

ПОЛИТИКА – НАУКА – РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Е.А. Самарская

Наука как фактор организации масс: к истории вопроса

Вопрос о науке как факторе организации масс, естественно, связан с феноменом массового индустриального общества. До появления последнего основная масса населения была занята сельскохозяйственным трудом, жила в деревнях, подчиняясь традиционному укладу жизни. Развитие промышленного производства вызвало рост городского населения, в котором самый многочисленный слой представлял пролетариат. Это было скопление людей, оторванных от деревенских корней, обладавших уже более широким кругозором, чем у крестьян, знакомых с техникой и к тому же начинавших постепенно осознавать, особенно под влиянием социалистов, свою социальную и политическую силу. Можно сказать, что наука (техника) способствовала формированию городской массы населения опосредованно, через промышленное производство. Но есть и другая сторона дела. «Массу» еще надо было организовать, организовать ее труд и быт, вписать ее в социальные и политические структуры общества. И тут на сцену выходят социальные науки: политическая экономия, социология, науки о государственном управлении. В самом их появлении в XVIII–XIX вв. мы можем видеть подтверждение факта ускоренной рационализации общественной жизни. Конечно, импульс движения исходил не от них, это был стихийный процесс, социальные науки лишь раскрывали законы всесторонней рационализации общественной жизни и предлагали проекты по ее усовершенствованию.

В этой связи на память прежде всего приходит имя М.Вебера, который зафиксировал растущую рационализацию общественных процессов. Но он был далеко не единственным: можно сослать-

ся, например, на его современника Ж.Сореля, который дал анализ форм объективированного разума в истории. В качестве таковых он называл фабрику, рынок, демократию, отмечая их ориентацию на количественные отношения в обществе, на их абстрактный характер, оторванность от качественных форм жизни. Он писал, что рынок подобен парламенту: если в последнем конкретные мнения исчезают, будучи растворены в безличной общей воле, то на рынке различные товары идентифицируются соответственно абстрактной меновой стоимости. Интересно, что, давая апологию труда рабочих, Сорель рассматривал фабрику также как *социальную* абстракцию: на фабрике стираются качественные особенности разных видов труда, и в результате рабочие предстают как «атомы среднего качества», в отношении которых уместен лишь количественный анализ. Фабрике он противопоставлял сельское хозяйство как область «качественного труда», «биологического производства», «которое представляет крайнее разнообразие и не поддается никакому общему закону»¹. Аналогом сельского труда он готов был считать и труд рабочих, если только он имеет не механический, а творческий характер. Он критиковал Маркса за то, что тот, разработав теорию трудовой стоимости, стал рассматривать труд как нечто усредненное, выразил рыночный подход к труду, сказав, что каждый должен получать вознаграждение соответственно количеству затраченного труда.

Сорель хотел ограничить экспансию рационального, распространение его на общественную жизнь, он желал придать более высокое значение качественным ценностям. Нечто подобное видим мы и у М.Вебера, хотя его рассуждения о «рационализации» встроены в совершенно иной философско-политический контекст. Вебер одним из первых обратил серьезное внимание на сознательно осуществляемую организацию общества или, по его терминологии, «рационализацию». Ее как таковую он считал особенностью западной культуры, отмечая, что ею пронизаны все стороны общественной жизни: наука, право, искусство, архитектура, а главное, государственное управление, управление на производстве и т. д. Он видел в ней процесс длительный, растянувшийся на века и разновременный для разных сфер общества: неверно, например, считать ее просто следствием формирования рационалистической философии Просвещения. Можно выделить ряд особенностей ра-

ционализации социальных отношений по Веберу. Прежде всего этот процесс представлялся ему как систематизация рациональных правил и установлений. Именно на Западе сформировалась наука как система, только Западу Нового времени стала известна систематическая и притом профессиональная научная деятельность. Если не ограничиваться духовными сферами, а иметь в виду практику, то здесь рационализация общественной жизни олицетворяется фигурой чиновника, сосредоточившего в своих руках все управление. Чиновники известны всем культурам, но нигде, кроме Запада, нет «полной зависимости всей жизни, всех ее политических, технических и экономических предпосылок от *организации* профессионально подготовленных чиновников, подчинения всего человеческого существования технически, коммерчески и прежде всего *юридически* образованным государственным чиновникам, которые являются носителями основных повседневных функций социальной жизни...»². Государство как рациональный институт известно только Западу, то же относится к производству: стремление к наживе существовало во все времена и во всех регионах мира, а капитализм как систематизация прибыли путем непрерывно действующего капиталистического предприятия появился на Западе.

Важный аспект рационализации в веберовском толковании заключен в том, что она как бы противостоит живому, подавляет «жизнь», так видоизменяя правила человеческого поведения, чтобы дать расцвести «делу»; благодаря ей «человек существует для дела, а не дело для человека»³. Смысл рационального как антитезы живому Вебер отлично продемонстрировал, показав превращение христианской аскезы в мирскую через посредничество протестантизма. Благодаря распространению протестантизма «христианская аскеза, устремившаяся вначале из мирской жизни в затворничество, уже в стенах монастыря господствовала в лице церкви над миром. При этом, однако, она не посягала на естественные, непосредственные черты мирской повседневной жизни. Теперь же она вышла на житейское торжище, захлопнула за собой монастырские ворота и стала насыщать мирскую *повседневную* жизнь своей методикой, преобразуя ее в рациональную жизнь *в миру*, но *не от* мира сего и *не для* мира сего...»⁴ Переселившись в мирскую жизнь, религиозная аскеза способствовала формированию громадного кос-

моса современного хозяйства, связанного с механическим машинным производством, в который вовлекается и в котором принуждается к производственной дисциплине каждый человек.

Главный смысл рационализации, по Веберу, состоит в том, что она указывает на встроенность общества в деятельность индивидов, которая благодаря этому имеет «общностно» ориентированный характер. Согласно Веберу, общественные ориентиры присутствуют в действии индивида в форме совокупности рациональных установлений, существующих в государстве, церкви и в других коллективных объединениях. Предназначение этих рациональных установлений – служить рамкой для действий каждого члена коллективных образований, в силу чего они, например, государство, насильственно навязывают своим членам определенный тип поведения. Чем многочисленнее и многообразнее сферы, на которые индивид рационально ориентирует свое поведение, тем выше «рациональная организация общества». Согласно Веберу, в ходе европейской истории возрастал удельный вес действий, основанных на рациональных установлениях.

А между тем в понимающей социологии Вебера роль индивида в плане его отношений с общественными институтами далеко не нивелирована. В работе «О некоторых категориях понимающей социологии» Вебер подчеркивает, что «рассматривает отдельного индивида и его действие как первичную единицу, как «атом»⁵. Индивид – носитель осмысленного поведения, поэтому коллективные действия союзов, общностей, государств приобретают форму определенных видов совместной деятельности, и задача социологии заключается в том, чтобы свести их к «понятному поведению, а такое сведение всегда означает только одно – сведение к поведению участвующих в этой деятельности индивидуальных лиц»⁶. В другом месте Вебер, говоря о действиях государств, акционерных обществ, пишет, что рассматривает их просто как «процессы и связи специфического поведения отдельных людей»⁷.

Уверенность Вебера в том, что индивид как носитель смысла первичен в отношении общественных объединений, поражает несоразмерностью сравниваемых явлений. Действительность рационализированных обществ убеждает скорее в обратном – в том, что индивиды вынуждены постоянно приспособляться к правилам общественных институтов, часто не понимая их при-

роды и назначения. Сам Вебер замечает в этой связи: «Прогресс в области дифференциации и рационализации общества означает, что в конечном итоге обычно (хотя и не без исключений) те, кого рациональные методы и порядки практически касаются, все больше отдаляются от их рациональной основы, которая в целом от них более скрыта, чем смысл магических процедур, совершаемых колдуном, от дикаря»⁸. Допустим, что в данном случае речь идет о рядовых людях, которые выступают пассивными объектами манипуляций со стороны крупных общественных образований и просто не вникают, не обязаны вникать в последний смысл тяготеющих над ними формализованных правил и процедур. Но дело не только в непонимании, история XX в. демонстрирует такие феномены, как фашистские государства, сталинское государство, смысл политической практики которых просто превосходит возможности понимания со стороны большинства людей, даже задействованных в таких государственных механизмах. Более того, в тот же исторический период происходили политические и социальные процессы, которые просто не мог понять и предвидеть никто. Например, российская социалистическая революция 1917 года имела целью создание социалистического общества, а в результате колоссальных усилий народа образовался СССР, тоталитарное бюрократическое государство. Допустимо отчасти отнести произошедшее за счет того, что правящая партия большевиков сознательно приспособлялась к обстоятельствам, чтобы удержаться у власти. Но все ли можно этим объяснить? Не свидетельство ли это того, что история смеется над людьми, подсовывая им такие результаты их общественных начинаний, которых они и предположить не могли? Поневоле приходится вспомнить о марксистско-гегелевской идее отчуждения, согласно которой результаты общественных начинаний обретают в конечном итоге смысл, противоположный предполагавшемуся.

Вебер тяготел к инструменталистскому пониманию рационального, но в тот же исторический период в Европе широко распространился иной подход к вопросам общественной рационализации и организации, где был задействован не инструменталистский, а спекулятивный подход к ним. Имеются в виду марксовы представления о рациональном характере человеческой истории, в которых можно выделить два аспекта. Во-первых, Маркс в своей

политической экономии исследует абстрактный мир рыночных отношений, противопоставляя им коммунизм как мир качественных реалий (качественного, а не абстрактного труда, ориентирование производства на потребности, а не на прибыль и т. д.) Во-вторых, Маркс, вслед за Гегелем, видел в истории процесс развития разума (духа), закономерную смену исторических формаций. Оба аспекта в мышлении Маркса были тесно связаны: протест против капиталистических абстракций включен Марксом как центральный момент в становление исторического разума. Цели человеческой деятельности включены в рационализированное движение истории, более того, становление всеобщего разума и является целью истории. Конечно, приходит на ум, что история, как процесс потенциально бесконечный, не имеет цели. Но у Гегеля и у молодого Маркса отдельно взятый цикл развития разума имеет цель и потому конец: совершив диалектический круг, разум приходит к сознанию самого себя, к гармонии индивидуального и всеобщего. У Маркса такой диалектический цикл направлен на создание коммунизма: труд (деятельный разум) создает общество, которое оказывается поначалу чуждым ему, но в результате общественных преобразований они гармонизируются и синтезируются. Это можно обозначить еще как синтез труда и разума. Впоследствии Маркс несколько изменил свою точку зрения, создав, по свидетельству Энгельса, проект подлинной науки истории, центром которой было учение о смене общественно-экономических формаций. Теперь конечная цель пролетарской борьбы оказывается продиктована наукой, она указывает на коммунизм как задачу пролетарского движения. В «Святом семействе» Маркс писал об этом следующее: «Дело не в том, в чем в данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что такое пролетариат на самом деле* и что он сообразно этому своему *бытию* исторически вынужден будет делать. Его цель и его историческое дело самым ясным и непреложным образом предугадывается его собственным жизненным положением, равно как и всей организацией современного буржуазного общества»⁹. В этом высказывании, выдержанном как будто в соответствии с марксистским принципом – общественное бытие определяет общественное сознание – настораживают слова о том, «*что такое пролетариат на самом деле*». Они предупреждают, что выявить принцип общественного

бытия пролетариев не так просто, во всяком случае цели его деятельности могут и не соответствовать задачам, которые возлагает на него его общественное бытие. Действительно, вся история рабочего движения, в ходе которой не раз происходили столкновения между стихийными интенциями пролетариев и той конечной целью, какой наделили их марксисты, а именно, устройением коммунистического общества, свидетельствует о несоответствии.

Бытие пролетариата оказывается у Маркса двойственным: с одной стороны, это конкретный класс со своими особыми интересами, с другой стороны, он носитель всеобщего интереса, облеченный миссией создателя истинного общества – коммунизма, в котором конечная цель исторического движения и истина достигнут тождества. В отличие от Вебера, он не признавал множественности целей человеческого действия и инструментального характера знания. У Маркса все цели как бы стянуты в единую цель-ценность – коммунизм, и эта ценность оказывается тождественна истине, охватывая собой всю сферу рациональных отношений. Конечная цель – не результат свободного выбора, она составляет как бы горизонт, границу истины, исторического знания и пребывает на его краях. В силу указанного тождества истина оказывается телеологичной, а цель – ориентированной на высшее историческое знание, взятое в его полноте. Оно не имеет эмпирического индуктивного характера, на чем настаивал Вебер, оно дедуцировано из самой конечной цели и служит единственно для обоснования ее. Такая концепция исторического движения драматично сказалась на судьбе европейского рабочего движения в XX в. Э.Бернштейн первый обратил внимание на то, что в марксизме фигурирует не реальный пролетариат, а его идеальный образ. Сам Бернштейн предпринял попытку раскрыть конкретные исторические черты пролетариата своего времени, то есть конца XIX – начала XX вв., его связь с существующим национальным государством, его заинтересованность в системе социальной защиты, его включенность в систему демократии. Реальный пролетариат, как доказывает Бернштейн, мог вполне удовлетвориться социальными реформами, задача же радикального преобразования общества была навязана ему коммунистами. Бернштейн, который констатировал расхождение между реальным пролетариатом и его идеализированным образом в марксизме, и был вестником раскола в рабочем движении. В противовес

претендовавшему на научность марксизму каутскианского типа, в котором акцент был сделан на экономической стороне марксизма, Бернштейн апеллировал к этике и праву. Он констатировал, что социализм, будучи выражением реального интереса пролетариев, содержит «частицу научно недоказуемого»¹⁰. Из реформистов этической направленности сложились позже парламентские социал-демократические партии, порвавшие в конечном счете с марксистской устремленностью к созданию альтернативного общества. Реформисты, естественно, уходят от фетиша конечной цели и ее отождествления с наукой.

Иной вариант отношения к единству цели и знания можно отметить у марксистских революционных групп начала XX в. Довольно долгое время на рубеже веков их идеологом выступал К.Каутский. Он придерживался тогда сциентистской трактовки марксизма, видя в нем науку об истории, о смене общественно-экономических формаций. В научном социализме нет места этике: «Наука выше этики; ее результаты столь же мало нравственны или безнравственны, как сама необходимость»¹¹. Что касается революционной цели, то она представляет собой вывод из научного исследования истории, касающийся определения тенденций меняющейся социальной действительности. Более того, объективные законы истории обуславливают и формирование класса пролетариев, который должен сыграть решающую роль в уничтожении существующего положения дел и реализации конечной цели (коммунизма). Между тем развитие рабочего движения свидетельствовало о значительных расхождениях между революционной целью и практическими интересами рабочих. Каутский видел эти расхождения и считал, что когда проявляется это противоречие, рабочие должны отказаться от своих интересов и переориентироваться на революционную цель. Он писал: «Цель и движение соединены в социал-демократии и неотделимы друг от друга. Если когда-либо цели и движения вступают в конфликт между собой, то должно уступить последнее. Другими словами: интересы социалистического развития стоят выше интересов пролетариата, и социал-демократия не может защищать интересы пролетариата, препятствующие социалистическому развитию»¹². В этом контексте наука диктует цель рабочего движения, точнее, она перестает быть инструментом, средством, каким она была, например, у Вебера, и сама становится целью.

Однако что значит реализовать истину истории и есть ли вообще эта истина, если история не заканчивается в обозримом будущем? Даже поверхностный взгляд на практические ориентации ортодоксальных марксистов в начале XX в. убеждает, что они шли чрезвычайно разными путями, в результате чего произошел глубокий раскол в их лагере. Каутский в разгар первой мировой войны занял пацифистские позиции и выдвигал задачу борьбы за демократизацию международных отношений. Ленин предрекал близость социалистической революции в Европе и в России. Он непоколебимо верил в марксистские прогнозы относительно будущего человечества и поэтому так смело бросил свою партию в вихрь революционных событий 1917 г. и был так жесток в отношении всех, кто казался ему противником революции, а это была и буржуазия, и крестьяне, и даже сами пролетарии. Вряд ли большевики смогли бы решиться на все акты насилия в отношении российского населения, если бы не их энтузиазм, вызванный верой в научный характер марксистского учения. Но вскоре они начали ощущать, что с марксистскими истинами не все обстоит гладко, Ленин опомнился к 1921 г., когда инициировал нэп. Сталин же пресек процесс такого осознания революционных реалий, поставив социалистическую оболочку советского государства на службу делу создания могущественной державы. Истина истории оказалась, таким образом, совсем не той, на которую рассчитывали марксисты.

Марксизм не был единственной формой социальной науки, стремившейся в XX в. организовать массу. Другой ее вариант представлен социологией Э.Дюркгейма. Наука Маркса дедуктивна и абсолютна. Наука Дюркгейма индуктивна и не претендует на абсолютную истину. Пафос научности – одна из наиболее характерных черт мировоззренческих систем индустриальной эпохи. У Дюркгейма этот пафос столь силен, что побуждает его стать в резкую оппозицию к практике и сформированным на ее основе понятиям, которые он, в отличие от научных, называет «предпонятиями». Ведь для практики могут быть пригодны и ложные знания, практика даже вредит науке, требуя от нее «не объяснений, а лекарств»¹³. Именно ориентация на практику «отличает алхимию от химии и астрономию от астрологии»¹⁴. Все возникшие в практике и для практики «предпонятия» Дюркгейм уподобляет «идолам» Ф.Бэкона и хочет изгнать их из социологии, так как они мешают

научному познанию действительности. Наука должна рассматривать социальные явления как «вещи», «факты», отделяя их от тех практических представлений, которые составили о них действующие субъекты.

Тут возникает вопрос: если практика чужда науке, то что значит наука для практики? Дюркгейм не говорит прямо, что наука может диктовать цели человеческого действия, он утверждает, что она может помочь практике, проводя различие «нормального» и «патологического», «здорового» и «болезненного» в социальных явлениях. Дюркгейм рассуждает об этом по аналогии с живыми организмами, у которых здоровым считается то, что наиболее характерно для особей данного вида. Он пишет: *«Социальный факт нормален для определенного социального типа, рассматриваемого в определенной фазе его развития, когда он имеет место в большинстве принадлежащих к этому виду обществ, рассматриваемых в соответствующей фазе их развития.»*¹⁵ Отсюда напрашивается вывод, что в общественной деятельности надо стремиться не к беспочвенным идеалам, а к «нормальному» состоянию общества, представление о котором дает наука. Пример научного подхода к обществу, по Дюркгейму, демонстрирует проделанный им анализ таких болезненных социальных явлений, как преступление или самоубийство.

По поводу первых Дюркгейм доказывает, что преступление нормально, поскольку оно осуществляется людьми под влиянием индивидуальных условий жизни и поэтому может приходить в противоречие с коллективными нормами. Оно даже полезно, ибо расшатывает коллективное сознание, а это необходимо для наступления перемен. Оно может свидетельствовать о характере грядущих перемен и часто оказывается «провозвестником будущей нравственности, продвижением к будущему»¹⁶. Такие рассуждения если и могут помочь юридической практике, то очень косвенно, отсылая исследователя к сопоставлению количества тех или иных преступлений в разных, но близких по типу обществах и к установлению причин наблюдаемой разницы. В данном случае научная социология не диктует практике никаких масштабных целей.

Несколько иначе обстоит дело с исследованиями, которые Дюркгейм посвятил сравнительному анализу самоубийств в примитивных и в современных обществах. Дюркгейм не ограничи-

вается выводом, что самоубийства нормальны, хотя такая мысль проскальзывает в его текстах, он выделяет среди них особый тип «аномических» самоубийств (самоубийств, совершенных на почве неудач в продвижении к социальному успеху). Эти последние он считает ненормальными и борьбу с ними определяет как главную моральную, социальную, политическую задачу современности. Но в этом осуждении «аномических» самоубийств Дюркгейм следует не столько рекомендованному им самим принципу сопоставления их количества в разных, но однотипных обществах, сколько некоему иному методу. Суждение о них он, как кажется, выносит, сопоставляя современный стиль жизни с сохраняющимися в развитых обществах анклавами жизни традиционной. Таковы семья, религиозная община, которые в силу заложенного в них принципа солидарности могут снижать количество самоубийств, совершаемых на почве неудовлетворенных эгоистических притязаний. Таким образом, именно традиционная мораль подсказывает Дюркгейму осуждение индивидуализма, которому он противопоставляет ценность солидарности, защищая ее во всех сферах общественной жизни. При этом он оставляет в стороне вопрос о том, пришла ли к нему эта ценность из области науки или из глубины морального убеждения.

В этой связи интересно подробнее рассмотреть вопросы: что такое наука Дюркгейма? Является ли требование солидарности выводом из его социологии или ее предпосылкой? Дюркгейм резко отделял социологию от биологии или психологии. Ему чужды теории, апеллирующие (в стиле Т.Гоббса или Ж.-Ж.Руссо) к естественным правам человека как фундаменту формирования общественного договора, это ложный, искусственный путь интерпретации сути обществ. Ему чужды и историцистские системы, также, с его точки зрения, восходящие к образу некоей универсальной человеческой сущности. В этом духе он обычно критикует О.Конта с его идеей движения истории от теологического состояния к метафизическому и далее к позитивному промышленному обществу. Он вообще критически относится к телеологическим концепциям истории: история не дает возможности судить ни о настоящем, ни о будущем.

Дюркгейм отбрасывает установку на то, чтобы мыслить об обществе, исходя из индивида: «Общество не простая сумма индивидов, но система, образованная их ассоциацией и представляющая собой реальность *sui generis*, наделенную своими особыми

свойствами...»¹⁷. Его убеждение заключается в том, что общество есть особая реалья – более высокая по сравнению с жизнью степень материальной вселенной. Поэтому надо не столько изучать общество, исходя из индивида, сколько индивида объяснять с позиций общества: «Бесспорна та истина, что нет ничего в социальной жизни, чего бы не было в индивидуальных сознаниях; но почти все, что в них находится, взято ими у общества. Большая часть наших состояний сознания не появилась бы у изолированных существ и проявилась бы совсем иначе у существ, сгруппированных иным образом. Значит, они вытекают не из психической природы человека вообще, но из способа, каким ассоциировавшиеся люди воздействуют друг на друга соответственно их количеству и степени сближения»¹⁸. Социальная солидарность кажется при этом тем, что составляет исходный пункт социальной науки Дюркгейма.

С другой стороны, прослеживание степени социальной солидарности составляет метод исторического анализа Дюркгейма, соответственно которому он рассматривает развитие от простых сегментарных обществ к сложным централизованным обществам. Суть процесса он видит в том, что в обществах под влиянием разделения труда слабеет социальная связь, развивается индивидуализм, грозящий распадом общества. Очевидны в этом случае как отличие Дюркгейма, например, от Маркса, так и определенное их сходство в том акценте, который они делали на роли разделения труда в истории. Но Маркс на основании этого приходил к выводу о том, что оно ведет к господству рыночных абстракций, у Дюркгейма абстракцией оказывался сам индивид, оторванный в результате разделения труда от общества как целого. Маркс хотел переделать общество, Дюркгейм стремился воспитать солидарных индивидов.

Поэтому вызывает возражения точка зрения французского исследователя творчества Дюркгейма Ж-К.Филлу, который представляет его поборником идеи автономной личности¹⁹. Он даже утверждает, что главной целью Дюркгейма было установить бесконечное достоинство человека в индустриальном обществе. В концепции Дюркгейма есть линия рассуждений, на которую могут опираться подобные выводы. Но они представляются недостаточно обоснованными, если иметь в виду систему Дюркгейма

в целом. Он не столько приветствовал расцвет индивидуальности, сколько опасался его, полагая при этом, что связь индивида с обществом слабеет и возникает опасность разрушения последнего. Он не раз останавливался на той мысли, что «культ индивида», установившийся в современных обществах, несет с собой угрозу распада. Именно с целью избежать этой перспективы развил он идею корпорации как посредствующего звена между индивидом и государством. В одной из статей, говоря о разрушительной силе индивидуализма, Дюркгейм добавлял: нужно, «чтобы индивид чувствовал эту социальную массу, которая охватывает и пронизывает его, чтобы он чувствовал ее присутствие и воздействие и чтобы это чувство всегда управляло его поведением»²⁰. Профессиональные объединения выступают у Дюркгейма как носители главной ценности – социальной солидарности. Тут мы подходим к полному пониманию того, что питает дух научности, к которой стремился Дюркгейм: его наука родилась из необходимости управления обществом атомизированных индивидов.

Нравственные ценности и другие духовные идеалы составляют, по Дюркгейму, силы социального притяжения, главным механизмом которого выступает у него государство, оно стоит (должно стоять) на страже нравственности, права и представляет вообще организующее начало общественной жизни. Но в современных обществах выполнение этой задачи становится непосильным для государства из-за их раздробленности. «Общество, – писал он, – состоящее из множества неорганизованных, подобных пыли индивидов, которых гипертрофированно развитое государство силится заключить в свои объятия и удержать в них, представляет собой настоящее социологическое чудовище. Коллективная деятельность всегда слишком сложна, чтобы ее мог выразить один единственный орган – государство»²¹. Поэтому, делал вывод Дюркгейм, нужны некие промежуточные между государством и индивидами органы, которые стояли бы ближе к индивидам, чем государство, и способствовали поддержанию социальной связи. Таковы, по его мысли, профессиональные корпорации, которые могут выполнять в отношении индивидов роль нравственного авторитета и давать им ощущение солидарной жизни. Нужно, писал Дюркгейм, сделать социальные группы снова достаточно сплоченными, чтобы они крепче держали индивида и чтобы индивид крепче держался

за них²². Итак, несмотря на свое стремление оставаться на уровне изучения социальных фактов, Дюркгейм все же формулирует идеал солидарности, являющийся скорее предпосылкой его научных исследований, чем выводом из них.

Подводя итоги, можно отметить, что феномен рационализации общественной жизни в массовых индустриальных обществах рассматривали представители разных направлений в социологии и политологии, и их отношение к этому феномену было разным. Вебер принимал рационализацию как неизбежность, но не приписывал ей всепоглощающего характера. Он оставлял историческим субъектам место для свободного выбора как в их действиях, так и в интерпретации ими исторических событий. В своей «понимающей социологии» он уделял внимание не только изучению причинно-следственных связей в социальной жизни, но и тех ценностей, которыми руководствуются исторические субъекты. Детерминизм для него столь же важен, сколь и сфера ценностей. У Вебера нет единого идеала, организующего общественную жизнь. Он настаивал на многообразии ценностей, с позиций которых интерпретируется история и творится ее смысл.

Маркс и марксисты тоже говорили о приоритете рационализации в современном им обществе, которая проявляется в формах рынка, парламента, правовых отношений, но занимали резко критическую позицию в отношении господствующих абстракций. Они предсказывали революцию, направленную против этих последних и имеющую целью победу качественных ценностей в рамках коммунизма. Осмысление этой борьбы занимало центральное место в марксизме, и она изображалась как прорыв в истину и единение с конечной целью истории. В отличие от Вебера, марксисты признавали одну цель и одну абсолютную истину, с помощью которых они способствовали организации масс в рамках социальных движений XX в.

Э.Дюркгейм разрабатывал социологию как индуктивную науку, которая должна служить нормализации обществ, помогать устранению «патологических» и «болезненных» явлений в их функционировании. Не желая пророчествовать о будущем, он тем не менее сформулировал ценность корпоративной солидарности, с помощью которой полагал возможным преодолеть чрезмерный индивидуализм современных обществ. Его социология претендо-

вала на удовлетворение потребности управления сложными индустриальными обществами, пришедшими на смену более простым в управлении сегментарным и полисегментарным обществам.

Ортега-и-Гассет писал когда-то о «восстании масс» применительно к Европе начала XX в.: масса склонна к разным формам социального и политического насилия, она навязывает всем свои вкусы, ее существование грозит цивилизации «неподдельным декадансом». Обращает на себя внимание его характеристика человека массы как носителя стереотипного поведения (он действует, как «все»), безынициативного и безответственного. На это хочется возразить, что масса – не неподвижный феномен: та, о которой писал Ортега-и-Гассет, была воспитана и организована многими институтами тогдашних европейских обществ. Ортега-и-Гассет сам осознавал, что техника и наука определили во многом ее характер, дав импульс специализации промышленного труда, он даже называл человека науки «прототипом» массового человека. В этом с ним солидарен Э.Дюркгейм, который увязывал генезис современного человека с разделением труда, благодаря чему и развился тип человека-функции, частичного и потому абстрактного. Маркс тоже писал о формировании человека, занятого абстрактным, частичным трудом, и связывал это с устройством фабрик. Можно сказать, что массовый человек Ортеги-и-Гассета не восставал, вопреки его мнению, против европейской цивилизации, он был ею создан. В целом в XX в. преобладала масса, созданная для фабричного производства и для крупномасштабных войн. Наше время связано с большими изменениями производственных технологий и вообще организационных структур в общественной жизни, что неизбежно должно вести к изменению характера массы и управления ею.

Примечания

- ¹ Сорель Ж. Введение в изучение современного хозяйства. М., 1908. С. 25.
- ² Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 47.
- ³ Там же. С. 90.
- ⁴ Там же. С. 183–184.
- ⁵ Там же. С. 507.
- ⁶ Там же. С. 506.
- ⁷ Там же. С. 614.

- ⁸ Там же. С. 544.
- ⁹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 89.
- ¹⁰ *Бернштейн Э.* Возможен ли научный социализм? Б/м, б/г. С. 16–17.
- ¹¹ *Каутский К.* Этика и материалистическое понимание истории. Пг., 1918. С. 122.
- ¹² *Каутский К.* Аграрный вопрос (Аграрная программа). Харьков, 1899. С. 18.
- ¹³ *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 423.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ *Дюркгейм Э.* Метод социологии. С. 461.
- ¹⁶ Там же. С. 467.
- ¹⁷ *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. С. 493.
- ¹⁸ Там же. С. 327.
- ¹⁹ *Filloux J.-Cl.* Durkheim et le socialisme. Geneva, 1977.
- ²⁰ *Дюркгейм Э.* Социология. М., 2006. С. 197.
- ²¹ *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. С. 32.
- ²² *Дюркгейм Э.* Самоубийство. М., 1994. С. 376.