т.д. Понимание этого факта позволяет более тонко разобраться в функциях научных метафор» (См.: *Петров В.В.* Научные метафоры: Природа и механизм функционирования // *Философские основания научной теории.* Новосибирск, 1985. С. 209.)
- 10 *Стахова И.* Значение метафоры в способе мышления и выражение в науке // *Указ. соч.* С. 54.
- 11 См. подробнее об этом: *Гулыга А.* Эстетика истории. М., 1974.
- 12 *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 191.
- 13 *Герье В.И.* О.Конт и его значение в исторической науке. С. 858. (Книга публиковалась частями в журнале «Вопросы философии», выпуски 42-44, и вышла позже отдельным изданием).
- 14 Виндельбанд, будучи, как и Риккерт, представителем неокантианского направления в историографии, также сетовал, что массовое движение начали рассматривать как самое значительное и самое существенное для всего ис-

торического развития человечества. Однако он относил этот недостаток внимания к гуманитарному срезу истории не столько за счет характерных особенностей, присущих натуралистической исследовательской программе, сколько к признакам времени, на которое эта «массовая» жизнь наложила своеобразный отпечаток. «То, чего мы в настоящее время ожидаем от философии, — писал он, — это размышления о вечных ценностях, которые, возвышаясь над меняющимися временными интересами людей, обоснованы высшей духовной действительностью» (См.: *Виндельбанд В.* Философия немецкой духовной жизни XIX столетия // *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. М., 1995).

- 15 *Вайнштейн О.Л.* Очерк развития философии и методологии истории в XIX—XX вв. Л., 1979. С. 10.
- 16 См. об этом: *Стахова И.* Значение метафоры в способе мышления и выражение в науке.
- 17 *Дюби Ж.* Выступление в Институте всеобщей истории в 1989 г. // *Одиссей.* М., 1989.
- 18 *Зиммель Г.* Проблемы философии истории // *Зиммель Г.* Избранное. Т. 1. М., 1994. С. 530.
- 19 *Сеньобос Ш.* Исторический метод в применении к социальным наукам. М., 1902. С. 29-32.
- 20 Там же.
- 21 Там же.
- 22 См.: *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
- 23 Там же. С. 125-126.
- 24 *Сеньобос Ш.* Исторический метод в применении к социальным наукам. М., 1902. С. 49.
- 25 *Ланглуа Ф., Сеньобос Ш.* Введение в изучение истории. СПб., 1899. С. 51.
- 26 *Ланглуа Ф., Сеньобос Ш.* Там же. С. 49.
- 27 См.: *Сеньобос Ш.* Исторический метод в применении к социальным наукам. М., 1902.
- 28 *Виндельбанд В.* Что такое философия? (О понятии и истории философии) // *Виндельбанд В.* Избр. произведения. С. 43.
- 29 *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. С. 129.
- 30 Там же. С. 55.
- 31 *Виндельбанд В.* Философия немецкой духовной жизни XIX столетия // *Виндельбанд В.* Избр. произведения. С. 350-351.
- 32 *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. С. 129.
- 33 *Вебер М.* Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 558.
- 34 *Виндельбанд В.* Что такое философия? // Там же. С. 45.
- 35 *Виндельбанд В.* Нормы и законы истории // Там же. С. 189.
- 36 *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. С. 126-127.
- 37 *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 287.
- 38 *Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Указ. соч. С. 406.
- 39 Там же.
- 40 Там же.
- 41 См.: *Карсавин Л.* Введение в историю. Петербург, 1920.

- 42 *Коллингвуд. Идея истории. С. 204.*
- 43 *Коллингвуд. Автобиография. С. 356.*
- 44 Там же. С. 358.
- 45 *Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Указ. соч. С. 570.*
- 46 *Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 126.*
- 47 Цит. по: Историческая наука. Вопросы методологии. М., 1986. С. 112.
- 48 *Пирс Ч. Закрепление верования // Вопросы философии. 1997. № 1. С. 109-110.*
- 49 *Коллингвуд. Автобиография. С. 361.*
- 50 См.: Источниковедение. Теоретические и методические проблемы. М., 1969. С. 74.
- 51 См. об этом: *Лабутина Т.Л. Современная историческая наука о Просвещении. Дискуссионные проблемы // Историческая наука в меняющемся мире. Казань, 1993.*
- 52 См.: Источниковедение. Теоретические и методические проблемы.
- 53 *Барг М. Проблемы социальной истории. С. 10.*
- 54 См.: *Мид М. Культура и мир детства. М., 1988.*
- 55 *Карсавин Л. Философия истории. СПб., 1993. С. 216.*
- 56 Там же. С. 219.
- 57 *Дюби Ж. Выступление в Институте всеобщей истории в 1989 г. // Одиссей. М., 1989.*
- 58 *Касавин И.Т. Понятие знания в социальной гносеологии // Познание в социальном контексте. С. 7.*
- 59 Как это сделал, например, представитель школы психоанализа С.Гроф. Занимаясь исследованиями в области психологии, в частности, проблемой скрытых психологических установок, которые обычно не осознаются людьми, он неожиданно для себя обнаружил ряд параллелей с тем, что писали ученые-историки. Так, на достаточно обширном и чрезвычайно интересном материале ему удалось показать, что время переходных периодов от одного основного жизненного этапа к другому (не только средних лет, пожилого возраста, смерти, но и рождения, достижения совершеннолетия) и сейчас на бессознательном уровне оценивается, как правило, негативно или, по крайней мере, как полное опасностей (См. об этом: *Гроф С. Человек перед лицом смерти. М., 1995).*
- 60 «Средневековье длилось, по существу, до XVIII в., постепенно изживая себя перед лицом Французской революции, промышленного переворота XIX в. И великих перемен века двадцатого. Мы живем среди последних материальных и интеллектуальных остатков Средневековья», — писал Ж. Ле Гофф (См.: *Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992).*

Ценностно-смысловая ориентация в методологии социокультурного анализа

«Антропологический переворот» в самосознании европейской культуры XX века обрел зримое выражение в смене когнитивных образцов наук о человеке. Свойственный классической рациональности методологический монизм — представление о том, что все науки пользуются универсальным методом, различаясь лишь тем, в какой мере каждая из них приблизилась к осуществлению общей для всех наук цели, — отходит в прошлое. Отражением кризиса классической рациональности, первые признаки которого явственно обозначились еще во второй трети XIX века, стал напряженный поиск средств теоретического выражения своеобразия социогуманитарного знания в сравнении с естественнонаучным. Осознание подобной специфики осуществлялось как оппозиция натурализму в обществознании — ориентации на идеалы и нормы классического естествознания.

В работах В.Дильтея парадигмальной рамкой исторического разума становится не скроенная по меркам естествознания «социальная физика» (О.Конт), но описательная психология как опытная наука о собственно человеческом в его отличии от мира природных объектов. Дильтеевское противопоставление «наук о природе», задача которых — объяснить, «наукам о духе», задача которых — понимать, предстает как предельное напряжение двух полярных методологических позиций. Однако интуитивистская герменевтика В.Дильтея, исходящая из концепции понимания как опыта индивидуального сознания, не отвечала трансцендентальному идеалу всеобщности и необходимости. Когнитивный интуитивизм не знает правил, обладающих безусловной всеобщнос-

тью. Поэтому дальнейшее развитие методологии социальных наук осуществлялось как в направлении осознания социально-исторических рамок адекватности классической рациональности с присущей ей универсализацией естественнонаучной методологии, с одной стороны, так и по пути преодоления интуитивизма и гипертрофированного субъективизма, с другой.

Попытки теоретически обосновать рационалистическую методологию обществознания, артикулирующую ценностное измерение объекта, восходят к неокантианству Баденской (Фрайбургской) школы. Ее признанный лидер, Г.Риккерт, противопоставляет развиваемый им метод как психологизму, так и натурализму в обществознании, полагая, что «одной из главных задач настоящего момента является борьба с натурализмом просвещения, окончательно победить который не удалось кантовскому идеализму»¹ Не подвергая сомнению значимость психологии как научной дисциплины, он отвергает ее претензии на роль универсальной методологии (парадигмальной рамки) общественных наук².

Методологическое кредо Баденской школы состоит в том, что предмет методологии — не мир субъективных переживаний ученого, а общезначимые логические процедуры конституирования научных понятий. Поэтому своей главной задачей Г.Риккерт считал обоснование рационалистического метода «наук о культуре», отражающего специфику их предметов, и, в то же время, гарантирующего общезначимый и рационально воспроизводимый результат.

В духе неокантианских традиций, Г.Риккерт исходит из того, что, действия человека всегда соотносимы с ценностями. Ценностная нагруженность — отличительная черта любого рукотворного объекта, превращающая его в явление культуры. «Во всех явлениях культуры, убежден Г.Риккерт, мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления созданы или взлелеяны человеком... Если от объекта культуры отнять всякую ценность, то он станет частью простой природы»³. Дикорастущие злаки, например, олицетворяют природу, тогда как, взращенные человеком, становятся явлением культуры.

Различие «наук о природе» (Naturwissenschaften) и «наук о культуре» (Kulturwissenschaften) проводится им как по предметам, т.е. «с материальной точки зрения», так и по практикуемым ими методам, т.е. «с формальной точки зрения»⁴. При этом «материальный» и «формальный» критерии противопоставлены отнюдь не жестко. Г.Риккерт признает оправданность широкого исполь-

зования математических методов и в изучении общества, например, в экономике и социологии. В зависимости от приложения того или иного метода, один и тот же объект может выступать и как единичный экземпляр общего понятия, и как уникальный по значимости феномен культуры. Иными словами, «действительность становится природой, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, она становится историей, если мы рассматриваем ее с точки зрения индивидуального»⁵, — убежден он. Научные методы, таким образом, мыслятся как взаимодополнительные: естественнонаучный метод применим в обществознании, если исследователя интересуют закономерности или обобщенные типы, а исторический — в естествознании, в той мере, в какой исследователя привлекает неповторимая индивидуальность природного объекта»⁶. Декларируя возможность работы на одном и том же объекте двух взаимодополнительных подходов — натуралистического и культурцентристского, — каждый из которых характеризуется как собственными онтологическими допущениями (схемами объекта), так и специфическими схемами метода — способами формирования научных понятий (номогенетическим и идиографическим), — Г.Риккерт по существу предвосхищает формулировку Н.Бором *принципа дополнительности* — по отношению к социокультурным объектам. Социолог и экономист, убежден Г.Риккерт, пользуются преимущественно обобщающим методом, логически не отличимым от естественнонаучного. Причину «податливости» материала этих наук общим генерализациям он усматривает в том, что в них «часто принимаются во внимание только массы. Например, исторически существенное в крестьянине или фабричном рабочем у определенного народа в определенную эпоху может весьма точно совпадать с тем, что обще всем отдельным экземплярам соответствующего рода и что могло бы поэтому образовать их естественнонаучное понятие»⁷. Именно в подобном сходстве Г.Риккерт усматривает истоки марксистского убеждения в том, что «всякая история в основе своей экономическая». Напротив, можно до известной степени говорить об историческом методе при исследовании индивидуализированных объектов природы, например, в космогонии. Таким образом, заключает Г.Риккерт, «деление на основании формальных точек зрения (т.е. по методу. — *Н.С.*) не совпадает с делением материальным... однако при исследовании жизни природы все же пользуются преимущественно естественнонаучным, при исследовании же жизни культуры, главным образом, историческим методом»⁸.

Стремясь отмежеваться от интуитивистской абсолютизации субъективистских подходов и, в то же время, артикулировать методологическое своеобразие социальных наук, Г.Риккерт существенно расширяет традиционные представления о логической процедуре образования научных понятий. Предложенная им расширительная трактовка теоретической концептуализации выходит далеко за рамки классической логики, по убеждению Г.Риккерта, «слишком узкой» для отображения специфики методологических процедур в науках о культуре. Он полагает, что «для логики, которая желает не поучать, а понимать науки, ложность учения Аристотеля, согласно которому индивидуальное и особенное не могут быть введены в научное понятие, не подлежит сомнению»⁹.

Основатель Баденской школы характеризует практикуемую в естественных науках процедуру научной концептуализации как подведение наличного многообразия под генерализирующие абстракции (индукцию). Целью и смыслом научной индукции является «обуздание многообразия» — преодоление потенциальной бесконечности единичных явлений и формулировка общего закона. Подобный генерализирующий метод, названный им *номо-тетическим*, пригоден лишь в науках, придерживающихся эссенциалистской установки, цель которых — теоретически представить сущность наличного многообразия в форме общего закона.

В науках же о культуре выявлению общего закона отводится подчиненная роль. Историческое исследование имеет дело с единичным событием, отмеченным печатью случая, а не с законом в его чистом виде. Поэтому «наш интерес здесь направлен также и на особенное и индивидуальное, ...ибо культурное значение объекта покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем оно отличается от них»¹⁰. Поэтому науки о культуре, стремящиеся избежать «мертвящей всеобщности», прибегают к иному, отличному от генерализирующего, способу образования научных понятий. И если этот факт не уместается в рамки традиционной логики, убежден Г.Риккерт, — тем хуже для логики.

Главной предпосылкой индивидуализирующего метода, основанной на кантианских допущениях об упорядочивающей роли рассудка по отношению к эмпирическим данным, является возможность приписать *значимость* тем или иным явлениям культуры. Процедура теоретической концептуализации осуществляется как *отнесение к ценности*. Ценностный эталон выступает критерием значимого в наличном культурном многообразии. Таким

образом, относя феномен к ценности, историк культуры выявляет в нем не общее как основу повторяемости, а значимое. Однако, говоря об идиографическом методе как универсальном для наук о культуре в целом, основатель Баденской школы черпает подтверждения и иллюстрации исключительно из историографии, где «неповторимость и уникальность» события оказываются манифестацией более глубоко лежащих культурных пластов — представлений об осевом историческом времени («время-стрела») как оппозиции традиционалистскому архетипу времени-круга («колесо времен»). Физические науки, к рубежу XIX — XX века еще не вобравшие идею развития в круг собственных онтологических допущений¹¹, оказались свободными от влияния подобного пласта подсознания культуры. Г.Риккерт противопоставляет «номотетическому», т.е. обобщающему, методу естествознания направленный на постижение единичного и особенного «идиографический» метод истории, оговариваясь, что если номотетический метод включает в себя не только отыскание общих законов, но и образование научных понятий, данные методы вполне корректно противопоставить друг другу. Насколько оправдано подобное противопоставление?

Ю.Хабермас склонен полагать, что свойственный Г.Риккерт дуализм методов является результатом недооценки им диалектики особенного и всеобщего. Основатель Баденской школы, по его мнению, оказался в плену парадокса, присущего любой форме методологического номинализма: мы схватываем уникальное, т.е. неповторимый смысл исторических событий, в общих выражениях, ориентированных на повторяемое в явлениях¹². Подобная оценка отражает свойственную классической социальной методологии интенцию опираться на привычные бинарные оппозиции, в данном случае — номинализма и реализма — как категориальные «опоры» научного мышления. С.Гессен, на наш взгляд, проводит более тонкий анализ и дает более точную оценку. Он полагает, что противоположность «индивидуализирующего» и «генерализирующего» методов у Г.Риккерта не покрывается простой противоположностью единичного и общего как таковых. Это скорее известная *противоположность различных типов общего, которым соответствуют различные типы единичного*¹³. Что он имеет в виду? Отношение общего к единичному в естественных науках есть «отношение подчинения экземпляра роду». Совсем другое дело, полагает он, в исторических науках. «Индивидуальное» наук о культуре принципиально не заменимо, ибо смысл его

в том, что оно никогда не может рассматриваться как экземпляр общего понятия. «Единичное истории есть в подлинном смысле слова «ин-дивидуальное», т.е. неразложимое ни на какие общие, т.е. математические отношения»¹⁴. Поэтому в истории основным отношением между общим и индивидуальным становится не подчинение экземпляра роду, а включенность частного явления в более всеобъемлющее, но столь же единичное и индивидуальное целое. Если в физике объяснить падение этого камня — значит представить его единичным проявлением всеобщего закона всемирного тяготения, то в истории объяснить, например, эпоху Террора — значит включить ее в столь же единичное и индивидуальное целое Французской революции. «Целое должно тесно обогатить частное — вот, по Риккерт, основное требование исторического объяснения»¹⁵. Противопоставляя генерализирующий метод индивидуализирующему, Г.Риккерт, тем самым, противопоставляет не единичное как действительность общему понятию, а один тип отношения «единичное — общее» — другому, т.е. подчинение — включению.

Однако, несмотря на артикулируемое Г.Риккертом своеобразие обоих методов, в них больше общего, чем различий. И отнесение к общему (сущности), и отнесение к ценности (значимому) неявно апеллирует к скрытому, умозрительному, за гранью видимого, природы или истории. Постулируя всеобщий и необходимый характер ценностей, априорных культурологическому исследованию, Г.Риккерт прибегает к *трансцендентальному аргументу*, не верифицируемому эмпирически и придающему его рассуждениям о методе характер изошренной социальной метафизики. Наделяя же ценности всеобщим и необходимым характером, неокантианцы придают им статус мировоззренческих универсалий просвещенного Разума. Мы все верим во всеобщие ценности, убежден Г.Риккерт, даже тогда, когда под влиянием научной моды воображаем, что не делаем этого¹⁶.

Ценности могут быть экономическими (польза), политическими (справедливость), нравственными (добро) или религиозными (святость). В зависимости от того, к какой ценности относят то или иное явление культуры, говорят о его экономическом, политической нравственном или религиозном *значении*.

Процедуру отнесения к ценности как таковую Г.Риккерт понимает как удержание в понятии тех характеристик изучаемого объекта, которые существенны с точки зрения определенной ценности. В практике исследовательской работы (например, историка) упомянутое отнесение к ценности выглядит так: из общего

массива подлежащих рассмотрению исторических фактов ученый отбирает «исторически важные индивидуальности» и «просто разнородное бытие». К первым он относит те, индивидуальность которых воплощает в себе одну из упомянутых ценностей в наибольшей мере. Полученный таким образом материал подлежит научной концептуализации, тогда как вторые не представляют научной значимости. Выявляя значимое, ученый основывается на всеобщем признании ценности, что, по убеждению Г.Риккерта, гарантирует наивысшую объективность, доступную эмпирическим наукам.

Постулируемый Г.Риккертом всеобщий и необходимый характер культурных ценностей в кантианской терминологии означает, что они *объективны*. Но вовсе не в том смысле, что им присущ онтологический статус. Всеобщность и необходимость — характеристики трансцендентального идеала, а не действительности. Ценности не существуют, а *значат*. Их сущность состоит в их значимости, а не в фактичности.

Не обладая онтологическим статусом на манер природных объектов, ценности воздействуют на мир человека двояким образом. В соединении с объектом ценности становятся «благом». Отнесенные к субъекту, они превращают его суждения в «оценку». Отнесение к ценности как исследовательский метод «наук о культуре» Г.Риккерт жестко разграничивает с оценкой. В науке не должно быть места оценочным суждениям, хотя за ее пределами ученый вправе высказывать их как частное лицо. Но было бы неправильным трактовать риккертовское разграничение ценности и оценки как демаркацию обыденного и научного познания, жизненнопрактической позиции и теоретической установки. Позиция Г.Риккерта сложнее. Как кантианец, он строго придерживается установки трансцендентализма — различия в структуре познающего субъекта эмпирической (индивидуализированной) и общезначимой (трансцендентальной) составляющих. Эмпирический, индивидуализированный субъект осуществляет оценку. Найдя индивидуальный, трансцендентальный производит отнесение к ценности. Но обратим внимание на то, что Г.Риккерт нигде не упоминает о различиях в характере самих процедур отнесения к ценности и оценки.

Объяснительную притягательность «трансцендентального аргумента» неокантианцев Баденской школы об априорном характере всеобщих и необходимых культурных ценностей преодолел выдающийся немецкий социолог М.Вебер. Время деятельности М.Вебера, отмечает Ю.Н.Давыдов, — особый период в разви-

тии немецкой, да и европейской мысли. «Это был конец просветительски обожествленного разума. Того самого прогрессивного разума, который, по Гегелю, толкает в спину человечка, хитроумно ведя его «куда следует». У Маркса он берет того же человечка за шиворот и тащит его «куда надо»¹⁷. Субстанциональный разум просветителей, следы которого отчетливо видны в трансцендентализме Г.Риккерт, у М.Вебера предстает как разум *человеческий*, сведенный к простой способности человека поступать целесообразно.

Наследуя традиции кантианства, М.Вебер убежден в том, что «в основе деления наук лежат не «фактические» связи *«вещей»*, а «мысленные» связи *проблем*¹⁸. Но исследовательским задачам М.Вебера-социолога, убежденного в том, что научное изучение предмета требует всестороннего подхода, не отвечало проводимое Г.Риккертом противопоставление номотетических и идиографических методов. Как социолог, М.Вебер анализирует индивидуально-историческое не только в качестве феномена культуры, т.е. идиографическими, индивидуализирующими методами, но и стремится вскрыть его причинные связи, прибегая к использованию родственных естественнонаучным номотетических, т.е. обобщающих методов. В собственно же историческое исследование М.Вебер привносит элементы генерализации. В социологическом анализе, отказываясь от претензий на установление общих законов и ограничиваясь задачей описания правил протекания событий, М.Вебер значительно смягчает сциентистскую жесткость номотетических методов и вводит в социологию элементы идиографии.

«Перекрестное опыление» предмета веберовской социологии методами различных наук оказалось возможным благодаря отказу от *метафизического аргумента* риккертской методологии. Будучи социологом по призванию и профессии, М.Вебер считал лишённое конкретно-научного содержания понятие общезначимых ценностей социологически бессодержательным. Поэтому в трудах автора «Протестантской этики» абстрактно-всеобщие ценности Баденской школы претерпевают социологическое «обмирщение», обретают социокультурную и историческую размерность: выражение смысложизненных ориентаций и практических устремлений людей своего времени — «интерес эпохи». Именно человеческий интерес, а не отнесенность к абстрактно-всеобщим ценностям, убежден М.Вебер, позволяет приписать вещи экономическое, политическое и т.п. *значение*. «Качество явления, позволяющее считать его «социально-экономическим», — утверждает он, — не есть нечто, присущее ему как таковому «объектив-

но». Оно обусловлено направленностью нашего познавательного *интереса*, формирующегося в рамках специфического культурного значения, которое мы придаем тому или иному событию в каждом отдельном случае»¹⁹.

Наследуя традиции неокантианства, автор «Протестантской этики» не подвергал сомнению научную значимость процедуры отнесения к ценности. Он убежден в том, что даже самые простые данные актов и грамот могут быть научно осмыслены лишь в соотношении с системой конвенционально принятых сообществом историков «критериев значимого». Не подвергая сомнению научную значимость риккертовской типологии ценностей, М.Вебер, тем не менее, убежден в том, что границы ценностных областей конституированы человеческими интересами. Например, «явление носит экономический характер лишь в той мере и *лишь* до тех пор, пока наш *интерес* направлен исключительно на то *значение*, которое оно имеет для материальной борьбы за существование»²⁰. Представления М.Вебера о конституирующей роли прагматических интересов в отношении социальных значений предвосхищают социально-феноменологическую концепцию *доменов релевантности*.

Прослеживая становление и эволюцию интересующих его культурных ценностей, таких, как протестантская этика, продуктивное предпринимательство, профессионализм и религиозная аскеза, М.Вебер помещает их в строго очерченные хронологические рамки, за пределами которых указанные ценности утрачивают регулятивное значение и не обладают способностью мотивировать человеческое поведение. В «обмирщенной» социологической интерпретации М.Вебера культурные ценности не только теряют приданный им неокантианцами всеобщий и необходимый (в кантианской терминологии — «объективный») характер, но и предстают как выражение множества исторически изменчивых интересов, столь же различных, как и людские идеалы. Ибо «высшие идеалы, наиболее нас волнующие, — убежден М.Вебер, — во все времена находят свое выражение в борьбе с другими идеалами, столь же священными для других, как наши для нас»²¹. Утверждая плюрализм человеческих ценностей, М.Вебер неявно отрицает «трансцендентальный аргумент» Баденской школы неокантианства о всеобщем и необходимом характере общезначимых ценностей как гаранте объективности социальных наук. Трансформировав риккертовские абсолютные ценности в «интерес эпохи», М.Вебер придал своей социологической концепции историческое измерение — не в плане исторической фактичности, а на уровне неявных предпосылок социологической концептуализации.

Невзирая на «методологическую неприязнь» патриарха немецкой социологии к «исходной клеточке», главное теоретическое допущение социологической концепции М.Вебера несет на себе выраженную печать классического фундаментализма. Автор «Протестантской этики» исходит из представления об осмысленном социальном действии индивида как наиболее простом, далее неразложимом и самоочевидном «атомарном факте» социальных взаимодействий²². Не разделяя интуитивистских убеждений в том, что в основе универсальной методологии «наук о духе» должна лежать эмпирическая психология — субститут прежней метафизики, — М.Вебер, тем не менее, убежден в том, что ничто не может быть понято лучше, чем индивидуальное осмысленное действие. Именно оно мыслится пределом редукции сложной сети социальных взаимоотношений к наиболее «простому» и далее неразложимому элементу. Подобная редукция сложного целого к простым составляющим — методологический стандарт классической рациональности, описанный Декартом в качестве одного из основных правил для руководства ума.

На первый взгляд, отправной пункт социологического теоретизирования М.Вебера — понятие осмысленного социального действия — методологически сродни «исходной клеточке» К.Маркса — понятию материального производственного отношения. Оба понятия выступают как результат выбора логически первичного в рамках теории и наиболее фундаментального в самой социальной жизни.

Однако, при всем уважении М.Вебера к К.Марксу, оба автора исходят из различных, а в известной степени и противоположных, философских оснований: кантианских в первом случае и гегельянских во втором. Фундаментализация материальных производственных отношений у К.Маркса несет на себе явную печать исходного пункта эволюции его теоретического мировоззрения: установки идеалистического монизма о тождестве бытия и мышления, почерпнутой у Гегеля через левых гегельянцев. Отказавшись от юношеских устремлений «искать идею в самой действительности», он испытывает сильнейшее влияние французского материализма XVIII века, в частности, представлений Д.Дидро об отражении как всеобщем свойстве материи. Подобная установка и обусловила методологические приоритеты К.Маркса: первичное в структуре теории является отражением онтологически фундаментального, т.е. теоретическая зависимость в рамках теории «отражает» каузальные связи в самой действительности.

Для М.Вебера, тяготевшего к кантианской ориентации, теоретические понятия являются не отражением действительности, а продуктами конструктивной активности рассудка. В то же время, приверженность к эмпирическим методам в социологии заставляет М.Вебера отнюдь не жестко следовать трансценденталистским установкам. Как социолог, он ищет действующие в обществе «правила протекания событий» средствами эмпирического анализа. Поэтому логически первичное в рамках теории никак не тождественно *causa finalis* самой действительности. Оно имеет не онтологическое, а когнитивное значение, выступая как объяснительный принцип.

В отличие от марксизма и структурного функционализма, социальные структуры и институты у М.Вебера вторичны по отношению к ориентированному на другого индивидуальному осмысленному действию. Автор «Протестантской этики» видит в них не способы организации и упорядочения социальной активности, а инструмент закрепления привычных действий и социально одобренных интерпретаций. Но смысл совместных действий социальных групп, классов и корпораций, убежден М.Вебер, может быть понят не иначе, как «алгебраическая сумма» субъективных смыслов участвующих в них индивидов. Смысл коллективного действия слагается из результатов осмысления индивидами собственного поведения. Он постижим социологически лишь посредством анализа субъективных смыслов участвующих в нем людей. В социологии нет «коллективной личности», которая «действует». Постулат субъективной интерпретации, таким образом, воплощает позицию радикального методологического номинализма, который, однако, значительно смягчается М.Вебером в практике конкретных исторических и социологических исследований. В подобном понимании природы социальных институтов М.Вебер предвосхищает отдельные моменты социально-феноменологической интерпретации социальной реальности.

На кантианских представлениях об упорядочивающей деятельности рассудка по отношению к эмпирическому материалу базируется непреходящего значения вклад М.Вебера в методологию социальных наук — его *идеально-типизирующая методология*. «Двойная идентичность» социологического объекта как поля приложения «понимающих» и статистических методов воплотилась в амбивалентности веберовского идеального типа. Его логический статус неоднозначен и даже противоречив. С одной стороны, М.Вебер характеризует его как результат рассудочной деятельнос-

ти по обработке эмпирического материала — первичную рационализацию эмпирических обобщений. С этой точки зрения идеальный тип предстает как некое усиление, «пределный переход», «доорганизация» эмпирически данного. Это мысленный эксперимент с объектом эмпирической природы, дающий более контрастное видение наиболее значимых в данной познавательной ситуации черт эмпирического объекта. Иными словами, это «заострение некоторых черт человеческого поведения, сведенных воедино»²³.

С другой стороны, М.Вебер наделяет идеальные типы чертами абстрактно-всеобщей теоретической схемы, не имеющей непосредственного опытного происхождения, — «явления в чистом виде». В реальной действительности, подчеркивает он, «такой мысленный образ в его понятийной чистоте нигде не обнаруживается; это утопия»²⁴. Его невозможно квалифицировать и как предположительное знание. Но он позволяет выходить за рамки наличной ситуации, раздвигая область исследовательского горизонта. «Идеальный тип — не «гипотеза», он лишь указывает, в каком направлении должно идти образование гипотез, — убежден М.Вебер. — Не дает он и изображения действительности, но предоставляет для этого однозначные средства выражения»²⁵. В подобной интерпретации идеальный тип служит не для раскрытия связей эмпирических явлений, а для моделирования зависимостей идеализированных объектов в рамках теоретической конструкции. При этом конфигурация отношений понятий на уровне теоретической модели никак не является «отражением» эмпирически фиксируемых зависимостей самих социальных явлений.

Приведенные выше трактовки логической природы идеального типа, как показывает П.П.Гайденко, трудно совместимы друг с другом в рамках целостной методологической концепции. Проблема соотношения идеальной-типической конструкции и эмпирической реальности далеко не так проста, как можно было бы думать. И однозначного решения этой проблемы у М.Вебера нет²⁶. В реальной научной работе он колеблется между методологическим номинализмом и теоретическим реализмом понятий, варьируя теоретическую дистанцию по отношению к ним в зависимости от содержания конкретной исследовательской задачи. В собственно же методологических рассуждениях он предостерегал как от прямого отождествления действительности с идеальным типом, так и от понимания идеального типа как исключительно теоретического конструкта, выражающего лишь предположительное знание о социальной реальности.

Отмеченную выше амбивалентность в понимании логической природы идеального типа М.Вебер снимает введением сильного идеализирующего допущения. Он полагает, что идеальный тип соответствует действительности в идеализированной ситуации целерационального действия. Подобное действие не является эмпирически фиксируемым, а представляет собою предельный случай рационального соотношения поставленных целей и используемых средств. Чем «чище», прозрачнее связь между целью и средствами, тем ближе реальное действие к целерациональному. Например, капиталистическое предпринимательство в чистом виде имеет место лишь там, где каждый действует в соответствии с интересами максимального извлечения прибыли. Однако такого капитализма в реальной жизни нигде не обнаруживается. Поэтому задачу социологического исследования М.Вебер усматривает в том, чтобы с помощью эмпирических методов выявить отклонения реальных действий от идеально-типических и объяснить причины подобного отклонения. Это и в самом деле сильная идеализирующая предпосылка, с принятия которой начинается свое исследование социолог. Например, когда речь идет об изучении биржевых операций, его отправным пунктом оказывается ответ на вопрос о том, каким было бы действие человека в ситуации биржевой паники в случае его чисто целерациональной ориентации. Расхождение же реального поведения агентов социального действия с целерациональной установкой, т.е. отклонение действительности от идеального типа, М.Вебер считает обусловленным конкретными обстоятельствами и требующим дополнительного изучения эмпирическими методами. Таким образом, *в отличие от марксистской теории, в рамках которой расхождения между «поведением» идеализированного и эмпирического объекта не артикулированы, для М.Вебера анализ подобного расхождения становится содержанием эмпирического исследования в социологии.* Отклонение действительности от идеального типа расценивается М.Вебером не как концептуальная погрешность, обусловленная несовершенством познавательных средств, но как заданный теоретическими рамками *предмет социологического анализа.*

С помощью идеальных типов как «научно-дисциплинированной фантазии»²⁷ осуществляется понимание предполагаемого субъективного смысла действия. Методология эмпирического анализа отклонения действительности от идеального типа сознательно исходит из сильного идеализирующего допущения, будто бы человек — носитель «духа капитализма», поступает целерацио-

нально, т.е. планирует свои социальные (ориентированные на другого) действия, строго соизмеряя намеченные цели с используемыми средствами. Отнесение к интересам отвечает «духу капитализма». Идеально-типичное действие является «правильно-рациональным» (*Richtigkeitrationalität*), в то время, как отклонения от него, подлежащие исследованию эмпирическими методами, вершатся по воле Случая. Таким образом, целерациональные действия в веберовской теоретической модели рассматриваются как выражение *сущностных* интересов субъекта, отнюдь не тождественных в каждом конкретном случае его «эмпирическому» интересу.

Теоретически артикулирующая различие реальности и идеального типа, идеально-типизирующая методология М.Вебера не заряжена опасностью онтологизации (реификации) теоретических идеализаций, инспирирующей переделку жизни в соответствии с логикой проекта. Однако М.Вебер вполне разделяет классическую познавательную установку в понимании структуры познавательного отношения. Свойственное же ей противопоставление субъекта познавательной деятельности ее объекту выразилось в методологическом императиве «свободы от оценки», т.е. требовании элиминировать влияние на познавательный результат не только ценностных (что для М.Вебера было бы естественным), но и целевых установок субъекта. Ученый и преподаватель общественных наук, убежден М.Вебер, не вправе обнаруживать в аудитории собственных социально-политических предпочтений, хотя за ее пределами и вправе вести политическую пропаганду как частное лицо. Методологически подобный императив требует соблюдать дистанцию по отношению к объекту, нарушение которой столь же морально осуждаемо, как и нарушение дистанции по отношению к человеку.

Декларируемое М.Вебером методологическое требование «свободы от оценки» питается трансценденталистскими послылками его социологического теоретизирования: противопоставлением ценности как атрибута трансцендентального субъекта оценке как присущей эмпирическому, индивидуальному субъекту. Оценка субъективна. Это «сущее», практически-политическая позиция, квалифицируемая М.Вебером как личное дело ученого. Собственно же научное исследование осуществляется в сфере «должного» и потому гарантирует всеобщий и необходимый («объективный») результат.

Разделяя антинатуралистический пафос дильтеевской герменевтики, М.Вебер, тем не менее, солидаризируется с Г.Риккертом в критике интуитивистского обоснования методологии об-

ественных наук на фундаменте эмпирической психологии. Соглашаясь с В.Дильтеем в том, что задачей «наук о духе» является *понимание* своего предмета, М.Вебер категорически возражал против трактовки процедуры понимания как основанной на субъективном переживании, ибо результаты проникновения в душевную жизнь человека не являются всеобщими (общезначимыми) и необходимыми, т.е. не отвечают трансцендентальному идеалу. Методология социальных наук, убежден М.Вебер, должна разрабатывать категории, способные реконструировать социально значимый *смысл* действия, а не заглядывать в глубины человеческих душ. Психологизм дильтеевской герменевтики М.Вебер считал основным недостатком его критики исторического разума.

Возражая против проводимого В.Дильтеем и Г.Риккертом противопоставления наук о природе как объясняющих наукам о культуре как понимающим, М.Вебер развивает собственный взгляд на отношение этих когнитивных процедур. Он убежден в том, что *объяснение и понимание в социологии взаимосвязаны*. Понять — значит реконструировать смысл средствами теории. Однако понятое требует последующего объяснения на основе эмпирических методов. И лишь будучи подтверждено эмпирически, оно обретает высшую форму научной достоверности.

О достоверности своих знаний субъективного смысла действия социолог может говорить в двух значениях. Мотивационная интерпретация действия основана на реконструкции «контекста значений». Она «в смысловом отношении очевидна», но в плане эмпирических каузальных связей не достоверна. Причинную достоверность она обретает лишь тогда, когда на основе эмпирических наблюдений социолог убеждается в том, что приписываемые им человеческим индивидам мотивы всегда или часто приводят к одним и тем же действиям людей в различное время. Понимание, таким образом, требует определения степени статистической вероятности того, что действия определенного типа при известных обстоятельствах будут совершаться и впредь.

Автор «Протестантской этики» убежден, что в задачу социолога не входит определение системы каузальных связей реального человеческого поведения. Даже в предельном случае он определяет лишь «типичную возможность» того, к чему со временем приведет доступная социологическому наблюдению фактуальная констелляция человеческих действий. Иными словами, итогом понимания у М.Вебера выступает статистический закон, в котором достигается синтез эмпирического исследования и теоретического конструктора.

Подобная амбивалентность веберовской методологии приветствовалась далеко не всеми представителями поствеберовской социологии. Но одновременно она дала мощный импульс «феноменологическому повороту» в развитии «понимающей» методологии социальных наук. Не будучи феноменологом, М.Вебер сыграл решающую роль в возникновении феноменологического движения в общественных науках, став посредником между идеалистическим историцизмом и феноменологическим конструктивизмом в науках социальных. Феноменологическому проекту в методологии социально-философского анализа посвящена отдельная статья во второй части настоящего издания, к знакомству с которой я и приглашаю пытливого читателя.

Примечания

- 1 *Риккерт Г.* Философия истории. Введение /Пер. с нем. СПб., 1908. С. 1.
- 2 Так, Г.Риккерт высоко оценивает критику психологизма в логике, т.е. представления о том, что логика — не что иное, как набор привычек интеллектуальной работы, предпринятую тогда еще малоизвестным Э.Гуссерлем.
- 3 *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре /Пер. с нем. С.Гессена. СПб., 1911. С. 53.
- 4 Понятия материи и формы употреблены здесь Г.Риккертом в «античном», аристотелевском смысле.
- 5 *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 92.
- 6 Заметим, что в рассуждениях о возможности приложения методов общественных наук к уникальным объектам природы Г.Риккерт предвосхищает некоторые идеи постнеклассической науки.
- 7 *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. С. 159.
- 8 Там же. С. 49-50.
- 9 Там же. С. 91.
- 10 Там же. С. 120.
- 11 Единственным исключением, упоминаемым самими Г.Риккертом, является космогония.
- 12 *Habermas U.* On the Logic of Social Sciences. L., 1971. P. 4.
- 13 *Гессен С.* От редактора перевода. // *Риккерт Г.* Философия истории. СПб., 1908. С. 14.
- 14 Там же. С. 15.
- 15 Там же. С. 16.
- 16 *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре // *Риккерт Г.* Философия истории. СПб., 1908. С. 195.
- 17 *Давыдов Ю.Н.* М.Вебер и проблема интерпретации рациональности // Вопросы социологии. Вып. 6. 1996. С. 72.
- 18 *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 364.
- 19 Там же. С. 360.
- 20 Там же. С. 361.
- 21 Там же. С. 353.
- 22 М.Вебер полагал, что действие индивида может быть названо социальным лишь тогда, когда оно ориентировано на другого. Внешнее действие не является социальным в том случае, если оно ориентировано лишь на вещные объекты. Например, столкновение двух велосипедистов, по Веберу, — не более, чем происшествие, подобное явлению природы. Однако последовавшая за этим перепалка или примирение сторон являются уже социальными действиями. Внутреннее отношение носит социальный характер, если ориентировано на другого. Действия религиозного характера, полагает М.Вебер, не социальны, если не выходят за пределы созерцания, прочтения в одиночестве молитвы (Там же. С. 625-626).
- 23 *Давыдов Ю.Н.* М.Вебер и проблема интерпретации рациональности // Вопросы социологии. Вып. 6. 1996. С. 74.
- 24 *Вебер М.* Избранные произведения. С. 390.
- 25 Там же. С. 389.

- ²⁶ Подобную противоречивость позиции М.Вебера отмечает и П.П.Гайденко: «Хотя Вебер заботится о том, чтобы отделить целерациональное действие как конструируемый идеальный тип от эмпирической реальности, однако проблема соотношения идеально-типической конструкции и эмпирической реальности далеко не так проста, как можно было бы думать, и однозначного решения этой проблемы у самого Вебера нет» (*Гайденко П.П. Социология Макса Вебера // М.Вебер. Избранные произведения. М., 1990. С. 17*).
- ²⁷ *Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 393.*

Дилемма социологического познания в России

Судьба социологии, как и других социогуманитарных наук в России, типична в своей невостребованности. С самого начала своего существования в середине прошлого века она была практически официально запрещена по причине своего якобы вредного общественного воздействия на умы и настроения населения полукрепостнической страны. Эзопов язык, разного рода ухищрения, мимикрия под благовидные формы давали, тем не менее, обильную социологическую пищу для глубоких размышлений о насущных проблемах общественной и личной жизни в среде российской интеллигенции. Изящная литература будила души, а публицистика и ученые, в том числе социологические, книги, все в большем количестве появлявшиеся в русском обществе, создали хотя и политизированную, но вполне научную атмосферу в познании собственного социума. Вместе с тем это познание оставалось полупулегалым и даже подпольным. Неслучайно и до революции многие российские социологи вынуждены были жить и творить за границей, преимущественно во Франции (например, Г. Вырубов, Я. Новиков, М. Ковалевский), в Швейцарии, Бельгии, Германии; и после 1917 г. — в Европе и Америке (в частности, П. Струве, П. Сорокин, Н. Тимашев). В послереволюционном Советском Союзе фактически до начала 60-х гг. социология была отторгнута из сферы нормальной науки под видом буржуазной и ненужной для строительства социализма.

Тем не менее, социология в России развивалась и российское авторство в умножении богатства данной науки неоспоримо. Зарождение в лоне классического позитивизма не помешало рус-

ским социологам сразу же занять критическую позицию по отношению к прародителям — И.Контю, Г.Спенсеру. Более того, изначально в России сложилась крайне интересная методологическая ситуация. Она может быть обозначена как строгий методологический дуализм.

Во-первых, для российской социологии характерна четкая оппозиция так называемого *субъективного* и *объективистского* направлений. Первое представлено трудами П.Лаврова, Н.Михайловского, С.Южакова, В.Чернова и др. Второе — произведениями Е. Де Роберта, М.Ковалевского, Л.Мечникова, Г.Плеханова, С.Солнцева, П.Сорокина и др.

Во-вторых, российские социологи разделились в своих ориентациях на идеал и метод научного познания. Будучи в массе позитивистами, одни из них, представители субъективной школы, полагали, что целью социального познания является постижение истинного идеала справедливости и правды для дальнейшего его осуществления в социальной практике. Иными словами, они полагали обязательным действием методическую проверку получаемых знаний об обществе высоким моральным идеалом. Другие в чисто позитивистском духе придерживались ориентированного на естественные науки метода точного знания об обществе, не выделяя никакой специфики социального знания. Таким образом, можно утверждать, что одна группа ориентировалась на *культур-центристскую* научную программу, а другая — на *натуралистическую*.

В-третьих, к этому времени сформировались совершенно разные философско-теоретические основания социальных наук — от гегельянства и кантианства до материализма и неопозитивизма. Типология дореволюционной отечественной социологии общеизвестна. В то же время данная классификация дополняется распределением разных направлений и школ социологии по своим ценностным основаниям.

Политическая ангажированность как отдельных социологов, так и целых направлений, стала одной из примечательных черт русской социологии. Некоторые представители социальной науки, например, П.Л.Лавров, С.А.Муромцев, П.Б.Струве прямо отождествляли себя с соответствующими политическими течениями, что непосредственно отражалось на их жизненной судьбе. Лавров вынужден был трудиться в эмиграции, Струве также некоторое время провел за границей. Муромцев из-за своей подчеркнуто либеральной позиции был лишен возможности преподавать в Московском университете.

По мнению одного из ведущих современных исследователей истории российской социологии Н.В.Новикова, оппозиционность русских социологов и их вовлеченность в гущу политических событий резко отличают российскую социологию от западноевропейской и американской, которые, скорее, были ориентированы на поддержание социального порядка и социальной стабильности и потому нарочито демонстрировали свою политическую нейтральность. Интерес к социологии в России он объяснял двумя причинами: *стремлением образованных слоев русского общества к рационалистическим формам мышления и практики, а также поиском ответов на вопрос о путях эволюции и будущем России*¹. Ответы, по его мнению, были даны из двух лагерей русской общественно-политической мысли: народничества и либерализма. Народничество жило пафосом «русского социализма», прорицанием уникального исторического пути России, отличного от европейского буржуазного типа развития с его парламентскими формами демократии и правовым порядком. Основу народнической модели общества составляли община и своеобразное народовластие. Идеал народнического социализма был близок уравнительному коммунизму. В кругу либералов, отмечал Новиков, культивировались эволюционный реформистский путь, конституционный порядок и правовое государство. Общественные и политические формы Запада являлись в их глазах неизбежными для России.

Безусловно, Новиков верно подчеркивал специфику русской социологии второй половины XIX в. Однако он упростил спектр основных социологических направлений, ограничиваясь двумя позициями: народничеством и либерализмом. Помимо них существовали еще консервативная, либерально-консервативная и радикальная (в ней наряду с народничеством присутствовали также анархизм и марксизм) платформы, каждой из которых соответствует своя оригинальная концепция. Для социально-политической ситуации тогдашней России была характерна острая полемика разнообразных направлений, несводимых к двум названным Новиковым.

Особенности развития российской социологии и социальной науки определялись не только официальными властными запретами, но в еще большей мере острым социальным и интеллектуальным запросом самопознания собственного общества в пореформенный период. Именно в это время действовало активное народничество, усилились консервативные и либеральные умонастроения. Россия последней трети прошлого века олицетворя-

ла собой бурлящую интеллектуальную арену на фоне медленно умирающей крестьянской общины и постепенного вrastания в индустриальное общество.

Социологическая культура общества выступает одновременно в качестве рационального способа *самопознания* социальной структуры (выражением позиций различных социальных общностей и индивида) и формой самоутверждения действующих в обществе групп интересов. Совмещение структурного (институционального), социального (группового) и гуманитарного (личностного) векторов в социологическом познании считается малоосуществимым из-за практической невоспроизводимости индивидуального мира множества людей. Социология работает, по устоявшемуся мнению, категориями больших чисел, т.е. большими социальными явлениями и структурами, и ей неподвластно содержание человеческой индивидуальности. Личность, как правило, пропадает за системой понятий макро- и микросоциологии. Таковы традиционные пути развития западноевропейской, но не отечественной социологии. Возникшие тогда социологические альтернативы отражали возможные и состоявшиеся линии развития российского общества.

Сопоставляя развитие социологии в России с изменениями в обществе, мы учитываем уже наработанные в научной литературе подходы к осмыслению отечественной социологической мысли. Нынешний уровень знаний позволяет концептуально изложить историю российской социологии, опираясь на проделанную Д.Геккером, П.Сорокиным, А.Вукиничем, Н.Новиковым, И.Голосенко, В.Чагиным работу².

Представляется достаточно очевидным, что *специфика развития отечественной социологии выразилась в поиске необходимых путей модернизации России* и в попытках *найти место отдельной личности* в изменяющемся обществе. В истории русской социологии субъективно-личностный смысложизненный момент имел гораздо большее значение, по крайней мере, у некоторых видных мыслителей, чем в европейских концепциях. Антропологическая составляющая российской социологии нашла свое отражение в устремленности к идеалу справедливого общества и лично изменяемого социального порядка. Попытки социальных ученых в рамках традиционного российского общества задать правильную идеологию будущей индивидуально активной и солидарной жизни, например, у представителей народников или христианской социологии, были в прямой конфронтации с объективистскими

концепциями, настроенными на выявление законов общественного прогресса, например, у марксистов и сторонников органической теории.

Методологическая рефлексия по поводу истории социологии редко предстает в качестве собственного предмета социологической теории. Обычно предлагается экскурс сделанного предшественниками в общей социологии и ее специальных разделах с целью подготовить почву для последующего теоретизирования. В чисто историко-социологических концепциях на первом плане обычно стоит описательный материал, хронология и классификация социологических учений, поэтому сегодня, возможно, имеет смысл исследование истории социологии в сугубо социологическом ключе, т.е. как социологии самой социологии. Социологическое знание самоопределено как гуманитарное. Осмысление уже состоявшегося процесса социологического познания требует особой осторожности, чтобы не впасть в плен описательного изложения истории социальной мысли либо же эссеистского выдергивания кажущихся исследователю наиболее существенными эпизодов, из которых складывается мозаика социологической науки.

Науковедческий подход составляет важнейшее звено в целостном историко-социологическом постижении. Плюсы подобного подхода состоят в осмыслении тематики, методологии и понятий наработанных социологических доктрин. Минусы в том, что за пределами науковедческого подхода остается социальная, мировоззренческая и ценностная сторона движения самого социологического знания. Эти аспекты эволюции социологического знания можно обозначить в качестве внешних, но они играют значительную роль в процессе внутреннего изменения самой социологии. Внутренняя логика социологического познания неизменно опосредствуется и определяется так называемыми внешними факторами. Но именно они составляют содержание гуманитарного самоопределения социологии. Тогда правомерно встает вопрос: можно ли вообще средствами социологии дать адекватную и полную картину истории социологии? Приемлема ли здесь общепринятая схема движения по именам и научным школам?

Думается, подобного рода путеводитель не раскрывает пружин и оснований порождения социологического знания, а маскирует основные типы за счет выпячивания какого-либо аспекта либо какой-нибудь социологической модели. В частности, позитивистский вариант социологического мышления был отражением совершенно новой роли научного позитивного знания, кото-

рое получило статус верховной ценности. В соответствии с этим, по замыслу приверженцев позитивистского мировоззрения, должен был строиться социальный порядок и консенсус. Учение О.Конта дает образец такого применения социологии. Иначе говоря, позитивистская социология претендовала на роль не только знатока социальной действительности, но и арбитра и учителя в общественной жизни. Таким образом, тезис о якобы идейно нейтральной социальной науке в позитивистском духе, или позднее в духе веберовской свободы от оценок, незаметно оборачивался всякий раз определенной социальной проекцией, персонализированный характер которой самоочевиден. Вопрос только в том, что выражает данная социальная проекция, какую социальную нагрузку она несет, в каком социокультурном контексте формируется, т.е. какие жизненно важные смыслы в ней присутствуют.

Данная тема уже затрагивалась в литературе. Например, И.А.Голосенко выделяет *четыре* стадии эволюции русской дореволюционной социологии. *Первая* — возникновение «новой науки» (конец 60-х — конец 80-х гг. XIX в.), господство позитивистских подходов. *Вторая* — теоретико-методологическая критика (1890–1900-е годы), становление неопозитивизма, распространение марксизма и антипозитивизма. *Третья* — «методологическая консолидация» (первое десятилетие XX в.), создание теоретического и эмпирического уровней социологии. Теоретический уровень формируется по трем мировоззренческим составляющим: позитивизм, антипозитивизм и неопозитивизм. В них автором вычленяются различия по социальной онтологии (трактовка социологами проблемы социальной реальности, законов ее функционирования и развития) и социальной гносеологии (трактовка возможности познания социальной реальности теми или иными методами). Схематически эти различия дают десять четких теоретико-методологических позиций. *Четвертая* — институционализация социологии. Она хронологически и содержательно в основном совпадает с третьей. Завершающий данную типологизацию вывод гласит: «...Социологическая наука в России рассматриваемого периода достигла когнитивной зрелости, критериями которой являются стремление к теоретико-методологической интеграции, развитие эмпирического уровня исследований и институционализация (организация преподавания и научной работы). Все критерии возникают на последних стадиях эволюции науки и постоянно стимулируют друг друга»³. Как видим, здесь содержательным мировоззренческим индикатором слу-

жит отношение социолога или социологической школы к позитивизму. В этом критерии все же отсутствуют существенные показатели — ценностная ориентация социолога, его социально-политическая позиция, — являющиеся не менее важными мировоззренческими детерминантами социального анализа, чем чисто теоретико-методологические принципы, на которых он базируется.

Наш подход заключается в создании многомерной типологии дореволюционной и современной российской социологии. Разнообразные направления и традиции отечественной социологии, их парадигматика и методы могут быть точнее раскрыты на базе нескольких существенных признаков, характерных для всей палитры социальной мысли в России. По нашему мнению, таким *основным критерием* наряду с выделением теоретико-методологического принципа служат *фундаментальные ценностные установки* социологов и социальных мыслителей. *Ядро базисных признаков* данного критерия составляют: *во-первых*, образ (модель) общества в доктрине социолога, в которой выделены доминанта и иерархия общественного устройства; *во-вторых*, нацеленность на сохранение или изменение социального порядка и на определенный способ преобразования общества; *в-третьих*, статус личности и социальных институтов в социологической концепции.

Социологическое видение возникает там и тогда, где и когда личность и общество с его институтами, точнее, их модели, соотносятся в качестве самостоятельных ценностей, альтернативных друг другу. Вместе с тем парадигма социологического мышления определяется в первую очередь *системой смысложизненных ценностей, служащих, по концепции социолога, фундаментом общества или способных быть его основами. Гуманитарная парадигма социологического познания задает антиномию «человек (лицо) — социум», позволяющую не только избежать построения очередной «социальной машины», но и попытаться понять смысл происходящего для живущих в настоящее время людей.*

Социология со времени своего появления претендовала на роль ведущей формы социального самосознания общества и неизбежно становилась инструментом объяснения различными социальными слоями своего положения, понимания перспектив. Так же, как и на Западе, социология в России возникала в силу насущного социального заказа выяснить и сформулировать интересы больших социальных групп в модернизирующемся пореформенном (после 1861 г.) обществе. Очевидно, что парадигма социологического мышления задана не столько политической

позицией исследователя и не только тем, как он сам себя аттестует, а всей структурой мировоззрения, в первую очередь, философско-методологическими принципами и ценностными ориентациями, воспринятыми им в качестве наиболее персонально значимых. Поскольку социологическая концепция может быть выражена как в научной, так и во вненаучной форме, постольку социологическое видение независимо от философских оснований представлено в разных жанрах. Разнообразие социальных ориентаций в обществе олицетворяется в творчестве как ученых, так и писателей, публицистов, художников. Для нас в данном случае важно, что за многообразием имен и направлений присутствуют достаточно определенные типы социологических ориентаций не только внутри самой науки, но и внутри мыслящего о себе общества.

В жизни России, в борьбе литературных течений, в политических умонастроениях и социальных упованиях на рубеже веков *можно условно выделить четыре тенденции по отношению к модернизации страны*: реставрация, стабилизация, реформирование (преобразование), радикализация (трансформация). Они так или иначе характеризуют ориентации практически всех социально активных слоев страны и в настоящее время.

В реставрации и стабилизации, в частности, были заинтересованы прежде всего высшие и средние сословия, а также группы, непосредственно обслуживавшие интересы верхних слоев. Консерватизм был естественной позицией этих социальных групп. Его яркими представителями в публицистике и социальной науке явились К.П.Победоносцев, М.Н.Катков, К.Н.Леонтьев, Н.Я.Данилевский, Н.Н.Страхов. Их социологические идеи, как и у принадлежавшего к этой ориентации П.Ф.Лилиенфельда, основывались на близкой им всем органической теории общества. Кроме того, российским консерваторам было присуще твердое убеждение в необходимости укрепления существовавшей тогда монархической власти, национального духа, патриархальных традиций, православия и сложившейся социальной структуры. Их идеал включал в себя крепкую самодержавную власть, мощное государство, процветающую культуру. Подобный подход вполне можно назвать *охранительной социологией, или социологией порядка*, в отличие от *социологии личной свободы либералов и социологии правды народников*. Этот идеал также далек от социологии марксизма, которую можно обозначить как *социологию равенства или всеобщего социального счастья*. Таким образом, консервативная социология по сути стала идейным, точнее, социально-философс-

ким воплощением *стабилизирующей* (охранительной) тенденции. Подобная ориентация сводилась по сути к последовательной *реставрации* существовавшего прежде и казавшегося прочным социально-политического уклада российской жизни, известного тремя началами: самодержавие, православие и народность. Уже пребывая в эмиграции, эту позицию, хотя и с элементами либерального мировоззрения, отстаивал Иван Александрович Ильин.

Тексты И.А.Ильина оставляют впечатление законченной полноты. Завершенная строгой логикой и однозначными моральными оценками его мысль и все его творчество представляют собой, как нам кажется, развернутую онтографию, т.е. описание сущего. Однако это описание сущего имеет исключительно нормативный характер, тесно привязанный к моральным и социальным суждениям. Поэтому точнее можно было бы определить творчество Ивана Ильина как нормативную социальную онтографию. Редкая статья или книга у него строятся без присущей ему системы общеобязательных нравственных и социальных координат.

В таком ключе любая реальность, прежде всего мир культуры, нравственно-духовная жизнь, социальная и политическая повседневность получают в его размышлениях четко очерченную и заданную картину⁴, иначе говоря, объясняемая Ильиным действительность человека и Бога, общества и культуры, цивилизации в России всегда описывается с *позиции должного*. Таким *должным* у него *выступает православное убеждение и данная им моральная санкция*. Непреложность православно-нравственной оценки в исследовании любого предмета несомненно налагает печать чеканного видения зла и добра, плохого и хорошего, ангельского и сатанинского. Ивана Ильина от других мыслителей, в частности, Бердяева, Струве, Франка, Булгакова отличает именно непримиримая ортодоксальность в видении действительности. Особенно это касается его размышлений о России, ее драматической судьбе в XX столетии. Поражает в его суждениях прямота и однозначность, игнорирование возможных противоположных ходов мысли и их резко отрицательная оценка в качестве ложных.

Если мы хотим разобраться в отечественном духовном наследии, то нам придется выбирать между однозначно определенными взглядами, т.е. пророчествами таких мыслителей, как И.Ильин, и разнообразием выдвинутых другими мыслителями альтернатив в понимании главных узлов отечественной истории, перспектив гражданина и общества в России. Образы, с помощью которых Иван Ильин творит свою нормативную онтографию,

покоряют смелостью и масштабом обобщения. Более того, они несут колоссальную онтологическую нагрузку, поскольку из них складывается величественное здание, светлый храм, прекрасная страна грядущей России. Пророческий образ отечества, созданный идеологом Белого движения, белой борьбы и белой идеи, провозгласившим в одноименной книге принцип «сопротивления злу силою», пронизывает ткань его творений. Поэтому Ильина можно с полным основанием назвать метафизическим художником России, ее православным пророком. В то же время он дает свою концепцию духовных основ российского общества, соответственно, социологический портрет России советской и России будущей.

Идеал (образ) будущего, согласно его стержневой мысли, является подлинной сущностью предстоящей судьбы государства, общества и культуры в России. Почти любая из его статей в «Наших задачах» может служить манифестом, содержащим руководящий прототип для объяснения существенных черт страны, и образцом для практического изменения обезображенной, с его точки зрения, коммунистами российской действительности. Возьмем, к примеру, статью «О чувстве ответственности», в которой дается сжатый очерк понимания человека и его места в судьбе государства. Идеал-образец человека, по Ильину, это не портрет земного живого существа, преодолевающего свою природность и создающего себя как субъекта культуры и социума, а преимущественно и прежде всего образ духовного существа, ищущего лучшего и подчиняющегося таинственному голосу, зовущему к совершенству. Именно этот голос внушает человеку достоинство духа, сообщает его жизни смысл и открывает ему возможность творить настоящую культуру на земле. Главное — чтобы в человеке жило это желание отозваться на призыв и искать путей к совершенству.

Человек — не просто одушевленное создание, удачно сочетающее и желающее себе всякой пользы, капризно и разнообразно чувствующее и нестесненно фантазирующее. По слову Ильина, все эти душевные способности даются индивиду, но не для злоупотребления ими, а для благого и ответственного служения. Поэтому каждому человеку, желающему творить культуру, необходимо чувство своего предстоияния, своей призванности и ответственности. Духовность выше и важнее сознания человека. Прежде всего человек ответствен перед Богом. Отсюда проистекает личная искренняя религиозность культуротворящего человека. Таким образом, Ильин делит людей на разные категории и выделяет среди них тех, кто предстоит Богу и в ком окрепла живая совесть как творящая и как творческая энергия, энергия любви и воли, направленная вперед, в будущее.

Очевидно, подобное проецирование собственного понимания человека как героя, аскета, отрешенного от посторонности жизни и людских якобы низменных желаний ведет к утрате реальной связи с живыми, всегда вполне определенными индивидами. Человек трактуется Ильиным исключительно через призму идеи божественного предстояния и ответственности перед Богом. Опора на чувство и сердце, которую провозглашает Ильин, слишком высока и делает человека либо божеством, либо червем. Человеку в императивах Ивана Ильина, среднему человеку, страдающему и ищущему обрести свое *Я* в потоке событий, жаждущему быть человеком среди подобных себе, а не среди выдуманных героев, желающему остаться верным человеческому призванию, пожалуй, нет места. Ильин представляет собой пример классического философа-учителя жизни. К сожалению, его нравственные поучения при всем их великолепии и пронизательности остаются скорее книгой пророчеств и кодексом благочестия, чем попыткой разобраться в душе человека XX в. и особо в душе народа России, хотя его обличения большевизма, тоталитарного государства, ложной духовности и коллективности социализма полны глубочайших наблюдений, самых острых верных оценок.

Пафос обвинительной риторики пронизывает все зарубежное творчество Ильина. Резкое неприятие советской действительности он обосновывает аргументами упадка духа в русском народе, индивидуализацией инстинкта в России, восстанием инстинкта против духа. Образ грядущей России видится ему в русском поющем хоре — истинном чуде природы и культуры. Ведь именно в нем индивидуализированный инстинкт, по слову Ильина, находит себе индивидуальную и верную форму и свободно слагается в социальную симфонию. Призыв к личной духовности, к духовной дисциплине и духовному характеру, безусловно, выглядит благородно и обнадеживающе. Однако, даже признав всю справедливость высоких заклинаний и доводов духа, мы вынуждены искать отнюдь не метафорические объяснения трагического опыта России, ее граждан, а реальные, т.е. видимые и подспудные мотивы поиска лучшей социальной доли, гражданской свободы, общего блага в социалистическом эксперименте. И здесь мы вынуждены признать, что характерная для дореволюционной России традиционность стала питательной почвой победы большевиков, в то время как модернизация России затронула лишь незначительные слои населения и государства.

Нормативный же проект Ивана Ильина при всех его достоинствах предлагает нам именно вариант возвращения традиции, а не ее обновления. Блестящий стиль (письмо) его онтографии по поводу России и современного человека не устраняет антиномию традиции и преобразования. Ильин видит преобразование национальной России на пути консервации традиции. Он является блестящим продолжателем классической линии ранних славянофилов и «почвенников», включая Константина Леонтьева, но предлагает опять-таки вариант консервативной утопии, самый главный грех которой видится в близком по форме к большевистским методам доктринерском указании человеку путей его жизни и таким образом в отчуждении человека от возможностей выбора, в самоустранении от настоящего и будущего согласно непредвзятой, непредуказанной воле.

Кроме того, в консервативной онтографии Ильина присутствует явное неверие в так называемых простых людей, их здравый смысл и с каждым поколением обновляющиеся корневые традиции их собственного бытия. Аристократический характер призывов Ильина к вершинам духа может стать и становится декларативным, если не допустить такой же правомерности других религиозных или светских интуиций, которые согревают душу современного человека и помогают ему устроить по-человечески нормальное общее жителство без притязаний на чью-либо исключительную правду и особую избранность. Современная цивилизация слишком хрупка, чтобы можно было в ней утверждать достоинство чьей-либо веры и ответственности в резкой конфронтации иным культурам, государствам. Равноправие и равноценность культур, народов и отдельных людей не исключает своеобразия каждого из них, но они предполагают их свободное сопряжение и развитие не из заранее предъявленного образца, а исходя из самих себя.

Человек, подчеркивает Иван Ильин, духовен и социален в силу законов духа. Поэтому он и есть творческая личность. Человек должен стать, по его словам, духовной личностью, а духовная личность должна принять законы природного организма. Биография Ильина дает наглядный образец неутомимого служения России, ее культуре, великолепный эталон делания себя духовной личностью. Его труды не оставляют равнодушным того, кто стремится понять сущее, оригинальный императивный портрет которого изваял Иван Ильин. Вместе с тем каждый вправе свободно исповедовать символ духа, не нарушая своим присутствием свободу

выбора и самоосуществления другого. Парадокс этой тенденции в том, что она не только провидчески отстаивала необходимые для России устои твердой государственности, равновесие и социальный мир, традиционные духовные ценности, но она в то же время консервировала совершенно отжившие принципы, препятствовавшие объективно нараставшим социальной мобильности, техническому прогрессу, политическому участию, хозяйственной свободе, правовым реформам.

Тенденция *реформирования* в российском обществе была ведущей до убийства Александра II. Либеральные начинания, коснувшиеся многих областей жизнедеятельности, проводились с переменной силой и разной мерой успеха. В постепенном изменении основ и порядка российского общества, в создании правового государства, представительной системы власти. В росте хозяйственной предприимчивости были заинтересованы новые социальные группы, сформировавшиеся в среде дворянства, податных сословий, духовенства. Эта тенденция воплотилась в *либерализме* и *либеральном консерватизме* (консервативном либерализме) — весьма прочных интеллектуальных и политических течениях.

Социология либерализма разрабатывалась М.М.Ковалевским, Е.В.Де Роберти, С.А.Муромцевым, Н.И.Кареевым, Л.И.Петражицким, П.А.Сорокиным, Б.А.Кистяковским и др. Стержневым моментом для данной социологической ориентации, несмотря на все методологические споры этих социологов, оставалась приверженность принципу индивидуальной свободы (естественных прав и свобод человека, равноправия), обеспеченной законодательно легитимной представительной властью и демократическими институтами. Социальный идеал облекался чаще всего в позитивистски окрашенный постулат о доминирующем факторе прогресса — знании, науке, технике. Идеал отражал общие для эпохи надежды на просвещение и образование. Высокая оценка объективного знания непременно сопровождалась признанием столь же важной роли должного, моральных суждений, в которых видели возможное воплощение социального счастья и справедливости. Б.Кистяковский с неокантианских позиций отстаивал идею о взаимной дополнительности научной истины и справедливости в социологии⁵. С.А.Муромцев апеллировал в доказательстве возможного справедливого права к суду-совести, который был в его глазах ничем иным, как нравственной процедурой, проявляющейся в праве через социальные воззрения.

Отходя от традиционного понимания права как совокупности текстов, юридических норм, Муромцев отмечал: «Мы исходим из того воззрения на задачи правоведения, которое сложилось под влиянием позитивизма. С точки зрения этого воззрения, задача правоведения как науки состоит в том, чтобы изучать законы определенной группы социальных явлений, которые своей совокупностью образуют право. Правоведение должно стать отделом социологии»⁶. Вместе с тем, по его мнению, социологию не следует смешивать с историей. В частности, социологическое изучение гражданского права нельзя смешивать с историей этого последнего, поскольку история не есть простая динамика. Муромцев, и здесь он явно опирается на позитивистское толкование социологии, подчеркивает, что отношение истории к обеим частям социологии — и к динамике, и к статике — одинаковое. История дает лишь материал, из дальнейшей переработки которого получают и динамические, и статистические законы, хотя не одной только историей они описываются. Право, по его мнению, является продуктом непрерывного человеческого труда, а история права оказывается историей исканий человеческим обществом порядка общественной жизни.

Его докторская диссертация целиком посвящена борьбе с основами и методологией исторической школы, которая понимала развитие права как самодостаточный процесс. Муромцев же доказывал необходимость положить конец изолированности юриспруденции от остальных наук и построить дальнейшее изучение права совместно с другими отраслями общественных наук, указывая, что задача социологического изучения состоит в построении научных законов, а исторические законы являются предметом такого изучения. «Правоведению надлежит изучить законы развития той области социальных явлений, которая известна под именем права. При отсутствии одного идеального правового состояния и при постоянной смене форм общественной и правовой жизни наука должна открывать законы, по которым эта смена происходит. Наука должна определить отношения, в которых состоят правовые явления между собой, к явлениям других групп и к прочим условиям и факторам общественного развития»⁷. Определив задачи правоведения как науки, Муромцев дает его структуру, «устройство»:

1) общее гражданское правоведение, наука в строгом смысле, изучает право «как оно есть». «Не преследуя никакой практической цели, но руководствуясь исключительно требованиями любознательности, оно изучает законы развития гражданского права»⁸;

2) политика права, или законодательная политика. Это приемы, которыми должен руководствоваться законодатель и судья;

3) догма права, которая является не наукой как таковой, а искусством, технико-прикладной дисциплиной, занятой описанием, систематизацией, классификацией и комментированием действующего права. Она является инструментом политики права. «Догма права в строгом смысле есть исследование какого-либо действующего права в интересах применения его на практике»⁹.

Непосредственный предмет социальных наук, по Муромцеву, — социальные отношения. Соответственно правоведение рассматривает одну из сторон социальных отношений — правовые. Социальные отношения существуют не разрозненно, а группируются в порядки. «Вместо совокупности юридических норм под правом понимается совокупность юридических отношений (правовой порядок). Нормы же представляются как некоторый атрибут порядка»¹⁰. Естественно, что общество защищает отношения, признанные им целесообразными. Оно защищается от внешней опасности, исходящей как от природы, так и от общественных групп. Это защита первого рода. С другой стороны, общество стремится защитить отношения, сложившиеся внутри него, от посягательства членов своей общественной группы. Это защита второго рода. Она бывает неорганизованной и организованной. В борьбе против сил внутри общества проявляется его нравственное могущество, и трудно определить, какие элементы и как будут реагировать (неорганизованная защита). Но общество способно выделить из себя особую силу, специально предназначенную для отражения опасности: подчиняясь этой силе, общество организует правовую защиту (организованная, юридическая защита). Право должно быть адекватно жизненным задачам. Ведь в определенных условиях не все отношения способны стать предметом юридической защиты. Нормы права либо действуют, либо отмирают. Поэтому ни теория, ни история права не должны подменяться описанием текстов законов. Социологическая теория права призвана показать возникновение и развитие права в его конкретной действительности, т.е. в контексте действия различных внутренних социальных факторов.

Таким образом, защита составляет основное отличительное свойство права. Естественно, что правовой порядок не существует отдельно, а является элементом совокупного общественного порядка, следовательно, правоведение является отделом социологии, который посвящен изучению юридической защиты как функции социальной организации.

В методологическом отношении Муромцев пытается избежать крайностей номинализма и реализма в решении проблемы субъекта социальной действительности. Он предпочитает постулировать самостоятельное существование общества наряду со своими членами: однажды образовавшись, общество составляет самостоятельную силу, не тождественную с совокупностью отдельных сил отдельных членов. Общество имеет своим источником соединение индивидов, но обособляется от них в независимое целое. Отсюда, полагает он, вытекает возможность тесных отношений между обществом как таковым и его членами. Таким образом, право и правопведение имеют целью защиту как индивидов, так и общества. Отказ от социологического монизма позволяет Муромцеву четче обосновать роль права как инструмента взаимодействия между обществом и его членами, а также некой доминирующей силы, определяющей поведение и общества, и его граждан. Единственное, что воспрещено, это трактовать право в качестве вечной данности. Инструментальность права делает его доступным необходимым нововведениям. Объективность же так понятого права доставляет ему силу одного из ведущих факторов социальной жизни.

Значение трудов Муромцева не исчерпывается разработкой основ социологической школы права. Для нас очевидно, что данное им определение права как гаранта и регулятора общественных отношений, а также определение правопведения в качестве отдела социологии было вызвано исторической потребностью перевода полицейского самодержавного государства в государство правовое и воплотилось в неких практических шагах. Разнообразная законотворческая деятельность, адвокатская практика, исполнение обязанностей присяжного поверенного и, наконец, парламентская работа характеризуют Муромцева как одного из видных деятелей нарождавшегося правового государства в России.

Ясно, что либеральные ценности прямо или исподволь проявлялись в теоретических построениях названных выше социологов. Они, безусловно, оставались в большинстве своем на точке зрения правовой защиты свободы личности и тем самым выступали за стабильный, прочный социальный порядок, но не на основе охранительства, а на базе реформирования общественных структур и положения личности. Насилие, как метод внешнего переустройства общества ради благой цели, принципиально исключалось из теории и практики российского либерализма. Подобная социологическая программа была одной из не осуществив-

шихся, к сожалению, но существенных перспектив российского общества не только в области науки, но и в сфере эпизодически проводившихся реформ.

Тенденцию *реформирования* выражал также либеральный консерватизм. С его позиций в социологии выступали Б.Н.Чичерин, П.П.Новгородцев, П.В.Струве, С.Л.Франк, Н.Н.Алексеев. Для либерального консерватизма одинаково ценным являлись и порядок (сильная власть), и свобода. Социальный идеал, призывавший укреплять существовавшую тогда власть и мощь государства, наряду с признанием прав и свобод отдельного лица, воспринимался либералами, не говоря уже о революционных кругах, как принципиальное отступление от идеи личной свободы. Принцип личной свободы и прав человека только тогда и мог быть, с точки зрения либерального консерватора, осуществлен, когда он ограничен внутренне (духовно-нравственно и религиозно) и внешне (правом, законом, исполняемым обществом) в лице сильной власти.

Концепция социологии Б.Н.Чичерина лучше всего подтверждает основательность и прочность традиции либерального консерватизма. Согласно его мнению, «социология, как отвлеченная наука, исследующая основные начала общежития, не может быть ничем иным, как философией общественной жизни, т.е. наукой по существу своему опирающейся на метафизику. Именно этому соответствовала старая философия права, ибо правом определяются строение общества и отношения целого и членов»¹¹. Он полагает, что социология в представленном позитивистами во главе с О.Конттом виде не способна стать ни конкретной, ни абстрактной наукой уже по-своему замыслу, так как в первом случае социологи не опираются на весь фактический материал и даже не пытаются осилить его, а во втором случае они не имеют общих начал из-за отказа от метафизики. Только метафизика, по Чичерину, может служить надежной почвой для теоретических построений в области общественных наук. Однако уход новейшей положительной философии от метафизики (отсюда, по его мнению, и упадок философии) привел к извращению понятий во всех общественных науках. Он подчеркивает, что человек по природе своей есть существо метафизическое: метафизические начала руководят его действиями и входят в качестве основного элемента во все общественные отношения.

Свою социологическую доктрину, если можно так назвать философию общественной жизни, Чичерин строит на самых прочных основаниях — духовной или свободно-разумной приро-

де личности. Именно личность составляет краеугольный камень всего общественного здания. Сущность человека — его свобода. Сущность общества — необходимость определить внешнюю свободу человека. Таковым выступает прежде всего право, которое определяется Чичериным как внешняя свобода, определенная законом. Следовательно, *главная проблема общественной жизни — это соотношение между личностью и обществом, т.е. между свободой и законом. Таким образом, он выстраивает социологию либерального консерватизма, где соединяются духовные основы в лице свободно-разумной личности и общественные взаимодействия, определяемые правом.*

Другим ярким представителем либерального консерватизма был П.Б.Струве. Критическая рефлексия применяемых в познании общества принципов и методов является неотъемлемой частью творческой лаборатории Струве. При этом он недвусмысленно заявляет о своей методологической позиции и строго придерживается эксплицированных им философских оснований в разнообразных штудиях общества и культуры. «В развитии политической экономики и вообще размышлений об обществе, — подчеркивает он, — нет более важного противоборства, более глубокого противоположения, чем противоборство и противоположение мотива реалистического, или универсалистического, и номиналистского, или сингуляристического»¹². Эти мотивы входят в экономические и социологические размышления в качестве совершенно неосознанных элементов, но они непременно присутствуют в любом исследовании. Сам Струве, по его словам, сознательно проводит сингуляристическое понимание, единственно приемлемое с точки зрения эмпиризма, и строит чисто эмпирическое, в частности, статистическое, понятие ценности. В сингуляризме он находит научно-философский фундамент для обнаружения основного дуализма общественного процесса, той антиномии человеческой истории, которая жестоким образом напомнила о себе в ходе социалистических экспериментов в России.

Суть этой дилеммы состоит в том, что общественно-экономический процесс не может ни сам до конца рационализироваться на основе свободной игры хозяйственных сил, ни быть до конца рационализован велением какого-нибудь субъекта власти, поскольку в нем есть два ряда явлений: одни могут быть рационализированы, т.е. направлены волей того или иного субъекта, другие не могут быть рационализированы и протекают вне воли каких-либо субъектов. В принципиальном признании стихийной реаль-

ности, неподвластной индивидам, их воле и сознанию, следует видеть отказ от чисто просвещенческой позиции господства над обществом и природой и всеобъемлющего универсализма, делающего индивида орудием в руках общей социальной воли. Данные размышления Струве очень близки тем, которые в середине XX в. развивал один из выдающихся мыслителей нашего времени Фридрих фон Хайек.

Период увлечения радикалистскими социально-экономическими идеями был недолог. Уже в работах начала века, таких, например, как «В чем же истинный национализм?», Струве темпериантно защищает либерализм. Принцип свободы, или автономии личности, превосходит, с его точки зрения, все технические и материальные условия культуры прежде всего потому, что он «возвышает самый главный орган культуры, человека». Более того, свобода есть не только условие и средство культуры, но цель культуры»¹³. Оговаривая, что личность не является единственной реальностью в общественном процессе, он утверждает, что именно самоопределяющаяся личность есть абсолютное морально-политическое начало. Либерализм, по словам Струве, в его чистой форме, т.е. как признание неотъемлемых прав личности, есть единственный вид исторического национализма, подлинного уважения и самоуважения национального духа¹⁴. Однако доводы его были направлены не только и даже не столько на утверждение метафизической природы человеческого духа, этой вечной и самоопределяющейся субстанции моральной и политической области. На самом деле его позиция — это ничто иное, как раскрытие понятия свободы в качестве христианской идеи о человеческом духе. Общее либеральное умонастроение, выразителем которого стал Струве, все больше не удовлетворяло его самого своей поверхностностью. В ряде текстов он еще до 1905 г. разрабатывает основы христианской социологии, на которую в нашей литературе, к сожалению, пока почти не обращалось внимания. Между тем поиск религиозных духовных основ, и прежде всего христианских, имеет в отечественной социальной мысли давнюю традицию. По отношению к истории, культуре, национальной жизни это было присуще П.Я. Чаадаеву, ранним славянофилам и «почвенникам», Н.Я. Данилевскому, К.Н. Леонтьеву. По отношению к хозяйственной, моральной, политической областям это присуще С.Н. Булгакову, М.М. Тарееву. С.Л. Франку, П.Б. Струве. Христианские корни права выявлены П.И. Новгородцевым, И.А. Ильиным. В канун и в начале XX в. эти мыслители стали ук-

рашением русского духовного ренессанса. Мировоззрение Струве как социального мыслителя претерпело существенную эволюцию: от искания объективных социально-экономических форм, которые обеспечат благоприятное развитие общества и принесут с собою необходимую свободу, к выяснению духовных основ национально-государственного и личного бытия. Религиозно-философские изыскания привели его к признанию христианских абсолютных ценностей в качестве наиболее прочных духовных основ общества. При этом оригинальность Струве проявилась в том, что он стремился синтезировать либеральные и религиозные ценности. Предмет его упования — «Великая Россия». «Возрождение и обновление России должно быть начинаемо и осуществляется с двух концов: общественности и государственности, — пишет автор «Patriotika». — Критика русской общественности необходимо выходит к тому, может быть суровому, но, я полагаю, здравому религиозному индивидуализму, который призывает к идеям личной ответственности и личной годности. Критика русской государственности восходит к идее права, признание которого исключает всякий абсолютизм власти, чем бы он не прикрывался и как бы он не оправдывался»¹⁵. В основе его понимания государства и национальности лежит принцип религиозного индивидуализма. Государственный организм подчиняет народную жизнь дисциплине, обуславливающей государственную мощь. Но это подчинение допустимо лишь во имя культуры, поскольку сам человек есть становящаяся культура, а культура прирастает индивидуально.

Ценностное содержание религиозного отношения человека, как и ценностное содержание хозяйственной культуры, служат, по Струве, базисом личной активности и личной ответственности. В религии он видит прежде всего признание и переживание трансцендентных ценностей. Для его христианской социологии особое значение имеет символ веры, которым он определяет новое подлинное религиозное мирозерцание. В нем воскреснут старые мотивы религиозного, выросшего из христианства либерализма — идея личного подвига и личной ответственности, осложненные новым мотивом, мотивом свободы человека, понимаемой как его творческая автономия. Прежний либерализм был сосредоточен на идее божественного предопределения и божественной благодати, т.е. в Боге. В новом религиозном мирозерцании именно человек является носителем в космосе личного творческого подвига — ядром центральной идеи, которая со вре-

менем захватит человечество религиозно и вошьет в омертвевшую личную и общественную жизнь новые силы¹⁶. Синтез личного самоотверженного творчества и служения благу общества, могуществу государства – таковы важнейшие признаки практически ориентированной социологической доктрины Петра Струве.

В «Отрывках о государстве» (1908) Струве вообще относит государство и национальность к реальностям сверхразумным, мистическим. Но вместе с тем он решительно восстает против обожествления государства и национального начала. Именно религиозный индивидуализм, по его мнению, преодолевает мистицизм государства и национальности, по его определению, религиозный индивидуализм есть «художественное отношение к миру, в котором величайший субъективизм единственных чувствований соединяется с полнейшим объективизмом общеобязательного восприятия, мистицизм с реализмом, личное со всеобщим»¹⁷. Это самое интимное понимание мира и жизни, и потому религиозный индивидуализм становится над государственностью и национальностью, одновременно видя их правду. По его убеждению, только религиозный индивидуализм может жертвовать собой и жизнью других ради чести и величия государства. Проповедовавшийся ранее Константином Леонтьевым эстетизм и подчинение культуре сочетаются у Струве с мотивами протестантской свободы. К церкви у него достаточно настороженное отношение, которое со временем смягчается. Таким образом, индивидуальная религиозная вера и свободное делание культуры, сопровождаемые ростом могущества государства и процветанием национальной жизни, составляют социальный идеал Струве.

Неосуществимость автономии личности в атмосфере всеилия власти заставляет Струве апеллировать к религиозному индивидуализму при обосновании таких устоев общества, как государство и национальность. Вместе с тем ослабление власти означало утрату оснований прочной личной свободы. Поэтому Струве призывает к пробуждению духа истинной государственности у русского народа, чтобы на основе живых традиций прошлого и драгоценных приобретений живущих и грядущих поколений создать Великую Россию¹⁸. Иначе говоря, мотивы охранительства, или, точнее, консерватизма, занимают в его размышлениях все большее место. Это особого рода консерватизм, который получил название либерального, а при смещении акцента – консервативного либерализма¹⁹. Струве все более и более беспокоила судьба личной свободы в условиях реакции как слева, угрожавшей ей

от русской радикальной интеллигенции, так и справа – от самодержавной неограченной власти. Оставаться либералом в России – значит быть охранителем. И наоборот, быть охранителем, защитником консервативных основ общества: власти, традиций, преданий – значит в высшей степени сохранять верность ценностям либерализма.

Дело в том, что личной свободе всегда грозит рационально устроенное по чьей-либо воле всевластие. Охрана власти от узурпации какими-либо группами, подчинение власти закону и религиозной христианской морали – вот непререкаемые истины для зрелого Струве. Поэтому он активно выступает против любых интеллигентских групповых попыток – неважно, большевистских, эсеровских или родственных ему, кадетских – разрушить революционным способом правовые и религиозные основы государственности и национального духа. После 1905 г. его творчество, по собственному признанию, было охвачено пафосом патриотической тревоги, который остался с ним до конца жизни. Как видим, социологические размышления Струве непосредственно вплетены в живую ткань русской действительности и представляли собой реальную альтернативу господствовавшим тогда в обществе радикально революционным умонастроениям. Либеральный консерватизм в отличие от либерального народничества и марксизма не получил в России доминирующего развития. Тем не менее в числе либеральных консерваторов, по мнению Струве, были Н.М.Карамзин, А.С.Пушкин, Н.И.Пирогов, Б.Н.Чичерин, А.Д.Градовский. Этот список существенно вырос в XX в. С.Франк, П.Новгородцев, И.Ильин, Н.Алексеев, П.Савицкий, Л.Карсавин, сам П.Струве представляли разные стороны либерального консерватизма. С момента своего возникновения в начале 70-х гг. XIX в. субъективно-социологические концепции общества быстро стали ведущими в России, подвергнув натуралистические ориентированные позитивистские направления сокрушительной критике. Это позднее уважительно признавали все иностранные и отечественные наблюдатели этого процесса. Но натуралистические направления отказались только от явных крайностей, прежде всего в виде органицизма (социал-дарвинизм вообще не имел поклонников в стране) и продолжали искать новые естественно-объективные силы, или, как их тогда называли, факторы развития общества, которое понималось как особая часть природы, подчиненная ее всеобщим законам. Именно эта группа отечественных социологов предприняла обоснова-

ние решающей роли антропологического, демографического и географического факторов. Идеи географического детерминизма возникли в России в качестве объясняющей доктрины в ответ на органицистские и субъективно-социологические концепции общества. Общий замысел дать картину истории в ее объективных характеристиках был реализован в нескольких направлениях.

Вообще о роли географической среды (климата, природных богатств, наличия гор, лесов, рек, длины береговой морской или океанической линии и т.п.) писали давно. Этой теме отдали дань, начиная с Конта, почти все крупнейшие социологи, в том числе популярный в России в 70-е годы Г.Бокль. Вклад отечественных социологов в развитие социологии был весьма полезным для развития русской социологии вообще²⁰. Во-первых, он проливал дополнительный свет на еще недостаточно осмысленные или оставленные без должного внимания явления. Во-вторых, невольно преувеличивая роль излюбленного фактора, он давал возможность последующей критике установить его предельные и полезные границы. Именно таким он попал в поле зрения весьма далеких от географической социологии исследователей — Н.Ключевского, М.Ковалевского, С.Южакова и других, которые признавали значение географического фактора наряду с другими и во взаимодействии с ними. Иногда даже сами представители географического направления осознавали это обстоятельство и пытались комбинировать факторы друг с другом хотя бы во временной детерминации. Наиболее показателен в этом отношении блестящий представитель данного направления Л.И.Мечников.

В последние более чем сто лет история нашей страны тесно переплелась с историей марксизма. Именно на отечественном историческом ландшафте разыгралась драма практического испытания марксистского всеильного, по определению В.И.Ленина, учения. Марксизм в России с самого начала, с 40-50-х гг. XIX в. был мало известен русской интеллигенции. Но лишь с конца 60-х и в 70-х гг. он набирает силу и становится авторитетным среди широкого круга сочувствующих радикальным социальным идеям, а затем приобретает значительное влияние и как радикальная политическая доктрина, имеющая программное значение для социал-демократической партии. Первоначально были популярны экономические идеи и материалистическое понимание истории, позднее стала активно входить в употребление философская концепция диалектического материализма. Одна из основных причин растущей влиятельности марксистской теории, безусловно,

заклучалась в ее однозначной социально-политической направленности на изменение типа общественного устройства через структуры власти. Традиции социологии только закладывались, но их разнообразие уже тогда строилось вокруг ключевой темы — как и в каком направлении должно развиваться российское общество.

Социологическая культура общества выступает одновременно рациональным способом самопознания социальной структуры и выражением различных социальных позиций. Если говорить о генезисе и путях развития отечественной социологии, то надо учесть характер ситуации в дореволюционной России. Альтернативы в развитии социологии в то время были тождественны различным перспективам, стоявшим перед страной. Растущая мобильность в условиях модернизации российского государства в последней трети XIX в. вызвала к жизни потребность переустройства и отладки социальной системы, урегулирования социального порядка. Россия искала компромисс между высшим сословием и новыми активными социальными группами, ибо выход из раздиравших общество конфликтов был возможен лишь при систематическом практическом участии всех слоев в принятии важнейших социально-политических решений. В обществе же отсутствовали демократические институты разрешения все более обострившихся противоречий. Устаревшая бюрократическая машина самодержавия не справлялась с обилием проблем, требовавших скорейшего решения. Выбор путей и способов модернизации стопорился не только закосневшими социальными и властными институтами, но и многообразием перспектив. Однако они могли быть реализованы лишь при соблюдении определенного компромисса.

Отличие исторической ситуации в России от европейской во второй половине XIX — XX вв. ряд исследователей видят в ее индустриальном и культурном отставании. Об этом однозначно заявил еще П.Б.Струве в работе «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (СПб., 1894). В советских исследованиях также говорится о догоняющем типе развития России. Если же опереться на теорию мировой системы И.Уоллersteйна, то картина развития России представляет собой следующее. Мировая система, в которую входят мировое хозяйство (экономика), ее политический каркас — межгосударственная система, состоящая из суверенных государств, — как раз и является обществом, вмещающим в себя исторически существовавшие и существующие страны — сообщества. В рамках этого мирового обще-

ства Россия, можно предположить, легитимируется именно как сообщество. Между тем давление мирового хозяйства — общества, а оно ассоциируется, как правило, с принуждением жить по модели Запада, вызывает протест, бунт. Возникает сопротивление в форме религиозного (или идеологического) фундаментализма (в России, в частности, опора на православие), либо в форме социально-политических движений: у нас — народничество, большевизм и т.д. Исторической альтернативой мировому капиталистическому хозяйству была мировая система социализма, хотя ее опыт оказался неудачным. Нельзя при этом сказать, что исчезла сама проблема самоидентификации отдельным сообществом (страной, нацией) себя в качестве самостоятельного общества. Тем любопытнее, как этот вопрос решался в России на рубеже веков. Возникшие тогда социологические традиции, повторим, отражали возможные и состоявшиеся линии развития российского общества. Одно из наиболее важных социологических направлений, а именно марксистское, выражал в своем творчестве Г.В.Плеханов.

В наиболее характерной в этой связи работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» Плеханов защищает не только философский материализм и в особенности материализм в понимании истории, но и определяет свое отношение к позитивистской социологии. По ходу дела он подмечает, «что когда русские «субъективные социологи» ополчаются на защиту «личности», «идеалов» и прочих хороших вещей, они воюют именно с утопическим, неясным, неполным и потому несостоятельным учением о «естественном ходе вещей». Наши социологи даже как будто и не слышали, в чем заключается современное научное понятие о законосообразности общественно-исторического процесса». Этот недостаток исходит из того, что «история человечества объяснялась природой человека»²¹. Ключ к пониманию истории дается не столько правильным пониманием природы человека, сколько фактическим изучением самой истории. При уповании на «правильное» изучение человеческой природы теряется почти всякий интерес к общественной жизни как она есть. И внимание сосредоточивается на общественной жизни как она должна быть сообразно природе человека. Фатализм в истории несколько не мешает утопическому отношению к действительности на практике. Напротив, он содействует ему, обрывая нить научного исследования. Фатализм вообще нередко идет рука об руку с самым крайним субъективизмом. Совершенно утопическое отношение к общественной науке присутствует на каждой странице сочине-

ний «субъективных» социологов. В действительности отличительная черта «субъективных» мыслителей заключается в том, что «мир должного, мир истинного и справедливого» стоит у них вне всякой связи с объективным ходом исторического развития: здесь — «должное», там — «действительное», и эти две области отделены одна от другой целой пропастью, той пропастью, которая отделяет у дуалистов мир материальный от мира духовного»²². Задача общественной науки XIX столетия в том, чтобы построить мост через эту, по-видимому бездонную, пропасть.

Анализируя взгляды Ж.Б.Сэя и Сен-Симона на нейтральную роль политических учреждений для народного хозяйства, Плеханов подчеркивает: «Теоретически этот взгляд ошибочен в двух отношениях. Во-первых, державшиеся его люди забывали, что в общественной жизни, как и всюду, где мы имеем дело с процессом, а не с отдельным явлением, следствие в свою очередь становится причиной, а причина оказывается следствием: короче, они покидали здесь, очень некстати, ту самую точку зрения взаимодействия, которую в других случаях, и тоже некстати, ограничивался их анализ; во-вторых, если политические отношения являются следствием социальных, то непонятно, каким образом до крайности различные следствия (политические учреждения диаметрально противоположного характера) могут быть вызваны одной и той же причиной - одинаковым состоянием «богатства»²³. И далее, на следующей странице, мы читаем: «Политический строй есть следствие, а не причина... Отсюда почти прямой вывод, что «политика» не может служить средством осуществления общественно-экономических «идеалов»²⁴, а именно такова, по мнению Плеханова, позиция утописта.

«Субъективно-идеалистический взгляд на историю («мнения правят миром»), по-видимому, отводящий такое широкое место свободе, на самом деле представляет его игрушкой случайности. Вот почему этот взгляд, в сущности, очень безотраден»²⁵. В пример такой безотрадности Плеханов приводит взгляды российских утопистов конца XIX века, т.е. русских народников и субъективных социологов, у каждого из которых существует готовый план спасения общины, а значит, у каждого — своя «формула прогресса». Иронизируя над этими социологическими прожектерами, Плеханов подчеркивает, что их теории развиваются абсолютно независимо от практической жизни и представляют собой фантазии и абстракции. Далее он приводит положение Михайловского о возможном законодательном закреплении общины при

решении рабочего вопроса и безусловном отказе от капиталистического пути России²⁶. Сам же Плеханов полностью остается на точке зрения объективности, т.е. в позиции объективного социолога, основываясь на законосообразном ходе общественного развития.

Здесь любопытно, что философские аргументы он приводит для обоснования развития капиталистических форм производства в России и для сокрушительной критики Михайловского и Даниельсона по данному вопросу. Плеханов отвергает позицию позитивизма, исходящую из природы человека. Например, по поводу того, что физиология в глазах Сен-Симона и его учеников являлась основой социологии, которую они называли социальной физикой, он пишет: «Во-первых, поскольку «социальная физика» имеет своей «точкой отправления» индивидуальную физиологию, она строится на чисто материалистической основе: в физиологии нет места идеалистическому взгляду на предмет. Но та же социальная физика должна главным образом заниматься прогрессивной оценкой влияния одного поколения на другое. Данное поколение влияет на последующее, передавая ему как те знания, которые оно унаследовало от предыдущих поколений, так и знания, приобретенные им самим. «Социальная физика» рассматривает, следовательно, развитие человеческого рода с точки зрения развития знания и вообще «просвещения» (lumieres). Это уже чисто идеалистическая точка зрения XVIII в.: мнения правят миром»²⁷.

Подвергнув критике закон Конта о трех фазисах эволюции, названный им «бесконечным движением в безвыходном круге». Плеханов высмеивает «формулу прогресса» Михайловского, называя ее «гигиеническим рецептом», или «физиологией» желательного общества, в которой применение «субъективного метода» очень облегчает работу «исследователя». Он убежден, что «...возможность свободной (сознательной) исторической деятельности всякого данного лица сводится к нулю в том случае, если в основе свободных человеческих поступков не лежит доступная пониманию деятеля необходимость». (...) Необходимость является вернейшим. единственным надежным залогом свободы»²⁸. Чтобы выйти из неизвестности, надо перейти от изучения природы человека к изучению природы общественных отношений. Но надо понять эти отношения как законосообразный, необходимый процесс.

Теория Маркса, по мнению Плеханова, устраняет этот дуализм (который есть у представителей субъективной школы, в том числе у Кареева). У него экономия общества и его психология

представляют две стороны одного и того же явления «производства жизни» людей, их борьбы за существование, в которой они группируются известным образом, благодаря данному состоянию производительных сил. Экономия сама есть нечто производное, как и психология. И именно потому изменяется экономия всякого прогрессирующего общества: новое состояние производительных сил ведет за собою и новую экономическую структуру, равно как и новую психологию, новый «дух времени». Экономия не есть первичная причина всех общественных явлений, она сама есть следствие, функция производительных сил.

Каким же образом в представлении первого русского марксиста Плеханова соответствуют друг другу психология и экономия? Очень просто — психологическая эволюция предшествует экономической революции, хотя психология общества приспосабливается к его экономии. На данной экономической основе вышайается соответствующая ей идеологическая надстройка. Очень важным является, на наш взгляд, довод Плеханова, что в развитии идеологии экономия является основой в смысле необходимости для общества достигнуть известной степени благосостояния, чтобы выделить из себя известный слой людей, посвящающих свои силы исключительно научным и прочим подобным занятиям. И более того, само направление умственной работы в обществе определяется его отношениями производства.

Таким образом, по мнению Плеханова, только историческая теория Маркса разрешает антиномию взаимоопределения психики общественного человека и его положения. Состояние умов и нравов определяется социальной средой. «Свойства социальной среды определяются состоянием производительных сил в каждое данное время. Раз дано состояние производительных сил, даны и свойства социальной среды, дана и соответствующая психология, дано и взаимодействие между средой, с одной стороны, и умами и нравами — с другой»²⁹. Но психология людей может в то же время опережать данные формы их общежития. Это зависит от взаимного влияния обществ. Например, влияние литературы одной страны на литературу другой прямо пропорционально сходству общественных отношений этих стран. Главное же для Плеханова как объективного социолога, наследующего марксистскую методологию, состоит в том, что мы не только говорим, что человек со всеми своими мыслями и чувствами есть продукт общественной среды, мы стараемся понять *генезис* этой среды³⁰. Именно многообразные изменения в фактических взаимных отношениях людей необходимо ведут за собою перемены в «состоянии умов», во взаимных отношениях идей, чувств, верований.

Опираясь на подобную методологическую базу, Плеханов крайне негативно оценивает в результате «субъективный метод» в социологии Михайловского, называя его величайшей нелепостью. Поскольку критерий истины лежит не во мне, а в отношениях, существующих вне меня, постольку истинны взгляды, правильно представляющие эти отношения, и ошибочны взгляды, их искажающие. Субъективист же стремится потопить эти отношения в воде своего нравственного негодования. С точки зрения Маркса, правилен идеал, соответствующий экономической действительности, но это не отжившая реальность, а та, которая наступает объективно. Объективная действительность поможет нам выяснить субъективную сторону истории, которая все же для Плеханова остается важной. Плеханов вслед за Марксом утверждает, что свойства общественного человека определяются в каждое данное время степенью развития производительных сил, потому что от степени развития этих сил зависит весь строй общественного союза. Таким образом, это строение определяется в последнем счете свойствами географической среды, дающей людям большую или меньшую возможность развития их производительных сил. Но раз возникли известные общественные отношения, дальнейшее их развитие совершается по своим внутренним законам, действие которых ускоряет или замедляет развитие производительных сил, обуславливающее историческое развитие человечества. Зависимость человека от географической среды из непосредственной превращается в опосредованную: географическая среда влияет на человека через общественную.

Подводя итоги, можно сказать, что несмотря на то, что большинство социологических теорий нацелены на изучение взаимодействий и действий социальных групп, а также социальных структур и институтов, в основе любой доктрины лежит вполне определенное представление о человеке или модель человека. *Критериями* выделения подобных моделей являются: а) место, отводимое индивиду в структуре общества; б) понимание природы человека и признание его сущности в виде каких-либо качеств (свойств); в) восприятие человека как субъекта индивидуальных и социальных качеств или объекта (носителя) воздействий на него извне; г) трактовка мотивации и действий (поведения) человека. Согласно этим критериям, возможны различные классификации социологических теорий: редуccionистские и нередуccionистские, персоналистские и функционалистские, поведенческие и структуралистские и т.д.

Поворот социологии от изучения больших социальных объектов (систем, структур, фактов) к исследованию человеческого элемента, личных факторов любой социальной системы в качестве более значимых, чем институциональные детерминанты, обозначается в качестве антропологического. *Антропологическое (персоналистское, личностное)* измерение в социологии и *социологическое* измерение человека с двух сторон задают объемное понимание и человека, и общества. Специфика социологического исследования человеческих аспектов общественной жизни состоит в том, что методы этого изучения реконструируют индивидуализированный мир через призму социальной значимости (например, рациональности в духе М.Вебера) персонального действия и, наоборот, личной значимости наличных социальных структур. Многообразие научных перспектив рассмотрения человека позволяет судить как о недостаточности чисто объектного социального анализа, так и о постоянном разрыве между имеющимся общим теоретическим (в том числе с эмпирически подтвержденным представлением о социальной жизни) и смыслом личного существования, постигаемым с помощью иных познавательных средств. Очевидны границы социологического взгляда, опирающегося на гуманитарную парадигму: человек – мир человека, заданный традицией, социокультурной средой и личной биографией. Отсюда принципиальная возможность реконструкции или конструирования модели человека в качестве его жизненного ряда и мира. Проблема достоверности выявления жизненного ряда и мира человека заключается в задаче преодоления полной слитности проживаемой и переживаемой реальности. Проживаемая индивидом повседневность случайна и непрозрачна, хотя он живет в согласии с требованиями собственной природы и социокультурной среды. Более того, характер его личного мировосприятия (мироустройства) духовно и психологически предопределен как мир его переживаний, из пределов которых индивиду не дано свободно выйти без социальных для себя последствий. Модели человека в социологии строятся обычно с учетом объективированных структур в качестве множества идентификаций индивидуума с ценностями, структурами поведения, символами каких-либо социальных общностей. Антропологическая составляющая социологического познания, тем не менее, всегда существует в некой форме превращения, т.е. в структуре социального факта, но не прямого индивидуализированного смысла, на раскрытие которого претендуют философия, культурантропология, психология.

Примечания

- 1 См.: *Новиков Н.В.* Исходные парадигмы русской социологии // Свободная мысль. 1993. № 6. С. 55-67; *Die Soziologie in Russland.* Wiesbaden, 1988. Kap. 1.
- 2 См.: *Hecker J.F.* Russian sociology. A contribution to the history of sociological thought and theory. N.Y., 1915; *Vucinich A.* Social thought in tsarist Russia, the quest for a general science of society. 1861-1917. Chicago. 1976; *Sorokin P.A.* Russian sociology in the twentieth century // *American journal of Sociology.* 1927. Bd. 31; *Nowikow N.* Die Soziologie im Russland. Ihre institutionelle Entwicklung von den Anfängen bis zur Oktoberrevolution 1917. Wiesbaden, 1988. См.: также: *Чагин Б.А.* Очерк истории социологической мысли в СССР. Л., 1971; Социологическая мысль в России. Л., 1978; *Бочкарев Н.И.* В.И. Ленин и буржуазная социология в России. М., 1973; *Галактионов А.А., Никандров А.Ф.* История русской философии с IX по XIX века. Л., 1989; *Кукушкина Е.И.* Русская социология XIX — начала XX века. М., 1993; *Медушевский А.Н.* История русской социологии. М., 1993.
- 3 *Голосенко И.А.* Социология в дореволюционной России // *Философские науки.* 1988. № 1. С. 48-56.
- 4 См.: *Ильин И.А.* Собрание сочинений в 10-ти томах. М., 1993-1994 (издается; Его же. Путь к очевидности. М., 1993; Наши задачи. М., 1993.
- 5 *Муромцев С.А.* Право и справедливость // Сб. правовых и общественных знаний. 1893. Т. 2. С. 1-13. *Кистяковский Б.* Категории необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений // *Жизнь.* 1900. Т. 5, 6. См. также: *Козловский В.В., Макейчик Е.А.* С.А. Муромцев: синтез социологии и права // *Вестник МГУ. Социально-политические исследования.* 1993. № 4. С. 86-106.
- 6 *Муромцев С.А.* Что такое догма права? М., 1885. С. 7.
- 7 *Муромцев С.А.* Определение и основное разделение права. М., 1879. С. 14.
- 8 Там же. С. 14.
- 9 *Муромцев С.А.* Что такое догма права? С. 11.
- 10 *Муромцев С.А.* Определение и основное разделение права. С. 47-48.
- 11 *Чичерин Б.Н.* Философия права. М., 1900. С. 21, 26.
- 12 *Струве П.Б.* Хозяйство и цена. 4.1. СПб, М., 1913. С XXXIII, 60-61.
- 13 *Струве П.Б.* На разные темы. С. 549.
- 14 Там же. С. 542.
- 15 *Струве П.Б.* *Patriotica.* СПб., 1911. С. 3.
- 16 Там же. С. 611.
- 17 Там же. С. 107.
- 18 Там же. С. 80.
- 19 *Полторацкий Н.П.* Указ. соч. С. 41-46.
- 20 См.: *Федоров М.Г.* Русская прогрессивная мысль XIX в. от географического детерминизма к историческому материализму. Новосибирск. 1972.
- 21 *Плеханов Г.В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю (январь 1895 г.) // *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произведения: В 5 т. Т. 1. М., 1956. С. 541.
- 22 Там же. 549-550.
- 23 Там же. 550.

- 24 Там же. С. 551.
- 25 Там же. С. 552.
- 26 Там же. С. 552-553.
- 27 Там же. С. 61.
- 28 Там же. С. 593, 594.
- 29 Там же. С. 655.
- 30 Там же. С. 664.

Смена парадигмы в экономической науке XX века

Развитие современного экономического знания проходит под знаком синтеза натуралистических и культур-центристских ориентаций в научном познании, поскольку именно в таком синтезе воплощено адекватное выражение плюралистического характера влияния социокультурных факторов на генезис экономической науки. В самом деле, успех использования исследовательских программ как методологического средства рассмотрения истории экономического знания состоит в отказе от попыток доказать детерминистический характер связи культуры, ценностно-мировоззренческих ориентаций ученых исключительно с внутринаучными характеристиками знания. Гибкий способ задания исходных идеализаций исследовательской программы акцентирует внимание на конкуренции и взаимодействии значимых экономических теорий, школ и направлений на протяжении длительного времени. Он предполагает поиск конкретных механизмов влияния социокультурного контекста на становление экономических теорий и позволяет дать ответ на вопрос: каким образом эти теории влияют на процесс принятия решений в экономической области и какими временными рамками ограничено это влияние. Чтобы показать это на конкретном материале, обратимся к самым началам формирования экономической науки как таковой.

Как известно, классические экономические теории физиократов, А.Смита, Д.Рикардо и других экономистов, созданные на этапе становления капитализма, исследуют с макроэкономических позиций проблему функционирования рыночной экономики, исходя из заложенных в ней функций саморегулирования и

саморазвития. Мировоззренческой предпосылкой этих теорий является идея естественного социального порядка, признающая достижение свободы экономической деятельности на основе макроэкономического равновесия, в первую очередь, совокупного платежеспособного спроса и произведенного национального продукта. Универсальный характер классических экономических теорий четко вписывается в ценностные установки повседневного сознания индивидов эпохи свободного предпринимательства. Разумный эгоизм и индивидуализм, как выражение ценностных ориентаций субъектов экономических отношений, определяют главную цель хозяйственной деятельности — увеличение капитала и максимально полезное его использование. Классические экономические теории абсолютизируют способность рыночной экономики к саморегулированию. Они утверждают, что макроравновесие рынка может нарушаться только под воздействием внеэкономических факторов — войн, политических катаклизмов. Поэтому роль государственного регулирования экономическими процессами сведена к обеспечению порядка и безопасности в условиях свободного рынка. При этом государство не вмешивается в механизм рыночной конкуренции. Эти положения характеризуют особенности натуралистической программы в экономической науке.

Ограниченность натуралистических ориентаций классической экономической теории была выявлена при переходе к монополистической стадии развития капитализма, когда на первый план выдвинулась проблема экономической роли государства, разрешения социальных антагонизмов капиталистического общества и изучения мотивов поведения индивидов на рынке в условиях изменившейся социальной среды. Классическая экономическая теория не акцентировала внимание на социальных проблемах, интересах и политических разногласиях, что стало причиной ее кризиса во второй половине XIX века. Особенно наглядно кризис классической экономической теории проявился в тех странах континентальной Европы, где позднее развитие национальной государственности предполагало активное вмешательство в экономическую сферу. С точки зрения внутринаучных критериев необходимость выдвижения новых экономических теорий объяснялась убедительной критикой излишне сильных исходных идеализаций классического экономического знания — таких, как совершенная конкуренция, саморегулируемость и саморазвитие рынка, тождественность частнособственнических интересов общественному благу и т.д.

Основной недостаток классической экономической теории точно сформулировал американский институционалист У.Митчел: «Классическая теория занималась лишь механическими законами спроса и предложения и не могла объяснить природу поведения людей при использовании денег»¹.

Известный западный экономист В.В.Леонтьев дополняет и углубляет эту характеристику, выявляя два существенных недостатка: во-первых, классическая экономическая наука страдает «теоретической дальновзоркостью», т.е. способна верно оценивать долгосрочные тенденции экономического развития, но беспомощна в описании краткосрочных изменений; во-вторых, процесс экономического роста рассматривается в ней как раз и навсегда заданный и не зависящий от ситуации экономического выбора². Указанные недостатки классической экономической теории обусловлены ориентацией на механическую модель объяснения экономической системы. Объективация «человеческого измерения» экономической деятельности приводит к построению статичной вневременной теории экономического развития, которая слабо соответствует экономической реальности и социально-культурным условиям незападных стран.

Семидесятые годы XIX в. стали отправной точкой формирования культур-центристской исследовательской программы как альтернативы натуралистическим ориентациям классической экономической теории. Важная роль в этом процессе принадлежит, с одной стороны, марксизму и немецкой исторической школе в политической экономии, а с другой стороны, субъективной психологической школе (маржинализму). С наиболее фундаментальной критикой основных положений классической экономической теории выступил К.Маркс. Мы остановимся лишь на тех моментах экономической теории Маркса, которые, с одной стороны, указывают на преемственность его экономической теории и классической теории буржуазных политэкономов, а с другой — на те новшества и открытия К.Маркса, которые дают основание считать его одним из основоположников неклассической экономической теории.

Главным достижением буржуазных политэкономов XVIII â. К.Маркс считал открытие трудовой теории стоимости, которая позволила выявить внутреннюю связь экономических явлений капиталистического производства. Экономическая теория К.Маркса сохранила классическую установку на поиск законов развития капитализма. Он развил классическую картину экономической реальности как мира общественного богатства и складывающихся на этой основе классовых антагонизмов.

Тем самым К.Маркс смог продолжить поступательное движение экономической науки, переработав гегелевский принцип историзма и применив его к построению собственной теории капитализма. Его взгляд на развитие общества как на естественно-исторический процесс, причины которого лежат прежде всего в сфере материального производства, стал реальной попыткой монистического обоснования взаимодействия всех сфер общества, социокультурной среды, в которую погружены экономические отношения. Причину закономерных противоречий, с которыми столкнулась трудовая теория стоимости, К.Маркс видит в двух взаимосвязанных моментах. Во-первых, в некритическом использовании понятия «стоимость» буржуазными политэкономистами. Никто из его теоретических предшественников не показал материальное бытие стоимости, заключенное в товаре. Во-вторых, никто ранее не различал понятия «прибыль» и «прибавочная стоимость», вследствие чего был затруднен показ роли труда как единственного источника стоимости и прибавочной стоимости как основы прибыли³. Введение Марксом понятий абстрактного и конкретного труда позволило найти основу измерения различных видов труда. Методологической причиной неудач классической экономической теории основатель материалистического взгляда на историю считал антиисторизм буржуазных политэкономов, который не позволил им выйти за рамки рационализации объективных видимостей капиталистического процесса производства, возникающих в результате товарного фетишизма. Именно антиисторизм проявился также в их невнимании к генезису форм экономической мысли, в их неспособности определить институциональную основу своих теорий⁴.

Разработав метод материалистической диалектики, К.Маркс перешел, как он сам считал, с уровня анализа обыденных представлений о капитализме к научному рассмотрению объективных законов его развития, которые проявляются в неадекватных формах. Этот метод позволил К.Марксу рефлексировать исходные посыпки своей экономической теории. На наш взгляд, главным вкладом К.Маркса в экономическую теорию является понимание капитала как общественного отношения. Это позволило ему адекватно сформулировать предмет исследования и, преодолев натуралистические ориентации в исследовании капитализма, показать необходимость исторического подхода к генезису общества в экономической теории — как по содержанию, так и по формам мысли. Примыкая вплотную к классическим методологическим ори-

ентациям, он, тем не менее, сформулировал целый ряд основополагающих тезисов, которые выходят за рамки натуралистической исследовательской программы. Во-первых, это понимание экономической реальности как общественных отношений между индивидами по поводу товаров; во-вторых, признание обусловленности экономических интересов и мотивов поведения индивидов их социальной стратификацией: в-третьих, постановка задачи исследования повседневных представлений индивидов, классов через историю буржуазной политической экономики; в-четвертых, открытие метода восхождения от абстрактного к конкретному, сочетающего исследование количественных и качественных, статистических и динамических моментов экономического развития; и, наконец, в-пятых, создание теории делового цикла и схем простого и расширенного воспроизводства капитала, что означало перенос внимания исследователей на проблемы экономической динамики как таковой.

Дальнейшее развитие методологии экономических исследований шло по пути углубления расхождения с классическими ориентациями. Представители немецкой исторической школы (В.Розшер, К.Книс, Г.Шмоллер, В.Зомбарт, М.Вебер, А.Шпитгоф и др.) составили наиболее откровенную оппозицию классической политической экономии как источнику марксизма и самому марксизму. Появление этой школы объясняется прежде всего особыми историческими условиями Германии начала века по сравнению с другими странами: здесь буржуазное государство уже тогда вмешивалось в экономику, а философская традиция рассмотрения истории как духа народа, воплощенного в государстве, придавала этому вмешательству оправдание. По мере роста государственного регулирования экономики в других странах концепции исторической школы в экономике получают все более широкое распространение и влияние в мире.

Историческая школа в экономике сознательно ориентирована на культур-центристскую программу, в формировании которой представители этой школы приняли заметное участие. При всех конкретных экономических построениях общим для названных экономистов является убеждение в социально-культурной специфике экономической науки, которая в отличие от естествознания не ищет причинные связи и их объяснения, а понимает мотивы, цели, способы поведения действующего индивида. В экономике человек (общество) изучает сам себя, и тождество субъекта деятельности и субъекта познания как ведущий методологический прин-

цип культур-центристской исследовательской программы полностью перенесено в методологию экономической науки. Историческая школа политэкономии использовала классификацию жизненных проявлений, данную Дильтеем. Согласно этой классификации, жизненные проявления могут быть представлены как логические построения (понятия, суждения и др.), как действия и как переживания. Первый класс проявлений осуществляется в естественных науках и, по мнению Дильтея (признанному, правда, ныне ошибочным), не предполагает понимания как особого метода, ибо в этом случае тот, кто понимает суждение, не может это сделать иначе, чем тот, кто его высказал. Содержание логических идей рассматривается Дильтеем как однозначно заданное. Здесь автоматически достигается полное понимание, имеющее элементарный характер. Область же собственно понимания, требующая овладения его высшими интуитивными формами, — это переживание.

В согласии с таким подходом немецкая историческая школа считает, что экономическая наука изучает жизненные проявления второго рода, т.е. действия людей как одностороннее выражение душевной жизни. Действие не предназначено для сообщения о мотивах, которые к нему привели, и все же может быть понято на основе предполагаемых мотивов. Опираясь на этот тезис, например, Г.Шмоллер поставил себе задачу анализа меняющихся способов деятельности агентов экономических отношений с учетом совокупности психологических, географических, экономических и других факторов. Внешнеэкономические аспекты экономической деятельности были главным предметом его интереса. Экономические интересы рассматривались им как следствия изменений тех содержаний душевной жизни, которые человек проявляет в экономике. В.Зомбарт также отрицал существование всеобщих экономических законов и ставил характер экономической деятельности и институтов в зависимость от места и времени: исходя из метода исследования культуры, он хотел обнаружить стремления и цели, характерные для каждого общества. Экономическая система, по Зомбарту, является воплощением хозяйственного духа, обладающего культурно-созидательной ролью. Поэтому экономическая деятельность должна быть не просто изучена, а понята.

Анализируя представления классических экономистов об индивидуально-психологической подоплеке экономических явлений, историческая школа в целом категорически отрицает, что

эгоистический интерес индивидов, их погоня за прибылью является единственным мотивом экономической деятельности. С точки зрения экономистов-историков, в экономической области, так же как и в других областях жизнедеятельности, индивид подчиняется самым разнообразным мотивам: честолюбию, чувству долга, жажде деятельности, милосердию или просто обычаю. Эти мотивы накладываются на эгоистическое поведение людей и видоизменяют цели экономических поступков. Однако, стремясь охватить экономическую реальность во всей ее сложности, исследуя больше особенное и типичное, чем общее и универсальное, представители исторической школы проигнорировали тот факт, что экономическая теория рассматривает массовые экономические явления. И если из всех мотивов, которым подчиняется человек, экономист в первую очередь изучает погоню за прибылью, то это происходит не потому, что он хочет свести экономическую теорию к «естественной истории эгоизма» (выражение Б.Гильдебранда), а потому что измеряемое в деньгах действие этого мотива поведения легче поддается научному изучению, чем другие побудительные причины экономических поступков индивидов.

Видя в человеческой деятельности только один побудительный мотив «разумного эгоизма», классические экономисты считали возможным из этой единственной тенденции вывести путем априорных рассуждений все экономические законы. Недостаточность такого приема очевидна, если принять во внимание многообразие существующих в экономическом мире мотивов поведения. Для того, чтобы преодолеть расхождение между экономической реальностью и экономической теорией, с точки зрения исторической школы, необходимо отбросить всякую абстрактную теорию вместе с дедуктивным методом ее построения и сделать изображение действительности единственным предметом экономической науки. Ввиду этой цели преобладающим методом построения экономической теории должен стать метод индукции, основанный на наблюдении, использовании описательных и статистических материалов. Наиболее последовательно такого взгляда на методологию экономического исследования придерживались уже упоминавшиеся Г.Шмоллер и В.Зомбарт, которые сводили экономическое исследование к описанию истории экономических институтов, отношений и отдельных явлений. В сущности здесь произошло смешение критики пользования методом дедукции классическими экономистами и самого метода. Несомненно, что недостаточно точный анализ мотивации и потребнос-

тей индивидов, вступающих в экономические отношения, и использование логики здравого смысла для определения исходных постулатов экономической теории дает право критиковать манеру использования дедуктивного метода классическими экономистами. Но в то же время такой видный экономист-историк, как М.Вебер, считал необходимым использовать силу абстракции и логического анализа как средство выделения типичных черт в разнобразии экономических процессов.

М.Вебер предложил самую разработанную экономическую теорию в рамках исторической школы. Он выступил с либеральных позиций за превращение политической экономии в строгую науку. Либерализм М.Вебера состоял в том, что он рассматривал общество как обусловленное социальными закономерностями взаимодействие автономных индивидов. Причем его интересовали не столько сугубо экономические проблемы, сколько связь экономики, социологии и религии. Развитие капитализма, по М.Веберу, представляет процесс усиления целерациональности в действиях индивидов, превращения качественных различий мотивации их экономического поведения в чисто количественные. Логическим завершением процесса формальной рационализации является полная калькулируемость всех поступков индивидов и исчезновение иррациональных, религиозных мотивов деятельности, составляющих «дух капитализма». Предвидя такой результат, М.Вебер старается максимально отойти от монистического взгляда на развитие капитализма и обращается к идее констелляции религиозных, правовых, этических и других факторов генезиса капитализма. В то же время он не разделял методологического индивидуализма Г.Шмоллера и В.Зомбарта. В уникальности экономических событий М.Вебер ищет закономерности, интерпретируя эмпирический материал с помощью идеальных типов. Метод идеального типизирования позволяет выделять среди поступков, представлений индивидов, возникающих в процессе экономической деятельности, лишь наиболее вероятные схематизмы поведения. При этом противоречие между личными интересами и общественным благом, названное ученым противоречием между формальной и содержательной рациональностью, нельзя решить в рамках классических представлений о естественном социальном порядке, поскольку оно фиксирует антагонизм бюрократической системы и свободы человека. И потому М.Вебер предлагает такой способ установления смысла экономических действий индивидов и их связи, в котором задействованы два типа понимания: объясняющее и актуальное. Объяс-

няющее понимание раскрывает ситуационные, смысловые значения экономических поступков индивидов и характерно для начального этапа построения экономической теории. В то время как актуальное понимание находит общий смысл экономической деятельности, зафиксированный в макроэкономическом процессе.

Обращаясь к истории экономической мысли, мы не ставим своей целью воспроизвести в хронологическом порядке полемику различных школ и направлений, а тем более отдельных экономистов, связанную с попытками преодолеть ограниченность классической экономической теории. Наша задача состоит в том, чтобы показать, какие идеи, принципы, методы построения экономических теорий выходят за рамки натуралистической исследовательской программы, каким образом соотносится культур-центристская ориентация экономических теорий с натуралистической. И следующей в этом ряду (и по хронологии, и по важности, и по логике развития неклассических идей выступает так называемая субъективно-психологическая школа экономических исследований. Все ее разновидности (математическая, маржинализм и т.д.) исходят из субъективной теории стоимости, отвергая тем самым трудовую теорию стоимости классической политической экономии, однако различным образом развивают другие принципы классической теории. Характерной чертой описываемой школы является нахождение такого очевидного принципа, исходя из которого можно было бы обосновать экономическую теорию. Таковым был избран гедонистический принцип (каждый индивид стремится получить максимум удовольствия и минимум неприятностей в ходе экономической деятельности), пришедший на смену принципу разумного эгоизма и индивидуализма, на котором строилась классическая экономическая теория. Сведение стимулов экономического поведения индивидов к гедонистическому принципу в конечном счете представляет экономических субъектов схематично, в виде взаимодействующих сил. Целью экономической теории становится таким образом определение результатов их взаимодействия или их воздействия на внешний мир.

Итак, соглашаясь с классической политэкономией в том, что абсолютная свобода конкуренции реализует максимум удовлетворения для каждого индивида, субъективно-психологическая школа в то же время критикует классиков за их попытку установить причинно-следственную связь между основными экономическими явлениями (спросом, предложением и ценой, стоимостью производства и ценой, распределением дохода между зара-

ботной платой, процентом и рентой), исходя из того, что надо ограничиться исследованием отношений или однообразия явлений, отбросив напрасную попытку установить, какие из экономических явлений являются причинами, а какие следствием.

В таком случае, для изучения каждого экономического явления необходимо установить между ними столько различных отношений, сколько существует неизвестных. Взаимодополнительность экономических явлений может быть изучена различными методами: либо с помощью уравнений и математических формул (математическая разновидность субъективно-психологической школы), либо прибегая к психологическим методам (как это делает психологическая, маржиналистическая школа).

Отличительной особенностью концепций представителей математической школы (наиболее известны — С.Джевонс, Л.Вальрас, В.Парето) является то, что в основание всей экономической теории ставится обмен, потому что всякий обмен предполагает отношение между обмениваемыми количествами, которое выражается и формулируется в цене. Задачей экономической теории становится нахождение отношений обмена, которые необходимо выразить в математическом виде и составить из них уравнение. Математическая школа не ограничивается исследованием отношений взаимной зависимости между изолированными экономическими явлениями, она стремится найти объединяющее их начало. В качестве такового выступает переработанная идея общего равновесия. Определение условий устойчивости равновесия становится целью экономической теории.

Переведя на язык математических формул идею экономического равновесия, выдвинутую классической экономической теорией, С.Джевонс, Л.Вальрас, В.Парето создали теорию общего равновесия, которая исходит из простейшего эмпирического факта, что экономическое знание имеет дело с явлениями повседневной жизни индивидов, то есть с производством и потреблением товаров, а также покупкой и продажей товаров по определенным ценам. При этом Л.Вальрас доказал взаимозависимость всех цен и количеств в экономике, распространив идею общего равновесия на рынок услуг и товарный рынок, и выявил три закона определения цены на этих рынках: 1) на рынке есть только одна цена для всех товаров в одной и той же категории; 2) эта цена устанавливает точное равновесие между предполагаемыми и спрашиваемыми количествами товаров; 3) эта цена позволяет наибольшему количеству продавцов и покупателей возвращаться с рынка удов-

летворенными. Эти законы сводят фактически всю экономическую теорию к механике обмена. Найдя математическое оформление своим предложениям, Л.Вальрас рассматривает гедонистический принцип «получать максимум удовлетворения при минимуме неприятности» как принцип чистой механики, принцип «наименьшего усилия» или «экономии сил».

Другая проблема теории равновесия заключается в исследовании того, в каких пропорциях должны комбинироваться между собой различные элементы в ходе производства. Определенные максимально эффективных пропорций соединения факторов производства задает предел линейному экономическому росту. В разработку этого закона внесли значительный вклад С.Джевонс и В.Парето.

Математическая школа в рамках субъективно-психологического направления во многих отношениях развивала основные положения классической теории, которые принимались ею без достаточного обоснования и доказательства. Так, классические экономисты утверждали, что режим свободной конкуренции — наилучший режим, но не могли доказать, при каких условиях это верно. А представители математической школы доказали не только при каких условиях это положение классической школы выполняется, но и почему: при стремлении к максимальной полезности между обменивающимися сторонами свободная конкуренция уравновешивает максимум удовлетворения и минимум самопожертвования. Но они смогли это сделать, только выйдя за рамки собственно классических принципов методологии экономической науки. Экономисты-математики к тому же представили механику обменов через систему определяющих их уравнений органично, без неясных концепций. Макроэкономическое равновесие выражает принцип предельной полезности и доказывает необходимость количественных методов экономического анализа. Однако слабостью этой школы как раз и оказалась абсолютизация математических методов, которая в рамках культур-центристской методологии была подвергнута критике другим направлением развития субъективно-психологических теорий экономики, а именно, маржинализмом, исходящим из приоритета субъективной теории ценностей.

Маржиналисты (Ф.Визер, Е.Бем-Баварек и др.) заменили трудовую теорию стоимости классической буржуазной политической экономии, с их точки зрения не отвечающую наиболее оптимальным режимам работы экономической системы, теорией предельной полезности и производительности, призванной рационали-

зировать субъективные устремления торговых партнеров и любых других агентов экономических отношений. Они предполагали, что предприниматель стремится максимально увеличить свой доход, а покупатель — приобрести максимально полезную вещь. Эти мотивы агентов экономических отношений представлялись маржиналистам столь простыми, что их выявление не требовало какого бы то ни было анализа. Поэтому в этих субъективистских концепциях метод понимания в сколь-нибудь разнообразном виде не используется. Маржинализм как разновидность субъективно-психологической школы доказывает, что алгебраические уравнения и геометрические построения не могут помочь постигнуть качественную характеристику основных экономических явлений (ренды, стоимости, прибыли и т.д.). Изменив ракурс рассмотрения экономической действительности с внешнего на внутренний, т.е. исследуя экономические действия индивида с точки зрения его мотивации, целей и средств, маржинализм выдвинул потребителя, а не капиталиста главной фигурой экономического развития. Субъективный мир рядового участника экономического процесса, его личные сбережения как основа инвестиций, его ментальность и мотивация выбора из альтернативных вариантов максимально полезного, по его мнению, варианта — вот что становится предметом экономического анализа. Метод интроспекции, развернутый к этому времени в психологической науке, распространяется маржинализмом на область построения экономической теории, чем окончательно утверждается, так сказать, неклассический статус маржинализма в истории методологии экономического знания, в то время как математическую школу можно считать скорее одной из ранних разновидностей неоклассической теории.

Подводя итоги методологической работы субъективно-психологической школы, следует подчеркнуть, что в целом она создала более гармоничную экономическую концепцию, по сравнению с классической политэкономией. Различные ее направления ослабили разрыв между экономической действительностью и ее отражением в теории за счет более реалистичных принципов, лежащих в ее методологическом основании, а также за счет менее сильных идеализаций, имевших место прежде. Кроме того, субъективно-психологическая школа показала недостаточность классических представлений об экономическом росте в условиях ограниченных ресурсов и альтернативных возможностей их использования. В конечном счете, именно в полемике между тенденциями внутри субъективно-психологической школы, а также

между марксизмом и немецкой исторической школой наиболее четко выкристаллизовываются контуры культур-центристской исследовательской программы в экономическом знании. Прежде всего, фиксируется онтологический плюрализм экономической реальности как на уровне понимания экономических действий индивидов в повседневной жизни, так и на уровне государственного регулирования национальной экономики. В качестве следующего шага выявляются ценностные установки индивидов, выходящие за рамки утилитаризма и гедонизма, фиксирующие стремление индивидов к личной свободе и реализации своих творческих интенций. Далее экономика рассматривается как взаимодействие экономической динамики и статики и, исходя из принципа относительности, отдается приоритет экономической динамике. Постепенно все более выявляется критическое отношение к количественным методам построения экономической теории, подчеркивается роль качественных, индивидуализирующих, типизирующих методов исследования. И, наконец, признается первичность экономических действий индивидов над экономическими институтами, причем подчеркивается коллективный характер экономической деятельности и учет этого обстоятельства в экономическом исследовании.

Великая депрессия 1929-1932 гг. показала неспособность полной саморегуляции рынка в условиях экономического кризиса. Она бросила вызов экономической теории, окончательно поставив под сомнение правомерность натуралистических разновидностей экономического знания, философские и мировоззренческие предпосылки которых базировались на следующих идеях классического либерализма: индивид должен быть единственным агентом экономического процесса, так как никто кроме него не может знать лучше его истинных интересов и не способен их реализовать; государство не должно вмешиваться в экономическую жизнь и регулировать ее ход. Методологический индивидуализм при построении неоклассической теории в рамках натуралистической программы также оказался неспособным объяснить новые экономические проблемы, угрожавшие самому существованию общества (проблемы инфляции и массовой безработицы). В условиях резкого изменения внешней экономической среды и предпочтений экономических агентов наглядно обнаружилась ограниченность неоклассической теории, описывавшей общее равновесие экономической системы, исходя из устойчивых потребительских вкусов. В этой кризисной ситуации Дж.М. Кейнс

сформулировал новые идеи, совершившие научную революцию в экономической мысли XX века, которая затронула как метафизические основания экономического знания, так и цели и методы его построения. Центральное положение кейнсианской теории состоит в том, что макроэкономическое равновесие достигается сочетанием саморегуляторов рынка с государственными регуляторами прямого и косвенного воздействия. В отличие от представителей классической экономической теории Кейнс показал, что в конкурентной экономике не существует механизма, который гарантирует полную занятость. Для того, чтобы достигнуть макроэкономического равновесия в условиях кризиса и безработицы, необходимо стимулировать спрос. Роль государства, с точки зрения кейнсианской теории, состоит в помощи малоимущим и поддержании их спроса, в расширении сферы производства для удовлетворения общественных нужд (развитие инфраструктуры, обеспечение образования, медицинского обслуживания и т.д.)⁵. Применение государством метода увеличения деловой активности через стимулирование инфляционного спроса затрагивает интересы и цели субъектов рынка, которые проходят процесс адаптации к изменившимся экономическим условиям. Реальность и возможность государственного регулирования экономики определяется не только несовершенством механизма рыночной саморегуляции, но и тем, что государство является крупнейшим собственником и в его руках сосредоточены правовые рычаги и структуры, реализующие его функцию собственника.

В теориях, допускающих вмешательство государства в экономику, роль человека по самой сути названных концепций представлена в большей мере. Но и здесь встречаются натуралистические тенденции. Так, Дж.Кейнс ищет объяснения неравномерности экономического процесса в изменчивости психологических мотивов предпринимателя и покупателя. И все же при всей этой изменчивости он находит «основной психологический закон»: люди увеличивают свое потребление с ростом дохода, но не прямо пропорционально его росту. Поэтому спрос зависит не столько от платежеспособности, сколько от психологической склонности к потреблению и сбережению, соотношение которых является переменной величиной. Экономическая концепция Дж.Кейнса направлена на устранение этой переменчивости посредством мер государственно-монополистического регулирования (налоговой, инфляционной политики, субсидирования предпринимателей из госбюджета и др.). Фундаментальные изменения в экономичес-

кой теории, сделанные Кейнсом, выразились в первую очередь в политических выводах из его теории. Эти выводы фактически переориентировали экономистов на решение проблемы занятости с помощью общественных работ, а также недопущения существенного снижения заработной платы в период кризиса, так как это ведет к длительной депрессии экономики и к политическим потрясениям.

Однако новая теория не смогла бы стать такой влиятельной среди экономистов, если бы она не отражала объективные противоречия между системой господства крупных трестов в старых отраслях хозяйства и нарождавшейся системой поточно-конвейерного производства для личного потребления широких масс людей. Кейнсианская модель переориентировала Запад на новую модель экономического роста — за счет увеличения потребления. Теория Кейнса базировалась на соответствующей технологической основе — массовом поточно-конвейерном производстве товаров длительного пользования для личного потребления и призывала к глубокой структурной перестройке капиталистической экономики. Жизнеспособность этой теории во многом определила успехи «нового курса» Рузвельта, использовавшего ее идеи. И тем не менее, кейнсианский идеал полной занятости без инфляции как цель экономической политики был подвергнут критике новейшими разновидностями неоклассической теории: теория рациональных ожиданий, концепция естественной нормы безработицы М.Фридмана и т.д.

Экономисты-неоклассики выступили против основной идеи Кейнса о том, что негибкость цен и заработной платы, характеризующая депрессивную экономику, быстро уступит место гибким ценам и подвижной зарплате, как только будет достигнуто состояние полной занятости. Проблема анализа природы инфляции становится основной в дискуссиях 50–60-х гг. нашего века. В этой дискуссии вскоре доминирующее положение заняла неоклассическая концепция «кривой Филлипса», которая на основе разброса статистических данных вывела обратную связь между темпами изменения денежной зарплаты и долей безработных в общей величине рабочей силы в Англии. Стабильность цен и безработица оказались несовместимыми конфликтующими целями экономической политики. Это открытие отрицает кейнсианский идеал полной занятости без инфляции. Надежда Кейнса и его последователей на одновременное достижение устойчивых цен и полной занятости уступила место необходимости выбора между

этими макроэкономическими переменными. Однако в конце 60 — начале 70-х гг. во многих развитых капиталистических странах стала наблюдаться новая ситуация одновременного роста инфляции и безработицы. Этот эмпирический факт заставил усомниться в истинности «кривой Филлипса». Представители неоклассического направления уточнили свое понимание «кривой Филлипса», пытаясь избежать противоречий с новыми экономическими реалиями. Они пришли к выводу, что существует не одна устойчивая кривая Филлипса, а целое семейство краткосрочных кривых, сдвигавшихся с течением времени в результате влияний, которые еще следовало определить.

Наиболее известной интерпретацией этих влияний является концепция естественной нормы безработицы М.Фридмана, предложенная им в 1967 г. в работе «Роль денежной политики». Под естественной нормой безработицы М.Фридман понимал такой уровень безработицы, при котором уровень реальной заработной платы соответствует равновесию на всех рынках. Целью экономической политики, по М.Фридману, является достижение не полной занятости, а нулевой инфляции за счет естественной нормы безработицы. Для достижения этой цели М.Фридман предложил политику снижения производственных мощностей и роста безработицы до тех пор, пока экономические агенты не начнут снижать свои инфляционные ожидания до уровня падающего темпа инфляции. Центральным пунктом критики концепции М.Фридмана стала проблема оценки инфляционных ожиданий экономических субъектов, различной реакции капиталистов и рабочих на расширение спроса: если все соглашения по уровню заработной платы носят долгосрочный характер, то как объяснить существование краткосрочных кривых Филлипса? И здесь вновь оживились сторонники экономической концепции Кейнса. Неокейнсианцы предложили гипотетическое понятие относительной заработной платы для объяснения того, почему существует выбор между инфляцией и безработицей в краткосрочном периоде. С их точки зрения, рабочие готовы принять сокращение реальной зарплаты, вызванное инфляцией, поскольку главным считают постоянство относительной зарплаты, а инфляция не влияет на ее стабильность.

Сторонники теории рациональных ожиданий отрицают механизм адаптивных ожиданий как средневзвешенных изменений цен за прошлый период, который постепенно приспосабливает ожидания капиталиста и рабочего к современным обстоятель-

ствам, так как считают такой взгляд упрощенной картиной формирования ожиданий экономических агентов. Эта точка зрения стала реакцией на неудовлетворительные результаты эмпирической проверки моделей кривых Филлипса с учетом встроенного механизма адаптивных ожиданий. Получив название «новой классической макроэкономики», теория рациональных ожиданий попыталась ответить на вопрос, почему ни одна экономическая модель не дает успешного прогноза изменения цены спроса и предложения. Дж.Ф.Мутт, Р.И.Лукас, Д.Дж.Сарджентс, Н.Уоллес обнаружили причину непредсказуемости движения цен и управления спросом и предложением в особенностях формирования ожиданий экономическими агентами, которые пользуются той же информацией, что и политики, и действуют так, чтобы нейтрализовать любую попытку вмешательства политиков в экономику. Экономические агенты, формируя прогноз ценовых изменений, делают это так же, как рынок определяет фактические цены. Это означает, что вероятностное распределение субъективных ожиданий ценовых изменений будет иметь то же среднее значение, что и объективное распределение. Таким образом изменение цен спроса и предложения теория рациональных ожиданий объясняет ограниченностью информации и разной скоростью ее поступления к экономическим агентам, принимающим решения по конъюнктуре рынка.

Теорию рациональных ожиданий трудно проверить эмпирически, так как ожидания не наблюдаются непосредственно. Попытки проверки этой теории путем вывода проверяемых следствий из нее наталкиваются на необходимость институциональных допущений, нарушение хотя бы одного из которых ставит под сомнение результат проверки. К числу таких допущений относятся совершенная гибкость цен, бесплатная обработка всей доступной информации, отсутствие неравенства в поступлении информации к политикам и частным экономическим агентам. Но несмотря на указанные несовершенства, все же существует возможность учесть ограничения области применимости теории рациональных ожиданий, например, когда люди не формируют рациональных ожиданий по рациональной причине наличия противоречивой информации. Кроме того, эта теория не дает ответа на вопрос о том, как формулируются ожидания на различных рынках (товарном, финансовом, услуг и т.д.). В конечном итоге теория рациональных ожиданий означает отказ от любых концепций, допускающих выбор между инфляцией и безработицей, которые дают прак-

тические рекомендации политикам. Политики, с точки зрения этой теории, могут влиять только на номинальные величины (например, на темпы инфляции), но они не способны изменить реальные величины — такие, как производство и занятость.

Несмотря на частные различия в решении тех или иных экономических проблем все разновидности неоклассических теорий объединяет приверженность либеральным позициям свободной конкуренции. Неоклассическая школа возникла на стыке классической и субъективистской традиций как попытка синтеза двух основных направлений экономического исследования. Она рассматривает механизм рыночной саморегуляции через исследование краткосрочных, индивидуальных операций на рынке, которые приводят к достижению макроэкономического равновесия и формированию общего интереса либерального общества. Неоклассическая методология экономического исследования базируется на двух основных идеях. Это идея общего макроэкономического равновесия как результата взаимодействия хозяйствующих субъектов и учета множества экономических субъектов, максимизирующих свою выгоду при ограниченных ресурсах. Первая идея была взята и переработана неоклассиками из классической традиции. Так, если у экономистов-классиков макроравновесие достигалось согласованием материальных потоков и движением доходов, то для неоклассической школы эта проблема решается согласованием интересов частных экономических агентов. Причем для достижения общего равновесия неоклассическая школа пыталась анализировать не только результаты деятельности хозяйствующих субъектов, но и их мотивы и цели в лучших традициях маржинализма. Пытаясь связать индивидуальное и массовое экономическое поведение, неоклассики предложили эмпирическую интерпретацию в статистике потребительских ожиданий и предпочтений понятия «субъективной полезности» — центрального понятия субъективно-психологической школы. В результате жизненный мир реального субъекта был редуцирован до его среднестатистического слепка, условного персонажа с однозначно прогнозируемым поведением. Построение неоклассической школой вневременных экономических моделей вывело за границы экономического исследования проблемы экономического роста и технического прогресса. Попытка использования этих моделей для предсказания реальной экономики, функционирующей в определенном историческом времени, ограничивалась качественными параметрами, т.е. указывала на направление измене-

ний. В то время как неоклассические модели призваны дать количественные параметры изменений. В заключение предпринятого выше анализа следует отметить, что в современной экономической науке усиливается плюрализм экономических школ и направлений. Более размытой становится граница между сторонниками неоклассического подхода, сохраняющего свое лидирующее положение и вторгающегося в новые для себя области, усложняя институциональные предпосылки своих теорий, а также школ и направлений, альтернативных неоклассике (посткейнсианство, традиционный институционализм, неоавстрийская школа, неошумпетерианство, радикальная политэкономия). Натуралистические ориентации неоклассики взаимодополняются культур-центристской устремленностью альтернативных ей школ. И в этом диалоге научных подходов, идей, методологий проясняется место каждой экономической теории в системе экономической науки.

Появление культур-центристской исследовательской программы не отменяет натуралистических ориентаций экономического знания. Это связано с различными исследовательскими стратегиями построения экономической теории, дополняющими друг друга в процессе исследования реальности: натуралистическая стратегия построения экономической теории направлена на выявление закономерностей экономической жизни и способов осуществления экономических целей, в то время как культур-центристская программа направлена на выяснение жизненно-смысловых мотивов экономических действий индивида⁶. Обе исследовательские стратегии имеют права на существование, так как обусловлены соответствующими социальными онтологиями. Натуралистическая исследовательская программа исходит из структурно-функционального характера экономического процесса, акцентируя такой момент реальной экономики, как взаимодействие человека с природой. Правда, и человек, и природа рассматриваются абстрактно. Человек рассматривается как элемент социальной системы, которая полностью задает алгоритм его экономической деятельности, а природа — как часть производственного процесса, исходный материал производства товаров. Культур-центристская исследовательская программа подчеркивает роль ценностно-смысловой мотивации экономической деятельности индивидов, невозможность устранить глубинный смысл экономического взаимодействия при построении экономической теории. При этом справедливо отмечается, что экономические институты созданы самими индивидами, и их функции изменя-

ются на основе изменения ценностно-смысловых ориентаций индивидов. Иными словами, натурализм акцентирует внимание на моменте устойчивости экономики, на экономической статике, а культур-центризм подчеркивает относительность любых экономических институтов, схем экономической деятельности, рассматривая экономические процессы с позиций динамики. Как уже было сказано выше, поскольку речь идет о необходимых моментах функционирования экономики, то натурализм и культур-центризм взаимодополняют друг друга. Принцип же взаимодополнительности обеих программ базируется на ценностно-мировоззренческих установках ученых-экономистов или этических норм научного сообщества.

Подводя итоги взаимодействия натуралистической и культур-центристской исследовательских парадигм в экономическом знании, необходимо подчеркнуть условность демаркации между ними в исследовании реальных экономических программ. Тем самым, мы наблюдаем попытку внутреннего синтеза двух исследовательских парадигм в современных экономических теориях, направленную на снятие их конкуренции, характерной для экономического знания с 70-х гг. XIX в. по 70-е гг. XX в. Общие принципы взаимодействия натуралистической и культур-центристской исследовательских парадигм эксплицированы. Однако конкретизация этого процесса, оценка границ применимости различных исследовательских программ при построении новых экономических концепций нуждается в своей детализации. Здесь остается обширное поле для непредвзятого свободного научного поиска.

Примечания

- ¹ *Селигмен Б.* Основные течения современной экономической мысли. М., 1968. С. 93.
- ² *Леонтьев В.В.* Экономические эссе: теории, исследования, факты и политика. М., 1990. С. 128-129.
- ³ *Старк Г.В.* Социологический анализ познавательного процесса в «Теориях прибавочной стоимости» Карла Маркса. Ростов н/Д., 1976.
- ⁴ *Старк Г.В.* Метод в действии: Опыт целостного овладения наследием К.Маркса. Ростов н/Д., 1988.
- ⁵ *Кейнс Дж.М.* Общая теория занятости, процента и денег. Петрозаводск, 1933.
- ⁶ См.: *Федотова В.Г.* Что может и чего не может наука // *Философские науки.* 1989. № 12. С. 11.

Н. Н. Лебедева

Эволюция методологических ориентаций в психологической науке конца XIX—XX вв.

Психологическая наука, быть может, острее, чем другие, нуждается в самоопределении относительно методологической и мировоззренческой ориентации на образцы естествознания либо гуманитарного знания. Острее, поскольку от этого выбора зависят способы работы с конкретными живыми людьми (а не с текстами, продуктами культуры, экономическими процессами или политических организациями — как это происходит в других областях социально-гуманитарного знания). По мере развития психологии и расширения спектра возможностей ее влияния на практику, по мере совершенствования прикладных областей психологической науки вопрос об адекватности ее методологического инструментария объекту исследования, неотделимый от философско-мировоззренческих представлений о психической реальности, детерминантах ее развития и функционирования, приобретал все более актуальное звучание. При этом центральной, узловым проблемой, волновавшей психологию на протяжении всего времени ее существования, было понимание ее собственного предмета исследования. Душа, сознание, поведение, рефлекс, бессознательное, психические образы, переживания, смыслы, ориентировочная деятельность, целостная личность..? Именно поиск действительного предмета психологии и связанные с ним вопросы о методах и научном статусе психологического познания объединяли и противопоставляли друг другу ученых, научные школы, а позднее и психотерапевтические сообщества. Между тем решение этих фундаментальных для любой науки, но обостренно значимых и перманентно

актуальных для психологии проблем всегда так или иначе выражало тенденцию к предпочтению естественнонаучной либо гуманитарной парадигмы в мышлении психологов.

Классический натурализм в психологии

Во второй половине XIX века успехи естествознания и неудовлетворенность психологов ограниченными возможностями прежней, традиционно интроспективной методологии познания психических явлений привели к попыткам разработать новые, объективные способы исследования в этой области. К концу XIX в. поиски в этом направлении привели к утверждению прежде всего экспериментальных методов в психологии. Предметом новой психологии, ориентировавшейся на образцы построения естественных наук, стало поведение, фиксируемое во внешних реакциях организма на стимулы окружающей среды. Стремление к математической точности, строгости описания реального поведения, доступного эмпирическому наблюдению и количественным измерениям, приводило психологов к такому ограничению своего предмета, которое выводило за рамки научного исследования все те неосозаемые аспекты психической реальности, которые не поддавались изучению с помощью естественнонаучной методологии. Первичным результатом движения психологии по пути методологического обоснования такого видения своего предмета стал бихевиоризм.

Для основателя бихевиоризма Джона Уотсона психология представлялась «чисто объективной отраслью естественной науки»¹. Целью этой дисциплины выступало предсказание поведения, контроль и управление им. При этом бихевиоризм не признавал демаркационной линии между человеком и животными. Изучение поведения человека рассматривалось как часть общей схемы психологического исследования. Уотсон полагал, что во имя регулирования и управления эволюцией в будущем необходимо определить законы поведения разных видов живых организмов. Посвятив многие годы экспериментам над животными, он считал возможным в итоге утверждать, что человека и животных необходимо помещать по возможности в одинаковые экспериментальные условия и при этом допустимо применять одинаковые методы². Отказ от изучения сознания и его состояний в качестве объекта исследования, по мнению основателя бихевиоризма,

уничтожает барьеры между психологией и другими науками, ибо данные психологии представляется возможным в таком случае сводить к объяснению в физико-химических терминах.

Критикуя традиционную интроспективную психологию (психологию сознания), Уотсон утверждал, что данные интроспекции не представляют научной ценности, так как зависят от степени подготовленности исследователей в области их интерпретации в терминах сознания. Поэтому ошибочно считать объектом научной психологии явления сознания, требующие для своего постижения интроспективного метода, ибо эти явления не поддаются объективному экспериментальному исследованию. Интроспективная психология, по мнению Уотсона, опиравшегося в своих воззрениях на идеи позитивизма и прагматизма, запуталась в спекулятивных вопросах. Однако «вековые пережитки философских спекуляций так же мало тревожат исследователя поведения, как мало тревожат физика»³.

Уотсону казалось, что «пришло время, когда психологи должны отбросить всякие ссылки на сознание, когда больше не нужно вводить себя в заблуждение, думая, что психическое состояние можно сделать объектом наблюдения»⁴. Трудность (а для бихевиоризма — и бесполезность) научного исследования неосознаваемой и ненаблюдаемой психической реальности усугублялась в эпоху становления этого классического образца натуралистически ориентированной психологии разногласиями в толковании терминов, описывающих состояния сознания, что приводило к несоотносимости результатов и усугубляло субъективизм их интерпретаций. Вера Уотсона в возможность новой психологии подкреплялась убежденностью, что в науке о поведении никогда не будут использоваться термины «сознание», «психическое состояние», «ум», «образ», «устанавливаемое интроспективно» и др. Данные психологической науки можно, с его точки зрения, выражать в терминах «стимул» и «ответная реакция», в терминах «образование навыка», «интеграция навыков» и т.п. Отправной точкой исследования при этом должен выступать тот наблюдаемый факт, что организм как человека, так и животного приспосабливается к своему окружению посредством врожденного и приобретенного набора актов. При этом определенные стимулы вызывают определенные реакции, которые могут и должны предсказываться учеными. В этом и состоит, по мнению основателя бихевиоризма, основа возможности управления поведением как животных, так и человека.

Как известно, идеи позитивизма и прагматизма, обусловившие формирование натуралистической исследовательской программы бихевиористов, имели опору в социальных реалиях американского индустриального общества конца XIX — начала XX века. Именно этот общественно-исторический контекст обусловил стремление приблизить психологию к реальной жизни, заставить служить практическим целям. Прикладная ориентация бихевиоризма побудила Уотсона обещать, что если психология последует предлагаемому им плану разработки новой науки — науки о поведении, то «педагог, физик, юрист, бизнесмен смогут использовать наши данные в практических целях, как только мы будем способны экспериментально получить их». Время требует начать разрабатывать психологию, делающую поведение, а не сознание объективным предметом исследования, ибо есть «достаточное количество проблем по управлению поведением, чтобы мы занимались только ими и совсем не думали о сознании самом по себе». Укрепление позиций позитивизма в философии, широкое распространение естественнонаучных знаний, осознание психологами общественной потребности в надежных, объективно проверяемых и обладающих предсказательной силой данных научного исследования, вера в познаваемость человеческого поведения как простого объекта природы, убежденность в его предсказуемости и в необходимости управлять им — все это послужило той питательной средой, на которой возникла и получила широкое развитие психология бихевиоризма.

Становление экспериментальной психологии в ее бихевиористском варианте означало ориентацию психологов на нормы и идеалы классического естествознания, для методологической рефлексии которого было характерно противопоставление субъекта объекту, стремление «очистить» процесс познания от всего субъективного, вера в возможность ценностно нейтральной науки и в безграничные возможности человеческого разума, приоритет точных математических методов, жестких причинно-следственных объяснений и однозначных предсказаний закономерно возникающих природных явлений.

Выбор естественнонаучной методологии в качестве образца исследовательской деятельности свидетельствовал об исключительной значимости натуралистической исследовательской программы для психологов-бихевиористов. И хотя детерминистический способ объяснения претерпел в психологии конца XIX — начала XX века ряд существенных изменений, эволюционируя от

физического к биологическому, биопсихологическому и, наконец, к собственно психологическому детерминизму³, психология бихевиоризма оставалась на протяжении этого времени на «твердой» почве натурализма. Однако история дальнейшего развития психологии в XX в. является яркой иллюстрацией внутренней динамики натуралистической исследовательской программы, ее эволюции в направлении все большей гуманитаризации и гуманизации. Этот путь просматривается и в изменениях исходных установок бихевиоризма в отношении понимания предмета своего исследования, и в переменах, начавшихся в гештальт-психологии с того времени, когда она вышла за рамки академической дисциплины и стала превращаться в одно из теоретических оснований эффективного психотерапевтического направления, и в истории психоанализа, который в концепциях учеников З.Фрейда во многом преодолел изначальные способы объяснения человеческих мотивов с помощью биологических детерминант.

На пути от натурализма к культурцентризму: история психоанализа

Психоанализ занимает особое место среди психологических направлений, зародившихся под знаком натуралистической исследовательской программы. Отнести систему взглядов З.Фрейда к числу этих направлений, видимо, можно только в их первоначальном варианте. Основоположник психоанализа начинал свои исследования с прочными естественнонаучными установками. Система представлений о причинах и природе невротических расстройств складывалась у него в рамках медицинского подхода к человеку как объекту наблюдений и воздействий со стороны исследующего и исцеляющего врача. Стремясь постичь динамику скрытых, неосознаваемых влечений, определяющих поведение человека, тщетно пытающегося совладать со своей биологической природой, не желающей до конца подчиняться неумолимым требованиям общественных норм, З.Фрейд постепенно вырабатывал концепцию, претендовавшую на статус «глубинной психологии». Его открытия в ходе разработки этой концепции имели своим следствием переворот в мировой психологии, в понимании ее предмета и методов, послужили началом нового этапа в развитии психологического познания и практики. Перемены, которые принесли исследования З.Фрейда в психологию, связаны в пер-

вую очередь с выделением бессознательного в качестве основного содержания предмета психологии и с выработкой сложнейшей системы процедур выявления и интерпретации скрытых мотивов человеческих действий, приводившей к серьезным изменениям в психической жизни пациента, а часто и к его исцелению.

Причина успеха и того влияния, которое система З.Фрейда оказала как на последующее развитие психологии, так и на широкие пласты культурной жизни — в частности, на литературу и искусство XX века, коренится, на наш взгляд, не только в открытии бессознательного как особой и весьма существенной составляющей человеческой психики, но и в том, что для психоанализа предметом интереса стало не внешне наблюдаемое поведение, а скрытые мотивы, сложно организованная внутренняя жизнь отдельного человека. И хотя в подходе психоаналитиков к человеку присутствуют элементы натуралистической исследовательской программы (это те стороны учения З.Фрейда, которые традиционно выступали объектом критики в советской философско-психологической литературе: тенденция биологизации психической жизни индивида, внеисторический подход к психике и др.) — в то же время натурализм как исследовательская программа, по-видимому, не является в психоанализе самодовлеющим. Исследования психоаналитического направления с известными оговорками могут быть рассмотрены в качестве аналога работы в неклассической науке.

Описание объекта неклассического естествознания, как известно, предполагает учет влияния познавательных средств (приборов и др.) на результат исследования, включение этого влияния в содержание получаемой информации об объекте. Например, А.А.Пузырей считает возможным по отношению к психологическим феноменам формулировать нечто вроде боровского принципа «дополнительных описаний»: «Подобно тому, как в квантовой механике оказывается невозможным дать единообразное, в терминах одного языка, описание плана изучаемого объекта — частиц и их взаимодействий (микромир), так и в психологии (в частности, в случае психоанализа, но также и в целом ряде исследований в научной психологии) оказывается невозможным дать единообразное описание плана изучаемых психических феноменов и плана психотехнических действий и средств их осуществления, благодаря которым осуществляются трансформации психики человека и ее изучение»⁶. Сходство неклассических ситуаций в физике и психологии, однако, по мнению А.А.Пузырея, не оставляет надежд на

ассимиляцию психологических исследований в рамках естествознания, «во всяком случае естествознания традиционного типа»⁷. В этом утверждении содержится своего рода приговор возможности продуктивной реализации натуралистической парадигмы не только в рамках психоанализа, но и в более широком контексте психологического познания (хотя вопрос о принадлежности неклассической науки к естествознанию «традиционного типа» оставляет поле для обсуждения).

В отношении психоанализа может быть выражена еще более жесткая позиция, утверждающая принципиальную невозможность превращения его в науку. Ведь большинству фундаментальных теоретических представлений не только классического фрейдовского, но и современного психоанализа ничего в реальности не соответствует: нет в природе ни «эдипового комплекса», ни «комплекса кастрации», рассматриваемых как исходные точки психогенеза невротического симптома, ни фрейдовских «инстанций» личности: (Я, Оно, Сверх-я); нет тех законов построения сновидений, с опорой на которые строит психоанализ свои интерпретации и т.д. Поэтому стремление рассматривать психоанализ как науку (либо как пред- или недо-науку) является проявлением бесплодности убеждения в адекватности и универсальности, а тем более единственности сциентистски ориентированной методологии, характерного для многих психологов⁸.

Несоответствие психоанализа критериям научности, характерным для естествознания, не лишает его, однако, эффективности в практическом отношении. И хотя конструкции типа фрейдовского эдипова комплекса по сути являются ничем иным, как мифологемами, тем не менее работа, основанная на подобных интерпретациях реальных проблем пациента, способна оказывать подлинное терапевтическое воздействие⁹. Не означает ли это, что психоанализ как один из возможных вариантов психотехнической деятельности основывается на некоторых объективных законах человеческой психики, знание которых позволяет специалисту найти к ней доступ? Или иначе: не создает ли готовность пациента открыться для психоаналитика доступ к своей психике (с целью терапевтического решения тех или иных личностных проблем) условия для совместного (междусубъектного, а не субъект-объектного) познания терапевтом и клиентом реальности психической жизни?

С позиций традиционной натуралистической парадигмы подобное познание научным действительно не назовешь. Ведь психоаналитик как субъект познания «навязывает» свои интерпрета-

ции «объекту». Кроме того, пациент или клиент оказывается также не природным «объектом», а соавтором, со-творцом сюжета психоаналитического действия, вступающим со своим терапевтом в особые отношения (перенос, контрперенос и др.) Разумеется, психоаналитик имеет в своей работе дело с искусственной реальностью, создаваемой в процессе терапевтических отношений и продуцируемой пациентом под его воздействием, в ауре его, терапевта, интерпретаций. Но ведь и вся психология, делающая своим предметом исследования психику целостной человеческой личности (а не просто реакции или рефлексy), занимается исследованием искусственной реальности! Искусственной, «сделанной» — в силу принципиальной неустранимости воздействия познающего субъекта на предмет исследования, который претерпевает изменения в процессе этого воз- и взаимодействия и который, кроме того, развивается и сам, т.е. развивает себя (как минимум под постоянным воздействием социальной реальности его бытия, в идеале же — сознательно выдвигая задачу духовного саморазвития)¹⁰.

Исследование психоаналитического характера оказывается сопоставимым с работой представителей различных областей гуманитарного знания. Сотворчество разных субъектов познания, необходимость интерпретации, понимания, неустранимость ценностного измерения из процесса исследования... — все это можно найти и в деятельности литературоведа, и в историческом познании. Между тем гуманитарный пласт в содержании психоанализа даже в его позднейшем варианте не является единственным. Исходные сциентистские, естественнонаучные установки З.Фрейда не исчезли до конца, однако оказались существенно отодвинуты на периферию того смыслового богатства, которое вошло в психоанализ благодаря фрейдизму и его развитию в творчестве учеников З.Фрейда (Юнга, Адлера, Фромма, Хорни и др.), которые впоследствии сделали психоанализ еще более «культурцентристским», избавив его от крайностей пансексуализма и обогатив социально-культурным содержанием.

Эволюция натуралистической исследовательской программы, ее «размывание», постепенная локализация в отдельных фрагментах, относительно узких подсистемах психологического знания является показателем, с одной стороны, того, что притязания натуралистической парадигмы на всеобщность являются необоснованными, а с другой стороны — реальности существования тех онтологических составляющих научного предмета в психологии, которые допускают адекватное использование точных методов, имеющих аналоги в естествознании.

Изменения, происходившие в натуралистической исследовательской программе в психологии XX столетия, во многом были обусловлены внутренней логикой развития познания, расширением и уточнением представлений о предмете и методах этой науки, углублением понимания человека и его психики. Между тем внутренняя логика науки не существует вне процесса производства идей реальными представителями научного сообщества. Поэтому система детерминации развития психологического знания лишилась бы своего важнейшего структурного параметра, если бы в ее описании был упущен фактор индивидуально-биографических особенностей ученых—основателей новых научных направлений. Этот фактор является главным опосредствующим звеном во взаимосвязи социокультурных изменений, истории макроидей и внутренней логики развития науки.

Становление новой парадигмы в российской психологической науке 20—30-х гг.

Поиски новой исследовательской программы, которая позволила бы психологии синтезировать достижения предшествующих этапов ее развития и, вместе с тем, выйти на качественно иной уровень понимания психической реальности, не укладывающийся в натуралистические схемы, в российской психологической науке реализовались в творчестве Л.С.Выготского. Радикальные перемены, происходившие в 20-е гг. в общественной жизни нашей страны, отозвались революционными сдвигами в различных областях социально-гуманитарного знания. Модернизационные процессы, затронувшие судьбы миллионов людей, явились социальным основанием обновления парадигмы психологического знания. Работа Л.С.Выготского, начинавшего свою трудовую деятельность учителем в Гомеле, мотивировалась стремлением создать принципиально новую исследовательскую программу психологического познания, которое было бы способно решать реальные проблемы совершенствования образования, создать научные основы воспитания сознательной личности и психологического обеспечения потребностей различных сфер общественной жизни. В то же время не менее существенным фактором, обусловившим направление исследовательских поисков Выготского, оказалась кризисная ситуация, сложившаяся в этот период в мировой науке¹¹.

Первые шаги Выготского в психологии прошли под знаком ассимиляции и осмысления опыта отечественной традиции изучения психической жизни человека. Влияние отца русской физиологии, автора трактата «Рефлексы головного мозга» И.М.Сеченова, наметившего план разработки новой психологии в контексте естественнонаучного изучения психики, проявилось в творчестве Л.С.Выготского в его поисках объективного метода изучения сознания и причинного объяснения психических процессов. Теория условных рефлексов И.П.Павлова, оказавшая воздействие не только на российскую, но и на мировую психологию, также рассматривалась Выготским в качестве решающего фактора в общем развитии психологической науки¹². Не случайно в своей первой крупной работе «Педагогическая психология» Выготский опирался на учение Павлова, стремясь показать рефлекторную природу различных форм поведения.

Однако идейная атмосфера русской психологической мысли первых послереволюционных лет определялась не только естественнонаучной парадигмой мышления. Все большее влияние приобретал марксизм, знакомство с которым подвигнуло Выготского на поиск более сложных объяснительных схем психической жизни человека, выходящих за пределы учения Павлова. Осознание общественной природы психики, ее обусловленности факторами социально-исторического порядка явилось важным этапом движения мысли Выготского в направлении анализа детерминант развития сознания. Эти детерминанты по мере углубления исследований все в большей степени обнаруживали свою культурно-историческую природу. Движение в сторону выявления специфических психологических механизмов детерминации человеческого сознания, не редуцируемых ни к природным, ни к социальным факторам, подпитывалось в творчестве Выготского также результатами исследований А.А.Потебни. Изучение влияния ценностей культуры, на почве которой развивается язык, на сознание человека позволяло выйти за рамки узкосоциальной трактовки развития психики. Тем самым психологическое исследование оказывалось вплетенным в контекст гуманитарной, культурноцентристской парадигмы исследования.

Путь к гуманитарной исследовательской программе в творчестве Выготского начинался, однако, с провозглашения первостепенной значимости тех принципов изучения психики, которые давали и дают основание сторонникам естественнонаучных методов считать его своим единомышленником¹³. Да и в самом

содержании взглядов раннего Выготского обнаруживается такое понимание сознания, основным компонентом которого оказывается «речевой рефлекс». Однако это понятие уже тогда, в начале исследовательской деятельности Выготского включало в себя не только представления о вербальном поведении, но своеобразное сочетание элементов мышления, общения и культуры¹⁴. Ранние работы Выготского по психологии искусства также могут быть рассмотрены как вехи становления парадигмы гуманитарной психологии.

В работах Выготского трудно найти универсальное определение предмета психологии, поскольку на разных этапах деятельности ученого его взгляды претерпевали изменения. Кроме того, он обращался к различным областям психологического знания, которое предстало в его творчестве достаточно дифференцированной системой: наряду с разработкой общей психологии, Выготский уделял большое внимание дефектологии, возрастной (детской) психологии, педагогической психологии, проблемам мышления и речи, развития высших психических функций, психологии искусства и др. В то же время нельзя не заметить стремления Выготского к поиску интегративного подхода к пониманию всей психической жизни человека, в которой сознание и поведение, интеллект и аффект, становление высших психических функций и развитие целостной личности закономерным образом связаны и взаимообусловлены. Разработка культурно-исторической теории и принципиально нового экспериментально-генетического метода была для Выготского способом обнаружения фундаментальных механизмов развития психики.

На завершающем этапе своей творческой биографии Выготский обращается к конкретной проработке наиболее существенных элементов предметной области исследования, характерной для гуманитарно ориентированной психологии. В его последней рукописи «Мышление и речь» содержатся зачатки новой исследовательской программы, которой не суждено было реализоваться из-за раннего ухода ученого из жизни. Однако те отдельные фрагменты этой программы, которые можно обнаружить и в сохранившихся главах оставшейся незавершенной книги по детской (возрастной) психологии, и в стенограммах его последних лекций, свидетельствуют о существенных изменениях в представлениях Выготского о предмете и методах психологии. Эти изменения выразились в фокусировании его интересов на проблемах целостности личности, личностного возраста, значимости пере-

живания и социальной ситуации в развитии человека, на осмыслении драматизма этого развития. Подобный сдвиг проблемного поля открывал выход на более широкие горизонты собственно гуманитарного исследования в психологии.

Не отказываясь от задач изучения целостной развивающейся личности с помощью диагностических методик, призванных анализировать те или иные параметры на языке точной науки, Выготский при этом отмечал: «Мы не можем, конечно, точно измерить черты личности. Нам с трудом даже удастся определить, что мы называем личностью»¹⁵. Не прекращая на протяжении всей своей жизни полемику с натуралистически ориентированными сторонниками бихевиоризма, он подчеркивал, что нельзя «переносить в учение о детском развитии то понимание среды, которое сложилось в биологии применительно к эволюции животных видов»; неверно такое понимание, когда среда рассматривается «как нечто внешнее по отношению к ребенку, обстановка развития, как совокупность объективных, безотносительно к ребенку существующих и влияющих на него самим фактом своего существования условий»¹⁶. Среда социальна, как и ребенок, поэтому надо изучать, что она означает для ребенка, каково его отношение к ее отдельным сторонам. Каждый шаг продвижения ребенка в его возрастном развитии меняет влияние среды на него.

Выготский выделил единицу, которая позволила бы изучать единство личности и среды — такой единицей оказалось переживание. «Переживание ребенка и есть такая простейшая единица, относительно которой нельзя сказать, что она собой представляет — средовое влияние на ребенка или особенность самого ребенка, переживание есть единица личности и среды, как они представлены в развитии»¹⁷. Переживание Выготский понимает в качестве внутреннего отношения ребенка как человека к тому или иному моменту действительности.

Выготский обращается к одной из самых сложных проблем современной психологии и патопсихологии личности — проблеме смыслового переживания и исследует ее на примере психических новообразований, возникающих у ребенка в период кризиса семилетнего возраста. В этот период ребенок становится способен к обобщению переживаний, у него впервые возникает «аффективное обобщение, логика чувств»¹⁸. Переживания приобретают смысл, благодаря чему у ребенка возникает новое отношение к себе. Так постепенно происходит формирование самооценки. Ребенок начинает дифференцировать внутреннее и внешнее, у него воз-

никает борьба переживаний. Подобные изменения переживаний, связанные с их внутренними противоречиями и самостоятельным их выбором со стороны ребенка, выступают критерием вхождения растущим человеком в новый возраст, без них «школьный возраст был бы невозможен»¹⁹.

Таким образом, переживания и их изменения приобретают принципиальное значение в развитии личности. Подобная расстановка акцентов и обоснование приоритетов в системе факторов психического развития человека свидетельствует о стремлении Выготского к разработке новой психологии в контексте гуманитарной парадигмы познания.

Гуманистическая психология как альтернатива натурализму

В зарубежной психологии к середине XX века отчетливо проявилась тенденция к преодолению жестких рамок натуралистической парадигмы и изменению соответствующих исследовательских программ. Наряду с включением отдельных элементов гуманитарной исследовательской программы в контекст изначально натуралистически ориентированных направлений психологии, эта программа нашла свое более или менее последовательное выражение в концепциях таких представителей зарубежной психологии, как Ш.Бюлер, А.Маслоу, Дж.Олпорт, К.Роджерс, В.Франкл и др. Наиболее влиятельным представителем направления, объединившего идеи этих и ряда других психологов XX столетия и получившего наименование «гуманистическая психология», был Карл Роджерс, ставший основоположником нового подхода к пониманию человеческой психики как на уровне теории, так и, быть может, прежде всего в практической работе психолога и психотерапевта с клиентом. Гуманистическая психология как особое направление психологической мысли возникла в середине XX века, выступив в качестве «третьей силы», противостоящей бихевиоризму и психоанализу, которые долгие годы оставались основными способами мышления и деятельности американских и западноевропейских психологов.

Что же послужило причиной этому явлению в истории психологического знания, каковы социальные обстоятельства, способствовавшие пробуждению гуманистической психологии?

Наряду с тенденциями внутренней логики развития психологической науки, в соответствии с которыми к середине XX века становится очевидной эвристическая и методологическая ограниченность натуралистической методологии в познании человеческой психики, гуманизация и гуманитаризация психологического знания была обусловлена и более широким социальным контекстом. Начиная с середины 30-х гг. XX столетия ученые уже не имели возможности остаться в стороне от политических событий, потрясших не только Европу, но втянувших так или иначе в свою орбиту все мыслящее человечество. Утверждение тоталитарных режимов, поддерживавшихся господством фашистской идеологии, и вторая мировая война, унесшая десятки миллионов жизней, привели к укреплению того типа гуманистического мышления, для которого значение и ценность человеческой индивидуальности — превыше всего. Дальнейшее развитие гуманитарной парадигмы в ее современном виде происходило в психологии в эпоху, когда человечество уже столкнулось с результатами применения оружия массового уничтожения и оказалось перед лицом глобальных проблем, поставивших под вопрос перспективы выживания планеты. Поэтому, хотя теоретические предпосылки формирования гуманитарной парадигмы возникли задолго до этого в трудах Риккерта, Виндельбанда и Дильтея, современное гуманитарное знание, способное занять достойное место в системе «постнеклассической» науки²⁰ несет на себе неизгладимые следы социокультурного контекста второй половины XX столетия.

Формирование конкретных исследовательских программ гуманистической психологии в контексте гуманитарной парадигмы исследования происходило в процессе практической работы психологов с людьми, в ходе которой реальная помощь психотерапевта клиенту оказывалась неотделимой от их совместного познания тайн психической жизни в ситуации встречи двух личностных миров, открытых друг другу. К.Роджерс сформулировал суть своего понимания отношения между гуманистическим психологом (психотерапевтом) и человеком, который нуждается в его помощи (клиентом, пациентом), как субъект-субъектного, между-субъектного, в противоположность субъект-объектному отношению, характерному для иных психологических направлений: «Я вхожу в отношения с человеком, имея гипотезу или веру в то, что моя приязнь, мое доверие и мое понимание внутреннего мира другого приведут к важному процессу его становления. Я вхожу в отношения не как ученый, не как врач, который может правиль-

но поставить диагноз и лечить, а как человек, входящий в отношения с другим человеком. Чем больше я буду рассматривать клиента только как объект, тем в большей степени у него будет тенденция становиться только объектом»²¹. Итак, чем характеризуется подобная методология исследования?

Особенностью отношений, в которых протекает общение психотерапевта и его клиента, является открытое выражение терапевтом своих истинных чувств, искренность, подлинность и «прозрачность» всех его переживаний относительно клиента, себя самого и характера происходящего взаимодействия между ними. Это качество, названное К.Роджерсом конгруэнтностью, позволяет создать доверительную атмосферу, в которой клиент постепенно тоже сможет начать избавляться от масок, выполняющих функции психологических защит от скрытых болезненных переживаний, мучивших его в прошлом либо возникающих «здесь и теперь», или могущих появиться в будущем. Движение в сторону большей открытости, свободы проявления эмоций позволяет клиенту вместе с терапевтом осуществлять исследование своего внутреннего мира, узнавая свое подлинное «я» и постепенно принимая себя таким, каковым он является на самом деле.

Человек оказывается в состоянии принять самого себя на основе теплого, положительного отношения – принятия со стороны психотерапевта, которое предполагает расположение к нему не просто как к пациенту или клиенту, а как к человеку, имеющему безусловную ценность, независимую от его состояния, поведения или чувств. Принятие необходимо должно включать в себя эмпатическое понимание, сопереживание. «Только тогда, когда я понимаю чувства и мысли, которые кажутся вам такими ужасными, такими глупыми, такими сентиментальными или эксцентричными, только когда я понимаю их так, как вы, и принимаю их так же, как вы, – только тогда вы действительно чувствуете в себе свободу исследовать все глубоко скрытые расщелины и укромные уголки вашего внутреннего опыта. Эта свобода – необходимое условие отношений»²². Свобода самоисследования в контексте эффективных, «помогающих», по Роджерсу, психотерапевтических отношений предполагает полную свободу от любой моральной или диагностической оценки, которые, с точки зрения основателя гуманистической психотерапии, являются угрозой для личности.

Подобное понимание терапевтических отношений основывается на концепции человека, которая сформировалась в гуманистической психологии. Эта концепция включает в себя идею

подлинности, аутентичности человеческого существования, основанного на свободном выборе, творчестве, на непрерывности процесса личностного становления, на открытости опыту и принятии других людей²³.

Существенным моментом в понимании человека К.Роджерсом является доверие к человеческой природе, к полноценно функционирующему организму. К.Роджерс солидаризируется с А.Маслоу, утверждавшим, что антисоциальные эмоции – враждебность, ревность и т.д. – проистекают из фрустрации базисных потребностей в любви, защищенности и принадлежности²⁴. Возражая сторонникам жесткого внешнего контроля над агрессивной, антисоциальной (по Фрейдю) природой человека, Роджерс настойчиво проводит мысль о том, что «под слоем поверхностного контролируемого поведения, под горечью, под болью находится положительное «Я», без всякой ненависти»²⁵. Подобное, несколько абстрактное и романтическое представление о человеческой природе обнаруживает во взглядах Роджерса элементы натурализма. Утопические предположения о возможности в идеале полноценного, нормального функционирования человеческого организма обуславливают невозможность реализации этого проекта в современной ему общественной реальности.

Трудности совмещения натуралистических представлений с гуманитарной, культурцентристской исследовательской программой проявились и в долгих поисках Роджерсом пути преодоления противоречия между методологическими установками гуманистической психотерапии и принципами научного исследования, которое он первоначально рассматривал в духе классической рациональности, предъявляя к нему требования естественнонаучной точности, доказательности и т.п. Однако с этой проблемой Роджерсу удалось справиться путем пересмотра своих представлений о нормах и идеалах научного исследования. В результате длительных обсуждений с коллегами и обдумывания специфики научного психологического познания он пришел к новому пониманию науки, которое учитывало неустранимость субъективного начала на всех этапах производства нового знания, начиная с выделения предмета и постановки проблемы и кончая стадией применения результатов познания в практической жизни. Это новое понимание факта включенности ценностных предпочтений субъекта познания в научную деятельность и ее результаты, принятие этой ситуации как имманентной характеристики современной науки приблизило взгляды Роджерса к позиции постнеклассической рациональности²⁶.

Между тем, даже изменив свои представления о науке, Роджерс остался верен своему пониманию человека, включающему доверие не только к личностному опыту в широком смысле, но и к собственно организмическим реакциям как показателю тех изменений, которые происходят с человеком в психотерапевтическом процессе. Можно ли считать это непоследовательностью в реализации гуманитарной (культурцентристской) исследовательской программы в гуманистической психологии? Или это соединение двух подходов (гуманитарного и естественнонаучного), которое в наибольшей степени соответствует изучаемой реальности психической жизни человека в ее целостности? Ответ на этот вопрос, по-видимому, даст последующее развитие психологической науки и практики. Несомненным, однако, является тот факт, что приоритет гуманистического отношения к человеку и гуманитарных методов понимания, вчувствования, сопереживания остается для К.Роджерса непоколебимым на всем протяжении его долгого творческого пути.

Принципиальное значение Роджерс придавал духовной работе, активности терапевта, который выступает в процессе психотерапии одновременно субъектом познания другого человека и самого себя и субъектом, способствующим позитивным изменениям как в другом, так и в самом себе в ходе взаимообогащающего творческого общения-встречи. Возможность создать отношения, способствующие развитию других как независимых индивидов, измеряется собственным достигнутым развитием. «Если я хочу создать помогающие отношения, — писал К.Роджерс, — впереди у меня интригующая работа длиной в жизнь — по увеличению и развитию моих возможностей»²⁷.

При этом речь шла не просто о влиянии субъекта психотерапевтической деятельности и познания на другого человека, а об особом этически оправданном участии в преобразовании психической реальности другого человека совместно с ним самим. Подтверждение своих идей Роджерс обнаружил в их своеобразном созвучии со взглядами религиозного философа-экзистенциалиста Мартина Бубера, в которых понимание специфики межличностных отношений нашло выражение в понятии «утверждать другого»: «Утверждение значит... принятие этой возможности другого... Я могу понять в нем, узнать в нем... человека, которым он был... создан стать. Я утверждаю его в себе, а затем в нем по отношению к этой возможности, которая... может сейчас быть развита, может развернуться»²⁸. Не удивительно, что работая в этой

парадигме, Роджерс утверждал: «Будущее нашей планеты... наше будущее будет зависеть не от естественных наук. Оно зависит от нас, тех, кто пытается понять и иметь дело со взаимодействиями между людьми, от тех, кто создает помогающие отношения»²⁹.

Гуманитарная исследовательская программа в логотерапии В.Франкла

В развитии зарубежной гуманистической психологии с середины XX столетия начала укрепляться особая ветвь, получившая наименование логотерапии, в центре внимания которой лежит методология поиска смысла человеческого поведения, существования вообще. Основателем этого направления стал Виктор Франкл, взгляды которого развивались параллельно с процессом становления идей К.Роджерса и других представителей гуманистической психологии. Концепция Франкла вызвала в полемике с господствовавшими в то время в Европе и США психоаналитическими воззрениями. Однако при этом основатель логотерапии стремился обозначить также те точки, в которых его позиция не совпадала и с концептуальной схемой гуманистической психологии К.Роджерса и его единомышленников.

Источник теоретических расхождений Франкла с идеями других представителей гуманистической психологии, по-видимому, следует искать в его личной судьбе. Биография теоретика логотерапии несет в себе страшный опыт пребывания в нацистских концлагерях. И хотя многие идеи концепции, получившей свое развитие уже после второй мировой войны, зародились у В.Франкла еще в конце 30-х гг., они прошли испытание пребыванием на фабрике смерти, в соседстве с газовыми камерами Освенцима и Дахау. Именно там нашли подтверждение представления об экзистенциальном смысле, обретение и осуществление которого является наиболее важным мотивом человеческого поведения: «Наибольшие шансы выжить даже в такой экстремальной ситуации имели... те, кто был направлен в будущее, на дело, которое их ждало, на смысл, который они хотели реализовать»³⁰.

Понимание человека, выстраданное Франклом в нечеловеческих испытаниях, выпавших на его долю, основывается на идее самотрансценденции человеческого существования: «...человеческое бытие всегда ориентировано вовне на нечто, что не является им самим, на что-то или на кого-то: на смысл, который необхо-

димо осуществить, или на другого человека, к которому мы тянемся с любовью... Чем больше он отдает себя делу, чем больше он отдает себя своему партнеру, тем в большей степени он является человеком и тем в большей степени он становится самим собой»³¹. Быть человеком, по Франклу — значит выходить за пределы собственного бытия. Человеческое бытие является существенно большим, чем просто выражение себя самого.

Отныне самоактуализация, которая в гуманистической психологии рассматривалась как высшая человеческая потребность (А.Маслоу) отнюдь не является ни конечным предназначением человека, ни его первичным стремлением: «Подобно счастью, самоактуализация является лишь результатом, следствием осуществления смысла. Лишь в той мере, в какой человеку удастся осуществить смысл, который он находит во внешнем мире, он осуществляет и себя»³². Обращение помыслов человека к самоактуализации происходит в том случае, если он «промахнулся мимо своего призвания», подобно тому, как бумеранг возвращается к охотнику — лишь тогда, когда тот не попал в цель.

В.Франкл, вступая в полемику с А.Маслоу, выдвигавшим в свое время идею о необходимости удовлетворения низших, наиболее насущных базовых потребностей как условия актуализации и удовлетворения высших потребностей, утверждает, что проблема смысла возникает не только в ситуации фрустрации низших потребностей, но и в случае их удовлетворения, в частности в «обществе изобилия». Анализируя состояние постиндустриального общества как того контекста, в котором появляется необходимость в логотерапии, Франкл обращает внимание на кризис ценностей, связанный с утратой традиций, прежде диктовавших человеку, что ему должно делать. Это становится причиной экзистенциального вакуума, т.е. ощущения отсутствия смысла, присущего прежде всего представителям молодого поколения, склонного к более радикальному отказу от традиционных ценностей. Не случайно исследование причин смертности, проводившееся в конце 50-х гг. среди американских студентов, выявило, что самоубийства занимают среди этих причин второе место (после дорожно-транспортных происшествий), причем, как отмечают исследователи, попыток суицида обнаруживается в 15 раз больше³³.

Потребность в логотерапии в этих условиях становится очевидной, поскольку, как отмечает Франкл, у каждого времени свои неврозы, а современное индустриальное общество («общество изобилия») актуализировало не фрустрацию сексуальных потреб-

ностей, как во времена Фрейда, а ситуацию экзистенциальной фрустрации, характеризующейся глубинным чувством утраты смысла. В результате экзистенциального вакуума появляются специфические невротические заболевания, которые Франкл назвал «ноогенными неврозами». «В отличие от неврозов в узком смысле слова, являющихся, по определению психогенными заболеваниями, ноогенные неврозы проистекают не из комплексов и конфликтов в традиционном смысле слова, а из угрызений совести, из ценностных конфликтов и — не в последнюю очередь — из экзистенциальной фрустрации, проявлением и воплощением которой может... выступать невротическая симптоматика»³⁴.

Смысл, по Франклу, представляет собой объективное измерение человеческого существования, а потому он должен быть найден, а не создан. Помочь человеку в поиске уникального смысла, то есть в обнаружении единственной возможности в реальности каждой конкретной ситуации, может совесть, выступающая «органом смысла». Ощущение осмысленности жизни способно создать у человека иммунитет против конформизма и тоталитаризма — двух следствий экзистенциального вакуума. Пути нахождения смысла Франкл считает возможным обнаружить в действии, создании чего-либо, в переживании (в любви) и, наконец, в позиции и установке, с которой человек встречает свою судьбу даже в безнадежной ситуации³⁵. Смысл неотделим от ответственности, которой следует воздвигнуть не менее грандиозный памятник, чем Статуя Свободы, ибо «здоровый дух демократии будет выглядеть однобоко, если понимать его как свободу без ответственности»³⁶.

Поиск смысла сопряжен со стремлением к должному, поэтому задача человека состоит в осуществлении не всех тех возможностей, которые заложены в нем самом, а прежде всего тех, которые ждут его, способного реализовать их. Выбор из существующих возможностей той, реализация которой является необходимостью, определяется решением фундаментальной проблемы — проблемы ценностей. Задача психотерапии заключается в этой ситуации в том, чтобы выступить в роли катализатора той духовной работы, которую должен проделать человек в поисках смысла.

В противоположность «глубинной» психологии психоанализа Франкл обосновывает необходимость «вершинной» психологии, включающей в поле своего зрения стремление к смыслу. Потребность в создании «вершинной» психологии объединила Франкла с другим выдающимся психологом XX века — Л.С.Выготским, который своим путем пришел к осознанию насущной необходи-

мости в выработке именно такой, «вершинной» психологии³⁷. Обращение психологии и психотерапии к ее истинному – гуманистическому – призванию является насущной потребностью современной культурно-исторической ситуации: «Лишь регуманизированная психотерапия способна понять приметы времени и ответить на запросы времени. Лишь регуманизированная психотерапия может справиться с деперсонализирующими тенденциями, повсеместно берущими верх...»³⁸.

Своеобразие становления и развития гуманистической психологии во многом обусловлено тем, что наиболее крупные представители этого направления, в частности, К.Роджерс и В.Франкл, были прежде всего практикующими психотерапевтами. Теоретическая рефлексия их работы опиралась на надежный фундамент личного опыта взаимодействия этих людей с большим количеством нуждающихся в их помощи пациентов (клиентов). Гуманистическая психология как теория рождалась не в академической тиши кабинета ученого, а в реальных психотерапевтических отношениях, в живом контакте, в совместном между субъектным исследовании психической реальности внутреннего мира человека, в сотворческом общении. Теоретическая сторона гуманистической психологии поэтому неотделима от практической, и отношения теории и практики носят здесь совершенно особый характер, не похожий на связь академической и прикладной науки.

Своим возникновением теория гуманистической психологии обязана расширению и укреплению позиций специфически психологической практики, принципиально отличающейся от тех ситуаций прикладного использования данных психологической науки, когда ее результаты «внедряются» (извне) в иные («иностраные») виды деятельности – материальное производство, медицину, образование и др. Собственно психологическая практика, которая реализуется в системе психологических служб консультирования, тренинговых групп и психотерапии, не просто нуждается в теоретических знаниях и даже не просто строится на их основе. Как справедливо отмечает Ф.Е.Василюк, она является той «лабораторией», в которой рождается новый тип теории, отличающийся, как было показано выше, от классической академической теории по своим философским основаниям, ценностям, целям, предмету и методу, характеру исследовательских процедур, особенностям познающего субъекта и его взаимодействия с «объектом», а также по содержанию знания и по его значению для участников психотехнического взаимодействия (психолога и клиента)³⁹.

В процессе психотехнического познания оптимальным методом становится тот, который создает наилучшие условия для самопознания и самораскрытия человека. В отличие от жестких экспериментальных программ, характерных для естественнонаучной парадигмы, процедуры психотехнического познания характеризуются гибкостью, способностью к уникальному реагированию на конкретную неповторимую ситуацию, возможностью самоисследования и взаимоисследования психолога и его клиента (пациента, участника тренинговой группы). Позиция субъекта познания здесь отнюдь не нейтральна. Напротив, психолог сознательно выбирает свою ценностную позицию, его отношение к клиенту является глубоко личностным, эмоционально насыщенным, сопереживающим. Будучи теорией работы-с-объектом, психотехническая теория смотрит на мир не извне, а изнутри той практики, которая и создает своеобразный мир междусубъектных отношений, преобразующих психическую реальность обоих участников взаимодействия. Познание и преобразование этой реальности оказываются неотделимы друг от друга. Знание, получаемое в результате, носит глубоко личностный характер. В конечном счете включение ценностной установки субъекта познания в саму ткань теории в качестве необходимого условия получения психотехнического знания о «психотехнической реальности» позволяет отнести психотехническое познание к «постнеклассическому» типу, по классификации В.С.Степина⁴⁰.

Итак, логика развития психологического знания во второй половине XX в. привела исследователей к принципиально новому пониманию предмета и метода психологии, ее задач и ценностного содержания. Поиски новой парадигмы увенчались утверждением приоритета гуманитарных, гуманистических – по содержанию, процедурам и направленности – исследовательских программ по отношению к естественнонаучным, натуралистическим.

Эпоха индустриального общества начала XX в. породила бихевиоризм как воплощение натуралистической парадигмы мышления в психологии, позволявшей относиться к человеку как к неодушевленному объекту, достойному манипулирования извне. Об этом с тревогой писал Людвиг фон Берталанфи: «Расширяющаяся экономика «общества изобилия» не может существовать без подобной манипуляции. Только при все большем манипулятивном превращении людей в скиннеровских крыс, роботов, торгующих автоматов, гомеостатически приспособляющихся конформистов и оппортунистов может это великое общество про-

грессировать ко все возрастающему национальному продукту. Представление о человеке как роботе было как выражением, так и мощной мотивирующей силой в массовом индустриальном обществе. Оно было основой для бихевиоральной инженерии в коммерческой, экономической, политической и прочей рекламе и пропаганде»⁴¹. Эпоха постиндустриального общества постепенно приходит к осознанию необходимости реабилитации и возрождения традиционных ценностей истины, добра и красоты, к осознанию невозможности исключения этих ценностей из философско-мировоззренческих установок субъектов познания. Эти ценности включаются в процесс познания на всех этапах в качестве его имманентного содержания. Так постнеклассическая наука возвышается от объясняющего и расщепляющего мир на простейшие элементы знания до мудрого и ответственного понимания целостности человека в его взаимосвязи с миром, от рассудочно-отчужденного знания о внешнем объекте до диалогического сотворческого общения субъектов познания и преобразования смысловой реальности их собственного внутреннего мира и межличностных отношений.

Примечания

- 1 См.: Хрестоматия по истории психологии: период открытого кризиса (начало 10-х годов — середина 30-х годов XX в. М., 1980. С. 17.
- 2 См.: там же. С. 29 и др.
- 3 Там же. С. 25.
- 4 Там же. С. 22.
- 5 См.: *Ярошевский М.Г., Л.Выготский*: в поисках новой психологии СПб., 1993.
- 6 Психология и новые идеалы научности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 31.
- 7 Там же. С. 32.
- 8 См.: там же. С. 28-29.
- 9 Результатом признания положительного эффекта деятельности психоаналитиков является тот факт, что оплата их работы, например в ФРГ, производится через больничные кассы, а не является частным делом пациентов.
- 10 См.: *Пузырей А.А.* Культурно-историческая теория Л.С.Выготского и современная психология. М., 1986.
- 11 См.: *Выготский Л.С.* Исторический смысл психологического кризиса // *Выготский Л.С.* Собр. соч. В 6 т. М., 1982. Т. 1.
- 12 См.: *Ярошевский М.Г.* Л.Выготский: в поисках новой психологии. СПб., 1993. С. 6.
- 13 См.: *Выготский Л.С.* Исторический смысл психологического кризиса.
- 14 См.: *Ярошевский М.Г.* Л.Выготский: в поисках новой психологии. С. 10.
- 15 *Выготский Л.С.* Собр. соч. М., 1984. Т. 4. С. 267.
- 16 Там же. С. 258.
- 17 Там же. С. 382.
- 18 Там же. С. 379-380.
- 19 Там же. С. 380.
- 20 См.: *Степин В.С.* Философская антропология и философия науки. М., 1992.
- 21 *Роджерс К.* Взгляд на психотерапию. Становление человека. М., 1994. С. 253.
- 22 Там же. С. 76.
- 23 См.: *Шевеленкова Т.Д.* Методологический анализ гуманистического направления в зарубежной психологии: Автореф. дис... канд. псих. наук. М., 1989.
- 24 *Роджерс К.* Взгляд на психотерапию. Становление человека. С. 136.
- 25 Там же. С. 147.
- 26 См.: *Степин В.С.* Философская антропология и философия науки.
- 27 *Роджерс К.* Взгляд на психотерапию. Становление человека. С. 100.
- 28 Цит. по: *Роджерс К.* Взгляд на психотерапию. Становление человека. С. 99.
- 29 Там же. С. 100.
- 30 *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 36.
- 31 Там же. С. 29-30.
- 32 Там же. С. 58-59.
- 33 См.: там же. С. 26.
- 34 Там же.
- 35 См.: там же. С. 40-41.
- 36 Там же. С. 68.
- 37 См.: *Выготский Л.С.* Собр. соч. Т. 1. С. 166.

- ³⁸ Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 37.
- ³⁹ См.: Василюк Ф.Е. От психологической практики к психотехнической теории // Моск. Психотерапевт. Журн. 1992. № 1. С. 26.
- ⁴⁰ Там же. С. 22.
- ⁴¹ Цит. по: Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 83.

«Связь времен» в российской литературе XX столетия

Говоря о методологии социального познания, в первую очередь, мы имеем в виду, конечно, методологию *наук*, изучающих общественную жизнь во всех ее проявлениях, в том числе и человека в его социальном аспекте. Но исчерпывается ли социальное знание чисто научным подходом к своему предмету? Очевидно, никто не станет возражать всерьез против отрицательного ответа на этот вопрос. Современные методологические исследования в области науковедения доказали, что сами общественные науки (и в своем содержательном, и даже в некотором смысле в формальном аспекте — то есть, с точки зрения их языка, логики и т.д.) во многом зависят от общего, так сказать, познавательного пространства, где немалое влияние и значение принадлежит разнообразным вненаучным факторам.

Из последних работ участников авторского коллектива настоящего издания на эту тему стоит обратить внимание, например, на сборник статей под редакцией В.Г.Федотовой «Научные и вненаучные формы социального знания: ответственность теоретика». В нем обстоятельно рассматриваются несколько «онтологических слоев» этого познавательного пространства, то есть известных сфер реальной духовной жизни общества, из которой вырастают, во-первых, те или иные познавательные проблемы как таковые; во-вторых, определенные основания теоретико-методологического выбора: в-третьих, наличный социально-гносеологический ракурс видения ситуации общества в целом и, наконец, в-четвертых, содержание результатов осмысления духовной практики общества, так или иначе определяющих меру ответственности уче-

ного, философа, методолога в качестве субъектов социального знания. В этой связи здесь анализируются религиозное мышление людей, их прагматически-повседневное сознание, социально-стратегическое проектирование в аспекте его этико-правовых и других ценностных предпосылок и значений, а также общие философские критерии построения парадигмальных альтернатив социального познания¹.

Наш нынешний интерес к этой работе диктуется прежде всего тем обстоятельством, что охарактеризованное выше исследование имеет своим предметом не столько статичное состояние объективных взаимосвязей между элементами онтологического и гносеологического уровней формирования социального знания, сколько констатацию их изменчивости в процессе парадигмальных сдвигов вообще и в условиях современного кризиса отечественной духовной практики в частности. Авторы упомянутого сборника не только фиксируют некоторую текучесть познавательных средств, их большую мягкость и, следовательно, гибкость, чем это представлено было в ортодоксальной модели марксистской гносеологической установки. На первый план выходит у них поиск именно тех обстоятельств реальной ситуации социального познания, которые определяют сегодня эту мягкость и гибкость. Главное же (с точки зрения вынесенной в заглавие настоящей статьи проблематики) состоит в том, что в значительной мере условием (и одновременно результатом) такого поиска оказывается как раз сближение научных и вненаучных форм социального знания, обнаружение механизмов их обратной связи, равнозначимого взаимного влияния.

Продолжая исследование в этом направлении, вероятно, будет уместно рассмотреть еще одну отрасль духовной практики, не обсуждавшуюся авторским коллективом прежде. Речь идет о художественной культуре. Ибо, осмысливая соотношение методологических новаций в контексте изменений познаваемой социальной реальности, следует подчеркнуть, что без изучения этой специфической области картина будет, в конечном счете, не только неполной, но и не совсем верной. Ведь именно художественная культура задает тот первоначальный, так сказать, гипотетический горизонт социального познания, который в науке оказывается уже точно очерченным, выверенным и обоснованным, а значит и освоенным. В искусстве человек также выступает предметом для саморефлексии. Но эта область познавательной деятельности человека не может быть сведена к исключительно научным формам и средствам.

Убедительным доказательством необходимости ценностно-аналитического подхода к познавательным средствам художественной культуры наравне с научно-теоретическим их осмыслением может служить, в частности, история становления и развития (а точнее, навязывания и санкционирования) основного художественного метода отечественной литературы в годы советской власти — метода социалистического реализма. Уже одно то обстоятельство, что отступление от этого метода, попытка выразить свою творческую индивидуальность любыми другими средствами карались остракизмом, отлучением от литературной деятельности, а иногда и лишением свободы передвижения и даже самой жизни, показывает, как тесно переплетались в это время научные и вненаучные факторы социально-познавательного процесса, а значит, проблема соотношения научных и вненаучных факторов является достойной быть в центре внимания современного исследования.

Еще более остро ставит эту проблему другой способ укоренения метода социалистического реализма в советской культуре, а именно, когда он доверчиво и всерьез воспринимается как единственно истинный, как безальтернативный способ художественного видения современности самим автором художественного произведения. Тогда внутренне принявший этот метод художник фактически сам лишает себя творческого зрения, потому что социалистический реализм предписывает видеть только положительные, оптимистические стороны жизни. Этот художник оскотливляет свою творческую мощь, потому что он не может творить свободно, он подчиняет себя не только произволу внешней цензуры, но и самоцензуре — страшнейшему и требовательнейшему из всех видов цензуры. Каковы в этом случае результаты социального познания, какова их действительная значимость в процессе культуротворчества как такового, мы убедились на собственном опыте в предшествующие десятилетия: и здесь продолжается постепенное преобразование, изменение методологических средств познания человека и общества, но, к сожалению, в направлении все большего отхода от истины, в сторону все большего погружения в псевдокультуру. Об этом и пойдет речь в дальнейшем тексте статьи. Итак, несмотря на то, что в литературе и искусстве, в художественной культуре вообще задача познания — и прежде всего познания социального, то есть касающегося человека, его жизни в обществе, его сознания и самосознания, его отношений с другими людьми — в целом носит подчиненный характер, тем не

менее, познавательные средства с течением времени претерпевают безусловную и последовательную эволюцию, а подчас подвергаются даже радикальным, революционным преобразованиям, которые выступают объективным следствием не только обновления «изучаемой реальности», но и определенных парадигмальных сдвигов в общественном сознании вообще.

Именно этот аспект рассмотрения методологии социального познания в современном мире и оказывается в центре внимания настоящей статьи. Не ставя перед собой глобальных и эпохальных целей, автор ограничивается в ней анализом закономерной, на его взгляд, взаимосвязи между изменением способов освоения социальной действительности в российском литературном творчестве советского периода и той коренной ломкой общественных установлений (а значит, и переоценкой духовных ценностей общества), свидетелями и участниками которой продолжают оставаться россияне более восьми десятилетий подряд.

С самого начала стоит заметить, что изменения, выступающие объектом настоящего исследования, осмысляются как бы в двойном ракурсе: с одной стороны, они видятся в качестве органического продолжения традиции русской классики XIX века, а с другой стороны, выясняется то творческое обновление методологических подходов и соответственно изобразительных средств, которое составило суть современного этапа развития русской художественной культуры, не совпадающего по своему внутреннему содержанию ни с одной из прошлых эпох.

Накануне Октябрьской революции 1917 г. в нашей стране существовали, по крайней мере, две формы самобытной культуры, отчасти противостоявшие одна другой, отчасти взаимопроникавшие друг в друга. Это были элитарная и народная культуры. Первая создавалась усилиями высокообразованных людей, а потому содержание духовных ценностей, наследуемых в рамках этой культуры (а в еще большей мере их сложная и тонкая форма), часто оставались недоступными для понимания простых людей — в большинстве своем малограмотных и отсталых, с недоразвитым вкусом. Но существовала прочная обратная связь народных масс с элитарной культурой, ибо основу основ ее традиции составляли почерпнутые в народной культуре нравственные максимы, религиозные установки, обычаи и т.д., воспроизведение которых из поколения в поколение позволяло трудящимся на свой лад осваивать мир, осознавать в нем свое историческое место, поддерживать национальное и человеческое достоинство.

По мере осуществления большевистских преобразований в России эта связь двух культур все более разрушалась — причем не только за счет отказа от наследования дореволюционных духовных традиций привилегированного класса, как якобы чуждых пролетариату и трудовому крестьянству, но и за счет игнорирования общечеловеческого содержания народной культуры, объявленного реакционным и потому недостойным новой эпохи. Отечественная трагедия послеоктябрьского периода заключалась в том, что попытка разрушить старые традиционные связи во имя принципиально новой, социалистической культуры обернулась, с одной стороны, элементарным бескультурьем иванов, родства не помнящих, а с другой стороны, послужила основанием для уничтожения генетического фонда культуры — книг, храмов, исторических реликвий и других объектов, в которых фиксируется историческое самосознание народа, составляющее существенное содержание его культуры. А самое главное состоит в том, что во имя торжества новой культуры коммунистического будущего были уничтожены люди, выступавшие живыми носителями культурной традиции. В этих обстоятельствах альтернатива дальнейшего движения российской культуры выглядела следующим образом.

На одном ее полюсе неизбежен был трагический исход: либо полное уничтожение культуротворчества в подлинном смысле этого слова, а значит — рано или поздно — гибель российской культуры вообще; либо (в случае подчинения давлению государственной культурной политики большевиков) вырождение культуротворчества, имеющее своим результатом псевдокультуру². При этом общество временно сохраняет свое внешнее существование, но оно постепенно разлагается изнутри принципиальной двойственностью сознания культураносителей, выступающей обязательным спутником псевдокультуры³. Так что в конечном итоге кризис всей отечественной общественной жизни, который мы наблюдаем сегодня, оказывается неизбежным.

Другой полюс описываемой альтернативы культурной судьбы послеоктябрьской России базировался на игнорировании творцами культуры необходимости официального признания своей деятельности государственными учреждениями. Этим достигалась высокая степень нравственной и вообще духовной свободы, обеспечивающая подлинность их культуротворчества. Правда, результаты такой работы оставались до времени погребенными в столах, на полках. Они хранились не в музеях и библиотеках, а в

подвалах и на чердаках. Но они были живым продолжением традиции российской культуры. И дождавшись своего времени — времени собирать камни, — «ныне целая культура всплывает»⁴.

О первой стороне указанной выше альтернативы за последний десяток лет сказано было уже очень много и в серьезных философских трудах, и на страницах периодической печати. Однако до сих пор, к сожалению, даже среди ученых иногда встречаются люди, искренне убежденные в том, что реализовавшая означенный выбор социалистическая культура является самым высоким проявлением современного гуманизма, а политические лозунги, которые она фактически навязывала обществу в роли единственных духовных ценностей, якобы в самом деле обладают качеством последних. Но ведь в том и состоит трагическая сущность псевдокультуры, что она принимает желаемое за достигнутое и довольствуется формальным признанием своих продуктов, вместо того, чтобы органически включать их в культурный диалог, который есть «форма одновременного бытия и общения людей различных — прошлых, настоящих и будущих — культур»⁵.

Сегодня же нас более всего волнует вопрос о том, как осуществилась в реальной истории вторая сторона приведенной здесь альтернативы, поскольку как раз на этом пути представляется наиболее вероятной возможность такого обратного движения, которое, с одной стороны, возвращало бы нас к первоисточкам культурно-исторической альтернативы, а с другой стороны, стало бы движением вперед. Именно потому, что в реализации этой стороны альтернативы не было перерыва в функционировании отечественной культурной традиции, именно потому, что здесь сохранилась прочной единая нить преемственности, в этом направлении культуротворческой деятельности до известной степени удалось реализовать неостребованный прежде потенциал российской культуры, и она сегодня продолжает жить и набирать новые жизненные силы. Как открылось у нее второе дыхание, в чем оно выразилось и почему не исчерпалось до сих пор, несмотря на тягчайшие условия современного духовного кризиса? Какие реальные возможности выхода из кризиса связаны с ориентацией общества на эту всплывающую из небытия культуру? И прежде всего следует объяснить, о какой культуре идет здесь речь. Кем она создавалась? Кто такие те люди, которые волею судьбы или в силу собственного морального выбора остались за бортом официально признанной советской культуры, но не перестали творить? Попытка ответить на все эти вопросы и содержится ниже.

Философы Я.Голосовкер и М.Бахтин, писатели А.Платонов и Б.Пастернак, поэты А.Ахматова, И.Бродский и В.Шаламов, а также многие другие талантливые мастера, работавшие во время господства «классового подхода», строили противостоявшие официозу науку и искусство и осваивали иной, на другой почве возвращенный язык культуры, создавали особый строй мышления, новую логику общественного сознания в целом, самобытно и свободно существовавшую рядом с государственной идеологией, не пересекаясь с ней. Нам предстоит еще разобраться в способах культуротворчества художников послеоктябрьского периода в целом, чтобы понять подлинную суть деятельности этих людей и оценить всю глубину созданного ими. Ибо только тогда мы сможем соотнести их новаторство с отечественной традицией прошлого. А это требуется, чтобы понять, что общего у всплывающей на наших глазах культуры с ее дооктябрьской прародительницей, с одной стороны, а с другой стороны, почему именно сегодня она актуализируется столь эффективно и становится общепризнанной.

Итак, кто такие эти инициаторы альтернативной по отношению к официальной, государственной культуре ветви культуротворчества, если рассматривать их в качестве необорванной нити отечественной культурной преемственности? Как аттестуется это творческое племя в контексте итогов духовной борьбы противостоявших друг другу в начале века идеологических групп российской интеллигенции?⁶ В чем состоит его особливость? Только ли в верно подмеченной поэтом характеристике — «двух станов не боец»?

Первое, что бросается в глаза — общность их аксиологической позиции: обращение в себя, осознание самоценности творческой личности как таковой, независимо от ее политических или идеологических устремлений. В границах описанной выше псевдокультуры «реального» социалистического общества такая точка зрения, противостоявшая требованию обязательного для каждого советского человека идеологического выбора, вынуждала к серьезной духовной аскезе, сходной по форме с христианским отшельничеством, которое в целом было одним из характернейших духовных исканий нашего народа на протяжении всего тысячелетнего существования его культуры. И в этом прослеживается прямое наследование российской культуры в момент ее официального разрыва с религиозной традицией.

Однако «схимнический» подвиг творцов подлинной культуры в советское время совершается на принципиально иной духовно-исторической основе. Это не просто акт возвращения со-

временного российского интеллигента к глубинным истокам национального духа. Его выбор сознательного отвращения от «партийной» борьбы обогащен пониманием тех опасностей, которые подстерегают творчество между Сциллой политизации и Харибдой идеологизации. Именно такая творческая установка пронизывает, например, роман М.Булгакова «Белая гвардия», который утверждает, что человеческая жизнь есть высшая ценность гуманизма; или рассказы и очерки К.Паустовского, отыскивающие прекрасное в повседневном, обыденном существовании людей; или дневники М.Пришвина с его стремлением разобраться в естественных основах нравственных ориентиров человечества.

Вторая черта, составляющая специфику рассматриваемого культурного явления в его единстве с дореволюционной отечественной традицией, заключается в качественном своеобразии творческого метода его создателей — и каждого в отдельности, и общего для всех вместе. Речь идет, в первую очередь, о повороте в их творчестве от плаката к реальности одновременно с признанием реальностью и самого плаката⁷, которое у разных художников и мыслителей принимает различную индивидуальную форму выражения.

Скажем, у Михаила Булгакова преобладает ирония, переворачивание «на голову» реальных отношений в мире, введение ирреальных, фантастических или даже фантазмагорических персонажей и событий в ткань реального повседневного существования его героев («Собачье сердце», «Роковые яйца». «Мастер и Маргарита» и др.). Как не вспомнить в связи с описанной творческой манерой традицию русской литературы XIX в. — от «Вурдалака» и «Пиковой дамы» А.С.Пушкина до гоголевских «Вечеров на хуторе близ Диканьки», «Носа», «Портрета» и «Мертвых душ»?

У Андрея Платонова аналогичное вхождение в обыденный мир плакатной реальности достигает трагического в своей привычности и безысходности звучания, когда схематизм образа как таковой становится его художественным смыслом, поскольку содержанием произведения выступает рассказ о том, как идеология вытесняет из его героев их живую, человеческую сущность («Чевенгур»). Так, весь окаем жизненного мира действующих лиц «Котлована», превращая живых людей в орудия исторической необходимости, подминает их под себя, хоронит под фундаментом будущего (как мы теперь знаем, так и недостроенного) здания, так что чем ближе к цели, тем меньше остается живого в этой «новой жизни», и она постепенно превращается в бетонный мо-

нумент, в памятник самой себе. Нечто похожее (и уж во всяком случае родственное с точки зрения способа изображения) происходит в шедринском городе Глупове, где сама история «прекратила течение свое», а также в других произведениях замечательного русского сатирика.

Особый срез художественного по форме, но приближающегося к научному по точности результатов анализа сознания современников социалистического выбора представлен в творениях таких выдающихся авторов, как В.Шаламов и В.Гроссман⁸: противостояние адептов крайних точек зрения духовной альтернативы, обнажающееся в экстремальных условиях войны, тюрьмы, концлагеря и т.п., есть в то же время смыкание человеческих позиций, характеров, судеб. Аналогичная проблема стоит в центре внимания Сергея Довлатова, который демонстрирует единую, слитную в своих красоте и уродстве человеческую душу у своего автобиографического героя-надзирателя и его двойника — вора в законе (повесть «Зона»). Со времен «Записок из Мертвого дома» Ф.М.Достоевского и сахалинских заметок А.П.Чехова сохраняется в русской литературе традиция парадоксальности изображения нравственного облика россиянина в пограничных экзистенциальных ситуациях. Эта парадоксальность фиксируется в наши дни не только в драматическом, но и в трагикомическом ключе, приобретая тем самым, с одной стороны, еще большую философскую глубину выражения, а с другой стороны, сугубо новаторское, современное и приземленное звучание. Например, в главе «Компромисс одиннадцатый» повести С.Довлатова «Компромисс» автор поднимается на философский уровень художественного обобщения, сталкивая между собой анекдотическую реальность случайной подмены покойника на похоронах ответственного работника и возникающие на этом фоне высокие мысли о жизни и смерти, о поисках человеком смысла своего существования и об обретении им, наконец, вечного покоя, над которым больше никто и ничто не властны.

Обобщая сказанное выше, следует отметить, что особенно важным в данном случае оказывается то обстоятельство, что смысл обсуждаемых работ мастеров заключается не в эзоповском языке, не в стремлении удачно «критикнуть» социалистическую культуру или намекнуть на какие-то ее пороки и недостатки, что в общем было весьма характерно для культурной фронды 60-х годов. Если же кто-то делает отсюда далеко идущие выводы о превращенных формах общественного сознания при социализме, то не

это главное для рассматриваемых нами авторов. Вся соль альтернативного социалистической псевдокультуре художественного творчества состоит в переживании подлинной культуры, в пребывании и выживании в ней⁹. Фиксируя преемственность традиции литературного творчества в России XIX века и в творчестве «китежан»¹⁰ в годы советской власти, необходимо понять, что помогает современной русской литературе двигаться вперед, обогащая сокровищницу отечественной словесности как способа эмоционально-образного видения мира; откуда проистекают объективные стимулы этого движения; как изменилась сама жизнь с точки зрения возможностей ее художественного осмысления. И здесь мы прежде всего обнаруживаем факт параллельности процессов развития способов художественной и научной практики в обществе¹¹.

Само собой разумеется, что результаты анализа, касающиеся исключительно эволюции типов научной рациональности, могут быть применимы в исследовании о методологии современного художественного творчества лишь с некоторой, достаточно большой долей приблизительности, если не сказать — условности. И, отдавая себе в этом отчет, тем не менее, следует остановиться на двух моментах, которые, как нам кажется, делают такое применение не только правомерным, но и обоснованным. Во-первых, темой настоящей статьи является не художественная культура в целом как таковая, а лишь ее познавательный аспект. И хотя, как уже было сказано в самом начале статьи, образные, эмоциональные средства исполнения познавательной функции здесь преобладают, однако, *ààçëñ* автора художественного произведения¹², на котором строится основная картина изображаемой им реальности, вне всякого сомнения представлен рациональным отношением к объекту творчества и к тем способам, которыми его деятельность реализуется — даже в том случае, когда исходным толчком служит интуиция, вдохновение и другие художественные способности, выходящие за пределы чисто рациональной формы постижения материала.

Во-вторых, главное направление теоретико-методологического поиска связано с осмыслением «оснований» научного творчества, в числе которых выступают идеалы и нормы исследования, научная картина мира и философские критерии, весьма сложные по своей формальной структуре, в то время как их содержательная сторона определяется историческим уровнем развития не только человеческого сознания, мышления в качестве

субъекта познания, но и характеристиками самого объекта, то есть постоянно изменяющегося мира; человека как экзистенциального существа; наконец, самого важного в данной связи — тех многозначных, многоплановых диалектических отношений, в которые вступают между собой так понятое субъект и объект. И как раз указанные выше обстоятельства остаются непременно значимыми в художественной культуре, где ценностный подход, цельность создаваемой картины мира (даже при условии, когда предметом внимания художника выступают отдельные ее фрагменты) и философское осмысление бытия являются, в конечном счете, не столько историческим основанием творчества, сколько его постоянной и непосредственной целью.

Таким образом, если рассматривать художественное творчество преимущественно в его социально-гносеологическом аспекте, то упомянутые особенности эволюции научной методологии оказываются вполне коррелятивными. Сообразуясь с принципами и конечными результатами анализа научной методологии рационального познания, можно проследить соответствующую специфику российского литературного творчества в годы советской власти как следствие определенных перемен в содержательных характеристиках объекта художественного познания и его субъекта. При этом, конечно, имеется в виду не глобальная характеристика отечественной литературы советского времени, а скорее анализ творчества ее отдельных, наиболее ярких представителей, о которых уже шла речь выше.

В частности, указанием на преемственность в творчестве Михаила Булгакова с отечественной литературной традицией прошлого послужило в настоящей работе сравнение таких его произведений, как «Мастер и Маргарита», «Собачье сердце» и других с веселыми или трагическими фантазиями Н.В.Гоголя. И теперь нам предстоит выяснить, в чем состоит отличие использования фантастических элементов в творческой манере обоих писателей. Такое отличие заключается прежде всего в той роли, которую играют ирреальные моменты в решении художественно-познавательных проблем, поставленных каждым из писателей.

Для Гоголя мистические, потусторонние элементы служат красочным, сказочным фоном описания быта народа. Именно в этом качестве присутствует «небывальщина», скажем, в «Страшной мести», «Пропавшей грамоте», «Заколдованном месте» или в «Сорочинской ярмарке», «Майской ночи», «Ночи перед Рождеством». Иногда же подобные ирреальные образы оказываются

дополнительным средством, помогающим понять от противного истинную сущность изображаемых автором персонажей и обстоятельств. Таковы, например, повести «Нос», «Портрет» и другие. Иными словами, остраненность (в брехтовском смысле этого слова) литературного стиля Гоголя в некоторых его произведениях объясняется стремлением достичь предельной выразительности изобразительных средств и касается тем самым способа оформления материала.

Что же до Михаила Булгакова, то здесь мы имеем дело с остраненностью, а точнее сказать, с отчужденностью как смыслом изображаемого объекта, поскольку этим последним оказываются у него сами превращенные формы существования — превращенная форма сознания человека, ангажированного советской системой; в конце концов превращенная форма самой реальности как таковой — ведь последняя представлена преимущественно отчужденными отношениями между людьми в обществе. Кто такие Шариков, Коровьев, Бегемот, как не живые воплощения, порождения, отражения, если угодно, самой сущности природы советского образа жизни, советского «бытия-в-мире», советского общественного сознания, проникающего в подсознание благодаря методам «плакатного» воспитания, идеологизированного образования или насильственного «образумления»? А Воланд? По сути дела это материализация той самой «объективной кажимости» (по Марксу), которая навязывает отчужденному человеку практические способы деятельности, независимо от того, какова истина, то есть каковы подлинные основания реальности, в которой он существует!¹³

Примерно в таком же методологическом разрезе предстает в результате аналогичного исследования противоположность литературных стилей других охарактеризованных выше групп российских писателей — М.Салтыкова-Щедрина и А.Платонова; В.Шаламова, В.Гроссмана, С.Довлатова и Ф.Достоевского, А.Чехова, поскольку эта противоположность вызвана главным образом сменой исторического контекста отечественного социального бытия и вытекающей отсюда сменой типа рациональности в ходе освоения этого бытия. Так, если Щедрин в своих произведениях ведет себя, как беспристрастный историк (а подчас и как патологоанатом), он как бы возвышается над своими героями, переживает со стороны боль за их невежество, тупость, лицемерие и т.д., оставаясь вне круга жизненных обстоятельств его персонажей и дистанцируя себя с помощью иронии и других средств сатирического бытописания, то «Сокровенный человек»,

«Фро», «Река Потудань» и другие шедевры А.Платонова — это взгляд изнутри, несмотря на то, что все эти вещи написаны от третьего лица. Но способ описания, язык, глубина проникновения в психологию изображаемых лиц таковы, что создается впечатление, что автор отождествляет себя с теми, кого он изображает не только в их прекрасных и наивных порывах, но и в их трагических итогах, так что его боль — это их боль, хотя она не всегда осознана ими адекватно. Дело читателя — проникнуть в этот остранный даже в своей самой интимной глубине мир и вынести свое суждение о причинах его остранности.

В таких же границах сходства и различия результируется анализ манеры социальной диагностики Чехова, Достоевского в описании обыденного мира и эмоционально-интеллектуального пространства ссыльных, каторжан и других маргиналов российского дореволюционного общества по сравнению с тем, что можно было бы условно назвать «феноменологическим самоанализом», фактически наполняющим творчество С.Довлатова, начиная с лагерной хроники и кончая эмигрантской эпопеей. Интересным и наводящим на дополнительные размышления оказывается при этом тот факт, что Достоевский сам был каторжником, но не отождествлял себя со своими героями, как Довлатов, находившийся в лагере по другую сторону колючей проволоки. Очевидно, в этой парадоксальности сказывается то обстоятельство, что Достоевский не ощущает себя духовно закрепощенным своей каторжной судьбой. Его каторга остается для его сознания внешним, в некотором смысле даже «случайным» обстоятельством. В то время как Довлатов и на воле ощущает себя зеком в огромном Гулаге, в который превратилась уже вся страна, поскольку советские люди так или иначе поработаны духовно, добровольно становясь «винтиками» тоталитарной машины или же насильственно превращенные в эти «винтики».

Подводя итоги всему, что было сказано до сих пор, хотелось бы еще раз остановиться на тех самобытных характеристиках культуры творчества, которые явились определяющими в процессе предметности и переосмысления традиции российской культуры в трагических условиях ее постепенного перерождения в псевдокультуру. В этой связи требует ответа вопрос о том, каков результат описанной выше особенности мировоззрения творцов культуры, которые, пройдя рядом со смертоносным дыханием кадыра «развитого социализма», сохранили живыми и действующими веками создававшиеся устои российской духовной практики. От-

вет состоит в том, что благодаря этой особенности Мастера отечественной культуры оказались способными «всплыть» даже на штормовой волне кризиса, потому что своей жизнью и своим творчеством они соединяют для нас «обрывки» культурных ценностей, которые так или иначе сохранились, в единую нить, создавая ткацкую основу для узоров подлинной культуры. Такая культура и будет сотворена последующими, послекризисными поколениями.

Как это удалось сделать в советской России? Прежде всего этому помогло обращение в той или иной мере к исходным точкам духовного развития современности (не только в историческом, но и в логическом смысле этой проблемы), где суть процессов общественного сознания и самосознания выявляется с наибольшей очевидностью. Реализация в данном случае взгляда из будущего, по существу знающего итог исторического выбора и движения на его основе, дала возможность осознать опасности, подстерегающие культуру на той или иной развилке этого пути, а следовательно, переоценить и возродить неиспользованные прежде возможности¹⁴. Кроме того, поставив в своем творчестве духовность на место большевистской «идейности», Мастера, противостоявшие официозу советской культуры, утвердили плюралистическую независимость культурного существования, а точнее, сосуществования, то есть диалог вместо монолога, размышление вместо начетничества, рефлексию вместо идеологической «критики» и т.д. Это освободило духовное пространство для множественного истолкования культурных смыслов предшествующей традиции, сделало последнее гарантом будущего возрождения отечественной культуры.

В самом деле, «мирное сосуществование» и активное соприкосновение различных, в том числе и противостоящих друг другу идеалов, философем, доктрин и художественных вкусов порождает у их носителей гибкость и восприимчивость к инновациям, делает разнообразными ментальности способными ко взаимному обогащению оттенками не только мысли, но и чувства, настроения, интенции и т.д. Преимущество плюралистического духовного пространства заключается еще и в том, что оно преобразует временной континуум бытия норм культуротворчества. Как это происходит?

Любая культуротворческая деятельность протекает в системе определенных ценностных координат нравственного, эстетического, мировоззренческого порядка, которые соотнесены друг с другом не безусловно, а в рамках заданного историческим моментом культурного горизонта эпохи. Плюрализм же способствует

увеличению числа таких систем, раздвигая темпоральные пределы культурной ойкумены и наращивая таким образом степень свободы творца. Ибо при этом появляется возможность обратиться внутренним взором к прошлому и проанализировать потенции неиспользованных альтернатив плюралистической культуры прошлого.

В заключение хотелось бы сказать несколько обобщающих слов о новизне культуротворческой позиции проанализированных здесь наследников дооктябрьской российской культуры. Как было показано выше, эта новизна заключалась, во-первых, в выведении рядом с миром обычного, даже обыденного существования иных — параллельных и парадоксальных, но не менее реальных в своей значимости — миров, подобно тому, как их собственная деятельность обосновала мир подлинной культуры рядом и независимо от фантазмагорического мира псевдокультуры. Во-вторых, творческий характер преемственности российской культурной традиции состоял в данном случае в открытии новых структур бытия и мышления как таковых, в демонстрации их взаимосвязи и взаимозависимости.

При этом методологический анализ культурных явлений — так же, как и художественное изображение реального бытия культуры — подчинен преимущественно диалектической логике, смыскающей плюсы и минусы человеческого существования. Вечное обнаруживает себя в преходящем, а преходящее заполняет собою вечность. Добро и зло взаимно превращаются друг в друга с постоянством и естественностью смены дня и ночи или времен года. Недостатки и достоинства людей, их отношений и их окружения служат взаимным продолжением друг друга, оказываются двумя сторонами одной и той же медали. Свобода торжествует как ярчайшая характеристика человеческого сознания в наибольшей степени там, где оно поставлено в жесточайшую зависимость от обстоятельств. И напротив, больше всего человек страшится попасть в ситуацию свободного выбора.

Эти контрастные переходы давно открыты человеческим разумом, и их исследование в описанных выше продуктах культуры не имело бы значения новации, если бы оно не служило доказательством реальности ирреального и ирреальности реального. Именно этот поворот проблемы и можно, по нашему убеждению, считать самобытным вкладом Мастеров, о которых шла здесь речь, в развитие подлинной отечественной культуры двадцатого столетия. Таким способом была проведена неблагодарная, но необходимая работа по восстановлению «связи времен», упрочение ко-

торой — перспектива ближайших поколений творцов культуры, потому что только ориентируясь на такую связь, можно решить проблемы, стоящие сегодня перед российским народом.

В описанном выше методологическом движении русской литературы самого, может быть, трагического периода ее существования и заключается, по нашему убеждению, обретенная ею правда творческого гения народа, которая не только актуальна сегодня, но будет, по-видимому, оставаться актуальной в течение долгого времени развития отечественной художественной культуры в целом. Ибо ее сила коренится в реальном совпадении с истиной науки, которая изучает социальные основания, истоки и стимулы литературного творчества, его последствия для общественной жизни людей, а также причинно-следственные связи методологических метаморфоз литературного труда в ходе его исторического развития. Ведь как уже говорилось в самом начале, вненаучные факторы развития знания не просто существуют параллельно с научными, так или иначе оказывая свое влияние на познавательный процесс вообще, а постоянно взаимодействуют с ними, дополняя и углубляя их действие. В критические моменты развития культуры их значимость может резко возрастать, оказываясь решающей.

Примечания

- ¹ См.: Научные и вненаучные формы социального знания: ответственность теоретика. М., 1992.
- ² Конечно, псевдокультура была не единственной формой культуры советского периода. Народ сохранил и свои обычаи, и древний фольклор, и даже религиозные ценности. Кроме того, существовала также подпольная и диссидентская практика (А.Синявский, А.Сахаров и др.), которая служила контрастом официальному идеологическому маразму. И, наконец, свободной и независимой оставалась культура, о которой пойдет речь в дальнейшем изложении. Но все эти варианты в той или иной степени сохранялись живыми не благодаря, а вопреки господствующим тенденциям движения советской культуры.
- ³ См.: *Кормер В.Ф.* Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура // Вопросы философии. 1989. № 9.
- ⁴ *Турбин В.* Китежане. Из записок русского интеллигента // Погружение в трясины. М., 1991. С. 370.
- ⁵ *Библер В.С.* От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. С. 289.
- ⁶ См.: Интеллигенция. Власть. Народ. М., 1993. С. 3-25.
- ⁷ Историческим фоном формирования социалистической культуры была фантастическая по своей сути, но в то же время абсолютно реальная социальная ситуация, о происхождении которой очень точно высказался А.Платонов: «Новый мир реально существует, поскольку есть поколение искренно думающих и действующих в плане ортодоксии, в плане «оживленного плаката». (См.: *Платонов А.* Деревянное растение. Из записных книжек, 1927-1950 // Огонек. 1989. ¹ 33. С. 14). Именно эта «плакатная реальность» и имеется здесь в виду.
- ⁸ См.: Сборник рассказов В.Шаламова «Воскрешенная лиственница», роман В.Гроссмана «Жизнь и судьба» и другие произведения этих авторов.
- ⁹ В этом смысле вполне адекватно охарактеризовал смысл творчества Я.Голосовкера поэт Ю.Авербах: «Он заперся в чужой эпохе, как в собственном особняке».
- ¹⁰ Термин «китежане» принадлежит В.Турбину, которому российская подлинная культура после Октября видится в образе легендарного града Китежа, опустившегося на дно озера, не имея возможности победить своих врагов, и ждущего с тех пор своего часа, чтобы всплыть. Автор этого сравнения сам может быть причислен к этому гордому племени, ибо, по его определению, «Китеж — это не подполье, не конспирация... Китеж как раз и кончается там, где начинается организация, планомерность, борьба за внешнюю власть. Китеж там, где теплится творчество... И на стогах его спаслись многие...» (*Турбин В.* Китежане. Из записок русского интеллигента // Погружение в трясины. М., 1991. С. 365, 370).
- ¹¹ В программной статье В.С.Степина «Научное познание и ценности технологической цивилизации» (Вопросы философии. 1989. № 10), исследующей эволюцию типов рациональности в истории европейского научного мышления, можно проследить аналогии с развитием типов гносеологических структур, выступающих темой настоящей статьи.

- ¹² В данном рассмотрении таковым выступает писатель, а для него рациональность характерна в еще большей степени, чем для представителей других видов художественной культуры, поскольку его творчество реализуется в словах, в мыслях, короче говоря, в логосе.
- ¹³ Говоря точнее, образ Воланда, конечно, не исчерпывается той художественно-познавательной функцией, которая здесь обсуждается. Он несет в себе и более высокую, более ответственную в философском ракурсе нагрузку. Но задача предпринятого в этой статье анализа не позволяет углубиться в более подробное и всестороннее осмысление тех художественных моментов романа, которые вызывают к жизни другие стороны образа Воланда.
- ¹⁴ См.: Невостребованные возможности русского духа. М., 1995.

ЧАСТЬ II

ОТДЕЛЬНЫЕ ШТРИХИ К МЕТОДОЛОГИЧЕСКИМ ПОРТРЕТАМ

Р.Л.Розенбергс, В.Г.Федотова

От Риккерта к Шелеру

Существенные методологические перемены в науках об обществе, особенно в исторической науке, науках о культуре и духе начались с Баденской школы неокантианства, лидером которой были Г.Риккерт и В.Виндельбанд. Ими впервые был поставлен вопрос об инаучности этих областей знания. К этому Баденскую школу неокантианства подтолкнул не только позитивизм, но и марксизм. Критикуя последний, Риккерт отмечал, что сторонники марксизма пытаются превратить всю историю в экономическую историю, а историческую науку в естествознание.

Методологический сдвиг, произведенный в науках об обществе, многократно описан в литературе. Здесь нам хотелось бы лишь вкратце повторить известные обстоятельства осуществленной методологической революции, сосредоточившись, преимущественно, на становлении культур-центристской исследовательской программы.

Риккерт разделяет все эмпирические науки на науки о природе и науки о культуре. Первые являются генерализующими, использующими методы обобщения, направленными на поиск закономерностей. Вторые — индивидуализирующими, дающими возможность изучить специфику уникальных событий. Здесь индивидуализация превращена в научный метод точно так же, как генерализация в науках первого типа.

Специфика наук о культуре двойственна: как науки о культуре они связаны с ценностями; как науки об истории они связаны с уникальными, неповторимыми явлениями и методом индивидуализации. Предметом этих наук являются процессы культуры,

поэтому в итоге эти науки изучают единичные объекты, способные выразить ведущие культурные ценности. Поэтому индивидуализация является особой научной процедурой, особого типа идеализацией, выявляющей культурно- и ценностно значимые единичные феномены, отличающиеся этим от природных.

Согласно риккертовской методологии, историческая наука имеет традиционный антипозитивистский образ. Ее типичные нарративы получают оправдание в культур-центристской методологии Риккерта, определяющей статус исторической науки как смысло-жизненного описания.

Эта методология еще не породила своих «потомков», таких как философия жизни, феноменология, герменевтика, школа Анналов, где общие посылки сближения науки с миром повседневного реализованы в более конкретных и специфических формах.

Но М.Шелер, одна из ключевых фигур, «замыкающих» начатую Риккертом традицию и даже порывающий с ней, застаёт три потока методологических инноваций: Баденскую школу неокантианства, давшую рациональное обоснование специфике наук об истории; «философию жизни», которая считает базовым последнее понятие, включающее рациональную и иррациональную основы; и феноменологию Гуссерля. Из первой он заимствует интерес к индивидуальным историческим событиям и трансцендированию ценностей, из второго направления — признание примата жизни над познанием; Гуссерль даёт ему возможность выявить взаимосвязь разума и жизни, духовности и витальности¹. Всю жизнь Шелер пытается теоретически разделить названные понятия и, вместе с тем, показать их реальную нераздельность. Прогресс духа противоречил принципу жизни, жизнь, особенно в форме порыва, подъёма витальных стихийных сил, противоречила духу.

Шелер (1874–1928) явился той фигурой в методологии науки, для которой научное знание не имело доминирующего значения и было тесно связано с венаучным. Более того, оно занимает равную позицию среди выделяемых Шелером типов знания. Наряду с научно-техническим знанием, с помощью которого осуществляется контроль над природой и обществом, согласно Шелеру, имеется философское знание, знание образования и культуры, направленное на формирование личности. Шелер пишет: «Второй вид возможного для нас знания — это знание той фундаментальной философской науки, которую Аристотель назвал *«первой философией»*, т.е. науки о способах бытия и сущностной структуре всего, что есть... это *сущностное знание* есть знание, прямо противоположное знанию ради господства и соответствующему этому знанию бытию»².

Высшим типом знания Шелер считает знание спасения. Это — метафизическое знание, дающее возможность постижения абсолютной реальности и ценностей Бога как высшего абсолюта³.

В данной работе нас будет интересовать преимущественно шелеровское понимание знания образования и культуры, т.е. гуманитарное знание.

Главным его предметом Шелер считает ценность. Ее постижение требует как погружения познающего в жизненный мир, так и его подъема к метафизическим высотам абсолютного знания.

Одним из центральных понятий в философии М.Шелера является ценность. Это в целом характерно для феноменологической философии того времени, поскольку ценность выступает как содержательный момент бытия. Меняющийся и вечно ищущий человек и общество в целом, новые страсти, движения, борьба, цели, мечты, вечная устремленность в будущее, оставленное за собой прошлое — то в виде разрушений, развалин, то в виде величайших творений — ставят вопрос о стабильных основах человеческого общества. Почему все получается так, а не иначе, почему все — такое, а не иное — вот тот вопрос, на который хотят ответить и разрушитель, и творец. Где появляется причина желаний, целеполаганий, устремлений?

«Человек стал тайной для самого себя», — делает вывод М.Шелер. В начале нашего столетия европейская цивилизация меняет свои ориентиры. Резкая технократизация, реформы в экономике, приготовления к войне не могли не коснуться внутреннего мира отдельного индивида. В Европе творческие люди с тревогой и растерянностью наблюдали за тем, как народы из общества поэтов и философов эпохи Средневековья становятся обществом мелких торгашей и промышленников. В меняющемся обществе изменился человек или, быть может, из-за меняющегося внутреннего мира человека изменилось общество?

Первая мировая война показала весь трагизм человека — трагизм его судьбы и его конечного существования. В философии основным вопросом стал вопрос о смысле человеческого бытия. В литературе того времени, у таких авторов как Р.Олдингтон, Э.Ремарк, Э.Хэмингуэй основной темой стало осмысление трагизма и покинутости человека перед судьбой, беспомощности перед течением времени.

Среди философов этой проблемой занимались М.Шелер, М.Хайдеггер, Н.Бердяев, Ж.-П.Сартр, А.Камю и др. Эти вопросы не потеряли своей актуальности и в наши дни. Внутренний мир

человека так и остался таинственным и удивляющим своей непредсказуемостью, вечным порывом и устремленностью, беспокойством и непримиримостью.

Новая аксиологическая система, созданная М.Шелером, служила источником многих выдающихся идей, нашедших свое завершение в философской антропологии.

В нашей философской литературе в основном рассматривалась антропология Шелера, его же аксиология была исследована лишь в работах Л.Чухиной⁴, поэтому возникла необходимость, по возможности, восполнить этот пробел.

Суть шелеровской аксиоматики состоит в признании объективного рангового порядка ценностей, вытекающего из признания надвременного «царства ценностей». Историческим в его понимании является лишь способ востребования тех или других ценностей, который определен как обществом, так и свойствами личности. Объективный ранговый порядок ценностей включает в себя ценностный ряд приятного и неприятного, а также полезного; ценностную модальность, соответствующую витальным чувствам; духовные ценности (этические, эстетические, познавательные и производные от них ценности культуры); ценностные святыни.

Шелер ставит себе в заслугу введение второго ценностного ряда, связанного с витальными чувствами: они включают противоположность благородного и низкого, благополучного и нет, подъема и спада жизни, здоровья и болезни, слабости и силы, старости и смерти, радости и печали, мужества и страха. Все эти чувства составляют самостоятельную ценностную модальность и не сводятся к ценностям приятного-неприятного или к духовным ценностям. В основе их лежит жизнь как «подлинная сущность».

Ценностные святыни являются наивысшими в иерархии ценностей. Они соответствуют преобладающим образом сфере божественного и делают религию основой культуры. Философия, искусство, наука — лишь следующие за религией фазы развития духа. Вместе с тем решающее место среди них занимают ценности личности. Наука, следовательно, опирается на духовную ценность познания, но сами ценности могут быть познаны, в конечном счете, философско-метафизически.

Для жизни и для познания Шелер считает необходимым априорную способность любви — к другому, к своему предмету. Порядок любви спонтанен, не является ответом на устройство ценностного мира. Предмет познания раскрывается в ответ на любовное к себе отношение познающего, вчувствование и спо-

способность понять. Любознательность и воля к власти — основа метафизики, а любовь к Богу ведет к религиозному знанию или знанию-спасению. Высшие формы духовного опыта укоренены в витальных влечениях.

Шелер пишет, что правильность или ложность образа жизни человека можно понять, если только существует объективно правильный порядок его чувств. Такой порядок он называет «порядок любви» (*ordo amoris*). Этому порядку следует и познание: «...познание субординации всего, что в вещах может быть *достойным любви*, сообразно внутренней, присущей им ценности»⁵. Мы рассмотрим аксиологию Шелера в аспекте его размышлений о сущности бытия ценностей и возможности их познания, за основу нами взяты две работы: «Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik», Halle, 1916 («Формализм в этике и материальная ценностная этика») и статью «Порядок любви»⁶.

Работа «Формализм в этике и материальная ценностная этика» является ранней работой философа, из которой можно получить представление о сущности ценности и ее структуре. Она является исходной точкой и лежит в основе дальнейших исследований философа, таких как «Преобразование ценностей», «О вечном в человеке», «Сущность и формы симпатии».

Статья «*Ordo amoris*» понадобилась нам для получения полного представления об иерархии ценностей, о структуре высших ценностей.

Будучи учеником Р.Эйкена, М.Шелер подробно исследует проблему индивидуального «Я», построение которого основано на учении Фихте и, в целом, на спекулятивной философии конца XVIII — начала XIX в.

Участие в феноменологическом кружке несколько изменило ориентацию философа, в результате чего, в отличие от Фихте и Эйкена, ценность изначально представлена не как продукт «Я», а как феномен, постигаемый интенцией чувств. Свою роль сыграла и католическая философия, которой Шелер увлекся к концу первой мировой войны. Сама эпоха с необходимостью ставит перед ним ряд вопросов, главный из которых — причины поступков и выбора отдельного индивида.

В своих аксиологических исследованиях Шелер не мог миновать Канта. Острые его критики направлены также против неокантианцев — Виндельбанда и Риккерта. Ценность свободы и свободного индивида в свободном гражданском обществе — тот идеал, о котором мечтал Кант. «Критика практического разума» —

завершающий этап его философской системы, суть содержания которой — тот идеал свободы, который должен осуществиться. Шелер изначально ставит перед собой иную цель. Это — действующий в мире индивид, стремящийся, желающий, выбирающий путь к цели, которая для каждого особая. Каждый индивид — особый микрокосм; это — основная область анализа в философии мыслителя. Можно проследить два разных подхода к пониманию сущности ценности у Канта и Шелера. Для Шелера, прежде всего, неприемлемо «бессодержательное формальное толкование Кантом основ нравственности». Шелер выступает против этики Канта, в которой видит своего смертельного врага. В указанной нами работе «Формализм в этике и материальная ценностная этика» Шелер на основе своей критики Канта разворачивает новую аксиологическую систему, центральным звеном которой становится ценность и ее понимание, восприятие и предпочтение ценностей. Согласно Канту, верность убеждениям, которые соответствуют нравственному закону, являются первым условием ценности личности. Основным принцип ценности у Канта — «моральный закон во мне, который бесконечно возвышает мою ценность как интеллектуала». Получается, что моральный закон и следующий ему индивид лежат в основе понятия ценности. Для Шелера такой подход видится неприемлемым. Он, опираясь на учения Б.Паскаля и Ф.Брентано об эмоциональном, дает подробную критику кантианства и неокантианства. Известный исследователь философского наследия Шелера В.Штегмюллер выделяет четыре основные позиции, по которым Шелер критикует Канта: это критика формализма, субъективизма, рационализма и абсолютизма. Если говорить не о Канте, а о неокантианце Риккерте, мотивы критики те же. Критикуя формализм, Шелер считал, что Кант не отделял этику целей и блага от материальных ценностей. Например, мы можем приписать предметам такие качества, как прекрасный, любимый и т.д., которые полностью независимы от нашего полагания и создают свой космос ценностей с собственным законом зависимости и рангового порядка. Ценности вообще не могут быть продуктом абстракции, так как достаточно одного действия или одного человека, чтобы стало возможным понять сущность ценности или не ценности. Ценностное знание не обосновано познанием, т.к. познание предмета дает результат в виде закономерности, правила. Приблизительно так мы воспринимаем картину как прекрасную, не зная, в каких границах картины «находится» прекрасное. Или, бывает, человек нам анти

патичен, но мы не имеем возможности обосновать эту оценку соответствующим свойством. В этой связи Шелер противопоставляет кантовскому формализму деление ценностей на ценности личности и предметов, собственные и чужие ценности, акты и реализации, действия и эмпирические ценности, а также ценности основы и связи (например, между ценностью личности и основанных на ней общественных отношениях), индивидуальные и коллективные ценности (ценности индивида как члена коллектива, например, гражданство). Высшей ценностью является ценность личности.

Суть критики субъективизма Канта (и неокантианцев) состоит в том, что Шелер как феноменолог не мог принять принцип априорности, являющийся у Канта теоретическим производным от естественных законов, перенесенным как данность в сферу практического. По мнению Шелера, учение Канта об упорядоченной деятельности теоретического и практического разума является ложной предпосылкой для построения учения о человеке. Учение Канта вырисовывает человека в теоретической области как «сгусток представлений Юма», а в практической — как «сгусток страстей Гоббса», где упорядочивающим фактором выступает разум. Шелер дает иную трактовку априорности, полагая, что принцип априорности проявляется в существенных взаимоотношениях, представляющих изначальной объективной данностью, существующей независимо от вида творчества и мышления, и что существует эмоциональное априори, упорядоченное не менее, чем это приписывают логике. Поэтому нравственная личность в своих стремлениях и желаниях ориентирована на априорный нормативный порядок. Помимо этого отличия в понимании априори (признание эмоционального априори) Шелер полагает, что *«априори по принципиальным основаниям не может рассматриваться как некая приправа..., некая связка, порождаемая нашим духом, но только как следствие того, что все содержащееся в мире факты... раскрывают для нас свою данность в некоем устойчивом порядке»*⁷. Априорное возникает по Шелеру не в силу формальной этики или теории познания, а объективно: априорность очевидна, и ее положения не могут быть ни подтверждены, ни опровергнуты⁸.

Шелер упрекает Канта в том, что чрезмерный рационализм исключает возможность увидеть целую область эмоционального. Логический способ мышления не может разъяснить, что такое ценность. Тем самым остается скрытым существенное видение аксиологических проблем, и в том числе проблемы нравственности. Шелер считает, что в основе нравственного познания лежит не логическая взаимосвязь, а сфера эмоционального с ценностным порядком и актом ценностного предпочтения.

Философ также не соглашается с абсолютизмом Канта, суть которого состоит в идентификации абсолютности нравственного закона с общепринятостью. В этом Шелер видит не только абсолютизм, но и прикрытое логическое противоречие.

Шелер выдвигает другое: «Само по себе доброе для меня» (Das-An-sich-Gute-für-mich). Объективный ранговый порядок ценностей содержится в каждом отдельном индивидууме, проявляясь в акте предпочтения ценностей. То, что значимо для индивида, значимо для общества и народа в целом. Шелер полагает, что аксиология таким образом приводит в согласие релятивизм и абсолютизм, что явилось камнем преткновения в формальной этике Канта.

Может создаться впечатление, что учение Шелера противоречит теории Канта. Эпоха Канта ставила перед собой проблему соотношения общего и частного, это была эпоха немецкого Просвещения, во многом усваивающая традиции того же периода во Франции. Эпоха, в которой творит Шелер, как мы уже упомянули, имеет свои особенности. В ней в центре внимания стоит отдельный индивид, его место в пространстве бытия. По сути дела, Шелер наполняет формализм Канта содержанием, сопрягая с абстрактными конструкциями чистого разума область эмоционального, в основе которой лежит интенциональное переживание ценностей. И этим он, одновременно, подтверждает и опровергает не только Канта, но и неокантианцев, включая Риккерта.

Анализ Шелером сущности ценности и ценностного предпочтения показывает нам, что он часто прибегает к таким понятиям феноменологической философии, как интенциональность, имманентность, трансцендентность; пользуется такими методологическими приемами, как феноменологическая и трансцендентальная редукция. При анализе свойств ценности он также прибегает к пониманию внутреннего времени у Гуссерля.

В то же время нельзя сказать, что Шелер, взяв в чистом виде феноменологический метод, применяет его к изучению эмоционального. Он вносит ряд дополнений. Так, например, у Гуссерля постулируется направленность сознания на предмет, у Шелера утверждается направленность чувства на предмет. Это — отнюдь не одно и то же. Внутренний мир чувства представляет из себя сложную систему соотношений, существующих в определенном порядке. Высшая форма чувств — это любовь, и только направленность этой формы чувства способна постигать сущность вещей, поскольку только она может дать адекватное переживание божественного, т.е. сущностно изначального.

Шелер вводит понятие объективной априорной данности порядка ценности, который в его понимании имеет значение общего смыслового порядка. Априорная данность порядка ценностей свидетельствует о наличии абсолюта, из-за признания которого философа часто причисляют к трансцендентальному объективному идеализму. Имманентное у Шелера — это внутренний духовный мир чувств, «логика сердца». Трансцендентное — это объективный порядок, высший смысл, к которому стремится индивид в своем познании.

В работе «*Ordo amoris*» («Порядок любви») Шелер пишет: «То, что мы называем душой или «сердцем человека», не является хаосом слепых состояний чувств, которые соединяются и отделяются только по какому-нибудь причинному правилу вместе с другой психической данностью. Это есть расчлененное отображение космоса, всех возможных ступеней любви, это есть микрокосм мира ценностей»⁹.

У Шелера сердце — это микрокосм мира ценностей, который развернут в определенном порядке. Развернутость ценностей или их ранговый порядок задан априорно. Однако наше сердце предпочитает различные ценности рангового порядка. У каждого из нас выстраивается особое предпочтение к разным элементам априорно заданного рангового порядка. Предпочитание нами ценностей, которые находятся выше или ниже в ранговом порядке, зависит от особенности нашего духовного склада, от глубины нашей души от развитости внутреннего мира: «Сердце следует строгой логике в своей собственной области, которая, однако, не заимствована от логики разума. Законы, расписанные ею, ...соответствуют плану, по которому мир выстроен как мир ценностей, а не по другому»¹⁰.

План, по которому выстроен мир ценностей, подробно рассмотрен Шелером в работе «Формализм в этике и материальная ценностная этика». Между ценностями существует определенная взаимосвязь; то же между носителем ценности и самой ценностью. Этим Шелер обозначает те сущностные взаимосвязи (*Wesenszusammenhang*), на основании которых строится материальная ценностная этика.

По своей сути ценность бытийствует как предикат, который можно отнести как к предметам, так и к живому существу, например, добрый или злой человек, прекрасные цветы и т.д. По Шелеру, ценности можно разделить на эстетические и этические. Эстетическими ценностными носителями являются, в первую

очередь, предметы, в том числе те из них, реальность которых проявляется как кажимость; например, как содержание в исторической драме; и, наконец, образность и образная наглядность. Этическим ценностным носителем является, в первую очередь, личность. Так, Шелер указывает, что «этические ценности вообще, в сравнении с эстетическими, являются ценностями первого порядка. Их носитель никогда не может быть дан как «предмет», так как он реально основан на личности и ее деятельности. Личность не может быть дана нам как предмет и также как акт»¹¹. Шелер выделяет ценности, носителем которых является личность. Самой загадочной в мире тайной для мыслителя является человек. Тайной для человека явились и являются также предметы, вещи, их свойства и взаимоотношения, которые он пытается познать и осмыслить.

В процессе развития науки и техники многие тайны природы были раскрыты, но в то же самое время человек так и остался для самого себя тайной. Особенность человека состоит в его постоянном как биологическом, так и психическом изменении. Вопрос в том, как же меняющемуся субъекту познать самого себя — такого же неконстатного субъекта и насколько объективным может быть это знание. Дело не только в постижении тех ценностей, носителем которых является человек, актуальны и те ценности, носителем которых выступает все живое. Эти ценности Шелер называет ценностями жизни или же витальными ценностями, «они представляют собой последний вид категориального единства»¹².

Согласно Шелеру, вся ценностная область обладает ранговым порядком. Есть, как уже было показано, ценности высшие, есть ценности низшие, существует иерархия ценностей, ценности взаимодействуют и не существуют сами по себе, вне рангового порядка.

Ценности существуют только в соотношении с другими, и ценность сама по себе, по Шелеру, теряет всякий смысл. Каким образом мы можем узнать доброе без злого? Это есть первый принцип мышления уже в древних цивилизациях. Ранговый порядок — это не просто иерархия или деление по шкале негативных и позитивных ценностей: «...ранговый порядок ценностей абсолютно постоянен, в то время как правила предпочтения в истории принципиально изменчивы»¹³. Это значит, что ранговый порядок существует априорно.

Здесь можно выявить отличие материальной ценностной этики Шелера от формальной этики Канта, которую наследует и Риккерт. Ранговый порядок в теории ценностей Шелера не отождествляется с актом восприятия ценностей или, как пишет сам философ, «актом предпочтения». Такой подход явился новшеством в философской мысли того времени.

Рассматривая концепцию Ф.Брентано, Шелер констатирует тот факт, что философ не проводит разделения между ценностями и ценностным предпочитанием, что «является определенного рода заблуждением». Ценностное предпочтение, по Шелеру, представляет из себя квинтэссенцию познавательных возможностей, которые взаимно обуславливают друг друга.

Первая и главная возможность — через акт предпочитания получить доступ к высшим ценностям. Таким образом именно в этом факте заключается смысловая функция познания акта ценностного предпочитания. В ходе исторического развития относителей именно акт ценностного предпочитания. Например, как считали греки, высшая ценность — это акт благородной любви, акт познания гармонии человека и природы. В христианстве высшей ценностью является любовь к Богу. Шелера волнует вопрос, какова же высшая ценность его времени, ибо человек в своих стремлениях непредсказуем, но все же возможность объяснить и понять смысл его поступков и стремлений существует. Индивиды, народы, группы народов часто руководствуются, действуют согласно «голосу души». Философ считает, что одним из проявлений этого «голоса души» является ценностное предпочтение. В то же время это можно назвать особым актом ценностного познания, суть которого — выяснить, какие ценности стоят выше, а какие ниже. Ценностное познание — это особое интенциональное видение, когда перед нами — не предмет или вещь с какими-либо качественными или количественными характеристиками, но феномен, который может стать понятным через свое место в иерархии или ранговом порядке. «Более того, — считает Шелер, — высшее бытие ценности сущностно необходимо, дано только в предпочитании»¹⁴. Такое утверждение требует пояснений, поскольку оно само по себе не имеет никакого значения. Ведь можно также утверждать, полагает Шелер, что высшая ценность может быть дана в акте выбора, поскольку человек в соответствии со своим внутренним миром и духовными качествами выбирает определенную ценность. В этом случае можно сделать вывод, что предпочтение и выбор тождественны. «Предпочитание происходит без стремления воли к выбору. Мы говорим: «Я предпочитаю розу гвоздике» и т.д. без размышления о выборе. Всякий выбор происходит между одним поступком и другим. В сравнении с этим предпочтение произвольно по отношению к благу и ценностям»¹⁵.

Можно сказать, что по форме акт выбора и предпочитания как бы тождественны, но по сути своей различны. При выборе всегда имеет место явно выраженная умственная деятельность,

работа рассудка. Работа рассудка всегда направлена на эмпирический мир, на сферу блага. Так, например, говорят: «Я выбираю розу, а не выбираю гвоздику потому, что я руководствуюсь благом и считаю, что роза «благороднее» гвоздики». Предпочтение блага имеет в виду эмпирическую основу. Шелер называет это эмпирическим предпочитанием. Априорное предпочтение — это «...то предпочтение, которое самое состоялось между ценностями, независимо от блага»¹⁶.

По Шелеру, априорное предпочтение всегда охватывает целый комплекс. Все то, что касается понятия выбора и волевых актов, философом отвергается, поскольку он ведет в своей теории спор с психологизмом. Шелер отмечает, что в случае осознанного предпочтения или выбора возможна ошибка, состоящая в предпочтении низших ценностей высшим. Но подробно эту ситуацию он не рассматривает. Чувственная интуиция как основа предпочтения, по Шелеру, вступает в отношения с ранговым порядком ценностей, являющимся априорной данностью. Чувственная интуиция присуща конкретному индивиду, следовательно, здесь вступает в силу коррелят особенного и отдельного. По причине последнего в истории действительно наблюдается разное предпочтение высших ценностей. Но это, по мнению философа, никак не означает, что разной бывает самая высшая ценность. Дело в том, что самая высшая ценность в предпочтении может быть дана потенциально — в интенции (здесь Шелер следует Гуссерлю, для которого «остаться в интенции» означает прикосновение к феномену, путь к феномену, но еще не осознание самой сути феномена).

Шелер указывает, что необходимо различать предпочтение, акт предпочтения и акт следования. Под предпочтением он подразумевает, как мы уже показали, квинтэссенцию познавательных возможностей. Под актом предпочтения — конкретную ситуацию в действии, под следованием — поступок, либо выводы, либо влияние, либо его отсутствие на субъект после акта предпочтения. Высшая ценность потенциально всегда находится в предпочтении, независимо от того, будет она постигнута в акте предпочтения или нет. Это дело уже «общего жизненного опыта», который также является признаком ценности и через который проявляется высшая ценность. Остается выяснить вопрос — чем же характеризуется высшая ценность?

Можно обратить внимание на различное восприятие высшей ценности у Ф.Брентано и М.Шелера. Brentano полагает, что высшая ценность есть ценность, которая состоит из суммы ценнос-

тей, то есть, согласно его аксиоме, получается, что высшая ценность есть арифметическая величина, слагающаяся из отдельных величин. «Но как же тогда быть, — спрашивает Шелер, — с величиной благородства или простоты, какова тогда величина высшей и низшей ценности?»¹⁷. Для Шелера аксиомы Brentano не приемлемы в силу умозрительности его конструкций.

Высшая ценность, полагает философ, представляет некую полноту по отношению ко времени и пространству, по отношению ко внутреннему содержанию, по отношению к влиятельности, значимости и направленности других ценностей. Шелер дает пять основных характеристик высших ценностей, что является существенным вкладом в феноменологическую философию.

Первая характеристика — «длящееся благо» (Dauerhaften Gute), вторая — «делимость ценностей», третья — причинно-следственные связи между ценностями, четвертая — глубина удовлетворенности ценностью в чувствах (Tiefe Befriedigung) и последняя — априорные и апостериорные связи между чувственными переживаниями и носителями ценностей.

Остановимся теперь более подробно на содержании данных характеристик. Первая характеристика — «длящееся благо» — есть предпочтение былого и ушедшего, как учит действительность всех времен. Однако для философии эта «мудрость жизни» все же проблема. Поэтому речь идет о «благе» и величине объективного времени, в котором существует благо»¹⁸.

Здравый смысл подсказывает, что те ценности, которые на протяжении длительного времени являются устойчивыми, обладают большей значимостью во времени. Благо как таковое имеет всегда определенную протяженность. Вместе с тем все преходящее, не вечны ни человек, ни государство, ни родина — никакая форма положительного бытия. Кажется, исходя из этого, что жизнь превращается в абсурд. На самом же деле, как указывает Шелер, «пустая объективная длительность блага во времени никогда не может быть ценностно содержательной»¹⁹. Не случайно философ обращается к концепции Спинозы, в которой идея Бога стала пустой идеей бытия, и ценности отождествлялись лишь с ощущением бытия, обозначаемого как совершенство.

Шелер также утверждает, что соотношение высших и низших ценностей дано во времени. Само соотношение их, по своей сути, двойится, поскольку осознание времени как положительного феномена происходит в их взаимодействии. Шелер подчеркивает:

«Длительность не есть пустая дифференциация следований, а положительное качество, которое может быть схвачено без отдельного явления следования»²⁰.

Обратим внимание на трактовку Шелером времени, которое рассматривается им как осознание длительности, изначально данное опытом. В этом он является последователем Гуссерля. У Brentano он берет идею времени как осознание переживания, длящегося теперь или как целостное схватывание последовательностей. Если у Гуссерля время и переживание времени выступают как модусы сознания, то у Шелера — переживание времени тождественно эмоциям и чувствам.

В противоположность Юму Шелер считает, что «пусть будет относительным то, что мы называли «длящимся», но все-таки длительность сама по себе не относительна, она абсолютно отличается от фактов следования феноменов. Длительность и есть длящаяся ценность (феномен «быть через время сквозь существование самого себя»), независимая от долготы существования предметного носителя. И эта длительность приходит в соответствии с некоторым ценностно совершенным бытием»²¹.

То, что ценность выступает как акт длящегося чувственного переживания, подтверждается на примере чувства любви, привидимого Шелером, который писал, что нельзя любить сейчас или определенное время. Переживание ценности данного чувственного состояния в том, что оно длится. Наряду с переживанием ценности «любви — ненависти», мы также переживаем ценность «чувства приятного» в различных ее проявлениях. Шелер обращает внимание на то, что среди этих ценностей есть ценности, которые длятся больше или меньше, но есть ценности, которые длятся, но при этом меняются, сохраняя, однако, тождество имманентного смысла. Этот пример говорит о том, что существуют качественно различные ценности, которые мы переживаем. Протяженность чувственного переживания каждой из ценностей разная. Так, по внутреннему опыту переживания известно, что существует значительная разница по времени между переживанием ценности «удобства» и «неудобства» и переживанием «блаженства» и «отчаяния». Философ делает вывод о том, что «...критерий высоты ценности без сомнения приводит к смыслу и значению. Низшая ценность является поверхностной, мимолетной, а высшая — вечная ценность. И это независимо от эмпирической основы всех духовных и сходных чувств, которые принадлежат только к психофизическим свойствам особого носителя чувства»²².

Второй характеристикой ценностной высоты является делимость. Очевидным является тот факт, что делимое целое имеет другое качество, чем целое неделимое. Шелер приводит пример с чувством сладкого от куска сахара на языке. Приятность сладкого мы ощущаем благодаря носителю ценностной шкалы вкуса, где вкус выступает как ценность.

В данном случае величина ценности «приятное» будет прямо пропорционально соответствовать количеству или величине сахара на языке. В противоположность этому философ приводит пример с произведением искусства, «...которое неотделимо от целого и не может быть дано от части произведения. Отсюда закономерно следует, что такая ценность может стать причиной наслаждения, разновидностью «чувственной приятности» (*sinnlichen Angenehmen*) без участия его носителя, но в то же время ощущающего качество его сущности»²³.

Мы знаем ценности «святого», «познания» и «прекрасного». Философ указывает на то, что этим ценностям присуща неделимость по причине отсутствия материального носителя. Эти ценности схватываются и переживаются посредством множества сущностей, таких как труд, духовная культура, внутренний опыт. Здесь носителем является особого вида сущность, которая трудно доступна, по сравнению с эмпирически наглядной. Таким образом ценность «святого» или «прекрасного» отличается по качеству от ценности «сладкого».

Далее Шелер выделяет другие характеристики ценностной высоты, постепенно подводя читателя к понятию абсолютной ценности, которое, по его мнению, находится в Боге. Соприкосновение относительного и абсолютного происходит в ценностном предпочтении как таковом, поскольку ценностный ранговый порядок априорен. Постигание высших ценностей происходит через акт любви, и именно таким образом человек становится духовнее, просветленнее.

Шелер принадлежал к числу тех, кто пытался осмыслить познавательный процесс всесторонне: он предложил типологию знания, обсужденную выше, показал его исторические истоки и исторически меняющуюся взаимосвязь, разработал феноменологическую теорию познания, которую Шелер понимает как «теорию отношений мыслящего осознания... и единого мира»²⁴. Шелер включает сюда и учение о постижении ценностей. Одновременно в своей теории познания Шелер намечает и подходы к социологии знания, изучающей социально-культурную и исто-

рическую обусловленность знания и его существование в социальном контексте: «Нет познания без предшествующего знания и нет знания без предшествующего *самостоятельного наличного бытия и самоданности вещей*. Поэтому всякая теория познания, в соответствии с которой предмет определяется или даже порождается посредством только методов познания, есть нечто, противоречащее очевидному смыслу познания»²⁵.

Уменьшение роли науки, недоверие к ней характерно для шелеровского толкования общества. Если Огюст Конт полагал, что изобретенная им социология способна предотвратить повторение пережитой Францией Великой французской революции, способна урегулировать социальные конфликты, то Шелер и люди его времени скорее полагались на возвращение науки в сферу практического разума, ее соединения с внеучными ценностями и высшими формами человеческого опыта — религией, этическим и эстетическим сознанием. Подобную связь и зависимость низших областей духовной культуры от высших Шелер считал открытым его феноменологией фактом.

Выше было показано, что Шелер выделяет несколько типов знания, научное знание среди которых занимает не самое высокое место. Вот как философ обозначает различия между наукой и философией как типами знания: «ее (науки. — *Авт.*) предметы... находятся на другой ступени относительности, чем предметы естественного мировоззрения. По отношению к человеческой организации они «абсолютно наличны»; но они относительны к жизни вообще. Наука преодолевает содержание окружающего мира человека, она даже объясняет это содержание на основе таких фактов, которые в нем не содержатся. Но она делает это, удерживая относительность к жизни вообще и сохраняя формальные и структурные законы окружающего мира вообще. Поэтому мы можем определить ее следующим образом: наука есть познание *окружающей мира*. И в этом она противоположна философии, которая есть *познание мира*»²⁶.

Что же дает позитивное научное знание? Оно предоставляет, по Шелеру, человеку знание конкретных проявлений природы и общества и позволяет ему выработать формы предвидения и контроля над ними. Шелер пишет о науке, что это «знание ради достижений и господства служит нашей возможной технической *власти* над природой, обществом и историей. Это — знание *специальных позитивных наук*, на которых держится вся наша западная цивилизация. Высшей целью этого знания является поиск... за-

конов... Эти законы мы ищем вовсе не потому, что испытываем какое-то особое удовольствие от законов, а ради нашего *господства* над миром и над нами самими. Ведь только то, что закономерно повторяется, может быть предсказано: и только тем, что может быть предсказано, можно овладеть»²⁷.

Религия, метафизика и наука рассматриваются Шелером как высшие роды знания, не являющиеся (в отличие от понимания Контом) стадиями его развития. Религия устраняет препятствия для развития научного знания, метафизика создает его предпосылки²⁸.

Вместе с тем историческая последовательность все-таки обнаруживается Шелером и состоит в том, что указанная связь религии, метафизики и науки существует лишь на первом этапе, совпадающем со становлением Запада в целом. Наука — продукт западного общества, которое постепенно утилизирует функции науки и превращает ее в средство контроля над природой и поддержания господства в обществе. Здесь место метафизики становится менее значительным, и наука в тесном союзе с религией, которая вырабатывает методы общения с массами, завоевывает почти все пространство западного общества.

Шелер настаивает на значении любительства, дилетантизма в науке, ибо только дилетант способен ощутить всю силу «познавательной любви к своему предмету». Лишь следуя ей, ученые стали готовы к самопожертвованию, оказались привержены непосредственному знанию, поверили в интуицию. На этой фазе наивно-реалистического восприятия мира для науки характерно непонимание различий между научными построениями и реальностью. Наука смело строит картину мира посредством онтологизации своих абстракций, принятия идеальной-чистых конструкций науки за реальность. Принцип приоритета любви над познанием побуждает Шелера любить этот этап, а также его временами возникающее возрождение в истории, когда наука как бы уходит от технологически-властных и прагматических задач.

Однако чувственная энергия, порыв, случаясь в истории, касались всех сфер духовной жизни, и только через воздействие таких более ценностно значимых феноменов, как религия или метафизика, проникают в науку. Состояние науки зависит от того, чем живет общество и какой тип людей оно предпочитает. Соответственно ранговому порядку ценностей Шелер дает типологию личностей, действующих в истории: святой, гений, герой, вождь (водительствующий дух цивилизации), «художник наслаждения»

(гедонист), специалист²⁹. Каждая эпоха имеет своих святых, пророков, гениев, героев и вождей. И роль ученого меняется. Все менее он становится пророком и только в особые периоды подъема духовной энергии он может занять высокое место в ранговом порядке личностей. В конечном итоге витальные силы порыва определяют путь духа и научного духа сильнее, чем «познавательная любовь», союз с метафизикой или религией, чем стремление к гармонии и решению насущных проблем своей эпохи — за каждым периодом подъема, «эмфатической и экстатической энтузиастической эпохой» следуют, согласно Шелеру, периоды отрезвления, рационализации, усилий социально-познавательной науки познавать общество³⁰ и управлять им, решать его практические проблемы.

Первой формой научности, по Шелеру, была натурфилософия. На смену ей пришла наука с ее метафизическими предпосылками и остатками. Затем метафизический компонент уступил место проблематическому и воле к власти, стремлению науки чувствовать свое властное господство над природой и человеком. Это соответствует периоду отрезвления, наступающему после эпохи порыва. «Любовь к знанию превращается здесь в техническое влечение». Не наука вообще, а наука на этой фазе развития берется за задачи, привлекательные для Конта — говоря сегодняшним языком, — менеджмент социальных трансформаций. Шелер показывает социальную обусловленность перехода от первой фазы науки, построенной на эмфатической любви к своему предмету и общем пафосе и порыве ко второй, оправдывающей рациональный метод и рациональную технику господства. Это — переход от сообщества к обществу, это замена жизненных личных связей более абстрактными. По Шелеру, здесь происходит отрыв Запада и западной науки, западного («фаустовского») человека от остального мира, живущего по старым закономерностям.

Примечания

- 1 См.: *Давыдов Ю.Н.* Макс Шелер как социолог науки. С. 254-255.
- 2 *Шелер М.* Философское мировоззрение // *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994. С. 7.
- 3 См.: *Scheler M.* Wissensformen und die Gesellschaft // *Scheler M.* Probleme einer Soziologie des Wissens. Bern., 1960.
- 4 *Чухина Л.А.* Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1991. См. также: *Чухина Л.А.* Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера. Послесловие к книге: *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994.
- 5 *Шелер М.* Ordo Amoris // *Шелер М.* Избранные произведения. С. 341.
- 6 *Scheler M.* Vom Umsturz der Werte. Halle, 1919; *Scheler M.* Vom Ewigen in Menschen. Leipzig, 1921.
- 7 *Шелер М.* Феноменология и теория познания // *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994. С. 243.
- 8 См.: там же. С. 266.
- 9 *Scheler M.* Schriften aus dem Nachlass. Bern, 1957. S. 378.
- 10 Ibid. S. 381.
- 11 *Scheler M.* Formalismus in der Ethik und materielle Wertethic. S. 83.
- 12 Ibid. S. 84.
- 13 Ibid. S. 86.
- 14 Ibid. S. 85.
- 15 Ibidem.
- 16 Ibidem.
- 17 Ibid. S. 85-86.
- 18 Ibid. S. 88.
- 19 Ibid. S. 89.
- 20 Ibid. S. 88.
- 21 Ibidem.
- 22 Ibid. S. 90-91.
- 23 Ibid. S. 90.
- 24 *Шелер М.* Феноменология и теория познания. С. 218.
- 25 Там же.
- 26 Там же. С. 234.
- 27 Шелер М. Философское мировоззрение. С. 5-6.
- 28 См.: *Давыдов Ю.Н.* Указ. соч. С. 271.
- 29 См.: *Шелер М.* Формализм в этике // *Шелер М.* Избранные произведения. С. 328.
- 30 См.: *Scheler M.* Wissensformen und die Gesellschaft. S. 107.

О школе Анналов

Историческое знание может конституироваться как по образцу социального знания, изучающего объективные законы развития общественных структур и институтов, так и по образцу гуманитарного знания, раскрывающего мотивы и цели человеческих поступков, психологическую подоплеку исторических событий. Выделенная тенденция исторического исследования, которая расщепляет исторический процесс на процессы, происходящие в социальных структурах, с одной стороны, и деятельность индивидов, с другой, ставят в центр методологических исследований (в их наиболее широком смысле) проблему соотношения условий и обстоятельств людей, объективированных в наличных общественных институтах, с мотивацией и человеческим смыслом исторических событий.

Эта проблематика исторического познания в том или ином виде рассматривается различными школами и направлениями, которые предлагают свои способы ее решения. Интересно, что ракурс рассмотрения меняется на протяжении эволюции исторического исследования, в последние полтора столетия выдвигая на первый план различные стороны, срезы взаимодействия объективных и субъективных составляющих исторического процесса. При этом выбор исследовательского ракурса зависит как от внутринаучных, так и от социокультурных феноменов.

В основе построения исторического знания по типу социального лежат следующие внутринаучные факторы:

— идея естественного социального порядка, ориентированная на объяснение объективных закономерностей, результатов взаимодействия субъектов истории;

– трактовка исторических процессов по аналогии с работой механизма, где связь социальных «атомов» (личностей) подчиняется законам, близким по жесткости законам ньютоновской механики и лапласовскому детерминизму;

– ориентация на универсализм и монизм в объяснении исторического процесса;

– широкое использование точных математических и статистических методов для изучения исторических событий;

– признание индифферентности позиции историка по отношению к изучаемой им реальности и т.д.

Выделенные внутринаучные критерии построения исторического знания по типу социального сформировались под воздействием таких вненаучных, социокультурных факторов как

– этика протестантизма;

– индустриальный тип общества;

– направленность социализации личности ученого на разумный эгоизм и индивидуализм;

– принципы объективности, рационализма и универсализма классической буржуазной философии и т.д.*

Альтернативой такому способу построения исторического знания стала историческая наука, ориентированная на нормы и идеалы, предмет и методы гуманитарного знания, важнейшими внутринаучными критериями которого являются такие, как

– идея ценностного исследования движущих сил исторического процесса, сопряженного со стремлением к пониманию исторических фактов в герменевтическом смысле;

– указание на зависимость содержания исторического знания от позиции ученого, его ценностной ориентации, выражающееся в принципе относительности при построении исторического знания;

– исследование повседневности как области реального взаимодействия объективного и субъективного;

– использование не только количественных, но и качественных методов исследования и т.д. (в частности, антропологические методы, просопографическая методика и т.д.).

* Особый случай составляет при этом советская историческая наука, которая сформировалась не под действием собственного культурного развития, а перенесла в готовом виде идеи марксизма на российскую «почву», чем в значительной степени и объясняются ее упрощения, схематизация исторического процесса и прочие вульгаризаторские грехи.

Такое направление концептуализации исторического знания задается осознанием онтологического плюрализма в социальной жизни в результате возникновения современных проблем; расширением предметной области исторического исследования миром повседневности; изменением методологической позиции историка в результате кризиса в ходе «самоидентификации» его личности.

Несмотря на свою специфику, эволюция исторического знания подчинена общим закономерностям генезиса социально-гуманитарного знания.

Ярким доказательством истинности этого тезиса является генезис одной из влиятельнейших школ исторического познания — школы Анналов.

Как известно, создатели школы Анналов М.Блок и Л.Февр в начале 30-х гг. XX века выступили с последовательной критикой позитивистской истории как истории событийной, «истории-пересказа» политических событий и биографий ярких исторических личностей. Они расширили исследовательскую проблематику до анализа всей социальной сферы как целостности с акцентом на изучение устойчивых социальных, экономических, ментальных структур. Новый, по сравнению с позитивистским, взгляд на объект исторического познания требовал расширения методов исторического исследования: наряду с традиционными (текстология, палеография, эпиграфика) появляются статистические методы, заимствованные из социологии.

Второй этап генезиса школы Анналов (1956–1969 гг.) связан с разработкой «новой концепции социального», выдвинутой лидером этой школы Ф.Броделем. Ф.Бродель продолжил изучение истории как синтеза различных типов истории, основанных на множественности социального времени.

На поверхности исторического исследования фиксируются факты; события, происходящие в короткие промежутки времени, т.е. микроистория. Глубже историк имеет дело с конъюнктурной историей, выделяющей ритмы экономических, демографических, политических событий «средней срочности». И, наконец, структурная история, охватывающая века, со своими долго не изменяющимися ценностями. Взаимодействие этих типов истории дает ответ на вопрос о глубинных причинах исторического процесса, о движущих силах. Ф.Бродель отдает первенство структурной истории, глобальной истории больших длительностей и социальных пространств. Ценностно-смысловая мотивация исторических со-

бытий, рассматриваемая в микроистории, отходит на задний план исторического познания. Соответственно, математическое моделирование, статистические и структуралистские методики исторического исследования становятся приоритетными.

Третий этап развития школы Анналов начался в 70-е гг. и связан с творчеством Э.Ле Руа Ладюри, Ж.Ле Гоффа, М.Ферро, характеризуется отходом от целостного восприятия истории к многообразию равноценных исследовательских подходов. Изменение акцентов исторического познания в этом случае во многом связано с потерей в массовом обществе традиционной идентификации статуса индивида с общностями глобальной истории (нация, государство, партия и т.д.), с ростом интереса к неравновесным социальным структурам, к конфликтам, к феномену власти во всем многообразии ее проявлений.

Оказалось, что микромир повседневной жизни индивидов, сеть социальных отношений и типов поведения в социальных группах является не просто поверхностным выражением наличных экономических, социальных, властных структур, как казалось прежде, а тем местом, где рождаются новые социальные общности, происходит становление новых структур в их диалоге или конфликте со старым.

Такой исторический объект, каким является микромир повседневности, в центре которого стоит индивид, позволяет по-новому взглянуть на подоплеку исторических событий, их смысл и интерпретацию. Многообразие исторической реальности задается не столько рациональными, материальными интересами, сколько принципами, идеями, предрассудками ментальности субъектов. На смену математическому моделированию, клиометрике приходят антропологические методы, просопографическая исследовательская техника, методика интервью-воспоминаний. Тем самым открываются новые возможности рассмотрения краткосрочных и среднесрочных исторических процессов.

В ситуации социокультурного плюрализма важное место занимает прояснение границ применимости традиционных и новейших приемов исторического исследования, их взаимодополнительности в поисках многозначной исторической истины. В этой связи, на наш взгляд, остается актуальной идея синтеза микроисторий, конъюнктурной и структурной истории, предложенная Ф.Броделем с учетом изменившихся исторических реалий.

Вырисовываются контуры исторического исследования, дифференцированные в соответствии с различными типами истории, «временами истории», по Ф.Броделю, с одной стороны, и взаимодополняющие друг друга, с другой.

На уровне микроистории происходит синтез современных исторических школ и направлений, изучающих как вековые исторические тренды, так и короткие циклические фазы исторических событий и фактов. Микроистория, в современном ее понимании, является областью реального взаимодействия структурной и конъюнктурной истории, истории больших длительностей и среднесрочных изменений и потому становится синтезирующим началом, определяющим концептуализацию исторического познания.

Ортега-и-Гассет: человек в культуре. Опыт философии рაციовитализма

Ко второму десятиетию нашего столетия окончательно выкристаллизовалась и утвердилась в сознании большинства философов концепция культуры, строящаяся (в противоположность чисто натуралистическим воззрениям классической эпохи) на акцентировании своеобразия культуры как сверхприродного в человеке, то есть собственно человеческого мира, порядок существования которого не сводим к законам физики, химии, биологии и других естественных наук не только по содержанию (это стало ясно уже значительно раньше), но и по форме. Иными словами, перед методологами гуманитарных дисциплин все более четко вырисовывались задачи уточнения особенностей функционирования культуры в человеческом обществе, с одной стороны, и бытия человека в культуре — с другой, а также поиска адекватных методов познания такого бытия. Одним из самых ярких западных мыслителей XX в., посвятивших себя решению подобных задач, является великий испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет (1883–1955). Чтобы адекватно воспринять постановку методологических проблем культуры в его творчестве, следует сказать несколько слов о его понимании человека как такового, поскольку первое всегда необходимо связано со вторым.

Итак, что такое, по мнению Ортеги, человек? Что отличает его от животного? «Возможность размышления является поистине существенным свойством человека»,¹ — указывает он в статье «Самообретение и отчуждение». Животное живет «в вечном страхе перед миром», оно целиком «погружено» в свое окружение, всецело зависит от вещей и автоматически реагирует на все измене-

ния в окружающих его обстоятельствах. Нет сомнения в том, что человек, как и животное, — тоже «арестант мира». Он так же окружен чуждыми ему вещами и так же вынужден реагировать на них, хочет он того или нет. Но существенную разницу в положении человека, с одной стороны, и животного, с другой, философ видит в том, что первый может время от времени абстрагироваться от своего окружения, повернуться, так сказать, спиной к миру и обратиться внутрь себя, внимая своей собственной духовной сущности, или, что то же самое, соотноситься с самим собой, а не с тем, что есть другое, не с вещами². Это и есть способность человека, которую Ортега признает существенной, называя ее «размышлением» (meditation)³. Более точно он обозначает ее испанским словом «ensimismarse», что буквально означает «погружаться в свои мысли». Это свойство Ортега считает «сверхъестественным», «ультрабиологическим». И достигается оно, по его мнению, ценой гигантских усилий. Но, однажды достигнутое, оно дает возможность на несколько секунд сконцентрировать внимание на отношении к вещам, позволяет составить хотя бы грубый и примитивный план поведения в обстоятельствах, независимых от его воли и сознания. Этот план, благодаря которому человек мог относиться к вещам опосредованно, укреплял его позицию по отношению к ним, позволял в следующий раз больше времени провести в таком необычном состоянии и выработать более подробный план противопоставления себя вещам и т.д. Через тысячи и тысячи лет эта способность развилась настолько, что человеку теперь не составляет большого труда жить «изнутри себя». Это и делает человека тем, что он есть, а именно человеком культуры, субъектом истории.

На первый взгляд, такое представление о человеке противоречит ортегианскому пониманию категории жизни, лежащей в фундаменте его «рациовитализма»: по его собственному определению, «жизнь, насколько можно, далека от субъективного феномена. Она наиболее объективна из всех реальностей»⁴. Но все дело в том, что главным объектом внимания мыслителя выступает не просто жизнь и даже не всякая жизнь, а прежде всего жизнь общества в целом, общение единиц внутри которого в корне отличается от общения биологических существ в природной среде, оставаясь по существу механическим, а не органическим. Стало быть, социальный мир — это мир безнадежных одиночек, трагически переживающих тот факт, что они не могут «передать другой часть своей зубной боли», отчаявшихся от необходимости «не-

сти свой груз за свой собственный счет», который, строго говоря, «никто не может разделить». Таким образом, жизнь человека в обществе оказывается «одиначеством, фундаментальным и существенным»⁵, а его «невыразимый порыв» к «жизни вместе» обречен на неудачу. Ортега не останавливается на этом: «Жизнь каждого из вас есть не просто то, что я вижу, глядя на вас изнутри своего «Я». Наоборот, то, что я вижу в вас, — это не ваша жизнь, а часть моей собственной»⁶.

Это, казалось бы, вполне солипсистское заявление на самом деле в рамках ортегианской методологии имеет противоположный смысл, который заключается в утверждении абсолютной объективности жизни человека в обществе. В самом деле, жизнь каждого — это самоценность внутреннего существования его «Я», определяющая, в конечном счете, все его окружение, и в этом смысле она первична, исходна, это некая первоизданность. «Жить — значит оказаться вынужденным интерпретировать жизнь... Этот дизайн, который мышление налагает на окружение, интерпретируя его, мы называем миром, или вселенной»⁷. В то же самое время социальная жизнь, или жизнь общества, взятая в ее объективном качестве, оказывается не суммой индивидуальных человеческих существований (жизней), а их фундаментальной взаимоопределенностью и взаимозависимостью, потому что «один из факторов, образующих нашу судьбу, — это масса окружающих убеждений, под влиянием которых мы оказываемся»⁸. Их сила и твердость подобна кантианской вещи в себе. Она заставляет себя почувствовать хотя бы отрицательно, потому что большая часть моего мира, моих убеждений вырастает из коллективного репертуара и согласуется с его содержанием⁹. В этом достаточно противоречивом, экзистенциалистском по своей концептуальной сути представлении¹⁰ просматривается очевидная диалектика примата социального над индивидуальным: человек строит свой внутренний мир предпочтений и установок, исходя из так или иначе усвоенного опыта поколений, опираясь на то, что уже обретено человечеством и стало общепринятым, поскольку проверило себя в постоянной практической реализации. «Я могу, — подчеркивает философ, — если хотите, думать, что дважды два равно пяти, но внутренний голос говорит мне, что в действительности я так не думаю, что я должен знать, что дважды два равно четырем»¹¹.

Ортегу волнует не само по себе обстоятельство социальной (или, в его терминологии, культурной) детерминации индивидуальной судьбы. Факт, который он открывает для себя еще в самом

начале своего творческого пути, — это фундаментальное отчуждение людей друг от друга, то есть та превращенная форма, которую приобретает в современных условиях зависимость людей друг от друга не только в пространстве, но и во времени. Эту превращенную, отчужденную форму «родовых корней» индивидуального существования человека мыслитель клеймит как «неподлинное» существование. И он прав в том, что современный человек склонен чаще обольщаться предрассудками, чем настоящей верой, поддаваться магии фанатического поклонения кумирам и бездумного следования готовым образцам, ориентироваться на чисто потребительские, а не творческие цели, а значит, изменять своему человеческому призванию жить «изнутри себя». И вполне в соответствии с экзистенциалистской методологией социальной терапии автор «Дегуманизации искусства», «Бесхребетной Испании» и «Восстания масс» видит основное средство спасения, решения проблем современного кризиса культуры, а следовательно, и человеческого существования вообще в том, чтобы «вернуться к согласию с собой, уяснить, каково мое искреннее отношение к вещам. Неважно, каким может быть это отношение — мудрым или глупым, положительным или отрицательным. Важно, что каждый человек должен в любом случае думать то, что он действительно думает»¹².

Однако не следует торопиться понимать указанный выше рецепт так, что достаточно изменить лишь свое отношение, а еще менее, свое мышление, чтобы все наладилось. Времена упования исключительно на разум человека давно прошли. «Человек не есть *«homo sapiens»* — провозглашает Ортега. Ему кажется более подходящим определить человека как *«homo insapiens»*, поскольку первое определение выглядит слишком оптимистичным для эпохи кризиса, который он констатирует практически во всех своих произведениях, написанных после 1914 г. Дополнительным аргументом в поддержку своей точки зрения философ выдвигает следующее рассуждение. Мышление не было дано человеку сразу. Оно формировалось постепенно и продолжает совершенствоваться на наших глазах. Это приобретенное, а не конститутивное качество, как считал классический рационализм. Поэтому мышление не может служить основой для определения человека. В описанном ходе мысли явно проступает неудовлетворенность постановкой вопроса в классической немецкой философии, выведившей сущность человека из всеобщего и даже из абсолютно мышления. Ибо, несмотря на то, что в отличие от ее предше-

ственников-просветителей в качестве основного философского принципа здесь превалировал не созерцательный, а практический разум, тем не менее, действие и воля выступали как духовные, рациональные, как самосознание, а волевая деятельность по существу сводилась к деятельности разума.

Многие направления философии второй половины XIX в., преодолевшие ограниченность классической методологии (особенно применительно к гуманитарным отраслям знания) исходили из приоритета действия над познанием. В их числе следует назвать, в частности, и марксизм, провозгласивший задачей будущего человечества не «объяснить», а «изменить» мир¹³. Но марксизм не мог устроить испанского философа с методологической точки зрения своей сосредоточенностью исключительно на социально-экономических характеристиках общественных явлений и нивелировкой уникальных, по Ортеге, человеческих индивидуальностей до неких статистически усредненных единиц, совокупность которых составляет столь пугающую его (как современника исторического опыта фашизма и диктатуры пролетариата) безликую массу. Поэтому для него неприемлемо и определение человека в качестве «*homo faber*», хотя, конечно, он согласен с тем, что «человек удаляется от зоологического состояния не тем, что он имеет, а тем, что он делает»¹⁴.

Акцентируя в рассмотрении этого вопроса прежде всего категорию индивидуальности, Ортега видит главное в единстве действия и мышления в процессе человеческой жизни и объявляет это единство определяющей характеристикой человека: «Действие не подлинно, если нет мышления, а мышление не подлинно, если оно не касается действия»¹⁵. Что же лежит у истоков этого единства? Чем оно гарантируется? Душой, то есть психической организацией человека, или телом, то есть физической его организацией? Ни тем и ни другим. Человек в ортегианском понимании означает «не душу и тело...», а специфическую драму, определенную жизненную задачу»¹⁶, которая заключается для него в том, чтобы быть «абсолютной и рискованной авантюрой... Ибо только в драме бывает так, что мы не знаем, что должно случиться»¹⁷.

Методологическое открытие заключается здесь не только в преодолении натуралистического подхода к человеку, замыкавшегося на понимании его как объективной данности, которую можно «вычислить», вооружась новейшими методами «наук о природе» или «наук о духе». Напротив, пафос радиовиталистической трактовки человека состоит в «историчности»¹⁸ его твор-

ческого становления всякий раз в качестве уникальной судьбы, в открытости человеческого бытия будущему, в принципиальной неисчерпаемости его духовных возможностей, возвышающихся над его телесной ограниченностью и социальной ангажированностью. Человек постоянно вытаскивает себя, как Мюнхгаузен, за собственные волосы из болота обыденности и рутины прошлого. В этом-то как раз и состоит специфика человеческого бытия по сравнению с бытием камня, дерева, животного и т.д.

Само собой разумеется, что в XX в. нельзя игнорировать и прямое (а не только превращенное) влияние на индивидуальную человеческую судьбу общих обстоятельств эпохи, в которую эта судьба реализуется: «Большая часть из того, чем мы должны быть, чтобы быть подлинно самими собой, является общим для других людей на той же ступени длительной человеческой судьбы, то есть для другого человека нашего периода»¹⁹, — читаем мы в книге «En torno a Galileo». Но в этой цепи взаимообусловленности, которую можно было бы схематично обозначить как «человек — среда — человек», несомненным для автора остается именно перечисленный порядок звеньев, а не, скажем, «среда — человек — среда», как свойственно, например, марксистской методологии. Потому что Ортега настаивает на том, что человек (не говоря уже о человечестве в целом) сам создает свою среду и сам ответствен за нее: «На особенные очертания нашего проекта обстоятельства отвечают особенными очертаниями легкости или трудности. Мир бизнеса, очевидно, отличен от мира поэта»²⁰. Сегодня, перед лицом экологического кризиса и в виду опасности ядерной катастрофы мы начинаем понимать глубинные мотивы и гуманистическую правоту неклассической позиции в методологии социального познания.

Настаивая на том, что «сущность человека заключается в ещене-бытии» (yet-not-being), Ортега соглашается с определением человека в качестве «Deus occasianatus», данного Николаем Кузанским, поскольку человек есть «бытие, создающее свою собственную сущность. Однако в отличие от Бога его творение не является абсолютным, а ограничено случаем»²¹. Кроме того, Бог способен осуществлять одновременно бесконечное множество различных возможностей, в то время как человек может реализовать только одну, рискуя при этом ошибиться в подлинности своего выбора, ибо «та или иная задача не связывает нас в действиях так, как связывает звезду орбита или камень — гравитация»²². В конечном счете субъективное и объективное образуют некий

сплав уникальности человека как судьбы: внутри самой субъективности Ортега надеется найти нечто объективное, не зависящее от воли человека, нечто первоначально ему данное, хотя и сугубо иррациональное, непостижимое с помощью чисто научных методов.

В соответствии с понятием человека выстраивается и представление о культуре, которая выступает здесь как духовное пространство реализации человеком своего духовного предназначения и в то же время как стихия, формирующая самого человека, а значит, и его предназначение. Здесь Ортега-и-Гассет вплотную сближается с точкой зрения Георга Зиммеля, отчетливо высказанной им в статье с характерным заглавием «Понятие и трагедия культуры»: «Культура — это путь от замкнутого единства через развитое многообразие к развитому единству. Во всяком случае речь может идти лишь о развитии явлений, уже заложенных в потенциальном ядре личности как эскиз ее идеального плана... О культуре же мы имеем право говорить лишь в том случае, когда воспринятое душою сверхличное содержание развертывает в ней как бы в тайной гармонии лишь то, что уже раньше было заложено в ней, как ее собственное влечение и как внутренняя предназначенность ее субъективного существования. Здесь выступает, наконец, та обусловленность культуры, благодаря которой она является решением уравнения между субъектом и объектом... Культура возникает — это решающий момент для ее понимания — при смешении двух элементов, из которых ни один не имеет на нее больше права, чем другой: субъективной души и объективного продукта духа... Происходит объективация субъекта и субъективация объективного — в чем и состоит специфичность процесса культуры»²³.

В отличие от «глобально», или, скорее, абстрактно-логически мыслящего Зиммеля Ортегу интересует не столько формальный момент во взаимоотношении человека и культуры, сколько содержательный. Поэтому он конкретизирует зиммелевский подход исторически, подчеркивая то обстоятельство, что каждый данный человек приходит в мир, уже в большей или меньшей степени культурный, то есть «очеловеченный»: он находит врожденной форму человечности, способ человеческого бытия, поскольку на самом деле «человек не есть первый человек, вечный Адам»²⁴. Современный человек всегда оказывается наследником сменяющих друг друга поколений людей, «продолжателем дела» культуроросозидания. Стало быть культура — это не метафизически зас-

тившая сущность «сверхприродного бытия» человека, заданная раз и навсегда, а вечно становящаяся заново «вселенная», которая проходит в своем обновлении сменяющие друг друга, но не обязательно поступательные этапы. Понять смысл, стержень, направление этого постоянного обновления — самая важная для культуролога задача.

Здесь Ортега проявляет себя как методолог, который не просто учитывает исторический характер культурных феноменов. Такое противостояние традиционной метафизике было характерно уже для гегелевской диалектики, оставшейся вполне классической по остальным «параметрам». Ортега же — принципиальный оппонент Гегеля, так как для него историчность — это исходная данность, имеющая иррациональный, то есть непредсказуемый результат — по крайней мере, на крупных временных отрезках. Дело в том, что для Гегеля постичь смысл исторического существования культуры — значит логически исследовать картину ее движения к настоящему (modern) моменту, то есть развернуть «феноменологию духа», чтобы открыть лежащую в основании культуры цель его самопревращения. Для Ортеги постичь смысл исторического существования культуры значит обнаружить его незамкнутость, его вероятностную суть, его зависимость от более или менее свободного решения человека — творца культуры, точнее, от того, как люди сумеют договориться, как смогут они понять друг друга, насколько ответственными они себя будут чувствовать в процессе созидания культуры.

Откуда появляется эта перемена в методологических представлениях об анализе исторического процесса? Оттуда же, откуда истекает и все остальное движение методологических парадигм общественности в XX в.: из ощущения неустойчивости, ненадежности, рискованности общественного бытия, из осознания того факта, что выбор человека, а точнее, целого поколения людей, на самом деле решает все в дальнейшей судьбе человечества — независимо от того, осознан этот выбор или нет, является он плодом научного подхода или случайного стечения обстоятельств.

Так, в статье «Человек технический» на вполне конкретных исторических примерах становления и развития материальной культуры Ортега показывает, что изобретения дикаря не суть результаты размышлений и тщательных исследований окружающего мира. Манипулируя с предметами, он случайно наталкивается на полезные решения и усваивает таким образом новые связи предметов вокруг себя, хотя и не осознает себя выделившимся из при-

роды субъектом, не рефлектирует. У ремесленника техника более устойчива, более сложна и многообразна, хотя в главном он все еще зависит от природы, не замечая впрочем, что эта зависимость существенно ослабела со времен первобытного общества. Будучи связан с определенной традицией, он мало исследует свои собственные возможности, и новшество кажется ему всего лишь отличием личного стиля. Современный человек открывает, по мнению Ортеги, не только самостоятельность, но и практическую неограниченность технической функции, и этим он в корне отличается от средневекового ремесленника: «Нет больше машины, обслуживающей человека, а есть человек, полагающийся на машину. Труд сам по себе эмансипировался от человека... То, что человек может сделать с помощью своей животной деятельности, мы видим... Но то, что способен изобрести и сделать человек с помощью машины, принципиально неограничено»²⁵.

При подобной постановке проблемы не только не представляется обязательным технический прогресс, хотя на сегодняшний день он, без сомнения, состоялся. Наиболее проблематичным оказывается процесс самосознания общества, то есть самообретения человека, прогресс его способности к творчеству как осознанному процессу. «Оказываясь способным потенциально сделать все, он не знает, что он действительно делает»²⁶. Потому, что он не осознал, что такое он сам. Ту же мысль проводит Ортега и в анализе других форм культуры — науки, религии, политики, искусства и т.д., приходя к окончательному выводу, что сегодня человек целиком зависит от культуры точно так же, «как дикарь — от своего окружения»²⁷. Эта сама по себе достаточно трагическая ситуация усугубляется еще и тем, что культурные ценности, которые, по мнению Ортеги, суть ничто иное как интерпретация жизни в качестве реальности (и уж никак не сама непосредственная реальность жизни), рушатся одна за другой, приходя в противоречие с обновляющейся в каждую эпоху (и даже в каждом новом поколении) жизнью, которая уже превзошла в своем движении то, что объективировано в культурных продуктах прошлого²⁸. Периодически эта трагедия становится очевидной и для специалистов-культурологов, и для практиков культуротворчества, и для неспециалистов. Этот момент как раз и знаменует собой эпоху кризиса культуры.

Кризис культуры — ключевое понятие для Ортеги, потому что его методологические установки — это результат осмысления именно критического состояния современной культуры: они рождаются из кризиса, чтобы помочь человечеству устранить, преодолеть его.

Что нового вносит Ортега на этом пути в методологический арсенал социальной философии? Прежде всего идею поколений. Поколение для него — это не просто совокупность людей, объединенных определенными хронологическими рамками их бытия в мире. Поколение — это субъект наследования и созидания культуры, это носитель общей исторической судьбы²⁹. И в этом смысле особую методологическую нагрузку получает понятие поколения в отношении кризиса культуры. Кризис случается в культуре не каждый день и даже не каждое столетие. Он постепенно вызревает по мере изживания ценностей, составляющих базис определенной культурной эпохи. При этом «изживание» вовсе не означает, что данная ценность непригодна для решения актуальных задач культурного развития. «Изживание» предполагает совсем другое: те проблемы, для решения которых в свое время те или иные ценности были созданы, перестают теперь быть подлинными «проблемами» нынешнего поколения. Оно полагается на данные ценности как на готовый «рецепт», рассматривает их как формальные, а не содержательные, поскольку оно не задумывается над самими проблемами, которые так или иначе уже «решены» предшествующим рядом поколений, унаследовавших опыт «первооткрывателей», а потому «мир проблем» изменился. Новые задачи стоят теперь перед культурой, и поиски их решения означают в первую очередь необходимость бороться с представлением о старых «рецептах» как о панацее.

Но в то же время новые поколения живут в горизонте прежней культуры, большинство ценностей которой остаются все же живыми, поскольку они решают, так сказать, «вечные» проблемы человеческого бытия — неважно, крупные или небольшие, постоянно существующие или возникающие эпизодически — но всегда одни и те же. Такие ценности мы называем общечеловеческими и отмечаем их абсолютный гуманистический характер. Поэтому Ортега вправе сравнить смену поколений с пирамидой, составленной акробатами: тот, кто на вершине, чувствует свое превосходство над остальными, но в то же время он возвышается не в пустоте, а опираясь на плечи других³⁰. И, подобно акробатам в пирамиде, различна роль разных поколений в истории. Наиболее важную функцию выполняют в созидании культуры как реальности исторической жизни так называемые «зрелые» поколения. К ним Ортега относит людей от 30 до 60 лет. Этот возрастной период распадается фактически на два антагонистических поколения: от 30 до 45 лет (приблизительно, конечно) человек

борется за новые идеалы и учреждения, выступая по преимуществу как творец-новатор, осваивающий новые проблемы культуры и осознающий, по крайней мере, не полную адекватность прежних «рецептов» их решения, то есть известную неактуальность интерпретаций культурных норм и ценностей прошлого в современных жизненных обстоятельствах; после же 45 лет человек посвящает свое существование защите и упрочению, распространению и укоренению найденных им решений в борьбе против посягательств молодых.

Казалось бы, эта точка зрения возвращает нас к классической натуралистической методологической схеме, так как новаторство и консерватизм оказываются в этом случае лишь результатами возраста, то есть функцией определенного биологического состояния. Но для Ортеги «возраст — это не состояние тела и духа, а ступень жизненной драмы»³¹. Другими словами, возраст — это не естественно-органическая, а, если можно так выразиться, экзистенциально-историческая характеристика человека. И в основе этой характеристики лежат, как уже было показано выше, социальные, всеобщие, а не индивидуальные показатели, то есть определенная судьба исторического совместного существования людей в рамках определенной культуры. А всякая судьба культуры, по мнению Ортеги, обязательно имеет в себе некую кульминационную вершину, совпадающую с ее расцветом и знаменующую начало кризиса. Поэтому он избирает критерием выделения поколения в качестве субъекта, носителя культуры его положение в историческом времени, так сказать, в соотнесенности с упомянутой кульминацией культуры³². А это уже не классическая, а культурцентристская методологическая ориентация.

Однако существует и другая особенность, сближающая ортегианскую концепцию поколений с классической постановкой вопроса о культуре как историческом процессе движения ценностей. Речь идет об акценте на заданность каждому поколению тех проблем, на которые оно вынуждено реагировать в своем культуротворчестве. Именно так можно было бы сформулировать, в частности, основной методологический тезис гегелевской «Феноменологии духа», где культура противостоит индивиду как объект усвоения, заключающего в себе диалектическое отрицание прошлого, которое и выступает, по Гегелю, основным принципом развития культуры, а также гарантом ее теоретического постижения. Критически прослеживая историю становления и развития унаследованной культуры, отделяя в ней то, что сегодня жизне-

способно, от того, что к настоящему моменту превратилось уже в «мертвую букву», представитель последующего поколения применяет те же критерии и методы, выдвигает в качестве основных те принципы анализа, которые выражают современные ему условия исторического существования людей. «Отдельный индивид, — пишет немецкий мыслитель, — есть несовершенный дух, некоторый конкретный образ, во всем наличном бытии которого доминирует одна определенность, а от других имеются только расплывчатые черты. В духе, который стоит выше другого (или, как сказал бы Ортега, в последующих поколениях), более низкое конкретное наличное бытие низведено до незаметного момента; то, что раньше было самой сутью дела, остается только в виде следа»³³.

На первый взгляд, создается ощущение, что оба философа утверждают одно и то же. Но, продолжив далее внимательно читать Гегеля, мы в конце концов обнаруживаем его принципиальную противоположность концепции великого испанца: «Это прошлое наличное бытие — уже приобретенное достояние того всеобщего духа, который составляет субстанцию индивида и, таким образом являясь ему внешне, — его неорганическую природу»³⁴. Для Ортеги «внешнее» — значит «чуждое», «неорганическое» — значит «механическое», а посему не является истинной «природой» человека. С его точки зрения, то, что усвоено в культуре прошлого, присутствует во мне не как мое собственное, уникальное, неповторимое, а как нечто всеобщее, а следовательно, навязанное — независимо от того, хочу ли я это принять, соглашаюсь я с этим или нет. Вот эта неподлинность, заданность не моего решения в культуре вчера постепенно накапливается и создает ситуацию, как выражается Ортега, «избыточной», «перенасыщенной» и т.п. культуры, в которой человек уже не может свободно ориентироваться, не может аутентично распоряжаться приобретенным им богатством. Он как бы потерял ключ от сундука, где хранится это сокровище. И этот сундук только создает проблему для свободного перемещения в ограниченном временном «пространстве» современной эпохи.

Противоположность гегелевской и ортегианской позиции заключается здесь в самом отношении к проблеме: если для Гегеля это нормальная ситуация бытия культуры, то для Ортеги — трагедия ее кризиса. И нам трудно отделаться от впечатления, что правота в этом противостоянии — на стороне нашего современника, потому что мы ощущаем тяжесть и небезопасность переживаемого нами сегодня кризиса культуры на своей собственной

индивидуальной судьбе. Наша эпоха — это время «разбрасывать камни», тогда как Гегель жил в период великого культурного созидания, главной задачей которого было «собирать камни». Так что объективно обоснованный исторический оптимизм окрашивал все его мировоззрение, вдохновляя всю его огромную методологическую работу. Мы же сегодня стоим на краю пропасти, и такое состояние не может быть прочным. На этом заостряет свое и наше внимание Хосе Ортега-и-Гассет, переживший две мировые войны, ставший историческим свидетелем пролетарской революции и фашистского геноцида в Европе, атомных взрывов в Хиросиме и Нагасаки. Его противостояние Гегелю — это разочарование в прогрессе, открытие ущербности идеализма и просветительского легковерия³⁵.

Именно в провозглашении обязательного торжества прогресса и вытекающего отсюда бездумного идеализирования будущего видит Ортега «два величайших греха последних двух веков, две величайшие формы безответственности»³⁶. Он жалуется, что прогрессисты выдумали «фармацевтического Monsieur Nomais» — «абстрактную безответственную сущность», которая автоматически движется вперед и выше — и чем далее, тем более необходимо. Такое убеждение приводит к тому, что человек утрачивает свое субстанциальное, с точки зрения экзистенциализма, качество: чувство тревоги, риска, бытия «на грани». В результате история человечества «теряет всю движущую силу драмы и сводится к мирному турне, организованному неким трансцендентным Куком. Продвигаясь таким образом безопасно к завершению, цивилизация... должна уподобиться тому гомеровскому кораблю, который плыл прямо в порт без рулевого»³⁷. Таким образом Ортега здесь не просто солидарен с экзистенциалистами, заявляющими в лице Сартра: «Мы не верим в прогресс. Прогресс — это улучшение»³⁸. Его позиция своеобразна в данном случае тем, что само улучшение или ухудшение представляются ему целиком зависящими от людей, которые будут жить после нас. Ортега отрицает не прогресс, а «прогрессизм», то есть его фаталистическое толкование, потому что человек, в его представлении, сам творит себя, и если он будет сидеть сложа руки, то обстоятельства его поглотят, аннигилируют. Человек в качестве творца истории открыт будущему, которое неизвестно ни ему, ни Богу, ни дьяволу. И единственной исторической закономерностью выступает внутренняя изменчивость, коренящаяся «в скрытых глубинах человеческой души»³⁹.

В этом утверждении снова можно проследить достаточную методологическую близость с зиммелевской философией жизни, которая усматривает «скрытый смысл» истории в том, что «жизненная стихия, беспокойная в своем вечном движении, ведет постоянную борьбу со всеми отверделыми остатками, засоряющими ее волну. Но так как она может иметь реальное бытие лишь в определенных формах, то весь этот процесс представляется нашему сознанию как процесс вытеснения старых форм новыми»⁴⁰. При этом отличие Ортеги от Зиммеля проявляется главным образом в том, что если последний откровенно отказался от разума в пользу «жизненной стихии», противостоящей форме, накладываемой на нее разумом, то сторонник «рационализма», пытающийся примирить и даже, так сказать, уравнивать в правах «разумное» и «жизненное» начала, переосмысливает категорию разума, нагружая ее субстанциальными характеристиками иррациональной в своей основе жизненной реальности. Так что снова, как уже отмечалось выше, классический *ratio* не совпадает с ортегианским. Его нельзя просто «вычислить», как в механике или в математике. Его надо «понять» в дильтеевском смысле этого слова, то есть им необходимо «проникнуться». Получившийся в результате таких усилий методологический гибрид — «жизненный разум» — как раз и оказывается основной движущей силой истории⁴¹.

Конечно, в данном случае решение, предлагаемое Ортегой, далеко от совершенства, поскольку страдает эклектизмом, как и всякая попытка усидеть между двух стульев. Но в чисто историко-культурном плане это весьма знаменательная позиция, которая заслуживает глубокого внимания последующих методологов социального познания, поскольку она фиксирует (и довольно жестко и убедительно) серьезную ограниченность применимости классически-рационалистической постановки проблемы, с одной стороны, а с другой стороны, она не полагается целиком и на установки философии жизни, сознавая враждебность иррационалистических принципов всякому стремлению «приручить» их в практике познавательной деятельности. Так что если бы мы попытались представить методологический портрет Ортеги коротко, одной фразой, то можно было бы сказать, что это ностальгия по разуму в стихии иррационального. В самом деле, живя в современную эпоху, он чувствует, что разум не всесилен, что есть какие-то другие, проистекающие из внутреннего, но не обязательно разумного мира человека стимулы движения истории. Но он все же стремится найти разумные, то есть чисто логические сред-

ства, чтобы структурировать эти стимулы, сделав их доступными для освоения и контроля со стороны человечества. Именно так рождается убеждение, что «история движется в ряду биологических ритмов, главные фазы которых необходимо выступают не второстепенными причинами, относящимися к деталям, а фундаментальными факторами и первичными силами космической природы»⁴².

И в этом заявлении Ортега вполне смыкается с О.Шпенглером, понимая историю в качестве процесса смены культур, причем внутри культуры определяющим моментом ее структуры выступает некая система убеждений, так или иначе интерпретирующих окружающие обстоятельства. Характерно, что это не логически стройные представления о мире, а «некие случайно собранные, противоречивые, по меньшей мере, неясные»⁴³. Чтобы совместить эту живую, хаотичную сторону убеждений в качестве «клеточки» или «кирпичика» со структурой рационального исторического мира, Ортега подчеркивает, что «убеждение — это не просто идея, которая мыслится, это идея, в которую кто-то еще и верит. А вера (believing) — это не операция мыслящей машины, а функция живого существа как такового, функция руководства его поведением, его решением задачи... Иначе говоря, хотя убеждениям недостает согласованности с логической, или строго интеллектуальной точки зрения, они, тем не менее, обладают жизненной согласованностью, они *функционируют* как убеждения, налагаясь друг на друга, сочетаясь друг с другом, образуя целое: короче, они сами всегда присутствуют как члены органической структуры»⁴⁴. Тогда предмет истории ограничивается изучением этих «форм и структур, которые принимает человеческая жизнь, поскольку мы имеем о ней какую-либо информацию»⁴⁵.

Отсюда становится ясным, почему Ортега считает главной закономерностью истории ее неповторяемость. То, что было с нами однажды, никогда не возвращается, так как оно всегда присутствует в нас. События нашей жизненной драмы наслаиваются друг на друга, образуя единый сюжет, который и должен прочесть историк — не вычислить закон, годный для всех будущих времен, а понять смысл того, что уже произошло, состоялось. И это не только в индивидуальной судьбе человека, но и в исторической судьбе человечества в целом: «Перед нами лежат различные возможности бытия, но позади нас лежит то, чем мы уже были... И то, чем мы были, действует отрицательно на то, чем мы можем быть... Довольно сомнительно, можно ли сегодня быть без малейшего труда христианином в полном смысле этого слова... То же можно

сказать о бытии «демократом», бытии «либералом», бытии «ancien régime», бытии «феодалом»⁴⁶. Ничто в нашей жизни не повторяется, так как, даже воспроизводя в памяти прошлый опыт, мы всегда переживаем его и оцениваем с новой, современной точки зрения.

Итак, согласно концепции Ортеги, единственный прогресс — это накопление исторического опыта. Но никто не может дать гарантии, что в один прекрасный момент это накопление не прервется навсегда. Более того, если последовательно проводить теорию «биологических ритмов», то это прогрессивное накопление обязательно должно однажды прерваться, как прерывается рано или поздно индивидуальная жизнь человека, рассмотренная с биологической точки зрения. К тому же, раз нет никаких гарантий в отношении хода исторического развития, то есть если мы не можем его предвидеть, то и определять направление истории, давать оценку современным событиям можно только *a posteriori*. «Мы можем, — пишет Ортега, — осветить вчерашний день, вызывая только к позавчерашнему дню, и так со всеми вчерашними днями. История есть система, система человеческих опытов, связанных в единую неизбежную цепь. Следовательно, ничего не может быть по-настоящему ясным в истории, пока не ясно все»⁴⁷.

Что означает эта таинственная фраза? Отказ от ремесла историка? Апокалиптическое осознание современности как последнего часа исторического бытия человека — ведь только в этом случае имело бы смысл оглянуться назад, чтобы понять, что все кончено? Судя по тем настроениям, которые прослеживаются в творчестве Ортеги в целом, можно с большой долей уверенности предположить, что философ не только не призывает отказать истории в компетенции *magistra vita*, но как раз, наоборот, рассматривает ее как единственную возможность преодолеть нынешний кризис, поскольку только история может выяснить *для нас* уже исчерпанные возможности бытия, а значит, открыть новые альтернативы человеческого существования, реализовав которые так или иначе, общество сможет открыть «второе дыхание» на долгом пути прогресса.

Выдвигая в качестве основного средства исторического исследования жизненный разум, Ортега противопоставляет его законы логико-диалектическим законам, открытым Гегелем: «Историческая судьба развивается диалектически, хотя эта базисная диалектика жизни не есть, как считал Гегель, понятийная диалектика, образованная чистым разумом, а представляет собой диалектику разума более мирского, более глубокого, более богатого,

чем чистый разум — диалектику жизни, жизненного разума»⁴⁸. Этот разум составляет субстанцию истории, так как он фиксирует все, что действительно случилось с человеком. Это «трансцендентный» разум, а не «имманентный» разум физиков и интеллектуалистов в философии, ибо «исторический» разум не есть нечто субъективное. Он наиболее объективен, он не находится «внутри» человека, а образует человеческую судьбу. Возражая против предвидимых им упреков в иррационализме, Ортега подчеркивает, что «исторический» разум еще более рационален, чем, «физический». Он более строгий, более требовательный: «Физический разум не призывает понять, что такое то, о чем он говорит. Он идет дальше, и делает это аскетическое самоотречение своим формальным методом. В результате слово «понимание» принимает парадоксальный смысл... Элементарные, основные факты физики не поддаются пониманию... Исторический разум, напротив, не принимает ничего в качестве простого факта: он делает каждый факт текущим»⁴⁹.

Описывая исторический разум, Ортега сближается с рассуждениями М.Хайдеггера о «неметафизическом» подходе к бытию. Но Хайдеггер ставит точки над «i». Он так же, как и Ортега, считает основным грехом классической методологии противопоставление субъекта объекту, «себя» — «бытию». Ему представляется необходимым восстановить единство субъекта и объекта, но не за счет рационализации бытия, как это сделал Гегель, а за счет иррационализации субъекта, превращения его в «*sum*», а не «*cogito*». Ортега же выступает не столько против рационализации, сколько против натурализации в понимании бытия человека, субъекта истории, которое мыслилось в рамках классического рационализма как статичное, неизменное, как некая «природа» человека — «неизменный принцип изменений», законы которого издали естественные науки — в корне неисторичные, так как камень никогда не может быть ничем абсолютно новым. Человек же не имеет неизменной природы, он имеет историю, поскольку постоянно изменяется. И потому к изучению его бытия в мире не применима методология естествознания, а значит, и любая методология социальных наук, построенная по натуралистическому образцу, — например, «наук о духе» неокантианцев, рассматривающих этот дух как нечто неизменное, как набор вечных ценностей и т.д.⁵⁰.

В общем так или иначе ортегианский исторический разум призвал исследовать некую трансцендентную и в то же время динамическую реальность человеческой жизненной драмы. Отсюда

естественно следует вывод о том, что «первичная и наиболее элементарная задача истории — это герменевтика»⁵¹. Этот термин Ортега заимствует у одного из своих учителей — немецкого философа жизни В.Дильтея, оказавшего на него громадное влияние⁵². Но и в таком заимствовании испанский философ остается творческим человеком. Он отказывается от дильтеевского психологизма в приложении к методологии исторического исследования: «История должна отказаться от посвящения себя психологии и признать, что ее миссия — реконструировать объективные условия, в которые погружены индивиды, человеческие субъекты. Отныне ее основным вопросом должно быть не различие человеческих существ, а различие объективных структур жизни»⁵³.

Подводя итоги, коротко можно сказать, что Ортега-и-Гассет обнаруживает себя прежде всего как серьезный критик классического рационализма с его натуралистическими устоями и тенденциями. Однако, хотя сам философ и стремится предложить такую методологию социального (историко-культурного) познания, которая конструктивно задавала бы принципиально новые рациональные ориентиры, он не всегда справляется с этой задачей вполне. Так что сегодняшней методологической практике он ценен скорее как мыслитель, предостерегающий от «поверхностности», «односторонности», «схематичности» натурализма в социальном познании вообще и прежде всего в познании истории и культуры.

Примечания

- ¹ *Jose Ortega y Gasset. The dehumanization of art and other writings on art and culture.* N. Y., 1956. P. 164.
- ² Dehumanization... P. 166.
- ³ Нужно иметь в виду, что этот термин отличается от рационалистического «размышления» у Декарта, Гегеля и т.д. *Meditatio* Ортеги не есть *ratio*. Оно сближается с гуссерлианской «редукцией», означая только, что человек уходит в себя, отгораживается от мира, освобождается от необходимости следить за вещами и созерцает только свое «Я».
- ⁴ The dehumanization.... P. 131-132.
- ⁵ *Jose Ortega y Gasset. Man and crisis.* N. Y., 1958. P. 76.
- ⁶ Ibid. P. 31.
- ⁷ Ibid. P. 24.
- ⁸ Man and crisis. P. 26.
- ⁹ Ibid. P. 39-40.
- ¹⁰ Кстати сказать, именно Ортеге принадлежит (если не считать С.Кьеркегора, выступившего идейным предтечей экзистенциализма, но невостребованного в середине XIX в.) приоритет в разворачивании экзистенциальной проблематики. Его первые методологические наброски этого плана относятся к 1914 году. Книга «Размышления о «Дон Кихоте», где они содержатся, вышла в свет за несколько дней до начала первой мировой войны. Положение «Я есть я и мое обстоятельство», составляющее экзистенциалистский стержень этой книги, гораздо позже было открыто в Германии, и Ортега утверждал по этому поводу в примечаниях к очерку «Видение Гете изнутри», имея в виду М.Хайдеггера: «Я числю за этим автором небольшой должок» (Цитируется по статье Мариаса Хулиана «Первая книга Ортеги», помещенной в Приложении к изданию: Х.Ортега и Гассет. Размышления о «Дон Кихоте». СПб., 1997. С. 193).
- ¹¹ Man and crisis. P. 26.
- ¹² Ibid. P. 110.
- ¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.. Т. 3. М., 1955. С. 4.
- ¹⁴ The dehumanization... P. 178-179.
- ¹⁵ Ibid. P. 179.
- ¹⁶ Man and crisis... P. 186.
- ¹⁷ The dehumanization... P. 174.
- ¹⁸ Речь пока идет не столько о реальной истории общества, хотя и этот аспект присутствует здесь вполне отчетливо, сколько об истории индивидуальной судьбы.
- ¹⁹ Man and crisis... P. 181.
- ²⁰ *Jose Ortega y Gasset. Toward a philosophy of history.* N. Y., 1941. P. 114-115.
- ²¹ Ibid. P. 206.
- ²² Ibid. P. 166.
- ²³ *Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры // Логос. 1911-1912. Кн. II-III. С. 3-5.*
- ²⁴ Toward a philosophy... P. 220.
- ²⁵ Ibid. P. 148-149.

- 26 Ibid. P. 151.
- 27 Ibid. P. 152.
- 28 В этом пункте своей концепции Ортега вполне солидарен с Зиммелем (см.: *Георг Зиммель*. Конфликт современной культуры. Петроград, 1923).
- 29 Man and crisis... P. 44-45.
- 30 Ibid. P. 54.
- 31 Ibid. P. 54.
- 32 Так, в Европе Нового времени точками отсчета поколений могут, как представляется Ортеге, послужить жизнь Галилео Галилея или Ренэ Декарта, а в современной исторической ситуации — окончание первой мировой войны (см.: Man and crisis... P. 62-66).
- 33 *Гегель*. Соч.. Т. IV. М., 1959. С. 14-15.
- 34 Там же.
- 35 Слово «идеализм» Ортега употребляет не в марксистском смысле, то есть не как обозначение философской методологии, исходящей из примата духовной субстанции, а в буквальном значении этого слова — как приверженность неким абстрактным идеалам, как пустое мечтательство.
- 36 The dehumanization... P. 170.
- 37 Ibid. P. 170.
- 38 *Жан-Поль Сартр*. Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1946. С. 25.
- 39 Man and crisis... P. 70.
- 40 *Зиммель Г.* Конфликт современной культуры. С. 12.
- 41 Иллюстрацию так понятого процесса развития культуры мы находим в цитировавшейся выше книге Ортеги «En torno a Galileo» (в американском переводе — «Man and crisis»), которая посвящена переходу европейского мышления от христианской теодицеи к натурализму рационалистической ориентации, составившей основу того мировоззрения, которое в начале XX в. терпит основательный кризис. Причины этого кризиса и возможные способы его преодоления — центральная тема этого большого труда.
- 42 The dehumanization... P. 47-48.
- 43 Toward a philosophy... P. 167.
- 44 Ibid. P. 167-168.
- 45 Man and crisis... P. 38.
- 46 Toward a philosophy... P. 208.
- 47 Ibid. P. 221.
- 48 Man and crisis... P. 176.
- 49 Toward a philosophy... P. 232.
- 50 Ibid. P. 182-184; p. 197-198.
- 51 Man and crisis... P. 17.
- 52 Герменевтика, по Ортеге, означает «описание», или, вернее, «жизнеописание», исследование человеческой жизни с точки зрения самого этого человека. В согласии с Дильтеем, для этого необходимо «вжиться» в ту реальность, которая окружала описываемого, пережить ее самому историку.
- 53 Man and crisis... P. 29.

Феноменологический проект методологии социально-философского анализа

Рассмотрение социального мира с точки зрения естественной установки сознания высвечивает тот факт, что монополизировавшее внимание классической методологии теоретическое социальное знание не исчерпывает собою социального запаса знания как такового. Оно составляет лишь видимую часть айсберга, его небольшую часть. И хотя с высот теоретических абстракций обыденное знание предстает непоследовательным, фрагментарным, а подчас и вводящим в заблуждение, не следует забывать, что в повседневной жизни человек живет отнюдь не по теории, и вся социальная жизнь, в конечном счете, развивается на основе именно таких представлений. Более того, сосредоточив внимание лишь на специализированном знании, социальный методолог не только существенно сужает сферу социального знания как такового, но и вне рамок соотношения (референции) с жизненным миром человека не в состоянии составить о нем адекватного представления. Таковы когнитивные презумпции феноменологии жизненного мира, первый камень в основание которой заложил А. Шюц, осуществивший прививку феноменологической проблематики на древо немецкой социологии социального действия¹.

С позиций социальной феноменологии именно мышление в естественной установке представляет собой ту «фабрику значений», которая объединяет людей в культурное сообщество. Поэтому обыденное знание, убеждены социальные феноменологи, образует не только важнейшую составную часть общего запаса социального знания (stock of knowledge), но и не может быть противопоставлено научному, образуя с ним единый континуум².

Социальные феноменологи вносят свой вклад в обоснование неразрешимости проблемы демаркации. В философской методологии, как известно, выдвигались различные критерии разграничения научного и вненаучного знания: принцип верификации Р.Карнапа, фальсификации К.Поппера, «позитивного решения проблем» И.Лакатоса и др. Упомянутые выше критерии относились к естественнонаучному, высоко формализованному физико-математическому естествознанию. Однако и здесь проблема так и не была решена. С позиций же социальной феноменологии проблема демаркации в социальном познании не разрешима в принципе, поскольку социальные значения специализированного социального знания мыслятся глубоко укорененным и в структурах повседневности, жизненного мира человека.

Важнейшей задачей методологии социальных наук феноменологически ориентированные социологи полагают исследование объективной и верифицируемой системы социальных значений, в которых кристаллизован человеческий опыт в жизненном мире. Следуя гуссерлевскому требованию отказа от любых метафизических предпосылок, феноменология естественной установки провозглашает свою беспредпосылочность, «близость к самим вещам». «Вместо того чтобы начинать с теорий и методов, которые упрощают человеческий опыт или сужают его в интересах научной строгости, феноменологический подход открыт явлениям самим по себе, — утверждает Дж.Фатес³. Подобная открытость означает мотивированный отказ от построения концептуально жестких систем идеализированных объектов, «по построению» элиминирующих единичное и неповторяющееся как несущественное, незначимое и даже нереальное. Социальная феноменология — это тип рационального повествования (нарратива), описания отдельных сторон общественной жизни, которые, подобно мозаике, могут складываться в относительно целостный образ. Ее рациональность — «мягкая», апеллирующая к логике естественного языка в обыденной жизни.

Большая часть социальной науки в состоянии абстрагироваться от смыслов человеческого действия или, используя метафору Э.Гуссерля, «вынести за скобки». Но следует помнить, предупреждает А.Шюц, что операции с обобщениями и идеализациями на высоком уровне абстракции являются ничем иным, как типом интеллектуальной стенографии, оставляющей интенциональную работу сознания не истолкованной, а горизонт используемых понятий — непроясненным. Когда исследуемая проблема того тре-

бует, социальный ученый обязан сдвинуть фокус своего исследования на смысловые характеристики человеческой деятельности. Ибо социальный ученый не вправе всецело уподоблять феномены социального мира природным объектам. Его мир — это «мир, светящийся смыслом». И если явление природы интерпретируется как проявление общих законов, не зависящих от сознания человека, то человеческое действие мы хотим понять не иначе, как в схеме человеческих мотивов, целей и планов, т.е. в категориях человеческого действия.

Феноменологически ориентированный социолог, предлагающий свое объяснение событий, осуществляет конструирование социального мира, а не выясняет его строение. Позитивистская социология, убеждены социальные феноменологи, оказалась не в состоянии осознать, что исследуемая ею социальная реальность является ничем иным, как инобытием используемых ею «позитивных» методов, порождающих ту самую картину реальности, на исследование которой она направляет свои усилия. Что же на самом деле требует объяснения, так это процессы, посредством которых социальная реальность конституируется как опыт повседневной жизни.

Социальная феноменология имеет дело не только с многообразием форм социального знания, но и с теми процессами, посредством которых оно становится социально признанным. Именно эти процессы и являются главным предметом исследования феноменологической социологии. Сам А.Шюц формулирует задачу социальных наук как *развитие методологических схем для достижения объективного и верифицируемого знания структуры субъективных значений*⁴. Их «объективность» воплощена в социально одобренных интерпретациях. При этом, основываясь на представлении о реальности как системе социально одобренных (объективных) значений, социальные феноменологи убеждены в необходимости отказаться от честолюбивых претензий классического обществознания на поиск «единственно верной» интерпретации. Утверждение о том, что смысл рождается в процессе интерпретации, методологически означает отказ от свойственной классической парадигме социального знания позиции *абсолютного наблюдателя* — «архимедова допущения» о возможности единственно правильного образа реальности и единственно верной перспективы его видения с внешней, а по сути божественной «точки зрения». Стремление же классической социальной теории говорить от имени безличной объективной истины оборачивает-

ся неявно выраженной претензией на позицию абсолютного наблюдателя, игнорирующего факт собственной вовлеченности в структуру жизненного мира. Социально-феноменологический подход направлен на выявление взаимокорреляций социально-структурирующих начал и индивидуальной человеческой деятельности. Именно подобный подход «поверх» классической субъект-объектной дихотомии и ставит социальную феноменологию в ряд важнейших направлений неклассического обществознания.

Социальную науку, равно как и науку вообще, можно изучать и как систему знаний, и как социальный институт, и как особое коммуникативное сообщество. *Феноменологическая перспектива позволяет взглянуть на науку как на повседневность ученого.* С позиций социальной феноменологии, общественные науки рассматриваются прежде всего *как особая установка ученого*, отличная от естественной установки сознания. В рамках естественной установки человек не мотивирован проблематизировать структуру значений своего жизненного мира. Он «вживается» в них, как в собственное тело. Презумпция изначальной «захваченности» социального ученого повседневной жизни означает необходимость артикулировать особую исследовательскую установку по отношению к предмету научного интереса — *установку незаинтересованного наблюдателя.*

Принятие установки незаинтересованного наблюдателя означает, что социальный ученый временно покидает область повседневных значений, в рамках которых выступает центром собственного жизненного мира. Одновременно он на время сознательно исключает себя и из наблюдаемой ситуации. Она обретает для него не практический, а когнитивный интерес. Это не театр его действий, а объект размышлений. Он не действует в нем заинтересованно, но взирает на свой объект столь же отстраненно, как и естествоиспытатель на происходящее в его лаборатории. *Решением занять незаинтересованную позицию внешнего наблюдателя социальный ученый временно отстраняет себя как от биографической ситуации в социальном мире, так и от связанной с нею естественной установки сознания.* В ситуации научного наблюдения корпус знаний его науки замещает естественную установку, а научная проблема уподобляется прагматическому интересу в повседневной жизни. В терминах социальной феноменологии это означает, что, абстрагируясь от естественной установки, научный наблюдатель отказывается и от наивной веры в реальность повседневного мира — для того, чтобы сосредоточить внимание

на процессах его конституирования. В позиции незаинтересованного наблюдателя структуру его субъективных значений определяет научная проблема, являясь «локусом» всех возможных конструкторов, релевантных ее решению. При этом, любой сдвиг в рассмотрении проблемы влечет за собою модификацию структуры субъективных значений: много непонимания и противоречий в социальных науках, убеждены социальные феноменологи, происходит из непонимания этого факта⁵.

В отличие от человека в повседневной жизни, социальный ученый как незаинтересованный наблюдатель не имеет собственных интересов в социальном мире. Точнее, он рассматривает их как несущественные (иррелевантные) для научного исследования. Принятие научной установки означает «взятие в скобки» собственных ценностей, надежд и интересов — всего того, чем руководствуется человек в повседневной жизни. Персональным запасом его наличного знания становится корпус его науки.

Однако социальный ученый не может проникнуть в образцы взаимодействия социальной группы как одно из действующих лиц, не отказавшись на время и от своей научной позиции. Именно так он в состоянии осуществить «*участвующее*» наблюдение. Когнитивный анализ участвующего наблюдения — бесспорное методологическое достижение социальной феноменологии, признанное даже ее противниками. Участвующее наблюдение прочно вошло в арсенал современных научных методов и стало неотъемлемой частью методологического инструментария таких социальных наук, как социология, социальная психология, культурная антропология и др.

Самый общий методологический принцип участвующего наблюдения состоит в том, что тот, кто его осуществляет, устанавливает человеческий контакт с наблюдаемой группой как с товарищами, «как человек среди людей». Феноменологически это означает, что он разделяет систему социальных значений той группы, в которой проводит свое полевое исследование. При этом система социальных значений, определенная его научной установкой и служившая ему схемой отбора и интерпретации данных, временно «приостанавливается», чтобы впоследствии быть возобновленной. Наблюдаемые им образцы взаимодействия следует интерпретировать в терминах «внутренней», субъективной структуры значений, разделяемых членами изучаемой группы. Это фундаментальный методологический императив участвующего наблюдения. На языке социальной феноменологии он означает тре-

бование воздерживаться от привнесения в исследуемую ситуацию собственных субъективных значений. Нарушая подобный императив, ученый теряет возможность «схватить» реальность, конституированную совместным опытом исследуемой им группы.

Поскольку сознание в естественной установке полагается первичной сферой социальных значений (*finite province of meaning*), повседневное знание становится исходным пунктом профессиональной рефлексии феноменологического социолога. Приступая к изучению тех или иных образцов социального опыта, ученый всегда располагает некоей предваряющей идеей (горизонтом предпонимания), прежде, чем сформулирует свое суждение с исследовательской точки зрения. Социальные феноменологи, безусловно, правы в том, что, будучи вовлечен в структуры жизненного мира, социальный ученый всегда имеет некое практическое, до-рефлексивное знание об объекте, разделяемое с теми, кто его составляет. Вопрос лишь в том, осознается ли теоретически сам факт подобной зависимости. *Феноменология жизненного мира исходит из того, что значения, выработанные профессиональным ученым, рассматриваются как «значения второго порядка» — вторичная рационализация повседневных интерпретаций.* Иными словами, социальные феноменологи настаивают на необходимости систематически выявлять предпосылки собственных научных построений в жизненном мире ученого. Именно жизненный мир является конечной областью значений (*finite province of meaning*) как обыденного мышления, так и всех высокоспециализированных продуктов культуры. Это означает, что социальный ученый обязан принять во внимание тот факт, что его объект предварительно расчленен в обыденном языке и проинтерпретирован в повседневном мышлении. Поэтому критерием осмысленности социологической аргументации полагается систематическая соотносимость специализированного знания с изначально данным в естественной установке сознания.

Опираясь на представления, данные в естественной установке, социальный ученый путем рациональных логических рассуждений (по возможности, воздерживаясь от введения дополнительных идеализирующих допущений) должен продемонстрировать соответствие между «контекстом первичных значений» и специализированным научным знанием как «контекстом вторичных значений». Установление подобного соответствия социальные феноменологи именуют процессом «кристаллизации значений», т.е. установлением связи специализированного знания с изначально

данным в опыте жизненного мира, в повседневных интерпретациях. А это означает, что феноменологически ориентированное социальное знание строится не «сверху», путем построения особой реальности идеализированных объектов, но растет «снизу», путем систематического выявления связи между единицами непосредственных переживаний человека и макросоциальными явлениями. Эмпирически это означает, что для того, чтобы дать описание какого-либо института, следует, прежде всего, выяснить, как он выглядит в глазах тех, кто действует в его рамках. М.Бэккас формулирует этот методологический императив в следующих словах: «Исследовательское понятие того или иного социального явления... должно основываться на понимании естественного употребления работающих понятий данного предмета»⁶. Аналогично тому, как люди конституируют социальный мир в повседневной жизни, социолог должен начинать с интерпретации и документирования этих первичных процедур. Он должен показать, что используемые им процедуры основываются на практическом мышлении и тем самым выявить их ситуационную обусловленность. *Социологическое объяснение будет считаться обоснованным, если социальный ученый сможет продемонстрировать, что оно основано на значениях, используемых индивидами в повседневных практиках конституирования социальной реальности.* Основополагающий методологический постулат социальной феноменологии, таким образом, можно сформулировать в следующих словах: чтобы постичь реальность социальной жизни, теоретические конструкции социального ученого должны сохранять преемственность с первичными повседневными интерпретациями, т.е. генетическую связь со здравым смыслом людей в естественной установке сознания. Это означает, что понятийные конструкции социальных наук являются «конструкциями второго порядка», т.е. конструктами конструктов, созданных самими действующими людьми, чье поведение социальный ученый должен объяснить в соответствии с процедурами своей науки.

Различие между социологически обоснованной и спекулятивной теорией, по мнению социальных феноменологов, состоит, прежде всего, в том, что в первом случае связи между теорией и переживаемой социальной реальностью выявлены, во втором — нет. Именно возможность продемонстрировать связи между конструктами первого и второго уровня отличает социально-феноменологическое объяснение от позитивистского, некритически основанного на естественной установке сознания. *В отличие от*

позитивистской аргументации, феноменологические объяснения, принимая во внимание неизбежную зависимость любых объяснений от здравого смысла, осуществляют систематическое выявление, «феноменологическое прояснение» этой зависимости.

Подобный методологический императив составляет беспорочное достижение социальной феноменологии. В самом деле, осознав себя лишь полноправным участником социального процесса — «невыведенной» точкой социального пространства — социальный теоретик обязан освоить навыки саморефлексии в отношении оснований личного выбора того, что представляется значимым в определенной исследовательской ситуации. Он должен искать и пути выявления «скрытой метафизики» собственных теоретических рассуждений. Перефразируя известное изречение М.Вебера о том, что отсутствие дистанции по отношению к изучаемому объекту столь же морально осуждаемо, сколь и отсутствие дистанции по отношению к человеку, можно было бы сказать, что отсутствие рефлексии исследователя по отношению к собственным предпосылкам, почерпнутым как из личного, так и социально-группового опыта, в условиях работы с различными типами социокультурного опыта столь же морально осуждаемо, как и эгоизм в повседневной жизни.

Стремясь к постоянной экспликации зависимости социологической аргументации от здравого смысла, социальный феноменолог сталкивается с методологической проблемой особого рода, названной А.Сикурелом «парадоксом бесконечной триангуляции». Он состоит в следующем. Исследование человеческой деятельности в повседневной жизни требует предписывать ей субъективные значения. Однако они не могут быть полностью эксплицированы. Тот же здравый смысл и обыденное повседневное понимание, которые используют действующие лица, должен обрести и использовать в своей работе научный наблюдатель. Но процесс экспликации тем самым становится потенциально бесконечным, поскольку как только такие значения выявлены, допущения, сделанные в процессе их анализа, также требуют прояснения. В свою очередь, их экспликация привлекает дополнительные допущения, требующие прояснения, и так *ad infinitum*. Понятие бесконечной триангуляции, по мнению А.Сикурела, способствует прояснению механизмов взаимодействия практической обусловленности и внутренней рефлексивности⁷. Но наблюдатель не может продолжать процесс экспликации собственных допущений бесконечно. Однако, замечает Дж.Фатес, цель,

мотивирующая его анализ, и не требует экспликации каждого последующего шага, т.е. выявления предпосылок каждого вновь сделанного допущения. И хотя на каждом этапе своей работы социальный ученый не может обрести исчерпывающего и абсолютно достоверного знания, тем не менее, он в состоянии достичь практически вполне достаточного социологического объяснения. И до тех пор, пока оно не опровергнуто новыми интерпретациями, найденное объяснение должно быть временно принято. Само же обретение понимания является бесконечным процессом, и потому социальный ученый должен сознавать, что его научные открытия являются временными, относительными истинами, зависящими и от путей познания, и от способов интерпретации, которые впоследствии могут быть изменены. Это означает, что феноменология социального мира не претендует на окончательное понимание своих предметов. Однако благодаря феноменологической установке, артикулирующей множественность интерпретаций и укорененность социального теоретика в структурах жизненного мира, она открывает ему доступ к *условиям* возможности понимания в общественных науках. Поэтому методологические установки социальной феноменологии могут служить как средством прояснения понятий классического обществознания, так и способом анализа ее собственных когнитивных процедур.

Приняв научную установку, ученый пользуется не обыденными типизациями, а научными конструктами — «идеальными типами» и правилами научной процедуры. Вместе с заменой «наивной» позиции на «место теоретической речи» (или «социологического взгляда»), значения, принятые ученым как человеком в повседневной жизни, претерпевают существенный сдвиг. И задачей научного социального знания, убеждены социальных феноменологи, является разработка метода фиксации таких смысловых модификаций. Ученые должны управлять подобными трансформациями посредством процесса *идеализации*.

Деятельность социального ученого, как уже отмечалось, начинается с незаинтересованного наблюдения, но далее должна развиваться в соответствии с требованиями идеальной-типизирующей методологии. Она направлена на поиск типичного в индивидуальном. Ведь даже представления о конститутивной структуре феномена, без которой он перестал бы быть тем, чем является, будь то социальное отношение, организация или образец взаимодействия, берутся из материала эмпирических наблюдений. «В эйдетическом анализе мы анализируем феномен, — поясняет

Дж.Фатес, — т.е. направляем наше сознание на то, чтобы обнаружить его конститутивные элементы и их взаимоотношения. Таким образом, концептуализация является «разглядыванием» и пониманием эмпирической репрезентации идеально-типического»⁸. Поэтому научные концептуализации основаны на использовании обыденного языка. Но концептуализации первого порядка, выраженные в обыденном языке, являются приблизительными и поверхностными. Это означает необходимость концептуализации второго порядка. Однако феноменологически ориентированный социальный ученый не может надеяться на совершенство количественного или математического описания социальных явлений, поскольку смысловые характеристики, убеждены социальные феноменологи, не поддаются математизации. Идеализация и формализация в социальных науках играет ту же роль, что и в естественных, полагает А.Шюц, за исключением того, что в общественнознании прибегают не к математическим абстракциям, а к типологиям.

Научная концептуализация, основанная на обобщениях обыденного языка, может стремиться к большей строгости и точности, но в той мере, в какой первичные концептуализации уже являются поверхностными и неточными, концептуализации второго порядка всегда носят искусственный характер⁹. Сделать социальную теорию количественной, по мнению социальных феноменологов, — значило бы исказить свойства социальной реальности ради достижения интеллектуального комфорта. Для некоторых целей такое искажение, однако, возможно и даже необходимо, но при этом нельзя забывать, ради чего оно осуществляется и каковы его пределы. Когда же об искусственном характере вторичных конструкторов забывают, замечает Дж.Сэзес, это ведет к объективирующей иллюзии. Научные конструкции являются идеально-типическими конструкторами и, как таковые, отличны от тех, что развиты на уровне повседневного мышления. Будучи вторичными по отношению к первичным повседневным рационализациями, они являются теоретическими конструкторами, концентрирующими всеобщий человеческий опыт. Хотя они и растут «снизу», но впоследствии этот уровень превосходят. Поэтому и социологическая теория, по убеждению социальных феноменологов, должна расти «снизу». И лишь будучи построенной «снизу доверху», она в состоянии выявить взаимоотношения между макросоциологическими, социетальными феноменами и единицами непосредственных человеческих переживаний. Сама постановка подобной задачи и поиск методологических средств ее

разрешения — бесспорный вклад феноменологии жизненного мира в историю социальной методологии. Ибо в настоящее время среди социологов все большее признание получает тезис о том, что связь микро- и макроуровней общественной жизни не фиксируема эмпирически. Она требует аналитической разборки. Социальные феноменологи предлагают свой, один из возможных вариантов решения этой проблемы, развивая методы феноменологического конституирования социальной реальности.

Общеметодологическое требование выявления взаимосвязи социологического мышления с изначально данным в опыте реализуется в ряде практических императивов. Дж.Фатес предлагает несколько тестов на достоверность социологических исследований. Первый тест состоит в выяснении того, насколько доверяют результатам исследования те, кто является их «объектом». В какой мере результаты научных исследований соответствуют тому, что думают о себе сами действующие лица? Будет ли доклад социологического наблюдателя признан ими заслуживающим доверия отчетом о том, что представляет собою та или иная социальная деятельность? Методологически это вопрос о том, переводимы ли конструкты второго порядка обратно в конструкты первого уровня — конечную область социальных значений.

Второй тест состоит в том, позволяют ли, и если да, то в какой мере, описания и отчеты о наблюдаемой деятельности другим, не прямым участникам познавательного процесса, но разделяющим тот же запас социального знания, распознать эту деятельность в жизни лишь на основании такого отчета. Иными словами, сможет ли посторонний, вооруженный лишь описанием ученого-наблюдателя, узнать такую деятельность, например судопроизводство, на практике?

Наконец, третий тест, который сам автор считает наиболее строгим, таков: социологическое наблюдение может считаться достоверным, если правила игры описаны так, что дают образцы исполнения ролей и позволяют включиться в игру. Единственный риск принятия этого теста, замечает он, состоит в том, что наблюдатель может ограничиться наблюдением тех видов деятельности, которые могут быть описаны с помощью конститутивных правил. С другой стороны, это может привести и к ограничению социологического описания теми видами деятельности, образцы которых могут быть наиболее полно обнаружены в формулировках того, как эти действия осуществлять¹⁰.

Модельные конструкции социальных наук удовлетворяют изложенным выше требованиям, если они сформированы в соответствии со следующими постулатами.

1. *Постулат логической последовательности (внутренней согласованности)*. Он гласит, что система типических конструктов должна быть выстроена в соответствии с правилами формальной логики. Строго логический характер модельных построений является одной из наиболее важных отличительных характеристик научного мышления от объектов здравого смысла.

2. *Постулат субъективной интерпретируемости*. Чтобы объяснить человеческие действия, социальный ученый должен спросить, какая модель индивидуального сознания может быть сконструирована и какое типичное содержание может быть ему придано, чтобы объяснить наблюдаемые факты. Этот постулат гарантирует возможность отсылки (референции) всех видов человеческого действия и их результата к субъективному, т.е. подразумеваемому самим действующим лицом, значению такого действия и его результата.

3. *Постулат адекватности*. Он требует, чтобы каждый термин в научной модели человеческого действия был определен так, чтобы исполняемое человеческое действие указывало на типические конструкты, понятные самому действующему лицу в терминах здравого смысла повседневной жизни. Постулат адекватности гарантирует согласованность конструктов специализированного социального знания с понятиями здравого смысла¹¹.

Все модельные конструкции социального мира, чтобы быть научными, убеждены социальные феноменологи, должны отвечать требованиям всех трех постулатов. При этом, поясняя методологические требования к рациональным конструкциям моделей человеческого действия, они стремятся четко разграничить их от моделей рационального человеческого действия. Ведь наука (например, психиатрия) может конструировать и рациональные модели глубоко иррациональных действий. С другой стороны, мышление здравого смысла часто конструирует иррациональные модели в высшей степени рациональных действий. Было бы серьезным непониманием подобных различий, убежден А.Шюц, верить в то, что цель модельных конструкций социальных наук — интерпретировать образцы иррационального поведения как рациональные. Социального ученого интересует использование рациональных образцов рационального поведения. Подобный «постулат рациональности» в терминах социальной феноменологии

формулируется в следующих словах: «рациональное течение действия и персональные идеальные типы должны быть сконструированы таким образом, чтобы действующий в жизненном мире выполнял типичные действия, если у него есть ясное и отчетливое знание всех элементов, определенных социальным ученым как релевантные его действию, и тенденция использовать наиболее соответствующие средства для достижения целей, определенных этим конструктом»¹².

Такие модели дают возможность конструировать образцы взаимодействий в пределах допущения, что все коммуникативные партнеры действуют рационально. Они также позволяют моделировать стандартизованное исполнение социальных ролей и институциональное поведение. Кроме того, в отличие от непредсказуемого индивидуального поведения, рациональное поведение сконструированного персонального типа по определению предсказуемо в пределах элементов, типизированных в конструкте. Следовательно, модель рационального действия может быть использована и как схема выявления девиантного поведения в реальном социальном мире. Наконец, вариации некоторых элементов модели и даже набор моделей рационального действия может быть сконструирован для решения одной и той же проблемы и их последующего сравнения друг с другом, т.е. создания *конкурирующих* моделей решения проблемы. Постулируя возможность построения альтернативных моделей социального действия, социальные феноменологи заимствуют у Э.Гуссерля понятие внутреннего горизонта проблемы. Трансцендентальная феноменология использует метод варьирования условий с целью обнаружения сущности (эйдоса) априорных форм опыта. В социальной феноменологии в качестве подобных условий выступают предполагаемые мотивы, степень близости и анонимности взаимодействий, наконец, типология воображаемых действующих лиц. Экономист, например, может построить одну модель поведения производителя в условиях нерегулируемой конкуренции, другую — в условиях навязанных ему ограничений. В обоих случаях действия осуществляются персональными идеальными типами, сконструированными экономистами в искусственной среде, куда они поместили своих «гомункулусов».

Понятие «идеальный тип человеческого поведения» социальный феноменолог использует двояким способом. В одном случае оно может означать идеальный тип *персоны*, в другом — идеальный тип *действия* или его результат. Первый тип А.Шюц

назвал персональным (personal) идеальным типом, второй — идеальным типом осуществления действия (course-of-action type)¹³. Между обоими идеальными типами существует внутренняя связь. Невозможно, к примеру, определить идеальный тип почтового служащего, не имея представления о характере его деятельности. Подобное определение типа деятельности и представляет собой идеальный тип осуществления действия — объективный контекст значения персонального идеального типа. Таким образом, лишь прояснив тип осуществления действия, можно конституировать персональный идеальный тип, т.е. того, кто эту деятельность осуществляет. Процесс подобного конституирования означает представление соответствующего субъективного значащего контекста, адекватного уже определенному объективному. Таким образом, в феноменологии социального действия персональный идеальный тип является производным от идеального типа осуществления действия. Последний же может рассматриваться и независимо, в качестве объективного контекста значений. Иными словами, если социальный ученый стремится понять поведение другого идеально-типическим образом, он может начать с завершенного действия, т.е. его результата, затем определить тип самого действия, и лишь затем установить тип персоны, которая его осуществила. Напротив, если известен персональный идеальный тип, из него можно вывести типологические характеристики его действий. Таким образом, перед социальным ученым возникают две различные методологические проблемы. Одна заключается в том, как из множества характеристик завершенного действия отобрать типичные и каким образом на их основе построить персональный идеальный тип. Другая состоит в том, как вывести характерные действия из персонального идеального типа.

Первая проблема обладает большей степенью общности. Она обращена к всеобщему генезису типизации: конституирования идеальных типов, персональных или социального действия, из эмпирически данных конкретных действий. Вторая касается вывода типичных действий из персонального идеального типа. Как уже отмечалось, понимание персонального идеального типа основано на понимании типичного способа действия. Чтобы понять персональный идеальный тип через идеальный тип действия, интерпретатор должен обратиться к собственному опыту восприятия ранее манифестированных подобных действий. Его цель состоит в припоминании собственных мотивов-для и мотивов-потому что, стоящих за этим действием, и их последующем пере-

носе на исследуемый им персональный идеальный тип. Подобный перенос содержания собственного опыта на опыт Alter ego означает интерпретацию действия в объективном значащем контексте: один и тот же мотив приписывается всем действиям, достигшим того же результата теми же средствами. Этот мотив рассматривается как постоянный для данного действия, независимо от того, кто именно выполнял это действие и каков его субъективный опыт. Таким образом, для персонального идеального типа постулируется существование одного и того же типичного мотива для типичного действия. Рассматривая его, ученый абстрагируется от индивидуального субъективного опыта действующего, модификаций его вниманием и проч. Идеально-типическое понимание действия всегда выводит его типичные мотивы-для и мотивы-потому что из идентификации постоянно достигаемой им цели. Последний шаг состоит в том, чтобы постулировать тип персоны, ориентированной типичным образом на типичное действие.

Если М.Вебер в понимании природы идеального типа колебался между эмпиризмом и логицизмом, то в рамках социальной феноменологии персональный идеальный тип — чисто логическая конструкция, научная идеализация. Он выведен из манифестированного действия, но представляется по времени ему предшествующим. Само же манифестируемое действие оказывается регулярным и повторяемым результатом процессов мысленного вывода. При этом вопрос о том, будет ли типичное действие успешным, не проблематизируется. Оно является таковым по определению. Мотив же идеально-типичного действующего лица всегда прям и определен. Идеальный тип не выбирает. Его мотивы-для и мотивы-потому что определены контекстом типичного опыта. Таким образом, конституирование персонального идеального типа представляет собой постулирование персоны, чьи жизненные мотивы могут быть объективным контекстом значения тех действий, которые определены как типичные. Таким образом, процедура конституирования персонального идеального типа состоит в постулировании персоны, мотивированной посредством уже определенного идеального типа осуществления действия. Наблюдаемое действие преобразуется в субъективный контекст значений, который и приписывается сознанию персонального идеального типа на основе ранее определенного объективного контекста, полагаемого базисом персонального идеального типа. Но те черты, которые отбираются как типичные, зависят от точки зрения наблюдателя. Они варьируются в зависимости

от его научных интересов и решаемой проблемы. Следовательно, набор характеристик, подлежащих типизированию, детерминирован точкой зрения ученого-интерпретатора. Как в повседневном, так и в научном мышлении, характер ответа зависит от постановки вопроса.

А.Шюц трактует персональный идеальный тип не как сведенные воедино и заостренные характеристики эмпирически данного, но как чисто теоретическую идеализацию. У него нет ни собственной жизни, ни духовного мира, ни свойственных ему субъективных смыслов. Он не является центром спонтанной активности. У него нет задачи овладеть миром и, строго говоря, нет мира вообще. Он создан «в пробирке» теоретической техники. Его жизнь регулируется его создателем, социальным ученым. Именно он наделяет персональный идеальный тип тем знанием, которое ему, ученому, необходимо. Персональный идеальный тип — безликая марионетка социального мира. Его лицо — точка зрения ученого. Эта точка зрения и есть его научная проблема. С их помощью он может создавать и отвергать теории, ничего не меняя в действительном положении дел. Социальные феноменологи категорически предупреждают против реификации персонального идеального типа, т.е. придания персональному идеальному типу бытийного статуса.

Подобные предостережения приобретают особую актуальность, когда речь идет об идеальных типах коллективов. В разговорной речи часто используются предложения, в которых «коллективные» идеальные типы, такие, как «государство», «народ» или «пресса» используются в качестве грамматического подлежащего. Поэтому носители языка склонны персонифицировать эти абстракции, рассматривать их как реальных персон, известных в непрямом социальном опыте. Иными словами, люди склонны понимать эти метафоры буквально. И в той мере, в какой мы это делаем, утверждают феноменологи, мы впадаем в вульгарный антропоморфизм, приписывая абстракциям атрибуты поведения. Но это не дает права наделять их субъективным значащим контекстом. И в этом отношении социальные феноменологи солидаризируются с М.Вебером, полагавшим, что понятие «коллективной персональности» социологически бессмысленно. В самом деле, деятельность государства слагается из деятельности лиц, принимающих решения. Она постигается с помощью персональных идеальных типов, которые можно рассматривать как анонимные идеальные типы современников. Следовательно, с социологической точки зрения, термин «государство» — лишь аббревиатура для

высокосложной системы независимых персональных идеальных типов. Когда говорят о каком-либо коллективе как действующем, всегда имеют в виду эту сложную структуру. Затем отдельным элементам этой структуры приписывается объективный значащий контекст, посредством которого можно понять анонимные действия персональных идеальных типов этого коллектива. Но делая это, часто забывают, предупреждают социальные феноменологи, что в то время как опыт сознания типичных индивидов постижим, опыт сознания коллективов — нет. Ибо в понятии деятельности коллектива недостает субъективного значащего контекста. Редукция социальных коллективов к персональным идеальным типам, конечно же, не означает, что такие конструкты не могут быть постигнуты социологически. А.Шюц полагает, что это может составить предмет социологии конструктивных формаций, задачей которой станет описание стратификации социальных коллективов¹⁴. Именно ей он завещает решение вопроса о том, каков точный смысл, если он есть, в котором субъективный значащий контекст может быть приписан социальной коллективности.

Сказанное феноменологами о социальной коллективности сохраняет свое значение и в отношении носителей определенного языка и культуры. Возможность гипостазировать, например, образ идеального «говорящего по-английски», сохраняется и в этом случае. Здесь также необходимо воздержаться от того, чтобы трактовать идеальный тип носителя языка как индивида, обладающего субъективным контекстом значения. Поэтому идеализацию «объективного духа языка» социальные феноменологи считают социологически не оправданной.

Предостережения о недопустимости гипостазировать социальные коллективы распространяется на все культурные сообщества. Идеальной объективности культурных конструктов не соответствует никакого субъективного значащего контекста в сознании реальных людей. Логичнее считать, что всегда можно отыскать соответствующий объективному значащему контексту культурного объекта персональный идеальный тип.

Социальные феноменологи артикулируют важное различие между конституированием и применением идеального типа. Идеальный тип выполняет роль интерпретативной схемы по отношению к конкретному действию. Он определен как обладающий инвариантными мотивами, благодаря которым рассматривается как осуществляющий типичные действия. Например, если о ком-то говорят, что он бюрократ, можно предположить, что он регу-

лярно посещает офис. Но применение идеальных типов к будущей деятельности дает лишь вероятностную точность. Если персона не действует так, как было предсказано на основании определенного идеального типа, ее идеально-типизированный статус может быть «отозван». Это означает, что для ее понимания использован не тот идеальный тип, и надо поискать другой, который сделает ее действия более понятными. Социальные феноменологи считают этот принцип справедливым независимо от того, воспринимается ли изучаемая персона в опыте непосредственно или известна лишь как тип. При этом, чем менее она анонимна, тем меньше вероятность того, что она будет вести себя как тип. Напротив, в случае высоко-анонимного персонального типа действия наблюдаемой персоны могут обрести позитивную верификацию на основе корректной идеально-типизирующей методологии.

Каждая достигшая теоретической стадии отрасль социальных наук, убежден А.Шюц, является *фундаментальной гипотезой*, определяющей как поле исследования, так и регулятивные принципы построения системы идеальных типов. Основоположник феноменологии социального мира поясняет смысл сказанного в виде следующего методологического императива: «Строй свои идеальные типы так, как если бы все действующие лица ориентировались на жизненный план, и будто бы их деятельность организована так, чтобы достичь главной цели минимальными усилиями. Таким образом определенная деятельность является предметом твоей науки»¹⁵.

Как видим, в отличие от классических установок на объективистское описание социального объекта с присущей им интенцией элиминировать культурно-антропологические характеристики человеческой деятельности, *методологические установки запечатлены в самом определении предмета феноменологии социального мира.*

Примечания

- 1 См. *Смирнова Н.М.* От трансцендентальной феноменологии к феноменологии социальной реальности: мировоззренческие основания «великого синтеза» // *Феноменологические исследования*. Российско-американский ежегодник. Владимир-Belmont, 1998. С. 7-34.
- 2 См. Лекторский В.А. Научное и вненаучное мышление: скользящая граница. // *Научные и вненаучные формы мышления*. М., 1996.
- 3 *Psathas (ed)*. *Phenomenological Sociology. Issues and Applications*. A Wiley-Interscience Publication. Toronto, 1973. Introduction. Preface. P. XIII.
- 4 *Schutz A.* *On Phenomenology and Social Relations*. The Univ. of Chicago Press, 1970. P. 275.
- 5 *Ibid.* S. 276.
- 6 *Baccus M.D.* Sociological Indication and the Visibility Criterion of Real World Social Theorizing. // *Garfinkel G.(ed.) Ethnomethodological Studies of Work*. Studies in Ethnomethodology London, 1986. P. 2.
- 7 *Cicovrel A.* Ethnomethodology // *Sebeok T. (ed.)*. *Current Trends in Linguistics*. Vol. 12, Mouton. The Hague, 1974. P. 43.
- 8 *Psathas G. (ed.)* *Phenomenological Sociology. Issues and Applications*. P. IX-X.
- 9 *Ibid.* P. X-XI.
- 10 *Ibid.* P. XII-XIII.
- 11 *Schutz A.* *On Phenomenology and Social Relations*. P. 279.
- 12 *Ibid.* P. 280.
- 13 *Ibid.* P. 284.
- 14 *Ibid.* P. 291.
- 15 *Ibid.* P. 314.

Юрген Хабермас, современность и дух времени

Юрген Хабермас — одна из интереснейших и глубочайших фигур среди ныне здравствующего философского племени. А потому без упоминания его имени не может обойтись даже более или менее фрагментарно составленная история методологии социального познания, претендующая на характеристику не только прошлых мировых достижений в этой области, но и современных точек зрения. Конечно, всесторонний и полный анализ методологической позиции Ю.Хабермаса требует обширного и детального исследования, которое не может быть предпринято в рамках настоящего издания. Но рассмотреть его отношение к социальному познанию как таковому, выяснить его теоретические и аксиологические предпочтения тем не менее необходимо, так как они фокусируют в себе некий центр современных методологических споров и дискуссий, знаменуют собой предельные рамки социально-методологической проблематики, как она сложилась и оформилась к сегодняшнему дню. Ибо, во-первых, здесь мы находим исходные принципы понимания и оценки не только явления модерна и модернизации в качестве современных культурологических понятий, но и того влияния, которое они имели и до сих пор имеют в истории мировой культуры. Во-вторых, существенно важным с точки зрения философской теории моментом оказывается и представленное Хабермасом толкование историко-культурного отношения между модерном и постмодерном, взятыми не в узких пределах искусствovedения, а в более широком контексте общеполософского осмысления тенденций развития духовной жизни общества вчера и сегодня.

В этой связи наиболее емким и значимым в границах исследования, предпринятого в настоящем издании, представляется, по-видимому, обсуждение автором «Философского дискурса модерна» генетических корней рефлексивного отношения к сознанию времени, заданного впервые мышлением модерна, хотя логические предпосылки такого отношения существовали еще в V в., а философские выводы из этой постановки проблемы не до конца учтены и в наше смутное время. Особенно полезным в историко-методологическом отношении может быть разбор аргументации по вопросу существования разных возможностей осознания времени, разных способов бытия в нем¹. Потому что как раз из различий в отношении к феномену времени (причем не только в субъективном плане, но и объективно, то есть реально-исторически) вытекает многообразие нашего отношения к самим себе, к своей исторической судьбе, к выбору путей перехода нашего общества из прошлого в будущее. Попытка разъяснения этого предположения, опирающаяся на материал, представленный в данном случае Ю.Хабермасом, составляет задачу настоящего краткого изложения.

Начнем с вопроса о понимании времени. Чтобы сразу отмежеваться от дополнительных философских трудностей, ограничимся здесь рассмотрением только социального времени — в противоположность физическому, так как именно этот взгляд на время характерен для того пласта европейского мышления, который анализирует немецкий философ.

Со времен М.Хайдеггера речь в философии идет о времени как «горизонте бытия», то есть в его историческом, а не естественном срезе. Поэтому прежде всего изучаются не физические признаки времени, связанные с движением или трансформацией материальных тел, а его культурные параметры, совокупность которых была зафиксирована в общих чертах еще в гегелевской «Феноменологии духа» в качестве так называемого «духа времени». Это емкое культурологическое понятие, трактовавшееся в марксизме исключительно как принадлежность идеалистической философии, теперь пересматривается нашей философской литературой в попытке уяснить его глубокое социокультурное содержание, которое проявляется в человеческой деятельности в самых различных ее формах и прежде всего в творчестве, в том числе и социально-историческом.

Для Гегеля «дух времени» всегда сопряжен с объективной тенденцией развития абсолютного духа, фиксируемой телеологически как латентная, но изначально присутствующая его цель. Се-

годня рационализм в его наивно-просвещенческом виде достаточно обнаружил свою ущербность и даже некоторую вредность в том случае, когда он абсолютизирует линейность прогресса, уверенность в его гарантированности или навязывает истории те или иные субъективные цели, в то время как наличные средства их достижения идут вразрез с гуманистическими приоритетами. Кроме того, отныне мы понимаем, что история, культура — это главным образом альтернатива развития, и потому «дух времени» не может быть абсолютным однозначным явлением, как это представлял себе Гегель. Уже хайдеггеровская онтология, а за ней и вся остальная экзистенциалистская философия властно заявили требование «разомкнуть» телеологическую систему гегелевской истории: «истина есть открытость бытия»².

Но само понятие «дух времени» приобретает в наши дни, как никогда прежде, актуальный смысл именно в связи с постановкой вопроса о времени, если можно так выразиться, как о длящемся духовном пространстве, то есть как об онтологической характеристике культуры, которая, преодолевая статичность бытия, перестает быть простой его формой, а становится содержанием, совпадающим с событиями человеческого духа и пребывающим в постоянной метаморфозе. К такому мнению впервые, на наш взгляд, приблизился еще В. Дильтей, критиковавший Гегеля с позиций необходимости учета целостности индивидуальной жизни во времени и подчеркнувший связь временных характеристик существования с содержанием человеческого духа, реализующего это существование. По этому поводу он писал: «Оглядываясь на прошлое, мы остаемся пассивными; прошлое нельзя изменить... Если же мы поворачиваемся к будущему, то оказываемся активными, свободными... Мы ощущаем себя владельцами бесконечных возможностей. Таким образом, переживание времени во всех направлениях определяет содержание нашей жизни»³.

С точки зрения духовной насыщенности временного параметра бытия не бывает пустого времени культуры (или в культуре), поскольку не может быть культуры с *нулевым* содержанием. Содержание культуры может быть *позитивным*, творчески богатым и плодотворным, способствующим гуманизации человеческой практики. И в этом проявляется «дух» определенного времени. Либо культура в силу тех или иных обстоятельств наполняется *негативными*, разрушительными, давящими творчество социальными импульсами, которые извращают ее гуманистический изначальный смысл, превращая самое культуру в ее противопо-

ложность, а потому способствуют вырождению культуры, торжеству бездуховности, которое тоже есть ничто иное, как определенный «дух времени», только со знаком отрицания.

К пониманию этого обстоятельства можно подойти и несколько с другой стороны. А именно: пустого времени в культуре не бывает потому, что, хотя простой ход времени ничего не обновляет, но зато он дает возможность созреть (либо устареть) тем новациям, которые вчера представлялись не совсем ясными (либо казались абсолютными, вечными в своей завершенности). Ключ к действительной актуализации понятия времени как культурно-исторического феномена таится, как нам кажется, в философском размышлении по поводу оси пересечения логических и культурных смыслов понятий «новый» — «современный» — «завершенный». Именно эту сторону дела отчетливо видит и осознает Ю.Хабермас, когда начинает свой обширный дискурс модернистского сознания времени именно с обоснования его потребности в самоудостоверенности.

Еще одно основание особого интереса к проблематике, затронутой здесь, состоит в том, что предметом тщательнейшего рассмотрения философа оказывается проблема традиции — ее плюсы и минусы в процессе течения времени, которое ее порождает и использует в качестве повивальной бабки будущего. Связь традиции с модернизацией в качестве теоретического хода (когда первая выступает антиподом, точкой отталкивания второй), а также в качестве практического способа утверждения самой модернизации (ибо без стабилизации, вносимой культурной традицией, ничего не может укорениться в человеческой истории) представляет для культурологического сознания известную трудность в понимании времени, которая и вызывает к жизни не только всю модернистскую философию, но и постмодернистскую реакцию на ее постулаты и выводы.

Поэтому в книге Хабермаса «Философский дискурс модерна» историко-философская проблема превращается по существу в философско-историческую. И для нас это чрезвычайно значимо в настоящий момент, так как в российской культурной истории за последние 80 лет образовалось множество пробелов, особенно в области историко-философского знания. Мы переживаем сейчас трагедию перерыва философской традиции, а во многих пунктах — ее разрушения и гибели. И это мешает нам сформировать новую, актуальную позицию в социально-историческом творчестве, хотя именно этими обстоятельствами мы обязаны и

самой необходимости обновления. В частности, это касается современной потребности осознания времени не просто как хронологического фактора, а как социокультурной данности, представленной, собственно, в хабермасовском дискурсе.

Итак, говоря о социальном времени, как и в пределах его физической трактовки, можно предложить разные версии понимания его содержания. Например, если мы считаем историческое время координатой исключительно *материального* существования человеческого рода⁴, то все наши духовные, то есть познавательные, эмоциональные, коммуникативные и т.д. обретения, достигнутые в определенных точках временного континуума, окажутся радикально неизменными, абсолютными в своей данности. Они составят как бы некую параллель известным материальным процессам, вызвавшим их к жизни. С этой точки зрения, лишь в материальном мире происходит дальнейшее течение времени, а потому оно оставляет духовные явления *вне* своего потока, как уже состоявшиеся и, следовательно, необратимые, превращая их в готовые факты той или иной исторической современности (в том смысле слова, какой вкладывают в него немцы, употребляя термин «Gegenwart»).

В этом варианте искусство Возрождения и римское право, Нагорная проповедь и «Краткий курс истории ВКП(б)», ньютонова механика и экологическое сознание XX в. принадлежат каждое преимущественно своей эпохе, вписаны в свой собственный, *неповторимый* культурный горизонт, который смыкается с реальностью материальных процессов прошлого, хотя не тождествен ей. Объяснение, дополнение, переоценка наличных духовных ценностей, равно как и значения материальных фактов — все эти процедуры, которые не только возможны, но принципиально необходимы и постоянно осуществляются на наших глазах, всегда соотносятся в первую очередь и существенно определено с тем временем, в котором возникли объекты подобных интеллектуальных усилий, и которое уже *безвозвратно ушло*.

Иными словами, при описанном выше понимании времени оно замкнуто в своей бесконечности. Его образ - не открытая Вселенная, а кольцо Мебиуса. Все, что, раз возникнув, длится, изживая свою судьбу, определенную принадлежностью к той или иной эпохе материальных свершений, поддается лишь усложнению и углублению, но *не обновлению*. Мир человеческой истории оказывается, таким образом, телеологическим в своей сущности: его материальные параметры бесконечны, но его духовный смысл

конечен. Таково время в религиозных парадигмах и в близкой к ним «истматовской» интерпретации марксизма. Таково же оно, в конечном счете, и для тех мыслителей, которые осознанно или интуитивно приложили руку к созданию концепции Модерна, представившей современность точкой четырехмерного исторического бытия, где все явления достигают своей «всеобщей формы выражения». В этих ментальных рамках понятие современности (модерна) приобретает совершенно уникальное, абсолютизированное значение, нагруженное, как это ни парадоксально звучит, радикально-релятивным смыслом. Речь идет не об относительности каждого текущего мгновения в сравнении с вечностью, а, наоборот, об этернализации, увековечивании самой современности, поскольку последняя отодвигается в бесконечность, становясь временем реализации идеалов.

Если же время выступает координатой не столько нашего материального, сколько *духовного* бытия, то нет абсолютных, неизменных, до конца состоявшихся ценностей и явлений нравственного, эстетического и даже политического порядка. Изменение временной координаты означает изменение духовного содержания явлений. Все они обратимы и способны обновляться под властью текущих лет⁵. Чтобы возвратиться к их истокам, нам нет нужды возвращать назад материальные процессы мира. Достаточно работы воображения, и мы можем обнаружить в них неиспользованные стимулы развития, найти *точки альтернативных исходов*. И тогда их оценка (и переоценка), их дополнение, объяснение, включение их в сегодняшнюю практику будет соотноситься главным образом с *будущим* временем, с теми тенденциями духовной жизни, которые продлевают современность, настоящее в его прошлом (соответствующем времени возникновения объектов наших интеллектуальных усилий) духовном содержании. Другое дело, что непрерывность течения времени как одной из координат духовной истории не позволит нам совершенно оторваться от исходных посылок тех процессов и явлений, которые выступают предметом нашего внимания. Но акценты в культурной деятельности существенно переменятся. Консерватизм здесь будет здоровым началом традиции преобразования духа.

В такой ситуации соотношение понятия модерна и столь модной сегодня ориентации на постмодернизм получает иное теоретическое (а соответственно и практическое) толкование. Прежде всего постмодерн, постистория, постсовременность и т.п., стремясь стать знаменем новой методологии исследования общества

и культуры, переживших кризис просветительских норм и идеалов, уже своим этимологическим содержанием демонстрируют связь с прежними концептуальными схемами. Эта связь может устанавливаться двумя разными путями, но оба они отрицательные. И тот, и другой есть «прощание с модерном», а следовательно, отрицание того значения в мировой истории культуры, которое ему придавалось его адептами. Но дальше пути «постмодернистов» расходятся. Ибо можно отрицать жестко, категорично, целиком и по всем пунктам, меняя «да» на «нет», правое на левое, так сказать, в манере зеркального отражения. А можно расставаться с прошлыми заблуждениями ностальгически (чтобы не сказать: диалектически), отдавая должное известной мудрости и пользе тех или иных принципов для своего времени.

В первом случае позиция отрицающего оказывается своеобразной изнанкой логики отрицаемого содержания. Смысл этой «изнаночной» логики состоит в утверждении, что сегодня — это не вчера, время продолжается, а значит, отныне все не так, как в прошлом, ничего вчерашнего нельзя принять сегодня и сам вчерашний день лишается смысла в качестве ступеньки истории. Поэтому долгие века истории ничему не научают. Настоящая жизнь была лишь в так называемые «доисторические», то есть архаические, примитивные времена, когда люди не задумывались над смыслом своего существования, не строили планов овладения своей судьбой в философском значении этого слова.

Закон (в жизни или в искусстве), порядок (в отношениях людей или в природе), поступательное движение в истории и культуре, рациональные принципы в познании — все это прекраснодушные заблуждения, которые поднимаются на щит модернистами, а здесь отрицаются как несостоятельные, сломленные простым течением времени идеалы, неосуществимые *в принципе* из-за того, что время бесконечно и оно не может остановиться в какой-либо точке истории, даже самой совершенной на взгляд современников. Всегда есть (и будет!) постистория, требующая дальнейшего движения во всех отраслях жизни. Другими словами, всегда возможна постсовременность. А если высшие достижения (завершенность идеи) уже реализовались, то дальнейшее развитие превращается в регресс.

И здесь как раз обнаруживается внутренняя идейная связь с модернизмом: признание движения времени основным стимулом изменения общества, культуры, истории, с одной стороны; а с другой стороны — поиски чего-то надежного, устойчивого в хао-

се временных вихрей, осуществляющих историю, а значит, иницирующих культуру и общественную жизнь, хотя бы это надежное, устойчивое (то есть нечто неоспоримое и постоянное) был сам хаос. Поворот к анархизму и архаике, призыв к поискам иррациональных корней сущего, воспевание дионисийского начала в искусстве и в жизни, а также ориентация на неподдающуюся человеческому вмешательству судьбу (изначально заданную), на рок истории — эти и подобные им содержательные черты постмодернизма (в его самом жестком варианте, который мы сейчас рассматриваем)⁶ на самом деле есть нечто иное, как попытка установления новых закономерностей, в сущности столь же далеких от действительных объективных обстоятельств (или, точнее говоря, еще менее с ними увязанных), как наивные идеалы теоретиков Просвещения и сопутствующего ему линейного прогрессизма.

Для теоретической, методологической работы принятие анархистского и архаического содержания постмодернистских принципов чревато еще и отказом от известных завоеваний новоевропейской культуры и прежде всего от рационализма в качестве одного из важнейших когнитивных средств. И с этой точки зрения *предпочтительным вариантом* постмодернизма оказывается сегодня неоконсерватизм, который, хотя и прощается с модернизмом, но в постмодерне видит лишь следующий шаг развития европейского общества, выросшего из детских штанишек плоской веры в «этот лучший из миров», в котором «все, что ни делается, все к лучшему». Наступающее сегодня отрезвление от упоения бесконечными человеческими возможностями может и должно сослужить добрую службу людям (и теоретикам, и практикам), которые, признавая некоторую (и весьма значительную) ущербность, а значит, и уязвимость модернизма, тем не менее, не считают необходимым начинать с нуля, «встать на четвереньки и воздать вой первозданному хаосу». Здесь связь с модерном носит характер конструктивного отрицания: требуется новое прочтение идейных установок модерна, его духовных ориентиров, но это новое прочтение не должно зачеркивать того важного, чего не в состоянии опровергнуть и преступить никакой постмодерн.

В чем это важное? Каково его содержание и способ влияния на культуру и ее теорию? Какая надежная опора может быть сохранена внутри постоянного потока исторического времени? Как эта опора может быть использована сегодня, в период тягчайших потрясений духовной жизни общества, не говоря уже о поразив-

шем его социальном, национальном, экономическом и политическом кризисе? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо прежде всего разобраться еще в одной серьезной проблеме, которая на первый взгляд может показаться чисто филологической. На деле она имеет непосредственное касательство к анализу нашего сегодняшнего отношения ко времени вообще и к настоящему, текущему здесь и теперь времени в частности. А значит, от ее решения зависит и выбор позиции в нашем будущем, то есть содержание проекта социального бытия и средства действия для его осуществления. Эта проблема возникает первоначально в результате осознания философско-исторической двусмысленности понятия «модерн».

Дело в том, что это понятие обременено изначальной многомерностью определения. Самые простые значения этого термина останавливают наше внимание на том, что им обозначается признак явлений, удостоверяющий сопричастность сегодняшнему дню, их модность, принадлежность к наиболее совершенным и законченным образцам (или, если угодно; *образам*) настоящего. Но есть и более глубокие смыслы, детерминированные логическими акцентами того или иного способа философствования вообще и социальной философии в частности. И в этих случаях наше сознание относит название «модерн» прежде всего к определенному (к нынешним дням уже не самому последнему) стилю в искусстве, культуре в целом, а также, что особенно важно для нашей темы, к известному теоретическому подходу, пониманию общественных явлений, в основе которого лежит представление о постоянном поступательном движении всего, что отмечено печатью человеческого творчества, так что точка современности (модерна) всегда означает здесь и высший пункт развития рассматриваемых явлений.

Разрушение иллюзий бесконечного линейного прогрессизма, связанное с последовательно сотрясающими общество кризисами, войнами и природными катаклизмами, заставляет нас пересмотреть и наивное представление наших предшественников о роли разума в истории, о сути объективности исторических процессов, о характере так называемых исторических уроков, а значит, и о действительных возможностях социально-философского знания и социально-исторического творчества на его основе. Следует ли отсюда, что постмодерн должен вообще отказаться от оптимистического взгляда в будущее и от использования рациональных структур исторического познания? Вопрос риторичес-

кий. Однако вместе с тем стоит и задуматься о том, что означает в действительности постмодерн, придать значение тем серьезным укорам, которые он адресует модернизму сегодня, и если не впасть в «архаику без предела», как советуют некоторые экстремистски настроенные постмодернисты, то, по крайней мере, обратить взор социально-научной теории назад, в подлинную историю, не всегда совпадающую с «чистыми» конструкциями модернистов, с тем, чтобы обнаружить там нечто выпавшее из поля зрения, но в достаточной мере повлиявшее на содержание сегодняшней картины мира в целом и в деталях, причем повлиявшее двойко: как своим присутствием в нашей современной жизни в виде определенных следствий прошлого, так и тем, что таковые следствия отсутствуют сегодня по причине искоренения их объективных оснований в прошлом в результате специальных волевых усилий так называемого субъекта истории.

В заключение хочется еще раз вернуться непосредственно к взглядам Ю.Хабермаса и в этой связи коснуться еще одного важного вопроса. А именно, произнести хвалебное слово «анархистам», обнажившим все проблемы модерна, доведя их до абсурда. Без этих теоретических упражнений человечество не было бы так испугано «благополучием» и не шарахнулось бы в сторону, в «Holzwege» истории, откуда оно теперь может вернуться умудренным пережитым социальным, историческим опытом, обогащенным знанием альтернативы не только в ее положительных, но и в негативных проявлениях. В результате и появился неоконсерватизм как более спокойный вариант исторического теоретизирования, избегающий обеих крайностей — и восторгов доктора Пангласа, и ужасов «этого безумного, безумного, безумного мира». И в этом пункте трудно не солидаризироваться с нашим замечательным современником-философом, который считает модерн незавершенным проектом. «Мне думается, — подчеркивает Хабермас в речи по случаю вручения ему премии Адорно, учрежденной городом Франкфурт-на-Майне за 1980 год, — что из той путаницы, которая сопровождает проект модерна, из ошибок экстравагантных программ упразднения культуры нам скорее следует извлечь уроки, чем признать поражение модерна и его проекта»⁷.

Примечания

- ¹ Понятие времени выступает для автора настоящей статьи не только синонимом эпохи, эры, хронологического периода и т.п. Здесь речь идет также о времени как о непрерывно текущем историческом существовании, связывающем прошлое, настоящее и будущее бытие человека, так что все конкретные времена-эпохи могут быть рассмотрены лишь как «остановленные мгновения».
- ² Ни .: *Гайденко П.П.* Проблема времени в онтологии Хайдеггера // Вопросы философии. 1965. № 12. С. 116.
- ³ Dilthey W. *Gesammelten Schriften*. Bd. 7. В. —Lpz., 1927. S. 193-194.
- ⁴ В отличие от физического представления о времени эта координата также обладает рядом особенностей, вытекающих из специфики исторического пространства, обсуждать которые в полном объеме здесь не представляется возможным, но они будут затронуты в дальнейшем изложении.
- ⁵ Близкой позиции в вопросе о сущности времени придерживался испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет, когда выступал против «натурализма» немецкой классической философии. Последняя, по его мнению, хотя и выдвинула в качестве субстанции активность духа, однако понимала ее как «одну и ту же, фиксированную, предписанную, онтологическую неподвижность», в которой «Дон-Кихоты духа не имеют права на внезапное изменение... потому что глубочайшая ошибка натурализма... состоит не в том, что идеи трактуются как телесные реальности, а, наоборот, в том, что реальности — телесные или нет — трактуются как идентичности» (*Ortega y Gasset J.* *Toward a philosophy of history*. N. Y., 1941. P. 197-198).
- ⁶ Имеются в виду главным образом теоретики, а не практики постмодернистской культуры, ибо, хотя последние представляют не меньший интерес для исследователя, о них уже достаточно сказано. При этом мы берем обобщенную логическую позицию, а потому не называем конкретных имен.
- ⁷ *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 49.

Содержание

Предисловие	3
ЧАСТЬ I. ПАНОРА МА ИСТОРИЧЕСКОГО ИЗМЕНЕНИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ УСТАНОВОК В РАЗЛИЧНЫХ ОТРАСЛЯХ СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ	10
<i>В.Б.Власова</i> Исторический факт в потоке парадигмальных сдвигов	10
<i>Н.С.Петренко</i> Методология истории и проблема ценности и оценки	27
<i>Н.М.Смирнова</i> Ценностно-смысловая ориентация в методологии социокультурного анализа	59
<i>В.В.Козловский</i> Дилемма социологического познания в России	77
<i>А.А.Мяделец</i> Смена парадигмы в экономической науке XX века	109
<i>Н.Н.Лебедева</i> Эволюция методологических ориентаций в психологической науке конца XIX—XX вв.	130
<i>В.Б.Власова</i> «Связь времен» в российской литературе XX столетия	155
ЧАСТЬ II. ОТДЕЛЬНЫЕ ШТРИХИ К МЕТОДОЛОГИЧЕСКИМ ПОРТРЕТАМ	173
<i>Р.Л.Розенбергс, В.Г.Федотова</i> От Риккерта к Шелеру	173
<i>А.А.Мяделец</i> О школе Анналов	192
<i>В.Б.Власова</i> Ортега-и-Гассет: человек в культуре. Опыт философии рациовитализма	197
<i>Н.М.Смирнова</i> Феноменологический проект методологии социально-философского анализа	217
<i>В.Б.Власова</i> Юрген Хабермас, современность и дух времени	236

Научное издание

История методологии социального познания. Конец XIX – XX век

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*
Технический редактор: *А.В.Сафонова*
Корректор: *А.А.Смирнова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.06.01.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 15,37. Уч.-изд. л. 13,76. Тираж 500 экз. Заказ № 019.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*
Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119842, Москва, Волхонка, 14