

КРИТИКА  
СОВРЕМЕННЫХ  
БУРЖУАЗНЫХ  
ВОЗЗРЕНИИ

в курсе  
исторического  
материализма



КРИТИКА  
СОВРЕМЕННЫХ  
БУРЖУАЗНЫХ  
ВОЗЗРЕНИЙ  
в курсе  
исторического  
материализма

Допущено  
Министерством высшего и среднего  
специального образования СССР  
в качестве пособия  
для студентов и аспирантов  
вузов



МОСКВА  
«ВЫСШАЯ ШКОЛА»  
1975

**1ФБ**

**К82**

Рецензент: кафедра философии Московского инженерно-строительного института.

Учебное пособие написано коллективом авторов:

гл. I — кандидатом философских наук, доцентом Л. В. Кораблевым; гл. II — кандидатом философских наук В. Н. Шевченко; гл. III — доктором юридических наук, профессором В. Е. Гулиевым; гл. IV — кандидатом философских наук А. И. Анищенко; гл. V — доктором юридических наук, профессором П. И. Гришаевым; гл. VI — доктором философских наук, профессором К. А. Шварцман; гл. VII — доктором философских наук, профессором М. Ф. Овсянниковым; гл. VIII — доктором философских наук, профессором Д. М. Угриновичем; гл. IX — доктором философских наук, профессором Г. К. Ашиным.

Ответственный редактор:

доктор философских наук, профессор Г. К. Ашин

**К82 Критика современных буржуазных воззрений в курсе исторического материализма. Учеб. пособие. Под ред. Г. К. Ашина. М., «Высш. школа», 1975.**

296 с. с илл.

В пособии дан критический очерк основных направлений буржуазной социальной философии, вскрывается ее сущность и реакционная направленность. Большое внимание уделено критике идеалистических теорий о роли личности и народных масс в истории, критике «демократического плюрализма», анализируются теории общественного сознания Вундта, Вебера, Парсонса и др., а также буржуазные концепции права, морали, искусства, религии. Предназначается для студентов, аспирантов и преподавателей вузов.

К  $\frac{10506-196}{001(01)-75}$  29-75

**1ФБ**

© Издательство «Высшая школа», 1975.

# Глава I

## ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И БУРЖУАЗНАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Материалистическая теория общественно-исторического процесса, созданная К. Марксом и Ф. Энгельсом в середине XIX в., знаменовала собой революционный переворот в общественном сознании. С гениальной ясностью и четкостью в ней были обоснованы и изложены подлинно научный взгляд на социальный мир, учение о классовой борьбе пролетариата и его всемирно-исторической миссии как могильщика капитализма и строителя бесклассового коммунистического общества.

В. И. Ленин, оценивая значение исторического материализма как величайшего завоевания научной мысли, писал: «Хаос и произвол, царившие до сих пор во взглядах на историю и на политику, сменились поразительно цельной и стройной научной теорией, показывающей, как из одного уклада общественной жизни развивается, вследствие роста производительных сил, другой, более высокий, — из крепостничества, например, вырастает капитализм»<sup>1</sup>.

Исторический материализм нанес неотразимый удар по самому кардинальному выводу буржуазной социологии, в соответствии с которым капиталистические производственные отношения и буржуазные отношения собственности якобы представляют собой не исторически преходящие связи, а вечные законы природы и разума. Научная теория, доказывающая историческую необходимость и неизбежность наступления коммунизма, явилась кошмаром для буржуазии и ее идеологов. Не мудрено, что все реакционные силы капиталистического мира объединились для травли этой теории. «Альфой и омегой» идейного содержания всех буржуазных социологических построений стал антикоммунизм.

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., изд. 5-е, т. 23, с. 44. (Далее ссылки по этому изданию.)



В современную эпоху, в эпоху перехода от капитализма к социализму во всемирном масштабе, неизмеримо обострилось историческое противоборство сил прогресса и реакции, социализма и империализма во всех сферах общественной жизни, особенно в области идеологии. Антикоммунизм наполнился новым содержанием и превратился в главное идейно-политическое оружие империализма<sup>1</sup>. «Мы живем, — говорилось в Отчетном докладе ЦК КПСС XXIV съезду, — в условиях неухающей идеологической войны, которую ведет против нашей страны, против мира социализма империалистическая пропаганда, используя самые изощренные приемы и мощные технические средства. Все инструменты воздействия на умы, находящиеся в руках буржуазии, ... мобилизованы на то, чтобы вводить в заблуждение людей, внушать им представления о чуть ли не райской жизни при капитализме, клеветать на социализм»<sup>2</sup>.

Одним из главных объектов идеологических диверсий со стороны буржуазных, реформистских и ревизионистских идеологов является исторический материализм как социальная философия нового мира, как общая социологическая теория марксизма-ленинизма. В этих условиях обнаружение научной несостоятельности буржуазного обществоведения приобретает особенно важное значение.

Весьма широкие аспекты критического анализа мировоззренческих и методологических основ буржуазной социологии открываются, в частности, при сопоставлении их с основными положениями исторического материализма.

## § 1. Исторический материализм как философско-социологическая теория марксизма

В. И. Ленин, раскрывая сущность материалистического понимания истории, писал: «Если материализм вообще объясняет сознание из бытия, а не наоборот, то в применении к общественной жизни человечества ма-

---

<sup>1</sup> См.: Программа КПСС. М., 1969, с. 51—52.

<sup>2</sup> Материалы XXIV съезда КПСС. М., 1971, с. 90—91.

териализм требовал объяснения *общественного* сознания из *общественного бытия*»<sup>1</sup>. Из этого философско-социологического принципа последовательно вытекает требование рассмотрения социальной жизни в двух диалектически взаимосвязанных аспектах: как общественного бытия и как общественного сознания. Органическая взаимосвязь этих аспектов состоит в том, что общественное бытие — первично, а общественное сознание — вторично, производно от него. Этот объективный закон представляет собой основной элемент предметной области исторического материализма как социальной философии марксизма. Из него следует, что материальные отношения между людьми составляют определяющий фактор, а идейные мотивы исторической деятельности людей, идеологические отношения между ними образуют вторичный фактор, производный от первого.

К. Маркс в работе «К критике политической экономии», раскрывая сущность закона решающей роли материального производства в общественном развитии, показал, как в процессе производства материальных благ возникает совокупность исторически конкретных производственных отношений, образующая основу социального организма, его экономический базис, как возникает социальная надстройка в виде совокупности политических и правовых учреждений, а также форм общественного сознания, как, вследствие противоречий между производительными силами и производственными отношениями, в истории общества периодически наступают эпохи социальных революций, приводящие к смене отжившего способа производства качественно новым, более прогрессивным в сравнении со старым, способом производства. Тем самым была вскрыта объективная диалектика истории, выведен закон социального прогресса.

«В общих чертах, — писал К. Маркс, — азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 55—56.

<sup>2</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., изд. 2-е, т. 13, с. 7. (Далее ссылки по этому изданию.)



Таким образом, предметная область исторического материализма должна быть дополнена: 1) законом решающей роли материального производства как фактора, определяющего движущие силы общественного развития, 2) законом исторического прогресса, состоящего в закономерной смене качественно усложняющихся прогрессивных общественно-экономических формаций, 3) законом определяющей роли экономического базиса относительно надстроечных элементов общества.

Последовательное распространение действия закона исторического прогресса на будущую историю общества позволило К. Марксу и Ф. Энгельсу прийти к фундаментальному выводу, в соответствии с которым капитализм, как общественно-экономическая формация, исторически преходящ, и на смену капитализму с необходимостью идет коммунизм. Именно вследствие этого концепция диалектического движения общественно-экономических формаций признается ядром исторического материализма, выражающим революционную, оптимистическую сущность пролетарского мировоззрения.

Не трудно видеть, что для марксистской философско-социологической теории важны не только законы, управляющие теми или иными социальными явлениями, законы функционирования определенной социальной структуры. Главное ее достоинство состоит в том, что она исследует законы изменчивости, т. е. законы развития, перехода от одной социальной формы к другой. Диалектика истории рассматривает движение социальных форм как естественно-исторический процесс, подчиняющийся законам, которые не зависят от воли, сознания и желаний людей. Далее. Если такие законы, как закон первичности общественного бытия по отношению к общественному сознанию, закон первичности материальных отношений и вторичности идеологических, закон решающей роли материального производства в развитии общества, закон определяющей роли экономического базиса по отношению к надстройке являются постоянно действующими законами во все исторические эпохи, то законы экономической жизни разных эпох различны между собой. Именно об этом и говорит концепция общественно-экономических формаций. Таким образом, социальные организмы по законам их экономической жизни отличаются друг от друга так же глубоко, как и биологические организмы. В выяснении частных зако-

нов, определяющих возникновение, существование, развитие и отмирание отдельных общественно-экономических формаций, прежде всего капиталистической, в выяснении исторических условий замены каждой из них качественно новой и состоит научное достоинство исторического материализма<sup>1</sup>.

Социальные законы отличаются от законов природы тем, что они реализуются через сознательную деятельность людей, через столкновения больших групп людей, подчиненных тем или иным идеям, целям, устремлениям. В связи с этим исторический материализм научно решает проблему соотношения исторической необходимости и свободы и приходит к выводу, что люди сами творят свою историю, но творят ее при определенных условиях материальной жизни. Именно эти условия, определяя интересы людей, образ социального мышления, характер целей и поведения людских масс, создают базу всей исторической деятельности<sup>2</sup>.

В этом отношении исторический материализм решительно противостоит как волюнтаризму, обосновывающему приоритет в социальном поведении воли, желаний людей, так и фатализму, полагающемуся на «автоматизм» действия социальных законов.

В. И. Ленин, оценивая историческую заслугу Маркса в области разработки диалектики истории как метода научного изучения общества, писал: «Люди сами творят свою историю, но чем определяются мотивы людей и именно масс людей, чем вызываются столкновения противоречивых идей и стремлений, какова совокупность всех этих столкновений всей массы человеческих обществ, каковы объективные условия производства материальной жизни, создающие базу всей исторической деятельности людей, каков закон развития этих условий, — на все это обратил внимание Маркс и указал путь к научному изучению истории, как единого, закономерного во всей своей громадной разносторонности и противоречивости, процесса»<sup>3</sup>.

В свете изложенного рассмотрим основные положения современной буржуазной социальной философии.

---

<sup>1</sup> См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 20—21.

<sup>2</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 58.

<sup>3</sup> Там же.



## § 2. Антинаучный характер социальной философии неотомизма, неопозитивизма, экзистенциализма и прагматизма

Все философские системы с древнейших времен содержали те или иные интерпретации социальной жизни, высказывали определенные суждения относительно характера и тенденций исторического процесса. Этот компонент философских систем принято называть социальной философией.

Современная буржуазная философия, естественно, также разрабатывает концепции, в рамках которых обосновываются представления о «социальном феномене», взгляды на общество в целом, рассматриваются тенденции его движения, решаются проблемы природы и характера социального детерминизма, социальных закономерностей, соотношения свободы и необходимости и др. Тем самым продуцируются определенное мировоззрение, а также те или иные методологические установки для частных общественных наук.

**Социальная философия неотомизма.** Неотомизм является философским учением римско-католической церкви. По своему идейному содержанию — это разновидность объективного идеализма<sup>1</sup>. В неотомизме демиургом социального мира, определяющим фактором функционирования и изменения общества признается воля бога. Поэтому история в представлении неотомистов разворачивается не как естественноисторический процесс, не как результат творчества людей, а как продукт реализации божественного провидения, воплотившего в

<sup>1</sup> Неотомизм получил наибольшее распространение в Италии, ФРГ, Франции, Бельгии, США и некоторых странах Латинской Америки. Его видными представителями являются У. Падевани, Ф. Ольджати, К. Фабро, Г. Веттер (Италия), Ю. Бохеньский, В. Бруггер, А. Демпф, И. Лоу, Манзер, Мейер (ФРГ), Жильсон, Сертийанж (Франция), Л. де Реймекер, М. Грабман, Стенберген (Бельгия), Маритен (США).

Литература по неотомизму:

Андреев М. В. Католицизм и некоторые социальные проблемы современности. М., 1965; Мчедлов М. П. Эволюция современного католицизма. М., 1967; Тимофеев В. Д. Социальные принципы коммунизма и религии. М., 1969; Кузнецов В. Н. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970; Кантеров И. Я. Ватикан под натиском атеизма. М., 1972; Быховский Б. Э. Эрозия «вековечной» философии. М., 1973 и др.

себе святую благодать, божественную мудрость и цель. В неотомизме отчетливо выступает тенденция к философскому обоснованию фатализма, пассивного смирения перед законами эксплуататорского общества. Эта линия находит подкрепление в философской антропологии, признающей неизменность человеческой природы и всех социальных образований, возникших в недрах старого общества, таких, как классы, нация, семья, государство, церковь и др.

Основываясь на представлении о человеке как созданном по образу и подобию бога, неотомизм отрицает роль материальных условий жизни общества в формировании личности. Бытие личности, ее социальное поведение, ее духовный мир, интересы, устремления, свобода, самосознание, творческие потенции, по мнению неотомистов, определяются ее постоянной духовной связью с богом. Решающим фактором в судьбе человека признается то, что он является членом религиозной общины, главная цель которой состоит в организации социального действия прихожан в духе христианского солидаризма, в духе исполнения священных заповедей. В действительности же идеи «христианского солидаризма» служат проповеди «социального мира» между классами, консервации отношений частной собственности и эксплуатации человека человеком.

Неотомизм отвергает идеи социализма и коммунизма на том основании, что в основе их лежит атеистическое мировоззрение. По мнению неотомистов, «еретизм» марксистской философии состоит в том, что в ней преследуется цель познать истины, касающиеся бытия, его сущности. Истины подобного рода, говорят они, достижимы только через божественное откровение; научное познание якобы может дать информацию лишь о внешней связи явлений, о «вторичных причинах» всего происходящего. Но это знание якобы не истинно, не адекватно. Истинно то, что соответствует божественно-идеальному. «Эта адекватность, или соответствие, — пишет американский неотомист Маритен, — не имеет ничего общего с копией или материальным отпечатком... то, что оно здесь обозначает, должно быть мыслью абсолютно очищенной от видимого и осязаемого»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Maritain J. Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. Paris, 1948, p. 170.*



Своей главной задачей неотомизм полагает опровержение диалектического и исторического материализма. Не случайно поэтому неотомизм служит теоретической и методологической основой современных антикоммунистических учений, таких, например, как «марксология», «советология».

В многочисленных трудах советологов-неотомистов<sup>1</sup> читатель капиталистического запада может найти лишь самое извращенное толкование материалистического понимания истории. Теория исторического материализма представляется здесь выражением фатализма, волюнтаризма, эсхатологии. В качестве «эквивалента» научных положений марксистской социологии «советологи» преподносят читателю путаные рассуждения о взаимодействии объективного и субъективного факторов истории, отрицание исторической необходимости, решающей роли народных масс в истории, прогрессивной направленности движения общества, а также фальшь в отношении марксистской теории социальных революций, и в частности теории социалистической революции, диктатуры пролетариата, социалистического государства<sup>2</sup>.

Особое место в «советологии» занимают «доказательства» «негуманности» советской системы организации жизни общества, того, что ленинизм является якобы лишь одной из версий марксизма, носящей черты исключительно русских условий.

Теория научного коммунизма, вытекающая из материалистического понимания истории, интерпретируется неотомистами-«советологами» не только как атеистическая, но и как антинаучная. В пользу этого вывода приводятся следующие аргументы: коммунизм якобы «не основывается на опыте, а является догмой, принимаемой a priori, на основе авторитета. Он представляет собой не логически упорядоченную систему, а содержит ряд вопиющих противоречий. Наконец, он отвергает и ка-

---

<sup>1</sup> *Bochenski J. M. Sowjetologie. Aus Politik und Zeitgeschichte. Berlin, 13.II.1962, 14.III.1962; Bochenski J. M., Niemeyer G. Handbuch der Weltkommunismus. Freiburg — München, 1958; Wetter G. Dialektischer und historischer Materialismus. Sowjetologie heute. Bd. 1, Frankfurt a/M., 1962.*

<sup>2</sup> См.: *Якушевский И. Т. Ленинизм и «советология», Л., 1970, с. 56—57.*

рает всякую критику, потому что полагает себя вечным и неизменным»<sup>1</sup>.

Истинная цель неотомистского «ниспровержения» материалистического понимания истории, марксистского диалектического метода, научного коммунизма состоит в попытках «обосновать» незыблемость отношений частной собственности, вечность разделения общества на классы, всех институтов эксплуататорского общества. Так в «органической концепции общества», представляющей собой важнейшую теорию в арсенале философии истории католической церкви, утверждается, что частная собственность является решающим принципом в сфере обеспечения морального порядка, установленного богом. «Институт частной собственности, — пишет американский неотомист Росс, — имеет определенное место в обществе и от того, в какой степени индивидуальные и групповые права соблюдаются в соответствии с этим институтом, они наиболее гармонично соответствуют социальному организму»<sup>2</sup>. Папа римский в энциклике «*Mater et Magistra*» (1961) провозгласил принцип частной собственности священным. «Право частной собственности на средства производства, — говорил он, — имеет непреходящее значение прежде всего потому, что это естественное право, основанное на онтологическом и целеоправданном первенстве отдельных человеческих существ по отношению к обществу»<sup>3</sup>.

Далее в «органической концепции общества» утверждается, что социальное неравенство, деление общества на классы является социологическим законом. «Католическое социальное учение, — пишет неотомист Ретцбах, — вообще... не хочет бесклассового общества. Последнее — цель и фантазия социалистов. Классовые и социальные различия — дело природы. Богатые и бедные, высшие и низшие будут всегда, пока живут на земле. Поэтому классовая борьба — противоестественное явление»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Bochenski J., Niemeyer G.* Handbuch der Weltkommunismus, S. 633.

<sup>2</sup> *Ross E.* Fundamental Sociology. N. Y., 1939, pp. 231—232.

<sup>3</sup> Цит. по кн.: Современные религиозно-философские течения в капиталистических странах, с. 196—197.

<sup>4</sup> *Retzbach A.* Die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung. Freiburg, 1932, S. 58—59.



Философия клерикалов стоит на службе современного империализма. Идеологи империализма видят в католицизме, в неотомизме мощное духовное оружие, якобы способное противостоять натиску идей коммунизма; они заявляют: «...ничто не может оказать сопротивления могучему наступлению социализма, за исключением католицизма». Не случайно бывший президент США Р. Никсон в одной из своих речей заявил, что католическая церковь является «одним из самых мощных препятствий для коммунизма во всех частях света»<sup>1</sup>.

**Неопозитивизм**<sup>2</sup>. Гносеологические корни неопозитивизма заключаются в абсолютизации формально-логического аспекта познания. Социальная философия неопозитивизма вытекает из основных его посылок. Во-первых, из тенденции к отрицанию всякой философии как формы мышления, лишенной якобы научной значимости; на этом основании неопозитивизм с порога отрицает научность всех положений как диалектического, так и исторического материализма. Во-вторых, из общей ориентации на так называемый «принцип верификации», в соответствии с которым научная значимость суждений может подтверждаться только через сопоставление их смысла с фактами «опыта», ощущениями субъекта. Эта ориентация приводит, в конечном счете, к тому, что неопозитивисты не признают истинными общие понятия и высказывания, выражающие сущность объективных закономерных связей и отношений, господствующих в природе или обществе. На этом основании для них, например, совершенно неприемлемы такие категории, как социальный прогресс, общественно-экономическая формация, феодализм, капитализм, импери-

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: *Андреев М. В.* Католицизм и некоторые социальные проблемы современности. М., 1965, с. 33.

<sup>2</sup> Наибольшее распространение неопозитивизм имеет в ФРГ, Австрии, США, Англии. Видными представителями неопозитивизма являются: Нейрат (Австрия), Карнап, Куайн, Ч. Моррис, Лазарсфельд, Ландберг (США), Б. Рассел, К. Поппер, Льюис (Англия). Критика неопозитивизма дается в работах: *Копнин П., Мшвениерадзе В.* Современная буржуазная философия США. Киев, 1966; *Проблемы познания социальных явлений.* М., 1968; *Швырев В. С.* Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966; *Кон И. С.* Позитивизм в социологии. Л., 1964; *Семенов В. С.* Социология и проблемы современности. М., 1967; *Богомолов А. С.* Буржуазная философия США XX века. М., 1974; *его же,* Английская буржуазная философия XX века. М., 1973 и др.

ализм, коммунизм, классы, социальная революция, базис и надстройка и т. п. В третьих, из чисто субъективистски-идеалистического критерия истины: истинно то, что сообразуется с формальными условиями истинности и позволяет предсказывать на формально-логической основе будущие ощущения субъекта. Метафизичность, воинственный антидиалектизм сквозит из каждого «фундаментального положения» неопозитивизма.

Как преломляется эта «неявная» социальная философия неопозитивизма в социологических исследованиях, видно из следующих примеров.

Чарльз Уильям Моррис, профессор философии Чикагского, а затем Флоридского университетов (США) в своих главных работах: «Основы теории знаков», «Знаки, язык и поведение» утверждает, что социальное поведение человека следует определять в терминах реакций на знаки. Значение же знаков может быть определено их функциями в качестве систем, организующих социальное поведение человека. Из теоретических построений Морриса видно, что он абсолютизирует значение языка как средства социальной связи. В качестве основания классификации наук Моррис берет не объекты их исследования, а типы рассуждений, свойственные каждой из них, т. е. язык. Так, по его мнению, в науке господствует тип указующе-информирующих рассуждений, в политике — тип предписывающе-оценочных, в религии и философии — тип побуждающе-оценочных. Позитивную ценность, по Моррису, имеют только первые. На основе таких доводов Моррис приходит к выводу, что наука и идеология несовместимы, что причина социальных конфликтов в современном мире состоит в деформациях, допускаемых в сфере использования знаковых систем. В качестве наиболее радикального средства «социальной реконструкции общества» и освобождения личности Моррис предлагает усовершенствование в неопозитивистском духе знаковых систем. Достаточно, говорит он, лишь покончить с «социально-патологическими» знаковыми системами и «социально-патологическими» употреблениями их (ради достижения эгоистических целей индивидуумов и отдельных общественных групп), как в обществе воцарятся равновесие и благоденствие. Социальную философию марксизма Моррис относит, разумеется, к «социально-патологическим» знаковым системам. Путь к ее самоуничтожению лежит, по Моррису,

через безоговорочное усвоение методов и принципов точных наук, что приведет якобы к ликвидации всей ее проблематики и категориального аппарата. В теории «прикладной семиотики» Морриса без труда обнаруживается восхваление и оправдание социально-политической структуры буржуазного общества в его североамериканском варианте.

Карл Поппер, английский философ, логик и социолог, профессор Лондонского университета, в своих произведениях обосновывает взгляд на философию как на отрасль теоретического познания, исследующую развитие научного знания. Наука, по мысли Поппера, хотя и имеет своим предметом универсальные законы природы и общества, однако отнюдь не вскрывает сущность явлений. Критерием научности он полагает возможность опровержения данного суждения «опытом» («принцип фальсифицируемости»).

В качестве эквивалента научной социологии Поппер предлагает социологические построения, формулируемые в терминах ограниченных гипотез и допускающие проверку их «научности» с помощью «принципа фальсифицируемости». При этом принцип установления причинно-следственных связей социальных явлений и принцип историзма отвергаются, как якобы уводящие в область «метафизики». По мнению Поппера, «научной теории исторического развития, на которой могло бы основываться историческое предвидение, не может существовать»<sup>1</sup>. Антисоциалистическая направленность творчества К. Поппера выражается не только во враждебности идеям исторического материализма, научного коммунизма, но и в его теоретической защите буржуазного строя, буржуазной демократии, принципа частной собственности как «гаранта» того, что человеческое общество может существовать как «подлинно гуманное и открытое».

В целом социальной философии неопозитивизма присущи непримиримая враждебность к историческому материализму, стремление к деидеологизации общественно-научного знания, установка на превращение знаковых систем, прежде всего языка, в основу социальных процессов, поиски «методов социальной мелиорации» через «внедрение» в общественную жизнь «социально-здорового»

---

• <sup>1</sup> Popper K. Misère de L'historicisme. Paris, 1956, p. X.

языка, наконец, обоснование незыблемости принципов частной собственности и буржуазной демократии.

**Экзистенциализм** («философия существования») <sup>1</sup>. Предметом экзистенциализма объявляется «исключительное бытие», или «бытие сущего», «подлинное существование» индивидуума («экзистенция»). Если объективный мир признается непознаваемым, то «экзистенция» рассматривается как нечто доступное постижению, правда, не рациональным методом, а путем непосредственного переживания и фиксирования ее в таком виде, в каком она открывается в «пограничных ситуациях»: страданиях, борьбе, религиозном экстазе, смертельном страхе и т. п. Только в подобных ситуациях якобы обнаруживается подлинное «я» личности, ее свобода, ее ответственность. К. Ясперс, крупный немецкий экзистенциалист, полагает, что «испытывать пограничную ситуацию и существовать — одно и то же» <sup>2</sup>. «Тревога, заброшенность, ответственность, — пишет видный французский экзистенциалист Ж.-П. Сартр, — составляют качество нашего сознания, поскольку оно представляет собою чистую и простую свободу» <sup>3</sup>. Таким образом, философствование превращается в сугубо интимное, индивидуально-замкнутое занятие личности, в процессе которого «постигается» ее извечно ущербный, находящийся в постоянном конфликте с обществом внутренний мир.

Экзистенциализм оказывает негативное методологическое влияние на общественные науки уже тем, что он усматривает в человеческой жизни лишь тлен и прах, навевая тем самым настроения глубокого пессимизма, упадочничества и социальной безответственности. Понимание экзистенциалистов, «сознание вообще», посредством которого конформированная личность осуществ-

---

<sup>1</sup> Экзистенциализм получил распространение во всех европейских странах и США. Его видными представителями являются: Ж.-П. Сартр, Мерло-Понти, Камю, де Бовуар (Франция), Хайдеггер, К. Ясперс, Бубер (ФРГ), Э. Кастелли, Н. Аббаньяно, Э. Пачи (Италия), У. Лоури, У. Баррем, Д. Эди (США). Критика экзистенциализма дается в работах: Менде Г. Очерки о философии экзистенциализма. М., 1958; Современный экзистенциализм. М., 1966; Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм и научное познание. М., 1966; Кузнецов В. Н. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970; Философия марксизма и экзистенциализм. М., 1971 и др.

<sup>2</sup> *Jaspers K. Philosophie. Berlin, 1932, Bd. 2, S. 204.*

<sup>3</sup> *Sartre J.-P. L'être et le néant. Paris, 1943, p. 541—542.*



ляет ориентировку в публичной жизни, не открывает доступа к «экзистенциальному сознанию» личности, ибо последнее не может стать объектом генерализующего, или номологического познания. Никакие перемены в социальной структуре и функциональной системе общества якобы не способны изменить соотношения «сознания вообще» и «экзистенции». Личность и ее отношения с обществом представляют собой, таким образом, социальный инвариант. Общий вывод экзистенциализма в отношении значимости теоретического исследования таков: всякое рациональное познание якобы удушает в своих объятиях подлинную живую жизнь, вводит человека в мир неразрешимых противоречий, обрекая его на муки постоянной неудовлетворенности. Поэтому представители религиозного экзистенциализма (например, К. Ясперс, Г. Марсель и др.) призывают уповать на божественные истины, открываемые священным писанием.

Нетрудно убедиться, что социальная философия экзистенциализма выражает противоречия духовной жизни эпохи империализма. Во взглядах на социальный мир она приходит к весьма пессимистическим выводам: социальная жизнь представляет собой воплощение безличного, отчужденного, или неподлинного существования, застывшего в своей неизменной конфликтности. «Конфликт, — пишет Сартр, — есть первоначальное значение бытия для других»<sup>1</sup>. Никакая объективная логика истории, никакая историческая необходимость, по мысли экзистенциалистов, не принесли и не могут принести радости и спасения личности, погруженной в ее «экзистенцию». Поэтому экзистенциализм призывает черпать силы для жизни и творчества не в мощи общественной практики, не в мощи естественных и общественных наук, а в постоянном представлении конечности жизни человека, в сознании шаткости его позиций в бытии. Эта философия как бы указывает человеку, что смысл его жизни состоит не в следовании долгу (общественному, классовому, партийному, национальному, государственному и т. п.), не в согласовании его поступков с познанной необходимостью, а в таком образе поведения, духовной предпосылкой которого является переживание «заброшенности» и «одиначества» собствен-

---

<sup>1</sup> Sartre J.-P. L'être et le néant, p. 431.

ного «я», лишенного надежд обрести свободу с помощью каких-либо факторов, лежащих за пределами внутреннего мира личности.

**Прагматизм.** Прагматисты<sup>1</sup> утверждают, что наука должна изучать окружающий мир исключительно с точки зрения того, что нужно человеку, что ему выгодно. Отвергая философию, занимающуюся метафизическими проблемами, прагматизм выдвигает на первый план принцип своеобразной «гуманизации» философии: она должна заниматься чисто человеческими проблемами, т. е. обоснованием целей социального действия и средств их достижения. При ближайшем рассмотрении оказывается, что «гуманизм» прагматизма носит чисто декларативный характер, а то, что нужно человеку, понимается, главным образом, как выгодное капиталистическому предпринимателю, т. е. как средство достижения предпринимательского успеха, наивысшей прибыли.

Методологические выводы прагматизма сводятся к следующим положениям. Социальная деятельность человека, ищущего свою выгоду, разворачивается в мире, недоступном рациональному постижению. Поэтому освоение мира на уровне какой-то объективной истины невозможно. Однако человек, говорят прагматисты, не бессилён: он может и должен подходить к построению теорий, взглядов на природу и общество инструментально, т. е. подчеркивать и выдвигать на первый план оценки, вытекающие из критерия выгоды или практической полезности. В результате этого главное место отводится выработке такого содержания знания, которое зависит от интересов частного предпринимателя и буржуазного общества в целом. Таким образом, прагматизм навязывает общественным наукам метод мышления, требующий строить познание так, чтобы оно было средством биологического и психологического уравнивания человека со средой, средством выработки устойчивой веры в материальные и духовные ценности буржуазного

---

<sup>1</sup> Основателями прагматизма были Пирс, Джемс, Дьюи (США); наиболее видными представителями являются: Мид, Кэллен Г., С. Хук, К. Л. Льюис (США), Ф. К. С. Шиллер (Англия), Папини, Преццолини (Италия). Критика прагматизма дается в работах: Корнфорт М. Наука против идеализма. М., 1957; Современный субъективный идеализм. М., 1957; Мельвилль Ю. К. Американский прагматизм. М., 1957; его же, Чарльз Пирс и прагматизм. М., 1968; Богомолов А. С. Буржуазная философия США XX века. М., 1974 и др.

общества, позволяющей принимать твердые решения и без колебаний проводить их в жизнь.

Характер методологических установок прагматизма весьма ярко проявляется в смысловом содержании категорий, вырабатываемых с прагматических позиций, особенно таких, как «понятие», «суждение», «значение», «мышление», «истина», «вера», «опыт», «объект», «реальность». Например, «понятие» трактуется как мысль о наиболее эффективных средствах и способах решения определенной задачи. «Значение» объекта, следовательно, мыслится как комплекс ожидаемых практических последствий применения данного объекта. «Истина» — это «просто выгодное в образе нашего мышления», — говорят прагматисты. «Истина» при такой постановке вопроса превращается в конвенционально принимаемое верование в то, что реализация определенного утверждения принесет пользу в процессе достижения той или иной цели. «Реальность», по мысли прагматистов, зависима от мыслящего субъекта и в том отношении, что она реальна постольку, поскольку люди в это верят. Отсюда «опыт» есть лишь комплекс чувственных переживаний, впечатлений и совокупность действий и операций, с помощью которых эти переживания и впечатления приобретены. Мир «вещей в себе» не детерминирует опыт.

В своем учении, обращенном к обществу, прагматизм провозглашает принцип плюрализма в использовании социологических концепций, принцип равноправия многообразных факторов, определяющих историю, наконец, принцип отказа от какой-либо теории общественного прогресса. Характерным порождением социальной философии прагматизма является американская эмпирическая социология, исследующая самые различные социальные ситуации, явления с целью выработки рекомендаций для обеспечения равновесия и сохранения социально-экономической и политической структуры капиталистического общества.

В область идеологии прагматизм привносит релятивизм, поскольку для него полезно, законно, нравственно и т. д. все то, что отвечает интересам буржуазных слоев общества в той или иной конкретной обстановке. В отношении к религии прагматизм проявляет не только терпимость, но и полагает, что человек, ради упрочения духа, должен верить в бога, ибо гипотеза о боге якобы

может вполне приниматься за истину в том случае, если она способствует достижению успеха, например в сфере частного предпринимательства, управления обществом, реализации господства военно-промышленного комплекса и т. п.

В. И. Ленин, вскрывая внутреннюю противоречивость и несостоятельность прагматизма, писал: «Прагматизм высмеивает метафизику и материализма и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием практику... и... преблагополучно выводит из всего этого бога в целях практических, только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта»<sup>1</sup>.

### § 3. Метафизический смысл и антикоммунистический характер буржуазной философии истории

Важнейшей составной частью буржуазной социальной философии является философия истории<sup>2</sup>.

В рамках философии истории буржуазные социологи и историки разрабатывают и обосновывают идеалистическое понимание исторического процесса. При этом нередко дело изображается так, что философия истории не имеет якобы ничего общего с «метафизическими схемами», с какой-либо социальной философией.

Общая направленность философии истории характеризуется враждебностью историческому материализму, теории научного коммунизма<sup>3</sup>. Проиллюстрируем это на нескольких примерах. Значительный вклад в буржуазную философию истории внес немецкий философ и историк Освальд Шпенглер (1880—1936). Он является одним из основателей современной буржуазной историко-

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 363.

<sup>2</sup> «Философия истории» в западной литературе выступает под различными названиями. Весьма употребительными являются «историософия», «философия культуры».

<sup>3</sup> Критика буржуазной философии истории дается в работах: Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1966; Критика новейшей буржуазной историографии. Л., 1967; Шабд Б. А. Кризис идеологии антикоммунизма. М., 1973; Майснер Герберг. Теория конвергенции и реальность. М., 1973; Семенов Ю. Н. Общественный прогресс и социальная философия современной буржуазии. М., 1965; Попов С. И. Критика современной буржуазной социологии. М., 1970, и др.



софии и философии культуры. Его идеи оказали большое влияние на формирование взглядов многих современных философов и историков Запада (Ортега-и-Гассет, А. Тойнби и др.).

Историю общества Шпенглер понимает как совокупность «локальных культур», свободных от связей преемственности. Единство исторического процесса в его общих закономерностях, закон поступательного хода истории, марксистская концепция общественно-экономических формаций Шпенглером отвергаются. «Я вижу на месте монотонной картины однолинейной мировой истории, — пишет он, — ...феномен множества мощных культур... каждая из которых придает своему материалу, человеческой природе, свою собственную форму, каждая из которых обладает своей собственной идеей, своими собственными страстями, своей собственной жизнью, волей, манерой воспринимать вещи, своей собственной смертью»<sup>1</sup>.

Подобными локальными культурами, по Шпенглеру, являются египетская, индийская, вавилонская, китайская, греко-римская, византийско-арабская, западноевропейская, культура майя. По схеме Шпенглера, каждая культура существует около тысячи лет. Жизненный цикл культуры складывается из трех основных фаз: докультурного или этнографического состояния, собственно культуры и фазы нисходящей ветви. На нисходящей ветви своего развития культура превращается в «цивилизацию». Под этим термином Шпенглер понимает период упадка, деградаци, перерождения культуры, когда возникают «массовое общество», «популярная культура», «массовая политика», скепсис во всех сферах духовной жизни, экспансионизм и агрессивность правящих кругов.

Шпенглер жил и творил в эпоху, когда обнаружались все вопиющие противоречия империалистической стадии капитализма, когда в результате первой мировой войны и победоносной социалистической революции в России начался общий кризис капитализма, началась эра перехода от капитализма к социализму. Все язвы, противоречия и характерные черты капитализма этой

---

<sup>1</sup> *Schpengler O. Untergrund des Abendlandes. Bd. 1, München, 1936, S. 27—28.*

эпохи Шпенглер распространил на все прошлые и будущие «культуры»<sup>1</sup>.

Философия истории Шпенглера имеет явно выраженный антикоммунистический характер. Шпенглер стремился, в конечном счете, дать рекомендации «капитанам» буржуазного западного мира относительно того, как выстоять в борьбе с наступающим коммунизмом. Ради спасения буржуазной западноевропейской культуры, по мысли Шпенглера, необходимо полагаться на такие особенности западной «фаустовской души», как воля к власти, интенсивная творческая активность, склонность к широкому техническому изобретательству и использованию техники. «Совокупная душа» Западной Европы (и США) якобы способна вдохновить человечество на объединение ради спасения капитализма в условиях международного коммунистического движения. Шпенглер ратовал за создание империалистического интернационала, мирового капиталистического сверхгосударства, основанного на извечном и «естественном» законе господства аристократического меньшинства над плебейским большинством. Конкретным исполнителем миссии «спасения западной и мировой культуры» Шпенглер называл прусско-германский юнкерский империализм, который, по мнению Шпенглера, являлся единственно последовательным выразителем «фаустовского духа» Запада, духа «истинного социализма».

В. И. Ленин, вскрывая причастность Шпенглера к реакционным силам буржуазной Европы, писал в статье «К десятилетнему юбилею «Правды»: «Старая буржуазная и империалистская Европа, которая привыкла считать себя пупом земли, загнила и лопнула в первой империалистской бойне, как вонючий нарыв. Как бы ни хныкали по этому поводу Шпенглеры и все способные восторгаться (или хотя бы заниматься) им образованные мещане, но этот упадок старой Европы означает лишь один из эпизодов в истории падения мировой буржуазии, обожравшейся империалистским грабежом и угнетением большинства населения земли»<sup>2</sup>.

Чрезвычайно большой известностью в странах Западной Европы и США пользуется циклическая теория английского историка и социолога Арнольда Тойнби.

<sup>1</sup> По мнению Шпенглера, в ближайшем будущем можно ожидать рождение так называемой «русско-сибирской культуры»

<sup>2</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 45, с. 174.

Свою концепцию философии истории А. Тойнби изложил в капитальном 12-томном труде «Исследование истории». С точки зрения Тойнби, в истории человечества нет целостной и, следовательно, определенной линии прогрессивного развития. Он, как и Шпенглер, видит в истории лишь ряд замкнутых цивилизаций, которые сходны между собой лишь в двух отношениях: во-первых, их жизненные циклы слагаются из стадий возникновения, роста, надлома, разложения и гибели; во-вторых, социальные процессы, свойственные каждой из перечисленных стадий, являются аналогичными во всех цивилизациях, которых Тойнби насчитывает тринадцать. В современную эпоху, по Тойнби, человечество живет в рамках таких сохранившихся цивилизаций, как дальневосточная (китайская), индуистская, исламская, западно-христианская, православная христианская с русской ветвью. Кроме того, имеются две системы «окаменевших остатков» ныне вымерших цивилизаций: первая включает христиан монофизитов, христиан несториан, иудеев и парсов, вторая включает буддистов и сторонников джайнизма. Как видно, по Тойнби, цивилизации отличаются друг от друга системами уникально неповторимых религий, господствующих в духовной жизни. Именно системы религии сообщают неповторимые черты каждой цивилизации.

Исходя из признаков сходства цивилизаций в сфере социальных процессов, присущих отдельным стадиям их жизненных циклов, Тойнби конструирует закон общественного развития, смысл которого сводится к следующему. Движущей силой социального процесса на восходящей ветви развития цивилизации является «творческая элита», вдохновляемая духовными ценностями, продуцируемыми, главным образом, соответствующей религией. В определенный период «творческая элита» увлекает массы своим умением обеспечивать гармонию и процветание общества. Иными словами, «элита» выступает на первых порах в качестве совокупного духовного пастыря народных масс, добровольно следующих и подчиняющихся авторитету представителей «элиты».

Однако в определенный исторический момент «элита» деградирует, утрачивает свой творческий порыв и, ради того, чтобы удержаться у власти, вынуждена прибегать к политическому насилию. Движущая сила развития исчезает. Народные массы пролетаризируются, проникаются враждебностью к господствующему мень-

шинству. Это обстоятельство приводит цивилизацию к гибели.

Мистический, реакционный характер теории Тойнби очевиден. Всем своим творчеством Тойнби как бы говорит: «Все изменяется, но все остается без изменений». Он стремится «научно» доказать «примитивизм» теории исторического материализма, «несостоятельность» ее выводов о необходимости и возможности построения коммунистической цивилизации.

На Западе теорию А. Тойнби поднимают на щит. Она имеет многочисленных последователей в США, Англии, ФРГ и Голландии. В буржуазной литературе Тойнби сравнивают с величайшими мыслителями прошлого. Предложенный им «метод исследования» истории, якобы позволяющий «покончить» с идеей непрерывного поступательного развития общества, называют великим открытием.

Весьма заметный след в буржуазной философии истории оставил специалист в области «социологии культуры» американский социолог Питирим Сорокин (1887—1968)<sup>1</sup>.

С точки зрения П. Сорокина, историческому процессу чужд какой-либо прогресс. Общественная жизнь как бы движется в границах трех возможных «культурных суперсистем»: чувственной, идеалистической и идеациональной. Они представляют собой три возможных типа мировосприятия: в первом приоритет имеет чувственность, аффективность, сюда же Сорокин относит господство материализма; во втором доминирует интуитивное, а также чисто религиозное мировосприятие; в третьем господствует рационально-логическое познание мира. Таким образом, культурные суперсистемы образуют сферы интегрированных ценностей, служащих духовным цементом общества.

П. Сорокин полагает, что невозможно установить какой-либо закономерный порядок смены и повторения

---

<sup>1</sup> Свои взгляды П. Сорокин изложил в ряде работ. Важнейшие из них: Система социологии, т. 1, 2. Пгр., 1920. Теоретическая позиция П. Сорокина вполне соответствует его политическому прошлому, как противнику идеи диктатуры пролетариата и советской власти. До Февральской революции 1917 г. в России он являлся лидером правого крыла партии эсеров; после Февральской революции он был секретарем Керенского и главным редактором антисоциалистической газеты «Воля народа», с 1922 г. находился в эмиграции.



культурных суперсистем. Все вновь возникающее в истории, говорит он, так или иначе представляет собой лишь «новую вариацию на старую тему».

«Обосновав» невозможность прогрессивного развития общества, П. Сорокин уделяет большое внимание разработке теории функционирования общества, или теории «социального взаимодействия». В обществе любой «суперсистемы» существуют различные факторы, например, такие, как экономика, политика, право, религия, этика, искусство. Факторы, по мысли П. Сорокина, хотя и находятся во взаимосвязи и взаимодействии, но среди них нет основного, ибо все они существуют под знаком той или иной культурной суперсистемы, определяющей лицо эпохи. Социальная структура общества представляется П. Сорокиным как совокупность групп людей, которые в общественных отношениях между собой реализуют культурные ценности того или иного типа. Современную эпоху, основным содержанием которой, с точки зрения марксистской социологии, является переход от капитализма к социализму, Сорокин характеризует как эпоху господства чувственной культурной суперсистемы.

Распространение материалистического мировоззрения, прогресс науки и техники, острая борьба двух систем во всех сферах общественной жизни, общий кризис капитализма и крах всех проектов «улучшения» буржуазного общества ассоциируются в воображении П. Сорокина с признаками гибели всей современной человеческой цивилизации. В работах, созданных им непосредственно перед второй мировой войной и сразу же после ее окончания, П. Сорокин выражает следующую мысль: современная чувственная культура протекает под знаком неизбежного кризиса и краха. Спасение человечества он видит не в переходе к коммунизму, а в воссоздании идеалистической культурной суперсистемы с господством религиозной идеологии.

По мере укрепления стран социализма, по мере расширения фронта социалистического, а в СССР коммунистического, строительства, по мере роста симпатий к социализму миллионов масс трудящихся капиталистических стран и стран «третьего мира», в недрах буржуазной философской мысли сформировались новые концепции, преследующие цель наукообразно «доказать», что социализм — это тот же капитализм, или что соци-

ализм не является каким-то новым этапом в развитии общества по сравнению с капитализмом, что социализм и капитализм представляют собой варианты индустриального общества, находящиеся в процессе конвергенции. В рамках концепции «индустриального общества» буржуазные социологи пытаются обосновать антинаучный взгляд на современное общество. Сущность этого взгляда состоит в следующем: если говорить о развитых странах мира, в которых разворачивается современная научно-техническая революция, то все они в совокупности образуют будто бы «индустриальное общество», в котором нельзя выделить противоположные социально-экономические и социально-политические системы — капитализм и социализм. Теория «индустриального общества», будучи антиисторической, отвергает научность марксистской концепции общественно-экономических формаций и тем самым снимает правомерность положений исторического материализма о неизбежности смены капитализма коммунизмом, о необходимости осуществления социалистической революции, о принципах построения социализма и коммунизма.

В качестве одной из разновидностей этой теории можно назвать теорию «единого индустриального общества», сторонниками которой являются: Р. Арон, Ф. Перру, Р. Энджелл и др.

Видный французский буржуазный социолог, антикоммунист Р. Арон пишет, что теория «единого индустриального общества» является для него «способом избежать с самого начала конфликт: социализм — капитализм и считать социализм и капитализм двумя модальностями одного рода... Я не задаюсь вопросом, каковы социальные последствия капиталистического строя, а занимаюсь вопросом о том, каковы социальные последствия индустриального общества в целом»<sup>1</sup>.

Из этого фрагмента следует, что, во-первых, Арон не видит в капитализме и социализме (коммунизме) двух отдельных социальных организмов с различными законами экономической жизни; во-вторых, он отказывается встать на научную точку зрения и признать, что капитализм представляет собой старое, реакционное, отжившее, а социализм — новое, прогрессивное, развива-

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Новейшие приемы защиты старого мира. М., 1962, с. 53.

ющеся; в-третьих, высокомерно «перешагивая» через «социальные последствия капиталистического строя», Арон как социолог не делает главного: не изучает особенного в истории общества. Абсолютизируя последствия индустриализма, он выдвигает на первый план общие признаки, свойственные развитым в промышленном отношении странам, за которыми у него скрываются в действительности признаки особенного, именно черты капиталистического общества, с одной стороны, и черты социалистического общества — с другой. Таким образом, методологические посылки теоретизирования Арона с научной точки зрения не выдерживают критики.

Верно, что многие социалистические страны, как и капиталистические, являются индустриально развитыми, что в них эффективно используются новинки современной науки и техники, но отнюдь нельзя отождествлять социальные последствия научно-технической революции в социалистических и капиталистических странах. Научно-техническая революция при капитализме не разрешает автоматически социальные противоречия антагонистического общества, основанного на эксплуатации человека человеком. «Куда ни кинь, — писал В. И. Ленин, оценивая последствия капиталистического индустриализма, — на каждом шагу встречаешь задачи, которые человечество вполне в состоянии разрешить *немедленно*. Мешает капитализм. Он накопил груды богатства — и сделал людей *рабами* этого богатства»<sup>1</sup>. Это рабство уничтожается только коммунизмом, представляющим собой новую прогрессивную общественно-экономическую формацию. Путь к коммунизму лежит через классовую борьбу международного пролетариата, через социалистическую революцию и диктатуру пролетариата.

Все это вытекает из марксистской концепции общественно-экономических формаций. Но эти выводы совершенно не соответствуют классовым интересам буржуазии, защитниками которых выступают Арон и др. Вот почему теоретики «единого индустриального общества» «ищут» новый вариант науки об обществе, в котором не было бы места концепции истории как естественноисторического процесса, как процесса развития общественно-экономических формаций.

Одной из модификаций концепции «индустриально-

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 24, с. 17.

го общества» является теория «стадий экономического роста»<sup>1</sup>. Ее автором является американский социолог, историк, экономист и политический деятель Уолт Уитмен Ростоу. Ростоу не случайно назвал свою теорию «некоммунистическим манифестом». Хорошо представляя, что концепция общественно-экономических формаций выступает в марксистской истории философии в качестве теории, научно доказывающей неизбежность наступления коммунизма, Ростоу весь свой пафос употребляет для создания «заменителя» именно этой концепции. При этом он стремится в какой-то степени «обнаружить» материалистическую интерпретацию истории общества и, одновременно, в главных выводах остаться на идеалистических и антикоммунистических позициях. Реализуя этот замысел, он видит в истории общества пять «стадий экономического роста»: 1) «традиционное общество»; 2) стадию «формирования предпосылок» (первоначальное капиталистическое накопление и становление капитализма); 3) стадию «взлета» — период высоких темпов накопления капитала в развитых капиталистических странах; 4) стадию «зрелости» и 5) эру «высокого уровня массового потребления».

Основной смысл этой теории состоит в следующем.

Во-первых, показать, что, вопреки историческому материализму, в истории общества можно вычленить только две фазы, существенно отличающиеся друг от друга, — это «традиционное общество», в котором люди находились под гнетом различного рода обычаев, традиций, табу, накладывавших запрет на проявление творческого порыва людей в сфере приобретательства и наживы, чему соответствовал низкий уровень развития производительных сил, и общество, в котором в силу человеческих порывов и устремлений, получивших свободу реализации, происходит сначала медленный, а затем стремительный взлет частнокапиталистического предпринимательства, приводящего, в конечном счете, к возникновению индустриального общества. Идея социального прогресса не отрицается, но этот процесс рассматривается не как движение прогрессивных общественно-экономических формаций, ядром каждой из которых является совокупность исторически конкретных производ-

---

<sup>1</sup> См.: *Rostow W. The Stages of Economic Growth. A non-Communist Manifesto. Cambridge, 1960.*

ственных отношений, а как развитие лишь хозяйственной деятельности общества на основе прогресса техники, развитие накопления капитала. У. Ростоу исключает из своей теории рассмотрение природы прогресса в области производственных отношений, в сфере отношений собственности, поэтому он не выходит за рамки эксплуататорского общества. Во-вторых, он стремится показать, что коммунизм будто бы является выдумкой марксистов, потому что, как «следует» из теоретических построений Ростоу, ни социалистическая революция, ни диктатура пролетариата, ни строительство коммунизма не являются исторически необходимыми явлениями. Индустриальное общество, по мнению Ростоу, автоматически обеспечивает достижение фазы, в рамках которой недопотребление широких масс сменяется высоким благосостоянием их. Поэтому, говорит Ростоу, марксизм, как философия истории, как общесоциологическая теория, устарел. Порыв к социализму и коммунизму он рассматривает как «нечто вроде болезни», которая сама собой пройдет, по его мнению, в эпоху, когда будет достигнут уровень массового потребления<sup>1</sup>. В-третьих, «показать», что СССР и другие страны социализма, по мере их индустриального созревания, будут эволюционировать в направлении, «обоснованном» У. Ростоу, т. е. в сторону капиталистической экономики.

Таким образом, теория «стадий экономического роста» представляет собой в действительности своеобразный вариант идеалистического понимания истории, новый вариант «обоснования» «естественности» капитализма и «опровержения» коммунизма, наконец, идейное средство привлечения стран «третьего мира» на путь капиталистического развития.

Следует заметить, что теория Ростоу, известная в США как «теория изменения», или «технологическая теория», не вызвала положительного отклика в среде буржуазных социологов. Это объясняется, очевидно, тем, что предпосылкой теории У. Ростоу является идея своеобразного историзма, в то время как историзм в любой форме считается метафизической схемой, чуждой духу господствующей в США эмпирической социологии. Вторая причина скептического отношения к теории

---

<sup>1</sup> См.: *Rostow W. The Stages of Economic Growth. A non-Communist Manifesto*, pp. 133, 164.



У. Росту состоит в том, что эта теория, в сопоставлении с марксистской концепцией общественно-экономических формаций, выглядит несостоятельной во всех отношениях. Это хорошо понимают многие буржуазные социологи. Например, видный американский социолог Эдвард Шилс пишет: «Если марксистская теория как бы ни было пытается объяснить, почему определенный вид общества уступает место другому виду, то «технологическая теория» подобного объяснения не дает»<sup>1</sup>.

Весьма влиятельной на капиталистическом Западе является теория так называемой «конвергенции»<sup>2</sup>, в рамках которой «доказывается», что социализм и капитализм находятся в процессе прогрессирующего сближения вследствие наличия якобы одинаковых или сравнимых условий развития на базе развертывающегося научно-технического прогресса. На этой основе делается вывод об «устарении» марксизма как теории, обосновывающей закономерный переход общества к коммунизму.

Создатели теории «конвергенции» не отказываются признавать жизненную силу социализма, но в то же время они не желают признавать того, что капитализм изжил себя. Экономическая реформа, проводимая в социалистических странах, истолковывается ими как симптом коренного поворота хозяйственного развития стран социализма на путь капиталистического способа хозяйствования, на путь реставрации капитализма. Оценивая перспективы реализации экономической реформы в странах социализма, У. Бакингом пишет: «Три из четырех основ капитализма... вероятно будут перенесены из чистого капитализма и включены во вновь возникающую экономическую систему. Во-первых, частная собственность на капитальные сооружения и оборудование... Во-вторых, экономические стимулы и мотивы прибыли... В-третьих, рыночная система повсюду утверждается в качестве главного механизма для контроля над размещением благ и услуг»<sup>3</sup>. Этот фрагмент свидетельствует о том, что У. Бакингом имеет слабость выдавать желаемое за реально возможное.

<sup>1</sup> «Moderne amerikanische Soziologie». Stuttgart, 1967, S. 413.

<sup>2</sup> Представителями этой теории являются У. Бакингом, Дж. Гелбрейт, П. Сорокин, Р. Конквест (США), П. Уайлс (Англия), Жан Марабини (Франция), Ян Тинберген (Голландия).

<sup>3</sup> *Buckingham W. S. Theoretical Economic Systems. A Comparative Analysis.* N. Y., 1958, p. 485.

Такие и подобные им подтасовки позволяют «конвергенционалистам» с ученым видом «предсказывать» отдаленное будущее великих держав мира. Так, автор книги «СССР в двухтысячном году. Наше будущее» Жан Марабини пишет, что СССР и США, как страны-антагонисты, в действительности «движутся по направлению к такому типу общества, которое, если и не является единым, то, по крайней мере, похожим, поскольку социализм эволюционирует в сторону капитализма, а капитализм в сторону социализма»<sup>1</sup>.

В качестве главных факторов, стимулирующих «конвергенцию» в указанном направлении, буржуазные социологи рассматривают потребности экономического развития: планирования, профессионализации управления, а также развития материального благосостояния широких масс. Тот факт, что в каждой из социально-экономических и политических систем эти процессы разворачиваются по различным законам и приводят к различным социальным последствиям, как бы ускользает из поля зрения «футурологов».

Одним из политических факторов стимулирования «конвергенции» буржуазные идеологи рассматривают «ожидаемую» эволюцию политической организации социалистических стран в направлении «либерализации», «размягчения», «плюрализации» их политических режимов. Например, относительно политического строя в СССР антикоммунистический журнал «Проблемы коммунизма» (США) высказывает следующее «опасение»: «...в СССР политическая система радикально и опасно не соответствует ее социальной и экономической динамике»<sup>2</sup>. Правые ревизионисты и антисоциалистические элементы в Чехословакии не только высказывались в том же духе относительно политической системы социалистической Чехословакии, но и пытались в 1968 г. на деле реализовать свою установку. Действенный социалистический интернационализм, как известно, поставил непреодолимую преграду на пути подобных поползновений.

Антикоммунистический, антисоветский характер теории «конвергенции» очевиден. Не случайно эта теория расценивается в империалистическом лагере как

---

<sup>1</sup> *Marabini Jean. L'URSS et l'an 2000. Paris, 1965, p. 85.*

<sup>2</sup> «*Problems of Communism*», January—February, 1966, p. 37.

весьма эффективное средство антикоммунистических диверсий.

Проанализируем также буржуазную концепцию «деидеологизации». Ее цель состоит в подрыве методологической роли и значимости исторического материализма, в идеологическом разоружении международного коммунистического движения<sup>1</sup>. Внешне представители этой теории выступают с критикой доктринерства, фанатизма, идеологической одержимости, имеющих место в духовной жизни современного человечества. В эпоху развертывающегося научно-технического прогресса, говорят они, идеология совершенно явно обнаружила такие черты, как консерватизм, реакционность. Она стала анахронизмом. В возникающем «едином индустриальном обществе» они видят господство чисто рациональных, научных форм организации социальных процессов, научных форм управления обществом. Технологии, потребительская психология — вот что становится основой мирозерцания человека такого общества, а идеология якобы отмирает естественной смертью.

За внешней оболочкой «научообразности» этой теории скрывается «ученое» невежество и антимарксизм. Идеология не сваливается с неба. Она разрабатывается и существует в антагонистическом обществе вследствие того, что господствующие классы имеют одни интересы, а угнетенные классы — другие интересы, другую социальную психологию. Коренные интересы этих классов-антагонистов враждебны, непримиримы. Следовательно, пока существует антагонистическое общество в виде капитализма, до тех пор будут сохраняться материальные предпосылки существования различных идеологий и непримиримой идеологической борьбы. Именно этого простого положения «деидеологизаторы» не желают или не могут понять. Более всего они хотели бы покончить с коммунистической идеологией. Последняя превратилась в мощную материальную силу современности, ибо она стала достоянием умов сотен миллионов трудящихся, строящих социализм или мечтающих о социализме и коммунизме. Именно это обстоятельство более всего беспокоит буржуазных идеологов и побуждает их к использованию весьма изощренной аргументации с целью возбуждения у представителей интеллигенции, прежде все-

<sup>1</sup> Представители теории «деидеологизации»: Д. Белл, Э. Шилс, С. Липсет (США), Р. Арон (Франция) и др.

го социалистических стран, скепсиса в отношении марксистско-ленинского учения об обществе.

Весьма откровенно об истинной подоплеке энтузиазма «деидеологизаторов» высказался профессор философии Гарвардского университета Г. Айкен. «Главной мишенью наших современных западных антиидеологов, — пишет он, — является, конечно, марксизм. И, предсказывая гибель идеологии, именно о гибели марксизма они главным образом мечтают»<sup>1</sup>. Как говорится, комментарии излишни.

\* \* \*

\*

Ревизионизм в области философии вообще, в области «социальной философии» и «философии истории» в частности фактически сдает позиции материализма и диалектики и смыкается с мировоззренческими и методологическими установками буржуазной философии. Ревизионисты, как и буржуазные идеологи, принимают всяческие меры к тому, чтобы постепенно «размыть» революционную теорию и выводы марксизма, соединить марксизм с выводами буржуазной философии и социологии, лишить его органического единства всех частей его, обесценить его интернациональное значение. Так, правый ревизионизм исходит из предпосылки, что современная научно-техническая революция создает принципиально новое качество капитализма, превращая его в «некапиталистическое индустриальное общество». В жизни социалистических стран они хотели бы реализовать модель так называемого «рыночного социализма», в котором имели бы место широкая децентрализация управления народным хозяйством за счет ослабления государственного регулирования и планирования, конкуренция между предприятиями, безработица, рыночная стихия, частнособственнические тенденции. Все эти проекты вполне соответствуют прогнозам буржуазных теорий «единого индустриального общества», «конвергенции» и др.

«Левый» ревизионизм с его троцкистскими взглядами на социальные процессы, на внешнюю и внутреннюю политику, с его народническими взглядами на крестья-

<sup>1</sup> *Aiken H.* The Revolt against Ideology. «Commentary», 1964, № 4, p. 32.

янство, с присущими ему элементами анархизма и авантюризма, планами построения «уравнительного социализма аскетов», не в меньшей мере, чем правый ревизионизм, льет воду на мельницу буржуазной идеологии и, в конечном счете, способствует активизации антикоммунизма и антисоветизма.

Теоретическая и практическая деятельность ревизионистов отвечает плану реализации и такой важнейшей стратегической установки империализма, как стремление всеми средствами разложить коммунистическое и революционное движение изнутри. Коммунистические и рабочие партии всех стран всеми мерами борются с этой опасностью. В ожесточенной классовой борьбе не может быть места никакому нейтралizmu, никаким компромиссам или мирному сосуществованию в области идеологии. Подлинным революционером ленинского типа является лишь тот, кто убежден, что «всякое умаление социалистической идеологии, всякое отстранение от нее означает тем самым усиление идеологии буржуазной»<sup>1</sup>.

Особая опасность ревизионизма состоит в том, что он действует в рядах марксистских партий. Вот почему интересы сплочения коммунистических партий, интересы усиления антиимпериалистической борьбы требуют решительного разоблачения и искоренения ревизионизма.

#### § 4. Несостоятельность общетеоретических предпосылок буржуазной эмпирической социологии<sup>2</sup>

Господствующей тенденцией в современной буржуазной социологии является «эмпирическая социология», конституируемая как единственно возможная позитивная наука об обществе. Хотя «эмпирическая социология» сформировалась под знаком отрицания теоретических постулатов социальной философии и философии истории XIX в., тем не менее, она, естественно, никогда не была свободна от общетеоретических предпосылок философско-социологического характера. Эти предпо-

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 6, с. 40.

<sup>2</sup> Информация по данной проблеме содержится в работах: Эпштейн С. Индустриальная социология в США. М., 1972; Попов В. А., Фролов К. М. Критика современной буржуазной социологии. М., 1972; Американская социология. М., 1972 и др.

сылки, по их происхождению, разнообразны, но доминирующую роль играют принципы неопозитивизма и прагматизма в их специфической модификации.

За основу принимается мировоззренческий постулат, в соответствии с которым исходным пунктом социологического исследования может быть только отдельный человек. При этом утверждается, что моральные силы, физиологические потребности и способности человека, альтернативы, в рамках которых протекает его существование (инстинкт жизни и страх перед смертью, зависимость от авторитета и враждебность к авторитету, стремление к правовому регулированию отношений и хроническое бесправие, стремление к совершенствованию и гнет человеческих недостатков и несовершенств), остаются неизменными во все времена. Столь же неизменными признаются склонности человека к этическим, когнитивным и экспрессивным ориентациям<sup>1</sup>.

Изучение социального действия личности в рамках этих альтернатив и ориентаций, исследование процессов возникновения социальных коллективов, социального порядка, систем культуры — вот главные направления эмпирического социологического исследования. Общество, по мнению теоретиков «эмпирической социологии», не имеет специфических объективных признаков, связей и отношений. Во всяком случае, у социологии якобы нет оснований говорить о каких бы то ни было генетических признаках общества. Описание общества, да и систем культуры, возможно, с их точки зрения, только путем обращения к генетическим признакам человека, с помощью категорий, фиксирующих основные возможные «программы» человеческого поведения и тем самым характеризующихся «трансистоической стабильностью». Именно этим объясняется возрастающий интерес современной «эмпирической социологии» к теоретическому наследию видного немецкого социолога конца XIX — начала XX в. Макса Вебера, особенно к его концепции «идеальных типов», «социального действия», на основе которой он предпринял грандиозную попытку создания категориального аппарата социологии, как раз отвечающего требованиям современной «эмпирической социологии».

---

<sup>1</sup> См.: «Moderne amerikanische Soziologie». Stuttgart, 1967, S. 417.



Пытаясь связать природу общества с природой личности, «эмпирическая социология» делает вывод, что принципиальные детерминанты человеческого общества остаются всегда одинаковыми. На этом основании марксистская теория, отличающая экономические закономерности одного общества от соответствующих закономерностей другого общества, признается ошибочной. Вообще сама идея историзма, требующая рассматривать общество в изменении, развитии, в процессе которого с необходимостью возникают качественно иные общества, признается принципиально неприемлемой. Вместе с тем указывается, что будущее общество не обязательно будет лишь повторением ныне существующего западного общества. В этом пункте обнаруживается та противоречивость в позициях теоретиков «эмпирической социологии», которая сквозит и в проблематике и в методике исследования. Например, наряду с изучением условий поддержания равновесия социальных «культурных» систем, «эмпирическая социология» вынуждена изучать условия и причины нарушения стабильности, однородности этих систем, причины возможной смены определенного типа общества другим, причины определенной последовательности исторических событий, для чего создана так называемая «теория изменений». Казалось бы, что для успеха такого рода исследования необходимо признать целесообразность использования исторических категорий. Однако западные теоретики утверждают, что обществоведение должно принципиально избегать «временной размерности» и рассматривать общество лишь как совокупность одновременно существующих частичных систем. Этот принцип должен находить отражение, по их мнению, и в категориальном аппарате. Далее, противоречивость проявляется и в следующем. Развитие «теории изменений» вызывает потребность изучения механизма равновесия социальных систем; но такого рода изучение невозможно осуществить без знания временной структуры социального поведения. Но именно этот элемент третируется как «метафизический».

«Эмпирическая социология» своими исследованиями не затрагивает объективных закономерностей общества, возникающих и существующих независимо от воли и сознания людей, не изучает диалектики истории и, вследствие этого, остается в рамках идеалистического и метафизического понимания истории.

Буржуазные «социальная философия», «философия истории» и «эмпирическая социология», реализуя идеалистическое понимание истории, привносимое как объективным, так и субъективным идеализмом, не исследуют объективные причины, которые обуславливают идейные побудительные мотивы социальной деятельности людей, не вскрывают сущность социальных явлений, сущность исторического процесса.

Общество рассматривается чаще всего не как специфическая часть единого материального мира, а как нечто автономное, не связанное с природой. Игнорируется тот факт, что общество существует постольку, поскольку оно осуществляет производство материальных благ. Но материальное производство есть выражение связи общества с природой, поэтому общество нельзя рассматривать изолированно от природы, свободным от влияния на его жизнь сил и законов природы. Буржуазные философы и социологи нередко приходят к ненаучным выводам, что в обществе не существует объективных законов, подобных законам природы, поэтому якобы общество нельзя изучать «номологически». Поскольку в обществе, по их мнению, господствуют такие факторы, как цели людей, идеальные мотивы, возникающие на основе определенных духовных ценностей, намерения и воля, а также аффекты людей, то изучать общество можно лишь якобы на основе «индивидуализирующего метода», который не признает какой-либо повторяемости в истории и, следовательно, исключает возможность формулирования логической основы познания истории, разработки общей социологической теории, которая отражала бы логику реального исторического процесса. Отсюда идут истоки так называемого «ползучего эмпиризма» в социологии. Буржуазные социологи принципиально отказываются от монистического взгляда на историю, т. е. от поисков наиболее существенного, важного и решающего фактора в жизни общества. Напротив, они приходят к выводам, что жизнь общества складывается из взаимодействия многих равносильных факторов, таких, например, как хозяйственная деятельность, деятельность выдающихся личностей, деятельность социальных институтов, управляющих общественной жизнью, право, церковь, господствующие этические нормы и т. п. На

основе этого убеждения разворачивается теоретическое осмысливание взаимовлияния многих факторов и их результирующего влияния на жизнь общества. При этом, как правило, приходят к выводам о необходимости и возможности поддержания «равнодействия» («равновесия») этих факторов ради обеспечения нормального функционирования общества в целом, при этом речь идет исключительно о капиталистическом обществе.

Буржуазные философия и социология игнорируют решающую роль народных масс в истории и преувеличивают роль великих личностей. Между тем события истекших столетий показали, что стимулы, побуждающие к деятельности тех или иных выдающихся личностей, возникают не случайно, не мистически. Чтобы понять природу побуждений великих личностей, необходимо исследовать, прежде всего, «те побуждения, которые приводят в движение большие массы людей, целые народы, а в каждом данном народе, в свою очередь, целые классы. Да и здесь важны не кратковременные взрывы, не скоропреходящие вспышки, а продолжительные действия, приводящие к великим историческим переменам»<sup>1</sup>. Причина этих побуждений, с точки зрения исторического материализма, лежит в объективных законах исторического процесса. Но буржуазные философы и социологи отказываются следовать методу познания этих законов и поэтому остаются за порогом научности.

Современным буржуазным теориям, относящимся к «социальной философии» и «философии истории», свойственны метафизичность и антиисторизм. Эта черта проявляется в том, что общество рассматривается в их рамках не как естественноисторический процесс, разворачивающийся по объективным законам, а как хаос «непреодолимых исторических тенденций» или как совокупность социальных инвариантов. Буржуазные социологи, отказываясь от идеи социального прогресса, часто сравнивают общество с морем. Общество, говорят они, находится постоянно в изменении, в волнении, нередко в состоянии бури, но оно никуда не течет, как и море, т. е. не развивается в каком-то направлении.

Все эти и подобные им аргументы используются с одной целью: замаскировать проблемы социального прогресса, проблемы реальных движущих сил этого про-

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 307—308.

гресса, проблемы неизбежности революционного слома экономической, политической и социальной структуры капиталистического общества и неизбежности становления коммунистического строя.

Буржуазное обществознание отличается буржуазно-апологетическим характером. Принцип частной собственности, частнокапиталистическое предпринимательство, буржуазное государство, буржуазная демократия и прочие атрибуты капитализма объявляются признаками наиболее совершенной организации общества, признаками, которые якобы более всего соответствуют «естественной» природе личности. Отсюда делается вывод о том, что капиталистический строй носит будто бы исторически непреходящий характер.

Одним из проявлений буржуазно-апологетического характера социально-философских и общесоциологических теорий капиталистического Запада является их антимарксистская, антикоммунистическая и антисоветская направленность. Все теоретические построения буржуазных идеологов открыто или скрыто преследуют одну цель: опровергнуть материалистическое понимание истории, доказать несостоятельность «экспериментов» по социалистическому переустройству общества, осуществляемых в странах социалистического лагеря, доказать «превосходство» капиталистической системы хозяйства над социалистической.

Как буржуазная философия, так и буржуазная социология во всех своих основных посылках, установках и выводах выдержаны в духе буржуазной идеологии, в духе буржуазной партийности. В то же время сами философы и социологи нередко пытаются представить свои теоретические построения как подлинно научные, как свободные от каких-либо оценочных суждений, осуществляемых с позиций практических интересов господствующих классов, следовательно, как свободные от идеологических компонентов. Отсюда возникло лицемерное требование, обращенное к философам и социологам социалистических стран, «деидеологизировать» философию и науку об обществе и достигнуть посредством этого идейной конвергенции. Этот прием рассчитан на обман трудящихся масс: под видом мнимой научной объективности, мнимой надклассовости и незаинтересованности они пытаются преподнести буржуазные идеи, буржуазное мирозерцание.

## - Глава II

# НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС И БУРЖУАЗНАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Буржуазная мысль не может пройти мимо все более ускоряющегося в современную эпоху прогресса науки и техники<sup>1</sup>. Это особенно относится к американской социологии. Известно, что в США как в самой могущественной капиталистической державе мира научно-технический прогресс в ряде существенных областей продвинулся далее, чем в других буржуазных странах, и потому проблемы, которые в принципе встают перед всей капиталистической системой в целом, наибольшую остроту приобрели именно в этой стране.

Все чаще встречаются вынужденные признания, что развитие техники обостряет кризисные явления в капиталистическом обществе. В номере журнала «Newsweek», посвященном Дню независимости США, видные американские социологи — Е. Дженовезе, Р. Хофштадтер, А. Шлезингер, А. Хакер и др., говоря о духе семидесятых годов, в один голос утверждали о кризисе ценностей в их стране. «Америка, без сомнения испытывает жестокий кризис доверия... Если этот кризис кажется сегодня более острым в Соединенных Штатах, чем где-либо еще, то он происходит не из-за характера нашей экономической системы, а по той причине, что революции, вызванные наукой и технологией, продвинулись здесь дальше, чем где-либо еще»<sup>2</sup>, — так говорит один из откровенных апологетов капитализма А. Шлезингер.

Оставим пока в стороне эту откровенную попытку освободить капитализм от ответственности за кризис ценностей. Заметим другое. Связь кризиса с технологией признается практически всеми направлениями буржуазной мысли, хотя, конечно, далеко не все ее представители осуждают только технологию и обходят экономические и политические проблемы. Действительно,

---

<sup>1</sup> См. представляющую интерес обширную библиографию по философским вопросам техники в журнале «Technology and Culture». April 1973, vol. 14, No 2, Part II.

<sup>2</sup> Newsweek, 1970, July 6, p. 28—29.

развертывающаяся ныне научно-техническая революция поставила перед человеческим обществом такие проблемы, которые еще 15—20 лет назад были предметом обсуждения, пожалуй, лишь в фантастике. НТР затронула все стороны общественной жизни обеих социально-экономических систем — социалистической и капиталистической. Но она воздействует на эти системы в совершенно различных направлениях. В марксистской литературе высказывается справедливое мнение о неточности выражения «последствия научно-технической революции», поскольку создается обманчивое представление о как бы нейтральном характере НТР по своей сути, и только использование ее результатов принципиально отличает социализм и капитализм. Несомненно, более плодотворной является мысль о двух социальных типах научно-технического прогресса в условиях НТР<sup>1</sup>.

Основная идея здесь может быть сформулирована вкратце так. НТР есть закономерный процесс в социальном развитии общества, конечное назначение которого состоит в создании материально-технического базиса, адекватного коммунистическому строю. И потому НТР по своей природе составляет органическое единство с социальной революцией. В условиях капитализма НТР, развиваясь и там быстрыми темпами, действует разрушительно на весь уклад общественной жизни, на сознание и поведение людей. Наука и техника все более отдаляются от своего истинного назначения служить человеку. И здесь происходит деформирование их в самой основе, а не только в результатах использования, поскольку с самого начала созидания научного знания и технических устройств предполагается целенаправленное их применение для сохранения существующих порядков в обществе.

Вместе с тем состояние техники в буржуазном обществе изменяется по сравнению с фабрично-заводской индустрией, с традиционным для капитализма машинным способом производства, являющимся, по Марксу, его специфически адекватной материальной базой. Первые же шаги НТР в этом направлении немедленно получили своеобразное в каждом отдельном случае отраже-

---

<sup>1</sup> Эта точка зрения высказана, в частности, в коллективной монографии «Научно-техническая революция и общество» (М., 1973, с. 8), не получившая там, к сожалению, должного раскрытия.



ние в буржуазной философской литературе. Важно показать, как буржуазная мысль, и в первую очередь мысль США, пытается осознать новые явления в обществе, рожденные НТР, и как она еще раз терпит сокрушительное поражение. Ознакомление с этой литературой дает наглядное представление о неустрашимой двойственности буржуазного сознания, мечущегося в поисках выхода от безудержного оптимизма до прямотаки апокалиптических видений. Но особенностью этого витка движения буржуазного сознания является, без сомнения, его дальнейшее вырождение, измельчание. И пессимисты, и оптимисты становятся все менее глубокими и оригинальными в своих рассуждениях, все большую свободу на страницах книг и журналов приобретают эмоционально-субъективистские построения, служащие преобладающей формой выражения либерально-критических настроений. Буржуазные социологи не прошли мимо того факта, что фабрично-заводское машинное производство, техника связаны с человеком, с прогрессом общества. Но эта связь имеет только один определенный смысл: техника есть средство достижения утилитарных целей. И потому работник для буржуазии представляет интерес только как источник рабочей силы. Внутренний мир работника, его субъективность остаются вне поля действия механической рациональности. Капитализм принципиально враждебен духовному производству, искусству, всему тому, что не поддается количественному исчислению.

В центре внимания буржуазных ученых в монополистическую эпоху выдвигается проблема устойчивости и стабильности функционирования системы «индустриальное производство — потребление». Решение всех остальных проблем предполагается, в конечном счете, как бы всецело зависящим от успешности ее решения. Попытки спасти капиталистическую систему от надвигающихся социальных потрясений приводят к появлению теорий о наступлении «революции управляющих», которые якобы выдвигаются на первый план в руководстве промышленностью и, стало быть, в обществе, доктрины о «человеческих отношениях» на производстве и т. д. Э. Мэйо, один из создателей этой доктрины, писал, что «в США мы прошли быстро путь от простой экономической и социальной организации к такой форме индустриальной организации, которая предполагает,

что каждый участник всецело предан систематизированной экономике и жесткой логике»<sup>1</sup>.

Техника как средство исключительно утилитарно-прагматистского отношения к природе, наука, связанная лишь с вещным богатством материального производства, но остающаяся чуждой самому работнику, не имеют непосредственного отношения, по мнению буржуазных социологов, к человеческой жизни, и потому они видят в человеке лишь бездумное, праздное, потребляющее существо. Вплоть до конца 50-х годов эти идеи широко прокламируются и насаждаются буржуазной литературой. В 1960 г. У. Росту в своей книге «Стадии экономического роста» предложил в качестве последней стадии развития современного общества «эру высокого уровня массового потребления».

У критически настроенных ученых, не принимавших такого удела человека, отмечалось, прежде всего, дегуманизирующее воздействие на человека буржуазной индустриальной цивилизации, несущей человеку «огромную пустоту» (Р. Макивер), «бессознательную безнадежность» (Э. Фромм). В мрачных, жутких картинах неизбежной деградации общества О. Шпенглера, О. Хаксли, Р. Сиденберга, которые отождествляли агонию старого строя с концом человеческой цивилизации вообще, прежде всего, выставлялась напоказ бездумность, праздность, отсутствие всякой индивидуальности у раздавленного индустриальным молохом человека.

Рождавшиеся романтические призывы к прошлому, к патриархальному сельскому образу жизни или к мистическому слиянию души с природой и полному изгнанию разума, равно как и утопические видения справедливого строя, выполняя охранительную идеологическую функцию, в теоретическом плане не выдерживали критики. Поиски же позитивных решений реальных проблем приводили либерально или оппозиционно настроенных буржуазных мыслителей объективно в тот же лагерь, который служил предметом их критики. И тогда различие между ними и прямыми апологетами оказывалось чисто количественным, как различие внутри однородного ряда величин.

---

<sup>1</sup> Mayo E. The Human Problems of an Industrial civilization. N. Y., 1966 (first edition in 1933), p. 173.

НТР придала капитализму определенные стимулы к развитию, который он и постарался использовать. Наука вторгается уже не только в вещную сторону материального производства, а становится неотъемлемой частью процесса практической деятельности человека в целом. К нему предъявляются требования, которых не знало механическое, машинное производство еще каких-нибудь 10—15 лет назад. Повышение удельного веса интеллектуальных функций, объективное требование повышения уровня образования и, наконец, резкое увеличение роли науки в обществе как определенного социального института, призванного рационализировать на его основе всю социальную жизнь, — все это свидетельствовало о наступлении переворота в положении науки в обществе, и отношении ее к человеку.

НТР ведет и к смене технологического машинного способа производства автоматизированным, могущим снять те принципиальные ограничения, которые накладывает машинный способ на характер предметной творческой деятельности человека<sup>1</sup>. Но поскольку речь идет о двух типах научно-технического прогресса в условиях НТР, то ее сущность может быть понята из анализа ее развертывания в социалистическом обществе. В буржуазном обществе сама сущность НТР деформируется общественными отношениями и потому ее развитие оказывает принципиально иное воздействие на все стороны жизни общества и на человека в конечном счете.

НТР меняет лицо капиталистического общества крайне неравномерно. В частности, как справедливо отмечал Г. Уилер, «нигде технологическая революция не оказалась столь глубокой, как в области средств сообщения»<sup>2</sup>. Этому способствовал целый ряд причин и не в последнюю очередь — далеко идущие планы государственно-монополистических кругов. Огромное развитие получила электронно-вычислительная техника. В то же время другие стороны общественной жизни, и прежде всего ряд ведущих областей промышленности, в подавляющей степени пребывают на самых первых этапах их качественного преобразования под влиянием НТР. «Даже в США только незначительная часть продукции, —

<sup>1</sup> См. подробнее: *Шевченко В. Н.* Современные проблемы предметной среды и НТР. — «Философские науки», 1973, № 3.

<sup>2</sup> *Wheeler G.* Effects of Technological Revolution. «Political Affairs», 1965, No 5, p. 16.

пишет Ф. Хинкер, — выпускается предприятиями, испытывавшими влияние этой (имеется в виду научно-техническая. — В. Ш.) революции»<sup>1</sup>.

И тем не менее к началу 60-х годов вступление человеческого общества в эпоху грандиозной научно-технической революции становится очевидным фактом, и в буржуазной литературе появляются одна за другой работы, в которых делаются попытки осмыслить новые явления. Если в конце 50-х — начале 60-х годов работа Ч. Сноу «Две культуры» получила широчайший резонанс во всем мире, то теперь, как отмечает рецензент в одном из американских журналов по поводу переиздания, ее идеи спустя одно десятилетие безнадежно устарели для Америки и лишь напоминают о давно прошедших днях. Оказалась погребенной собственными обломками доктрина «общества изобилия» и не только потому, что в Америке огромное количество населения не имеет самого элементарного для жизни. Э. Фромм справедливо отмечал, что «в данный момент американское общество не является «обществом изобилия», по меньшей мере, для 40% населения, а большая часть оставшихся 60% не потребляет чрезмерно»<sup>2</sup>. Со все большей остротой выявляется противоречие между истинным предназначением человека и навязыванием ему бездумных потребительских шаблонов жизни.

Отходят на второй план, как сыгравшие свою реакционную роль (разумеется, в том виде, в каком они были первоначально сформулированы), теории, с которыми еще не так давно выступали У. Росту, Р. Арон, Ж. Фурастье и другие буржуазные идеологи<sup>3</sup>. Любопытно в этой связи вспомнить замечание, брошенное Росту в его книге, о том, что невозможно предвидеть, какая стадия наступит после эры высокого потребления.

---

<sup>1</sup> *Hincker F. R. Garaudy and the French Communist Party. «Political Affairs», 1971, No 4, p. 43.*

<sup>2</sup> *Fromm E. The Revolution of Hope. N. Y., 1968, p. 128.*

<sup>3</sup> «Индустриальный тип общества определяется рядом характеристик, которые обнаруживаются в более или менее отчетливой форме во всех современных обществах: господствующее значение производства и производительности, стремление к росту, изменчивое состояние распределения труда, возрастающее систематическое применение науки к технологии и технологии в производстве» (*Aron R. 18 Lectures on Industrial Society. London, 1968 (first edition in 1961), p. 3—4.*)

В советской литературе была убедительно показана вся несостоятельность домыслов буржуазных идеологов о растущем сближении, конвергенции двух противоположных социальных систем, которые они пытались обосновать с помощью доктрины «единого индустриального общества». Известно, что истоки этой доктрины можно наблюдать еще в довоенной буржуазной литературе. Так, в частности, уже упоминавшийся выше Э. Мейо писал в 30-х годах, что «современные проблемы России... удивительно похожи на современные проблемы Детройта»<sup>1</sup>. Однако безусловно верно, что на идеологическое вооружение эти идеи были взяты реакционной пропагандой именно в конце 50-х годов, когда успехи социализма невозможно было больше игнорировать. Осмысление проблем НТР ныне привело к появлению концепции «постиндустриального общества». Разумеется, эта концепция не есть плод исключительно идеологических построений буржуазной пропаганды, хотя и используется ею как еще одна попытка доказать неизбежность конвергенции двух систем.

Буржуазные представления о характере НТР весьма неопределенны. С одной стороны, огромное большинство авторов продолжает писать о технике и науке вообще, не замечая в них серьезных изменений. В. Феркисс в этой связи отмечал, что «большинство критиков индустриализма, благосклонных, а также и неблагосклонных, делают мало различия или же не делают его вовсе между индустриальным обществом конца XIX — начала XX в. и современным»<sup>2</sup>. Тот же момент отмечает Э. Фромм. «Большинство людей все еще думают понятиями общества первой индустриальной революции»<sup>3</sup>. А для Л. Мемфорда научно-техническая революция началась еще в XVI в.<sup>4</sup> В результате такой разноголосицы невозможно однозначно сказать, анализирует ли тот или иной автор традиционные индустриальные проблемы развития науки и техники или новейшие тенденции, вызванные НТР. Как правило, в любой работе присут-

---

<sup>1</sup> *Mayo E.* Op. cit., p. 171.

<sup>2</sup> *Ferkiss V.* *Technological Man: the Myth and the Reality.* N. Y., 1969, p. 56.

<sup>3</sup> *Fromm E.* *The Revolution of Hope,* p. 26.

<sup>4</sup> См.: *Mumford L.* *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power.* N. Y., 1970, p. 379.

ствуется в малорасчлененном виде с марксистской точки зрения и тот и другой момент.

С другой стороны, в рамках общей концепции постиндустриального общества, приходящего как бы на смену индустриальному обществу, был предложен целый ряд терминов для более точного обозначения этого качественно нового его состояния. Тут обнаружилось, что каждый из авторов на свой манер пытается придать той или иной реальной черте НТР решающее значение. Д. Белл говорит о постиндустриальном обществе, для которого будет характерна «интеллектуальная технология» вместо предыдущей машинной технологии. У З. Бжезинского, который далеко не оригинален и в своих выводах следует за Д. Беллом, новое общество — это «технотронное» общество. А. Этциони считает, что в постсовременный период общество станет активным, умеющим сознательно контролировать себя.

Решающий фактор в переходе к этому новому состоянию общества каждый автор видит по-своему. М. Маклюэн на первое место выдвигает перемены в средствах связи. Г. Мюллер говорит о революции в отношении «человек—машина», Э. Фромм — о второй по счету индустриальной революции. З. Бжезинский — о третьей американской революции и т. д. Бесперывная, порою едкая критика ими друг друга, отсутствие, как правило, серьезной теоретически последовательной аргументации, постоянно растущая разногласия позволили Р. Фуллеру справедливо заметить, что «до сих пор характерные черты революции все еще не определены»<sup>1</sup>.

Здесь нам надо сделать одно отступление, специально обратив внимание читателя на то, какой смысл вкладывается буржуазными учеными в понятие технологии («technology»), поскольку их рассуждения так или иначе идут вокруг этого понятия. Д. Шривер пишет, что «технология и хозтовары (hardware) значат одно и то же в обыденном сознании»<sup>2</sup>. Примерно то же самое говорят М. Кранцберг и К. Перселл: «...в обычной жизни технология есть синоним машин различных родов...»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Fuller R. *Utopia or Oblivion*. London, 1970, p. 133.

<sup>2</sup> Shriver D., Jr. *Man and his Machines: Four Angles of Vision*. «Technology and Culture», 1973, No 1, p. 549.

<sup>3</sup> Kranzberg M. and Pursell C. *The Importance of Technology in Human Affairs*. In: «Technology in Western Civilization», vol. 1. N. Y., 1967. Ed. by M. Kranzberg and C. Pursell, Jr., p. 5.



Однако в социологической литературе технологии придается несколько иное значение. Вот как объясняет сложившееся положение Г. Мюллер: «Технология есть наука или учение о практических или индустриальных ремеслах. Современная технология может быть определена в широком смысле, как тщательное развитие стандартизированных, эффективных средств для достижения практических целей»<sup>1</sup>. Сходное определение дает Д. Гэлбрейт: «Систематическое применение научного или иначе организованного знания для решения практических задач». У Ж. Эллюля технология называется техникой (*la technique*). По его мнению, в эпоху индустриализации «поиск эффективного пути производства вещей становится первостепенным делом, и этот поиск есть то, что я называю техникой»<sup>2</sup>. И, кстати говоря, сама книга Ж. Эллюля «*La technique*» была издана в Америке под названием «*Technological Society*».

Та более широкая трактовка технологии, которую дают Д. Гэлбрейт, Г. Мюллер, разделяется большим числом исследователей, о чем свидетельствуют, к примеру, доклады американцев С. Каспршика и В. Нитмана на XV Всемирном философском конгрессе<sup>3</sup>. В то же время В. Феркисс возражает против такой интерпретации технологии, ибо появляется очевидная опасность попасть в ловушку, называя все человеческие действия технологическими. «Мы сможем ее избежать, если будем говорить о технологии как об осознанных организованных средствах воздействия на природную и социальную среду, способных быть объективированными и переданными другим и действующих эффективно в значительной мере независимо от субъективных особенностей характера или таланта причастных к ним лиц. Так, оперный певец демонстрирует технику, но пение не есть использование технологии...»<sup>4</sup>. В этом замечании содержится разумная мысль о необходимости видеть в технологии нечто большее, чем набор эмпирических правил.

Итак, можно сказать, что технология понимается как целенаправленное применение любого вида система-

---

<sup>1</sup> *Muller H.* The Children of Frankenstein. N. Y., 1969, p. 3.

<sup>2</sup> *Ellul J.* Conformism and the Rational of Technology. In: *Can We Survive Our Future.* Ed. by G. R. Urban. London, 1972, p. 94.

<sup>3</sup> *Proceedings of the XV-th World Congress of Philosophy, Part I.* Barna, 1973.

<sup>4</sup> *Ferkiss V.* Technological Man, p. 31.

тизированного знания для достижения разнообразных практических целей. При этом знания используются человеком как для создания искусственных устройств или техники, так и для наиболее эффективного ее использования независимо от того, в какой области жизни это имеет место (в учреждении или в сфере обслуживания). Такое вполне закономерное расширение границ применимости понятия технологии безусловно выводит за рамки ее узкоспециальной трактовки. И в этом еще нет ничего предосудительного. Вопрос здесь заключается в другом. Прежде всего, буржуазными учеными уравниваются в ходе их исследований все сферы техники, технологии, что закономерно приводит их к отрицанию ведущей роли материально-производственной деятельности человека, хотя такой вывод может и не формулироваться ими в прямом виде. И второе. Вполне очевидно, что технология изготовления материальных предметов или технология средств сообщений с неизбежностью подчинена выполнению социально значимых целей и намерений. Одна и та же технология, одни и те же средства сообщения способствуют достижению принципиально различных задач, поставленных обществом, хотя эта независимость не носит абсолютного характера<sup>1</sup>.

Буржуазные мыслители всех направлений — от безоговорочных апологетов до крайних пессимистов — сходятся в одном. И те и другие открыто признают, что вплоть до сегодняшнего дня капитализм не смог решить важнейших проблем человеческого существования. Вот та отправная точка, от которой они исходят в оценке развертывающейся НТР, акцентируя внимание на той или иной ее реальной стороне.

Исконно американскую полуофициальную доктрину «сдержанного оптимизма» активно пропагандируют Д. Белл, З. Бжезинский, Г. Кан, Д. Гэлбрейт, К. Боулдинг, Р. Ландерс, А. Кларк и др. Суть этой позиции наглядно демонстрируют следующие слова З. Бжезинского: «Побуждаемая технологией и частично электроникой, эта третья революция меняет основные институты и ценности американского общества и, как это было с предыдущими революциями, она вызывает сопротив-

---

<sup>1</sup> Марксистский анализ более широкой трактовки понятия «технология» дается, в частности, в работе Н. Стефанова «Общественная наука и социальная технология». София, 1973, с. 279—296.

ление, стимулирует насилие и беспокойство и возбуждает надежду»<sup>1</sup>.

Они не прочь указать на несовершенства существующего порядка и даже покритиковать его, поугатать читателя нерадостными картинами разгула социальных несчастий (перенаселение, урбанизация, расовые конфликты, тирания техники, истощение ресурсов), если общество не займется вовремя неотложными проблемами. И все это для того, чтобы читатель проникся одним настроением — не следует усугублять трудности своим недовольством и борьбой за радикальное изменение общественных отношений. Одним словом, терпение, деловая критика и постепенное улучшение системы «в духе законности», по выражению Дж. Гэлбрейта. Высмеивая сторонников этой насквозь апологетической точки зрения — Д. Белла, А. Кана и др., — Г. Линстон заметил, что их самый сильный аргумент заимствован у Гамлета — лучше мириться со злом знакомым, чем бегством к незнакомому стремиться<sup>2</sup>. Как же представляется «оптимистам» общество на постиндустриальной стадии своего развития? Еще в середине 50-х годов Д. Белл отмечал, что в Америке число «беловоротничковых» становится больше числа «синеворотничковых». Сначала основной акцент в складывавшейся постепенно доктрине «постиндустриального» общества делался на сферу обслуживания, которая по своим размерам оттесняет сферу индустриального производства с ведущих позиций. Но затем на первый план очень быстро выдвигается проблема знания. Становится очевидным факт резкого возрастания роли теоретических и прикладных наук, от состояния и темпов развития которых зависит в решающей степени и производство, и обслуживание и все другие стороны жизни общества. Центральное место, по Д. Беллу, принадлежит уже не промышленному предприятию, а научно-исследовательскому учреждению, университету.

Но это еще не все. Самое главное заключается в том, что государство устанавливает строгий контроль за самим процессом производства и распределения знания,

---

<sup>1</sup> *Brzezinski Z. Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era. N. Y., 1969, p. 20.*

<sup>2</sup> См.: *Linston H. A. Four American Futures. «Technological Forecasting and Social Change», 1972, No 1, p. 48.*

за уровнем и характером образования, даваемого различным слоям общества в строго систематизированном порядке. «Важнейший источник структурных изменений в обществе... — пишет Д. Белл в своей последней книге «The Coming of Post-Industrial Society», — это изменения в характере знания: экспоненциальный рост и дифференция науки, рост новой интеллектуальной технологии, и, как основа, кодификация теоретического знания»<sup>1</sup>.

Вот та черта, которая, мол, возвещает о наступлении новой стадии: «В индустриальном обществе техническое знание применялось прежде всего для одной особенной цели: ускорение и развитие производственной техники. Социальные последствия были как бы побочным продуктом этой постоянной заботы. В технотронном обществе научное и техническое знание, в добавление к увеличению производственных возможностей, быстро усваивается для того, чтобы оказывать прямое воздействие почти на все аспекты жизни»<sup>2</sup>. Нетрудно сделать вывод о социальном смысле такого усиленного внимания буржуазного государства к науке, к знанию. В индустриальном обществе, по мысли З. Бжезинского и других, основное внимание в науке уделялось устойчивому функционированию системы «производство — потребление». Это была рациональность старого индустриального типа. Но теперь только ее одной оказывается недостаточно. Во имя сохранения в эпоху НТР давно отживших социальных порядков необходимо поставить под контроль всю жизнь индивида, не только его производственную деятельность, но и его поступки, поведение, духовную жизнь и интимные переживания. Короче говоря, речь должна идти уже о глобальном направленном манипулировании его сознанием и поведением.

Новая техника объективно требует повышения прежде всего специального образовательного уровня работника, и капитализм вынужден идти на это. Но он отлично понимает, какую величайшую опасность представляет знание. И потому капитализм за строжайший контроль над знанием. Объективный процесс развития НТР в буржуазном обществе, как мы видим, ведет к тому, что систематизированное знание начинает во все боль-

<sup>1</sup> Цит. по журналу: «The New York Times Book Review», 1973, 1 July.

<sup>2</sup> Brzezinski Z. Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era. N. Y., 1969. p. 9.

ших объемах применяться в целях, весьма далеких от подлинных интересов человека. Искажение самих основ науки, всеобъемлющий «рациональный» контроль на ее основе над человеком во имя иррациональных целей, во имя спасения капитализма — такой подлинный смысл использования достижений науки и технологии. Недаром буржуазные круги быстро оценили всю важность массовых средств коммуникации и приложили к их развитию и внедрению в жизнь исключительно много внимания и изобретательности. Это дало повод М. Маклюэну представить в гипертрофированном виде роль массовых коммуникаций в обществе, сделав их чуть ли не важнейшим определяющим фактором развития цивилизации.

Наращивание технической мощи человеческим обществом есть явление, достойное похвалы само по себе, — рассуждают представители сдержанно-оптимистического направления. Проблемы же характера воздействия техники на человека, смысла его существования в современную эпоху, возможность утраты им каких-то существенных для него ценностей не становятся у них предметом серьезного анализа. Не без оснований Р. Кеннеди говорил в свое время, что национальным валовым продуктом (GNP) измеряется все, за исключением того, что делает жизнь достойной ее. Такой подход, правда, начинает осознаваться рядом теоретиков постиндустриального общества как недостаточный. На современном этапе функциональная рациональность производства все в большей степени должна дополняться политически формулируемыми целями развития общества.

Другое — либерально-критическое — направление буржуазных ученых охватывает собой широкий спектр оценок воздействия НТР на состояние буржуазного общества — от смешанного настроения страха и надежды до безнадежного пессимизма. Но все их объединяет одно. Необходимо принять во внимание человека, идти в рассуждениях от его природы, от того, куда, в каком направлении меняется его жизнь под воздействием современной науки и техники. Удел человека в индустриальную эпоху — бездумная работа и ненасытное стремление к потреблению — вошло в самое ожесточенное столкновение со все растущим стремлением широких слоев населения к культуре и, главное, к поискам средств своего реального самоутверждения и самовы-

ражения. Это стремление вообще никогда не покидало человека, но оно стало особенно быстро расти под воздействием НТР. Развитие творческих способностей человека — вот подлинная его цель и предназначение в жизни. Таковой должна быть, по мнению этих авторов, важнейшая отличительная черта человека.

Г. Мюллер говорит о самореализации человека как высшей его потребности. В. Феркисс, ратующий за появление нового технологического человека, определяет его как человека, контролирующего свое собственное развитие. Э. Фромм призывает всячески содействовать активизации деятельности человека и повышению при этом у него чувства ответственности. Н. Хомский говорит о поисках путей для освобождения творческих импульсов человека<sup>1</sup>.

Конечно, о необходимости творческого развития человеческой личности писали задолго до них. Еще Д. Рисмен в своей нашумевшей работе «Одинокая толпа» говорил о том, что на смену ущербной личности «общества потребления» придет автономная личность, смысл существования которой будет во всестороннем развитии её способностей. Но известные с давних пор призывы самых разных тональностей к творческим потенциям, заложенным в природе человека, получают в эпоху научно-технической революции новый смысл и содержание. Назревающий переворот в технике открывает перед обществом реальную возможность избавления уже не просто от тяжелого физического труда, что имело место в результате создания машинной техники. Новая техника, рождающаяся в ходе НТР, начинает включать в себя в определенной мере и контроль за своим собственным функционированием в ходе воздействия на преобразуемый объект.

Марксизм утверждает, что доведенный до предела разрыв между умственным и физическим трудом в эпоху становления и существования капиталистического способа производства может быть преодолен не только исключительно революционным переустройством общественных отношений, но и последующим за ним преобра-

---

<sup>1</sup> Любопытно, что предметом обсуждения в одном из колледжей Англии была проблема выбора между обществом изобилия (Affluent Society) и обществом творчества (Creative Society). См.: «The Designer». London, 1971, July—August.

зованием технической вооруженности человека. И вот этот двуединый вывод оказался для буржуазных мыслителей не под силу. Ранее они не видели внутренней органической связи между человеком и техникой. Последняя рассматривалась ими, что уже отмечалось выше, лишь как средство для достижения определенных целей. Теперь же, когда раскрылись пути качественной смены техники в результате закономерного процесса развития НТР, становится все более очевидным для них факт органического единства человека и техники.

Подобные признания вынуждены делать некоторые буржуазные авторы на Западе. Г. Мюллер отмечает не без оснований, что «автоматизация или кибернетизация выглядят как триумф человека над машиной, рабом которой он был ранее. В отношениях «машина — человек» происходит революция»<sup>1</sup>. Но все дело в том, что капитализм извращает природу творчества. В условиях НТР этот процесс приобретает некоторые новые, ранее не имевшие места черты. В обществе, где устанавливается система строжайшего контроля за приобщением народных масс к знаниям, оказывается, что их творческие устремления начинают носить в этих условиях предзаданный характер, сам выбор той или иной альтернативы в конечном счете запрограммирован господствующим классом. Если при коммунизме общество становится социально однородным и перед каждым его членом открываются равные возможности подлинного творчества, то при капитализме условием его существования оказывается монопольное обладание правящим классом теоретическим знанием и всем процессом его производства. Остальные же лишены права контроля за характером получаемого знания и способами его применения. С этой тенденцией, по-видимому, и связывается то настоящее желание буржуазии строго формализовать сам процесс направленного творчества. Недаром все более расхожим представлением о человеке в эпоху НТР в буржуазной литературе становится «человек-компьютер», т. е. человек, умеющий мыслить строго формализованно и в узких профессиональных рамках, используя для принятия решений определенного круга задач компьютер, которым снабжается то или иное техниче-

---

<sup>1</sup> Muller H. The Children of Frankenstein. N. Y., 1969, p. 92.



ское устройство, — будь то процессы переработки информации, управления производственными процессами и т. д. В итоге получается, что человек не столько превращает вычислительную технику в мощное вспомогательное средство освобождения его от рутинных умственных операций, сколько сам вновь, как это уже было ранее, становится придатком технической установки, машины, хотя уже и иной по устройству и принципам действия.

Подобное искажение сущности НТР в условиях капитализма, ее дегуманизирующее, разрушительное воздействие на человека нашло отражение во многих работах критически настроенных буржуазных ученых. «В настоящее время мы со всей очевидностью наблюдаем, — пишет Дж. Макдермотт, — растущий разрыв между культурой правящих классов и низших классов, разрыв, который в значительной мере обуславливается быстрым ростом технологии»<sup>1</sup>. И далее, подвергая резкой критике соображения З. Бжезинского относительно новой «технотронной» элиты, он показывает, что образ жизни и характер занятий растущей научной элиты все в большей степени отдаляется от интересов остальной части общества. Г. Мюллер, анализируя связь технологии и человека, приходит к следующему весьма показательному выводу: «В нашем технологическом обществе нашла дальнейшее развитие двойственная тенденция..., которая в одно и то же время расширила рамки возможности для самореализации, но для большинства людей сузила их разделением труда, а также и неравностью этой возможности для них»<sup>2</sup>. Во многих работах отмечается рост антидемократических тоталитарных тенденций, которому так или иначе способствует хорошо рассчитанное применение новейших достижений технологии и науки на производстве, в средствах информации и в быту.

Э. Фромм, Г. Маркузе, Л. Мемфорд и многие другие, прослеживая пути развития буржуазного общества к 2000 г., рисуют малопривлекательные, а порою жуткие картины дегуманизированного общества тотального контроля. Так, Э. Фромм пишет: «Мегамашина (термин

---

<sup>1</sup> *MacDermott. J.* «Technology: The Opiate of the Intellectuals». *New York Review of Books*, July 31, 1969.

<sup>2</sup> *Muller H.* *The Children of Frankenstein*, p. 407.

заимствован у Л. Мемфорда) есть тотально организованная социальная система, в которой общество как таковое функционирует наподобие машины, а люди подобны ее частям. Этот род организации с помощью тотальной координации, постоянного возрастания порядка, силы, предсказуемости и пренебрежения всего контроля»<sup>1</sup>. Отвратительную картину рисует Е. Шварц в работе «Overskill: The decline of Technology in Modern Civilization» (Chicago, 1971). Технология в обществе вырождается в громадную суперсистему с глобальной контролирующей властью, использующей мощные компьютеры и огромные по величине полицейские силы. Прямо-таки настоящий концлагерь, созданный с помощью технологии.

В таком полностью рационализованном («компьютеризованном») обществе человек, лишенный возможности творчества, теряет себя. Он поглощается без остатка жесткой системой, строго рассчитанной и предопределенной кем-то другим, а именно правящим классом, удерживающимся у власти с помощью этой системы. Э. Фромм, выражая тревогу по поводу участи человека, отмечает, что в современном технологическом обществе обычным становится «постоянное устранение элементов творчества, включающих момент риска или неопределенности»<sup>2</sup>. «Что же останется на долю человека, — с горечью восклицает Л. Мемфорд, — если его созидательная активность уничтожается универсальной кибернетизацией и автоматизацией»<sup>3</sup>.

Как видим, то, что считается закономерным у представителей оптимистического, реакционно-охранительного направления в американской литературе, вызывает законное чувство неудовлетворения и протеста у гуманистически настроенных буржуазных ученых.

Однако общественная ценность и значимость взглядов последних зависят не столько от того, как ярко и красочно они расписали недостатки и пороки критикуемой ими системы, но и от предлагаемой ими позитивной программы. А какой же выход предлагается ими, ибо в общем-то нет ни одного из авторов, который не обмолвился хотя бы в двух словах о желательности и

---

<sup>1</sup> *Fromm E.* The Revolution of Hope, p. 36.

<sup>2</sup> *Fromm E.* Op. cit., p. 37.

<sup>3</sup> *The Myth of the Machine. Vol. II. The Pentagon of Power.* 1970, p. 179.

возможности лучшей доли для человека и не дал бы некоторых, на его взгляд, верных рекомендаций. Г. Мюллер замечает в этой связи: «...объявив, что отчуждение стало «почти тотальным», Э. Фромм тем не менее пишет «Революцию надежды»<sup>1</sup>. И здесь мы можем со всей определенностью сказать, что как в критической части, так и в программе деятельности между либерально-гуманистическим крылом ученых и прямыми апологетами капитализма нет качественного отличия.

Буржуазно-либеральная критика частично выполняет ту же идеологическую функцию, что и рассуждения З. Бжезинского, Г. Кана, Д. Белла. Она способна оказывать и на самом деле оказывает деморализующее воздействие на человека, сковывает волю и решимость тех, кто стремится к изменению существующего порядка. Вместе с тем либеральная критика вступает как бы в борьбу с охранительным направлением в идеологии. Отсюда и непрекращающаяся взаимная перепалка между буржуазными учеными, выяснение отношений, когда одни громко обвиняют других как прямых апологетов, а те, в свою очередь, тратят свои силы на показ нереальности и малоопределенности позитивных программ первых, хотя в общем-то линия между критическим и апологетическим направлениями в социологической литературе вообще и в частности по проблемам науки и техники остается достаточно ясно различимой.

Каковы же рекомендации буржуазно-либеральных авторов по поводу устранения дегуманизирующего воздействия НТР на человека в капиталистическом обществе и почему и здесь они объективно выполняют (в той мере, в какой они остаются в пределах буржуазного сознания) охранительную функцию, но уже не прямо, а опосредованно?

В своих поисках путей развития науки и техники, направленного на достижение подлинно человеческих целей, эти авторы с самого начала оставляют за пределами анализа существующие экономические отношения. Буржуазные ученые не выходят за рамки надстроечных идеологических отношений, будь то политика или мораль. Дж. Макдермотт видит путь реорганизации технологии, способной удовлетворять человеческие нужды,

---

<sup>1</sup> Muller H. Op. cit., p. 409.

в изменении политики по отношению к ней. Антидемократические тенденции, ведущие к росту научно-технической элиты, должны быть преодолены с помощью «народной демократии», под которой предполагается всего-навсего неустойчивое конфликтное равновесие между заинтересованными в науке и технике общественными группами. Нереальность, беспочвенность подобных призывов для нас вполне очевидна. Невозможно изменить пути развития общества без его коренных социально-экономических преобразований.

Бессилие в отношении политических институтов правящей монополистической верхушки постоянно порождает огромное число морально-этических доктрин. Хасан Озбекхан, говоря о том, что мы не знаем, как нам быть с техникой, требует от ученых мужества в деле создания новой этики<sup>1</sup>. Беспомощными выглядят рассуждения Д. Шривера, предлагающего решать кризисные проблемы с помощью экспериментирования, как интеллектуального, так и практического с различными комбинациями техники, общественных групп и ценностей<sup>2</sup>.

Во многих случаях всякого рода политические, моральные, эстетические рекомендации авторы пытаются обосновать с помощью выдвигаемого ими якобы совершенно нового взгляда на мир, новой философской системы. Этой идеей буквально одержима либерально-критическая литература Запада. Г. Линдстон предлагает использовать подходы, развиваемые системной философией<sup>3</sup>. В предлагаемой В. Феркиссом «новой» философии содержится 3 элемента: новый натурализм (человек есть партнер природы, а не ее покоритель); новый холизм (осознание человеком взаимосвязи всех объектов); новый имманентизм (порядок не навязан природе извне, но есть структура взаимоотношений, которые создаются постоянной активностью ее собственных элементов).

Л. Мемфорд ратует за «новую органическую картину мира». Со временем произойдет замена мегатехники биотехникой. «Когда станет преобладать органическая картина мира, то целью экономики станет не превраще-

---

<sup>1</sup> См.: *Ozbekhan H. On Some of the Fundamental Problems in Planning. «Technological Forecasting and Social Change», 1970, No 3.*

<sup>2</sup> См.: «*Technology and Culture*», 1973, No 1, p. 554.

<sup>3</sup> См.: «*Technological Forecasting and Social Change*», 1972, No 1.

ние человека в машину, а развитие далее его неисчисли-  
мых возможностей»<sup>1</sup>.

Ч. Рейх, провозгласивший необходимость появления у американцев «сознания III», которое-де позволит избежать калечащей человека машинной рациональности индустриальной эпохи, требует восстановления приоритета нематериальных сторон жизни человека. Наука и техника должны стать орудиями в руках человека, а не фактором, определяющим человеческое существование.

Как мы видим, именно человеческие, личностные свойства являются доминирующими во всех этих построениях. В нашей литературе неоднократно отмечалось, что во многих работах подобного рода эклектически заимствуются некоторые положения из марксизма, особенно проблемы всестороннего развития личности, её творческих потенций. Но далее этих заимствований буржуазные авторы не идут да и не могут пойти. Ведь всякий благой призыв с их стороны может иметь действительный смысл лишь в том случае, если он прорывает структуру буржуазного, отчужденно-фетишистского сознания. Единственно подлинный выход связан с переходом на позиции пролетариата, который сначала в теории, а затем на практике решает проблему замены отживших социальных отношений. Все другие пути недействительны, и потому авторы, чувствуя это, всегда оговаривают, что их рассуждения ни в коем случае нельзя считать планом, который покажет, как достигнуть желаемой цели (см., к примеру: E. Fromm. *The Revolution of Hope*, p. 94). Недаром рецензенты, пожалуй, любой работы, предлагающей какую-то альтернативу современному строю Запада, упрекают ее автора за неопределенность и малую доказательность рассуждений.

Надо сказать, что в буржуазной литературе предлагаются и иные пути радикализации сознания в его отношении к науке и технике, согласно которым необходимо сделать определяющими отдельные элементы до-буржуазных форм сознания. Движение вперед оказывается на деле возвращением назад, утопическим призывом к неосуществимому. Т. Лефевр, Л. Арманд, Ж. Эллюль, Л. Уайт видят выход в возрождении религиозной веры, посредством которой человек преодолет пороки созданной им самим современной цивилизации.

<sup>1</sup> Mumford L. Op. cit., p. 395.

Л. Уайт всерьёз считает жизнь святого Франциска Ассизского вдохновляющим примером для решения современных проблем технологии и науки<sup>1</sup>.

Еще дальше в борьбе с устрашающим воздействием всеобъемлющей рациональности идут Г. Маркузе и Г. Малколм, А. Маслов и Н. Браун. Предпринятые рядом теоретиков попытки мифологизации сознания, в котором якобы можно найти убежище от пут цивилизации, нашли в Америке свое яркое выражение в движении хиппи. Г. Малколм ратует за то, чтобы должным образом был оценен инфантильный нарциссизм «как сознательная и мощная сила в установлении новых правил человеческого поведения»<sup>2</sup>. Бывший капеллан Колумбийского университета, ныне специализирующийся по проблемам молодежи в промышленности, знает, что надо ей проповедовать.

Весь этот широкий спектр «положительных» рекомендаций в той или иной мере нашел отклик среди различных оппозиционно настроенных групп и организаций Америки. А каков был исход? Авторы, широковогвещательно предлагавшие пути выхода из критической ситуации, завели следовавших за ними в тупик. Возможность решения неотложных проблем оказалась иллюзией. И несмотря на мощный накал социальных бурь в Америке, особенно во второй половине 60-х годов, они ни в коей мере не поколебали экономических основ этой системы.

Вся критически настроенная оппозиция оказалась бессильной перед мощными идеологическими бастионами апологетического охранительного направления, которое демагогически призывает всех искать решения нелегких проблем научно-технического прогресса, не бояться-де при этом трудностей и брать на себя ответственность. С нескрываемым облегчением журнал «Америка» (1973, № 203, сентябрь) пишет о том, что американские студенты стали значительно толерантнее. Но

---

<sup>1</sup> См.: *White, Lynn, Jr. Machina ex deo. Essays in the Dynamism of Western Culture. Cambridge, Mass.—London, 1968, Ch. 4.* Нельзя не отметить, что видный немецкий физик В. Гейзенберг также приветствует возможность появления новой религии, в которой мы очень нуждаемся, как средства для руководства нашей ужасной технологией. (См.: *Heisenberg W. Rationality in Science and Society. In: Can We Survive Our Future, p. 108.*)

<sup>2</sup> *Malcolm H. Generation of Narcissus. Boston—Toronto, 1971, p. 141.*

проблемы не решены. Пока сохраняется капитализм, человек будет постоянно терпеть ущерб. Там, где техника и наука должны приносить ему радость коллективного творчества, радость познания и преобразования, они несут ему тотальный контроль, строгое дозирование образования и профессионального знания. Все свои усилия буржуазный строй тратит на то, чтобы превратить человека на ином уровне развития техники в бездумный придаток машины, в существо, сочетающее, по выражению Э. Фромма, компьютерный мозг и инстинктивные чувства обезьяны.

В силу своей двойственной природы буржуазное сознание будет и впредь бросаться из одной крайности в другую в оценке научно-технического прогресса, не находя удовлетворения ни в одной из них. Свою подлинную суть научно-техническая революция раскрывает лишь при социализме, который, целенаправленно управляя ее развитием, создает условия для всестороннего развития человека, делает науку и технику неотъемлемыми сторонами его творческой, предметно-преобразующей деятельности. В этом отношении наша первостепенная задача, о которой говорил Л. И. Брежнев на XXIV съезде КПСС, — **«органически соединить достижения научно-технической революции с преимуществами социалистической системы хозяйства»**<sup>1</sup>. Ее успешному решению во всех важнейших аспектах — научно-теоретическом, практическом, идеологическом — и посвящает свои усилия советский народ, весь социалистический лагерь.

---

<sup>1</sup> Материалы XXIV съезда КПСС. М., 1971, с. 57.

## Глава III

# ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА. К КРИТИКЕ БУРЖУАЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ

Современные антимарксистские концепции политической организации общества весьма многообразны. Вместе с тем в них не трудно разглядеть некоторые основные направления. Два из них особенно значительны: элитарное и эгалитарное. Первое сводится к обоснованию антидемократических политических систем, оправданию власти лидеров, господства элиты. Второе — более распространенное — выступает с более привлекательными лозунгами «демократического плюрализма». (Есть и «смешанные формы» типа «демократического элитаризма», «организованной» демократии, «демократического лидерства» и т. п.).

В трактовке политической организации буржуазного общества эти направления политически не равнозначны: идеи плюрализма в общем выглядят «левее», нежели элитарно-автократические, весьма близкие к фашистским и неофашистским. Но в трактовке социалистической политической организации общества и первые и вторые (тем паче — третьи) воззрения выглядят отчетливо реакционными и ненаучными. Изучение литературы показывает, что учения о политической организации капитализма наиболее разработаны и концептуально оформлены.

Напротив, взгляды на социалистическую политическую организацию вырабатываются, скорее, как пропагандистские фразы, они менее научнообразны, ложь в них резче выражена. Так или иначе, но критика всех этих идей требует обстоятельного освещения подлинной картины реальной политической структуры как современного капитализма, так и современного социализма.

В данной главе внимание почти исключительно сосредоточивается на критическом анализе идей «демократического плюрализма». Во-первых, они более популярны и распространены в странах Запада. Во-вторых, в последние годы они стали излюбленным аргументом



«критиков» социализма, а в Чехословакии в 1968 г. анти-социалистические силы попытались реализовать эти идеи и на практике.

\* \*  
\*

Идеи «социального плюрализма» в трактовке политической системы капитализма можно отнести к «центру» и, отчасти, левому крылу буржуазной науки. Однозначная оценка здесь вряд ли уместна, так как различные социальные группы по-разному воспринимают экономические, социальные, политические и юридические идеалы плюрализма.

Основная идея «социального плюрализма» — «дробление» власти между различными, более или менее многочисленными «общественными группами»<sup>1</sup> и их организациями — привлекает симпатии либерально-демократической интеллигенции, которая видит в этой конструкции модель «плюральной демократии», якобы вытесняющей господство крупной буржуазии.

Социал-реформистские теоретики полагают, что «демократический плюрализм» в политике служит трансформации экономической структуры, замене капиталистического хозяйства «социалистически смешанной экономикой». В подобном достаточно иллюзорном, но внешне привлекательном истолковании идеи плюрализма представляются демократическими, будучи своеобразным обоснованием правомерности существования массовых общественных объединений и их влияния на государственную политику.

Вместе с тем нельзя упускать из виду, что теория «плюрального демократизма» вполне устраивает власть имущих, по крайней мере значительную часть господствующего класса, включая те монополистические группы, которые не склонны расстаться с псевдodemократическими формами своей диктатуры и сумели приспособо-

---

<sup>1</sup> Западная литература по этому вопросу весьма обильна. Из крупных работ, посвященных «группам власти», назовем следующие: *Loveday P., Campbell J. Groups in Theory and Practice.* Melbourne, 1962; *Roche J. P. and Long L. W. Parties and Pressure Groups.* New York, 1964; *Monsen R. J. and Cannon M. W. The Makers of Public Policy: American Power Groups and Their Ideologies.* New York, 1965; *Beer S. H. Modern British Politics: a Study of Parties and Pressure Groups.* London, 1965; *Hirsch J. Die öffentlichen Funktionen der Gewerkschaften.* Stuttgart, 1966.

бить институты буржуазной демократии, а равно теории, их апологетизирующие, к своим потребностям. В этом, и притом главном, своем аспекте плюралистическая теория выполняет функции, во-первых, маскировки господства монополий и, во-вторых, своеобразного теоретического руководства к функционированию механизма этой власти.

Что же вызвало к жизни теорию «плюральной демократии»? Среди причин ее появления — факторы социально-политического порядка и вытекающие из них изменения в политико-правовой идеологии. Остановимся на первых. XX век стал временем значительного усложнения политической организации (политической структуры) капиталистического общества<sup>1</sup>. В период домонополистического развития политические партии переживали пору становления, ассоциации капиталистов и профессиональные союзы рабочих в одних странах еще не появлялись, в других — лишь выходили на арену общественной жизни. И только в последующий период эти организации заняли прочное место в политической надстройке буржуазного общества. Вновь возросла роль церкви. Усложнялся механизм диктатуры монополий, основным звеном которой являлось государство. С другой стороны, укреплялась организация рабочего класса и всех слоев трудящихся, возрастала их общественно-политическая активность.

Несколько упрощая и схематизируя сложную социальную действительность, можно сказать, что если в домонополистический период гражданин выступал по от-

---

<sup>1</sup> Термин «организация» употребляется здесь как идентичный термину «структура», или «внутренняя форма». «Организация», иначе говоря, здесь не означает, что все ее элементы в равной мере организуют, упорядочивают, стабилизируют буржуазное общество.

Напротив, объединения трудящихся, ведущие борьбу против существующего строя, организуют лишь антикапиталистические социальные группы и тем самым по-своему дезорганизуют «нормальные» процессы жизни капиталистического общества (эксплуатацию, подавление и т. п.).

Но вся система, пусть и взаимнопротиворечивых, объединений объективно составляет способ построения и функционирования политической жизни — ее политическую организацию (структуру), подобно тому как совокупность внутренне антагонистических (основанных на эксплуатации) производственных отношений капитализма составляет его экономическую организацию (или экономическую структуру). В. И. Ленин, например, подчеркивал, что и товарному хозяйству присуща определенная внутренняя организация (См.: Ленинский сборник, XI, с. 349).

ношению к государству преимущественно как обособленный индивидуум, то при империализме линия «гражданин — государство» пополнилась еще одним элементом и приобрела такой вид: «гражданин — организация — государство». Изменяется и политическая идеология основных классов и социальных групп, каждая из которых по-разному воспринимает, объясняет и, соответственно, по-своему воздействует на политическую сферу общественной жизни. Отсюда и появление новой, «плюралистической» доктрины.

Содержание этой доктрины таково. Современное общество (т. е. капиталистическое общество периода империализма) представляет собой совокупность социальных «страт» («прослоек»), объединяющих индивидов по признаку сходства их материального положения, профессии, рода занятий, возраста, религиозных убеждений, места жительства и т. д. Интересы каждой из этих групп, как правило, противоречат интересам других «страт», и, следовательно, все общество представляет клубок сталкивающихся интересов различных социальных общностей.

Не нужно, однако, заблуждаться насчет буржуазного понимания сущности и характера этих противоречий. Все или почти все основные социально-экономические, общественно-политические и культурно-этические противоречия «современного западного общества», считают теоретики «плюралистической демократии», не только не антагонистичны, но, напротив, объективно вполне примиримы; именно в результате столкновения, а затем примирения различных интересов достигается «общественное благоденствие», соблюдается «общественный интерес».

В целях формулирования, выражения и охраны социально-групповых интересов, как это изображается рассматриваемой теорией, создаются многочисленные общественные организации (группы давления, группы интересов, или «заинтересованные группы»), охватывающие всех членов общества и представляющие их групповые интересы.

Среди теоретиков «плюралистической демократии» нет полного единства в понимании признаков «заинтересованной группы» и, следовательно, в вопросе о круге тех общественных организаций, которые отвечают этим признакам. Критерием здесь служат социологические

озрения различных авторов. Те, кто стоят на позициях «социальной стратификации», называют в качестве «заинтересованных групп», или «групп давления», большее число различных объединений. Другие авторы, придерживающиеся концепции «социальных классов-партнеров», останавливаются на более кратком перечне организаций.

Шведский профессор Г. Хекшер в работе «Плюралистическая демократия. Шведский опыт», опубликованной в американском журнале «Социальные исследования», дал историю возникновения, анализ состава и описание деятельности следующих организаций, функционирующих в Швеции: профессиональные союзы промышленных рабочих, ассоциация промышленников, профессиональные союзы служащих, организация фермерских кооперативных объединений, объединение «свободных церквей», общество борьбы за трезвость, культурно-спортивные объединения<sup>1</sup>.

Английский профессор С. Файнер в широко известной книге «Безымянная империя. Исследование лоббизма в Великобритании» привел отличающийся от данного Г. Хекшером перечень важнейших, с точки зрения автора, «заинтересованных групп» Англии: это союзы предпринимателей, крупнейшие тред-юнионы («большая шестерка»), кооперативное движение, объединения лиц «свободных профессий», «гражданские организации» (союзы государственных служащих), организации специфических слоев населения (например, инвалидов войны, пенсионеров и, неожиданно, велосипедистов), церковно-евангельские и прочие религиозные объединения, культурные общества (в том числе общества развлечений и проведения досуга)<sup>2</sup>.

Автор книги «Бизнес и правительство», профессор Нью-Йоркского университета Маршалл Димок выделяет шесть основных категорий «групп давления». К первой из этих категорий он относит так называемое большое

---

<sup>1</sup> См.: *Hekscher G. Pluralist Democracy. Swedish Experience. «Social Research», N. Y., Dec. 1948, V. 15, No 4, pp. 417—461.*

Работа Г. Хекшера — одна из первых послевоенных публикаций, дающая в общем цельное, связанное представление о концепции «плюральной демократии» (хотя в западной литературе трудно найти ссылку на это произведение).

<sup>2</sup> См.: *Finer S. Anonymous Empire. A Study of the Lobby in Great Britain. London, 1958.*

трио: промышленность, труд и сельское хозяйство (т. е. организации предпринимателей, рабочих и фермеров). Ко второй категории — профессиональные объединения медиков, учителей и т. д. Третья категория включает церковные и религиозные объединения. Четвертая — женские организации различных направлений. Пятая — «патриотические и пацифистские организации». В шестую категорию входят организации, выступающие в защиту гражданских прав. Наконец, в качестве особой группы давления Димок называет саму правительственную администрацию<sup>1</sup>.

Автор популярного руководства по политической системе США Д. Койл дает приблизительно аналогичную классификацию, перечисляя такие группы давления, как профсоюзы, Торговая палата и Национальная ассоциация промышленников, фермерские объединения, женские ассоциации, Американский легион и организация «Ветераны зарубежных войн»<sup>2</sup>. Наконец, в капитальном исследовании Джеймса Бернса и Джека Пелтасона «Правление народа. Динамика американского государственного управления» названы группы: рабочих, фермеров, предпринимателей, служащих, церковные организации, союзы ветеранов, национальные, расовые и религиозные объединения<sup>3</sup>. Аналогичные или сходные перечни групп давления приводятся и в других новейших буржуазных работах по американской политической системе, в том числе в последнем издании фундаментальной монографии В. Кея «Политика, партии и группы давления»<sup>4</sup>.

Показательно, что названные авторы, как и большинство других теоретиков «плюральной (или «плюралистической») демократии», единодушно не включает в число «заинтересованных групп» политические партии, как буржуазные, так и рабочие и коммунистические. Хекшер, например, вообще не анализирует деятельность

---

<sup>1</sup> См.: *Dimock M.* Business and Government. N. Y., 1961, p. 23—24.

<sup>2</sup> См.: *Coyle D.* The United States Political System and How It Works. N. Y., 1963, p. 32—33.

<sup>3</sup> См.: *Burns J., Peltason J.* Government by the People. The Dynamics of American National Government. New Jersey, 1963, pp. 282—290.

<sup>4</sup> См.: *Key V.* Politics, Parties and Pressure Groups. Crowell, 1964.

партий в своей работе<sup>1</sup>. По мнению Файнера, Димока и Койла, политические партии представляют лишь оружие в руках различных «групп давления».

Участники организованной в США в 1957 г. международной конференции ученых, занимающихся исследованием деятельности «заинтересованных групп», полагают, что эти группы, «возможно даже в большей степени, чем партии, представляют в настоящее время центральное явление» в общественно-политической жизни<sup>2</sup>. Конференция пришла к выводу, что существование групп как бы восполняет неизбежные недостатки деятельности политических партий.

В материалах конференции отмечается, что «ни одна политическая партия, даже если она является исключительно и всецело партией одного класса или одной профессии, не может отразить сложность и разнообразие зачастую взаимопротиворечивых интересов всех своих членов». Там же указываются следующие два основных отличия политических партий от «заинтересованных групп» («групп давления»): партии функционируют в «общей сфере политики», они подвержены давлению избирателей и вынуждены выступать под лозунгами борьбы за «общее благо», тогда как «группы» более откровенно борются за обеспечение своих узкокорыстных интересов; в отличие от партий «группы» вовсе не стремятся (по мнению буржуазных ученых) к захвату всей власти в стране, так как не желают-де браться за решение всех проблем; поэтому они действуют лишь путем давления на государственные органы при решении последними тех вопросов, которыми интересуются данные группы<sup>3</sup>.

Выше упоминались некоторые разногласия между отдельными авторами излагаемой теории. Каковы бы ни были расхождения точек зрения, они касаются в основном деталей и тем самым лишь подчеркивают идентичность основных взглядов в главном пункте, а именно в оценке той роли, которую играют «заинтересованные группы». Г. Хекшер считает их деятельность решающей

---

<sup>1</sup> Кое-где он упоминает о социал-демократической и коммунистической партиях Швеции, но не относит их к кругу «демократических объединений», составляющих предмет его исследования.

<sup>2</sup> «Interest Groups in Four Continents». Ed. by H. Ehrmann, Pittsburg, 1958, p. 231.

<sup>3</sup> См.: *Ibid.*, p. 64.

для определения политической физиономии общества и характера социальных отношений внутри него<sup>1</sup>. С. Файнер называет «группы» бесчисленными и по своему характеру вездесущими, поскольку «их повседневная работа охватывает все стороны внутренней политики страны... Они составляют империю, но это безымянная империя»<sup>2</sup>. Их деятельность в Англии — «величайший фактор, так как он пронизывает всю политическую жизнь страны»<sup>3</sup>.

Участники упомянутой выше конференции также видят в деятельности «групп давления» решающий фактор общественной жизни, в частности Австрии, Англии, Финляндии, Франции, Федеративной Республики Германии, Соединенных Штатов Америки, Швеции, а также Югославии.

Как же изображают сторонники излагаемой теории формы и методы деятельности названных групп и их отношение к государственному аппарату? В современной западной буржуазной политической науке принято считать, что «заинтересованные группы» добиваются своих целей путем активной деятельности, протекающей в двух основных направлениях — внутреннем и внешнем.

Мероприятиями внутренними, считают буржуазные теоретики, разрешаются проблемы, специфические для каждого объединения: сбор средств в виде членских взносов (в профсоюзах) или пожертвований (в религиозных объединениях), проведение собраний и конференций, организация увеселительных мероприятий (в культурно-просветительных обществах). Внутренняя деятельность ряда организаций имеет второстепенное значение и, более того, во многом составляет лишь условие внешней деятельности. Такие внешние задачи состоят, например, для профсоюзов в защите интересов рабочих перед администрацией и предпринимателем; для организаций предпринимателей — в отстаивании своих позиций от «неумеренных» требований рабочих и т. п.<sup>4</sup>

Понятно, что первостепенное значение имеют взгля-

---

<sup>1</sup> См.: *Hekcher G. Pluralist Democracy. Swedish Experience*, p. 417—461.

<sup>2</sup> *Finer S. Anonymous Empire...*, p. 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>4</sup> Некоторые авторы различают «группы давления» («заинтересованные группы») и организации, влияющие на политику, считая, что по объему эти понятия не вполне совпадают, ибо несколько организаций могут представлять одну заинтересованную группу

ды буржуазных теоретиков именно на внешнюю деятельность «заинтересованных групп», на формы и методы достижения главных, т. е. внешних, задач, ради которых люди со сходными социальными, профессиональными или иными интересами объединяются в «группы давления». Теоретики «плюральной демократии» останавливаются преимущественно на такой форме деятельности «заинтересованных групп», как достижение определенных целей путем воздействия на различные звенья государственного аппарата, главным образом на парламент и правительство (о таком характере их деятельности, между прочим, говорит и весьма распространенный, особенно в США, термин «группы давления» или «группы нажима»). Конкретным методам и формам этого воздействия и давления и их теоретическому обоснованию посвящаются весьма объемистые труды<sup>1</sup>.

У других авторов большим вниманием пользуется разработка вопросов, связанных с деятельностью «групп» (вне госаппарата), осуществляемой путем переговоров с «группами»-конкурентами или методом давления на последние. Государство, согласно такой концепции, выступает лишь в качестве арбитра в случаях особо острых конфликтов между «группами», представляющими социальные общности с взаимно противоположными интересами.

Первое направление превалирует. Его придерживаются, например, авторы упомянутого сборника «Заинтересованные группы на четырех континентах»<sup>2</sup>, С. Файнер и многие другие. Второе, менее распространенное, направление представляет Г. Хекшер. Причины появления этих двух основных направлений излагаемой теории, как представляется, связаны с различием в оценке главных форм деятельности «заинтересованных групп»,

---

(населения) и входить в нее или, наоборот, несколько групп могут поддерживать или объединяться в единую организацию (см.: Burns J., Peltason J. *Government by the People...*, pp. 281—282).

<sup>1</sup> О деятельности организаций, представляющих различные социальные, национальные, религиозные и другие «заинтересованные группы», и методах их давления на госаппарат см.: *Key V. Politics, Parties and Pressure Groups*; Campbell and others. *The American Voter*. N. Y., 1960; *Blaisdell D. American Democracy under Pressure*. N. Y., 1957; *Kornhauser A. and others. When Labour Votes*. N. Y., 1956.

<sup>2</sup> «Interest Groups in Four Continents».



которое, естественно, вытекает из различий во взглядах на роль современного империалистического государства, его государственного аппарата.

Авторы, выступающие за усиление государственного вмешательства в сферу социально-экономических и политических отношений и оправдывающие это вмешательство, т. е. придерживающиеся концепции «максимального государства», видят ключ к успеху той или иной «группы давления» в ее воздействии преимущественно на соответствующие органы государства. Авторы, придерживающиеся «неолиберальных» направлений, т. е. требующие большего или меньшего ограничения государственных полномочий в общественной жизни, уповают в основном на самостоятельную активность «заинтересованных групп». Им, однако, не чужды призывы к вмешательству государства в общественные отношения для борьбы с «подрывной деятельностью» прогрессивных организаций.

Рассматривая, если можно так выразиться, «государственное» направление теории «групп давления», важно отметить, что его сторонники видят две основные формы воздействия на государственный механизм с целью добиться от него проведения угодных определенной «группе» мероприятий. Это — косвенное давление на правительственные и иные государственные учреждения с помощью мобилизации общественного мнения в пользу (или против) какого-либо мероприятия либо прямое воздействие данной организации на соответствующий орган. Косвенное давление оказывается как открыто (с помощью радио- и телевыступлений, публикаций в периодической печати, рекламы, посредством выпуска книг, обучения и воспитания молодежи в определенном духе), так и завуалированно (анонимные, без указания соответствующей организации, выступления в печати).

Прямое воздействие также может быть открытым (путем формулирования определенных требований в партийной платформе, участия в голосовании, воздействия на комиссии законодательных органов, влияния на управленческий аппарат) или закулисным («светские» встречи с «нужными людьми», протаскивание требуемых законов и решений через «своих людей» в государственном аппарате) <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: *Burns J., Peltason J. Government by the People...*, p. 297.

Воздействие на государственные органы осуществляется как через законодательные собрания, так и внепарламентскими путями. Влияние на парламент оказывается преимущественно через депутатов, выражающих интересы тех или иных групп. По свидетельству С. Файнера, в палате общин английского парламента представлены свыше 100 различных организаций, объединенных в несколько основных «групп давления», которые и «заполняют вакуум, образующийся в парламенте в период между отдельными предвыборными программами». Правда, руководят работой депутата в парламенте лидеры партии, членом которой данный депутат состоит. Однако, по словам Файнера, само «руководство политическими партиями носило бы негибкий и тиранический характер»<sup>1</sup>, не будь воздействия на партии со стороны «групп давления» через специальных (полномочных, хотя и не официальных) представителей этих «групп» лоббистов.

В понятие внепарламентского воздействия на государственный аппарат со стороны «групп давления» принято включать выступления в печати, политические кампании, митинги, петиции, переговоры и консультации с высокопоставленными чиновниками, в том числе руководителями ведомств и их заместителями, и т. п.

Некоторые исследователи теории «заинтересованных групп» сосредоточивают свое внимание, в первую очередь, на внегосударственной деятельности различных объединений, включая в нее выработку профсоюзами коллективных договоров с предпринимателями, проведение переговоров между профсоюзами и федерациями

---

<sup>1</sup> *Finer S. Anonymous Empire*, p. 23. Термином «лобби» принято обозначать всякое воздействие (или попытки такового) на депутатов парламента (а также правительственный аппарат), оказываемое как закулисно (через лоббистов — «lobbysts»), так и путем проведения широких кампаний, демонстраций, митингов и т. п. В нашей печати понятиям «лобби», «лоббизм» всегда придается отрицательный оттенок. В западной печати, в том числе коммунистической (см., например, «Morning Star»), нередко так называют и многие общественные кампании, направленные на проведение через парламент и правительство прогрессивных законопроектов и других мероприятий. В данной работе эти термины употребляются в узком смысле, т. е. для обозначения агентов буржуазных организаций и объединений, воздействующих на руководство буржуазных партий, депутатов парламента и высших должностных лиц государственного аппарата.

промышленников, а также выступления в печати, направленные против конкурирующей группы, и т. д. Эти исследователи считают, что государство может выступать в области отношений между «группами» лишь в двух качествах: либо как арбитр, согласующий и примиряющий интересы и требования противостоящих друг другу общественных организаций, либо как орган поддержания общественного порядка и безопасности, т. е. охраны «интересов общества в целом».

Сторонники политического плюрализма утверждают, что в буржуазном обществе ввиду активности самостоятельных и независимых от государства заинтересованных групп политическая власть как бы расслаивается: демократия, народовластие осуществляются как государством, так и негосударственными объединениями граждан. Отсюда, собственно, и термин «плюральный демократия». Прямо или косвенно сторонники такого воззрения утверждают, что в силу преодоления классовых антагонизмов и нивелировки социального положения различных групп населения государственный суверенитет как бы дробится, осуществление полномочий власти в стране становится уделом всех крупных общественных организаций, среди которых государство выступает лишь как первый среди равных выразитель «всеобщей воли».

Более осторожны в трактовке политического суверенитета те авторы, которые главным образом рассматривают деятельность «заинтересованных групп» по оказанию давления на представительные и прочие органы государственного аппарата. Однако и в таких работах проскальзывает, если не утверждение о «дроблении суверенитета» между государством и «группами давления», то, по крайней мере, мысль о привлечении последних к осуществлению государственной власти<sup>1</sup>.

Общий же смысл теории «плюральной демократии» состоит в стремлении представить государственную власть класса капиталистов в виде коллективного властвования множества общественных организаций, как буржуазных, так и рабочих. Авторы и пропагандисты этой теории стремятся убедить активизирующееся рабочее движение в том, что его организации уже принимают

---

<sup>1</sup> См.: *Rossiter C. Parties and Politics in America*. Uthaca, 1966, p. 20 ff.

участие в управлении делами общества и что, следовательно, в принципе их цель уже достигнута, а речь идет теперь лишь о правильной координации усилий всех общественных объединений, налаживании их сотрудничества, но отнюдь не о борьбе и столкновениях рабочих организаций с объединениями капиталистов и их государством. Иными словами, господствующий класс пытается интегрировать рабочее движение в буржуазную политическую систему<sup>1</sup>.

\* \*  
\*

Обратимся к генезису данной доктрины. Теория «плюральной демократии» возникает в период перехода капитализма в империалистическую стадию развития. Одну из идеологических причин появления этой теории составил кризис классической буржуазной доктрины разделения властей. При всей своей относительности и условности она была, на определенном историческом этапе, своего рода теоретическим руководством в создании системы государственных органов и ряда буржуазно-демократических институтов.

Перед новыми явлениями, возникшими в общественной жизни с формированием монополистического и государственно-монополистического капитализма, идеи Локка, Монтескье, их последователей в США в лице «отцов американской конституции» оказались во многом бесполезными и даже кое в чем вредными для империалистической буржуазии.

В числе этих новых явлений — прежде всего упадок парламентаризма и невиданное ранее расширение полномочий высших органов исполнительной власти. Равновесие было столь явно нарушено, что разделение властей зримо превратилось в фикцию. Оно было сведено на нет и другими, не менее радикальными сдвигами во всей политической организации капиталистического общества, происшедшими вне государственного механизма.

---

<sup>1</sup> См.: К 100-летию со дня рождения Владимира Ильича Ленина. Тезисы ЦК КПСС. М., 1970, с. 11, 38, 53.

Понятие буржуазной политической системы представляется тождественным понятию системы диктатуры буржуазии. И то и другое — уже категории политической организации общества в широком смысле.

Традиционные представления о государстве как правовом явлении, не связанном с классами и их борьбой, разбились при столкновении с острыми конфликтами между противостоящими друг другу буржуазией и пролетариатом. Борющиеся классы к концу XIX — началу XX в. создали во всех цивилизованных странах мощные организации. Причем, если рабочим пришлось многолетней борьбой отстаивать свое право на объединения, то правящему классу стоило лишь пожелать их создать. Так, еще в 1895 г. в США возникает Национальная ассоциация промышленников, а в 1912 г. — Американская торговая палата — крупнейшие ассоциации капиталистов.

Догматы разделения властей, как и юридико-позитивистский подход к государству, не вмещали новых представлений о социальных силах, воздействующих на политическую власть. Выдвигается новое направление, которое пытается дополнить традиционные представления о соотношении различных властей в государстве решением нового вопроса — о соотношении государственных и негосударственных объединений в политической структуре современного капитализма<sup>1</sup>.

Идея «дробления» политической власти между множеством общественных объединений была подчеркнута в трудах Леона Дюги, выступавшего за понимание государства как «учреждения учреждений» и отвергавшего понятие суверенитета. Одновременно Дюги яростно нападал на идею неделимого народного суверенитета<sup>2</sup>. Подоплека этих нападок понятна: если суверенитет неделим, то всякому ясно, что буржуазия, ее государство осуществляют всю полноту власти над рабочим классом и другими некапиталистическими социальными группами.

Не признает народного суверенитета и Морис Ориу, основоположник теории институционализма. Главное, что требуется, по его мнению, для устойчивости обще-

---

<sup>1</sup> В буржуазном обществоведении доктрину «демократического плюрализма» сформулировал один из основоположников «политической науки» Артур Бентли в кн. «Процесс правления» (1908 г.); последнее изд. см. *Bentley A. The Process of Government. Cambridge (Mass.), 1967.* Глубокий анализ кризиса теории и практики «разделения властей» дан в монографии: *Левин И. Д. Современная буржуазная наука государственного права.* М., 1960.

<sup>2</sup> *Дюги Леон. Социальное право, индивидуальное право и преобразование государства.* М., 1909, с. 34—38.

ства (т. е. капиталистического общества), это «равновесие» между различными институтами, в число которых попадают семья, церковь, профсоюз. Среди институтов Ориу выделяет корпорации — институты, «обладающие внутренней свободой, позволяющей им самим преследовать свои цели и самим выполнять свои функции...»<sup>1</sup>. Признавая значение и роль профсоюзов, признавая даже их «экономический суверенитет», Ориу вместе с тем делает лейтмотивом своих построений призывы к «моральной дисциплине», к «самообузванию» рабочих и их объединений<sup>2</sup>.

В наиболее зрелом виде идеи институционализма сформулированы французскими государствоведами<sup>3</sup>. Многие их воззрения были заимствованы реформистскими идеологами — К. Каутским, Г. Ласки и др. Выступая под привлекательным лозунгом «через организацию к свободе», авторы реформистского толка утверждали, что зачатки социализма возникают в недрах капитализма в виде различных экономических, политических и культурных общественных объединений, включающих в себя представителей всех классов и социальных групп<sup>4</sup>.

«Нужно ли указывать, — писал Ж. Ренар, — через какие почти незаметные этапы социализм приближается к намеченной цели? Наряду с громадными союзами капиталистов... он пускает ростки, развивается и расцветает еще и в других ассоциациях, которые насчитывают миллионы участников. Сюда относятся общества взаимопомощи и взаимного страхования, рабочие и земледельческие синдикаты, потребительские и кредитные товарищества, в фундаменте которых воздвигаются и производительные кооперации... Все эти явления, вместе взятые, закладывают основание социалистического строя, который медленно воздвигается в самых недрах нынешнего общества»<sup>5</sup>. Он утверждал, что «необходимые общественные преобразования частью уже осуществлены и постоянно вокруг нас осуществляются», а потому-де «слеп тот, кто не видит, что общественный

<sup>1</sup> Ориу М. Основы публичного права. М., 1929, с. 114.

<sup>2</sup> Ориу М. I. Идеи Дюги. II. Два реализма. Ярославль, 1914, с. 24. Отвергая суверенитет народа, Ориу поднимал на щит суверенитет нации, в буржуазном его истолковании.

<sup>3</sup> В целом критически оценивая идеи институционализма, нельзя не отметить известное познавательное их значение.

<sup>4</sup> См.: Ренар Ж. Мысли о будущем. М., 1906, с. 29.

<sup>5</sup> Там же, с. 13.

строй, в котором мы живем, постепенно превращается в коллективистский»<sup>1</sup>. Завершение этого процесса «социализации капитализма» Ренар рисует таким образом: «Рабочие ассоциации, союзы и федерации синдикатов представляют собой начало этой организации, которая без труда перейдет из экономической области в политическую и установит между ними близкую связь. При социалистическом строе они будут развиваться, и каждая отрасль ремесла, представляя собой группу специальных интересов, преобразуется без труда в избирательную коллегию и даже в маленькое независимое управление, и притом настолько связанное с остальной массой, насколько связаны между собой все рабочие»<sup>2</sup>.

Довольно близки к изложенной концепции и некоторые взгляды Карла Каутского. Защищая и прославляя «демократическое государство», Каутский выдвинул правосоциалистический вариант теории «плюралистической демократии»: «При демократии наряду с государственным организмом существуют свободные и независимые от государства организации, преследующие различные цели, причем иные из них не имеют значения, другие же, наоборот, играют важную роль. Некоторые из этих организаций настолько могущественны, что они сами нуждаются в собственной бюрократии и образуют «государство в государстве». Наряду с этим даже и в демократических государствах растет государственная бюрократия и обнаруживает тенденцию стать здесь более многочисленной, чем при абсолютизме... Но как ни быстро растет в демократическом государстве его бюрократия, еще быстрее растут свободные организации, которые имеют в их отношениях с государственной властью совсем другой вес, чем неорганизованная и разобщенная масса подданных. В демократическом государстве, несмотря на абсолютный рост государственной бюрократии, ее вес по сравнению со свободными организациями падает. Эта бюрократия все менее и менее в состоянии командовать над ними, все более и более вынуждена совещаться с ними, привлекая их к разрешению стоящих перед нею задач. Благодаря этому она теряет тот характер, который она имела в период абсолютизма. Она делается более подвижной, более эластич-

<sup>1</sup> Ренар Ж. Проблемы социализма. М., 1918, с. 3, 4.

<sup>2</sup> Ренар Ж. Социалистический строй. Его политические и экономические основы. СПб., 1906, с. 57.

ной, считается больше с обстановкой и освобождается от того кренинизма, благодаря которому она воображала, что она командует всей общественной жизнью, и в мире существует только то, что значится в ее актах»<sup>1</sup>.

Нельзя отрицать известную справедливость некоторых наблюдений цитируемого автора. Но она сводится на нет отсутствием принципиальной, социально-классовой оценки описываемых явлений. Демократия и демократическое государство «вообще», свободные организации — также «вообще». Чье государство, для кого демократия, какие организации, каких слоев, классов? Такая степень абстрагирования от существа политической организации классово-антагонистического общества в научном отношении малопродуктивна, а политически — глубоко порочна. Замечания Каутского о соотношении государства и негосударственных объединений в капиталистическом обществе ничем не отличаются от взглядов откровенно буржуазных идеологов. Таким образом, основы как официально-буржуазного, так и социал-реформистского вариантов в сущности той же самой буржуазной теории «плюральной демократии» закладывались одновременно и развивались параллельно, обмениваясь идеями, заимствуя их друг у друга, оснащая друг друга новыми аргументами.

Дальнейшее свое развитие правосоциалистические воззрения на политическую организацию капиталистического общества, изложенные К. Каутским, получили в трудах Гарольда Ласки, одного из идеологов английских лейбористов. Согласно его «плюралистической концепции» капиталистическое государство делит власть с общественными организациями трудящихся, в первую очередь с профсоюзами. При этом групповые интересы рабочих разных профсоюзов Ласки ставит выше их классовых интересов<sup>2</sup>. Коллективные усилия трудящихся, объединенных по профессиональному признаку, изменяют, полагает Ласки, капиталистическое общество<sup>3</sup>, заменяя собой «революцию профессий против стандартов капиталистической демократии»<sup>4</sup>. Ласки проявляет рез-

<sup>1</sup> Каутский К. Материалистическое понимание истории, т. II. Государство и развитие человечества. М.—Л., 1931, с. 459.

<sup>2</sup> См.: Laski H. Democracy in Crisis. London, 1933, p. 60—61.

<sup>3</sup> Ibid., p. 200—201. См. также: Laski H. The State in Theory and Practice.

<sup>4</sup> Ibid., p. 60. «Революция профессий», считает Ласки, это мирная «революция с согласия» всех классов общества (Ibid., p. 147).



ко отрицательное отношение к понятию суверенитета как во внутригосударственном, так и во внешнеполитическом аспекте. Совместные усилия общественных организаций, делящих, по мнению Ласки, с государством власть в обществе, помогут найти, утверждал он, путь к преодолению кризиса буржуазной демократии<sup>1</sup>.

Теория «плюральной демократии» в обоих, ортодоксально буржуазном и социал-реформистском, вариантах, подобно институционализму, имеет политической целью убедить трудящихся в том, что ныне нет монополии власти в руках буржуазии и ее государства, что суверенитет последнего дробится между многими общественными организациями и институтами, в том числе профсоюзами и другими организациями трудящихся, а государство представляет лишь одну из организаций, находящуюся под приблизительно равным воздействием и давлением в равной степени всех «заинтересованных групп». Теория «плюральной демократии» имеет целью привлечь на сторону буржуазии средние слои, часть рабочего класса и тем самым укрепить классовое господство буржуазии. Эта теория тесно связана с теориями «народного капитализма», «социальной стратификации» и государства «всеобщего благоденствия» как своеобразно интегральными направлениями современной буржуазной экономической, социологической и социально-политической мысли.

Как и многие иные апологетические учения, теория «плюральной демократии» — не пустая выдумка, лишенная реального содержания. Это — идеологизированное и извращенное, в соответствии с интересами буржуазии, выражение реальных процессов<sup>2</sup>, происходящих в политической жизни и политической организации современного капиталистического общества. Поэтому и критика ее вынуждена иметь дело с политической организацией капиталистического общества в целом, и прежде всего с ее сердцевиной — системой диктатуры империалистической буржуазии. Но прежде чем перейти к ее характеристике, представляется целесообразным оста-

---

<sup>1</sup> Показательно то, как понимает Ласки суть этого кризиса: «Кризис буржуазной демократии есть в значительной мере кризис авторитета и дисциплины».

<sup>2</sup> Ср.: Ойзерман Т. И. Ленинские принципы научной критики идеализма. — «Вопросы философии», 1970, № 2, с. 10.

новиться на общем понятии политической организации общества, не вполне устоявшемся еще в нашей литературе.

\* \*  
\*

Существование и жизнедеятельность человеческого общества, осуществление власти и управленческая деятельность возможны лишь через посредство определенных организационных форм. В политической области, которая возникает с появлением классов и классовых взаимоотношений (прежде всего антагонизма и борьбы, а также союза или нейтралитета) важнейшей организационной формой является государство, которое, по общему правилу, есть политическая организация экономически господствующего класса<sup>1</sup>.

Но ни одно классовое общество не наделено только и исключительно государственной организацией политической жизни. Напротив, политических организаций (объединений) обычно множество. Каждое из них представляет интересы той или иной социальной общности (класса, нации или народности, социальной группы и т. д.) и реализует ее волю. Ряд политических организаций создает прежде всего сам господствующий класс, как в силу его неоднородности и, следовательно, известного несовпадения политических интересов отдельных его слоев, так и ввиду разнообразия его интересов, что требует и разнообразных политических объединений (партийных и непартийных, женских и молодежных, общенациональных и локальных, временных и сравнительно постоянных и т. д.).

В политической жизни общества участвуют помимо господствующего класса, составляющих его групп и индивидов также и угнетенные, эксплуатируемые классы, которые, в свою очередь, создают собственные политические объединения. Наконец, во всяком социально неоднородном обществе (а таковыми являются все общества,

---

<sup>1</sup> В определенном аспекте государство есть также организация классового общества в целом. (О государстве как своего рода «объединяющем» обществе факторе см.: *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 176; т. 46, ч. II, с. 463.) Оно охватывает все население (граждан, подданных) своей управленческой деятельностью, тем самым подчиняя его интересам и воле господствующего класса (см.: *Мамут Л. С. К. Маркс о государстве как политической организации общества.* — «Вопросы философии», 1968, № 7).

исключая, во-первых, первобытное, родо-племенное и, во-вторых, развитое коммунистическое) существуют и так называемые средние слои (иногда их именуют средними классами), которые, правда, по большей части примыкают к тому или иному основному классу (господствующему или угнетенному), но, вместе с тем, стремятся реализовать и собственные, специфические интересы. Отсюда — политические объединения этих средних слоев, также различные по их составу, структуре, методам деятельности.

В своей совокупности государство и все другие объединения, участвующие в политической жизни, составляют политическую организацию общества<sup>1</sup>. Общий признак, общее свойство объединений, составляющих политическую организацию общества, — их политический характер<sup>2</sup>. Последний означает, что а) данное объединение выражает политические интересы данной социальной общности; б) данное объединение есть субъект, участник политических отношений, ибо иначе, как вступая в отношения с другими объединениями, нельзя реализовать свои интересы; в) данное объединение руководствуется в своей внутренней организации и публичной деятельности политическими нормами (правилами политической жизни); г) последние же суть специфическое, нормативное выражение политического сознания (политической идеологии прежде всего, а также и политической психологии), которое само, в свою очередь, вырастает на почве различных общественных интересов, будучи их научным (истинным) или иллюзорным (ложным) осознанием.

Подобно тому как политика в целом есть концентрированное выражение экономики, ее продолжение и обобщение, так и каждый компонент политической жизни — отношения, нормы и идеи — определяется в конечном счете (а иногда и ближайшим образом) экономической структурой общества и вырастающими из нее экономическими, материальными интересами (общества, классов, социальных групп)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> О двояком значении термина «организация» см.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 8, с. 241—242.

<sup>2</sup> Антонио Грамши различал государство и политические организации в рамках собственно гражданского общества (См.: *Грамши А.* Избранные произведения, т. 3, М., 1959, с. 354).

<sup>3</sup> См.: *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч., т. 25, ч. II, с. 354.

В классово-антагонистических формациях политическая жизнь, будучи надстройкой над экономическими отношениями, которым присущ внутренне противоречивый характер<sup>1</sup>, также несет неизгладимый след политических антагонизмов. Антагонизм политических интересов (следовательно, также сознания и норм функционирования) различных классов делает внутренне противоречивой и ту часть (элемент, «сторону») социальной политической жизни, которая именуется политической организацией общества.

Она, как правило, состоит в основном из двух компонентов, двух взаимосвязанных и одновременно противостоящих друг другу систем: системы (механизма) диктатуры господствующего класса и системы классового сопротивления подвластных (при рабстве, феодализме и капитализме, — угнетенных и эксплуатируемых) классов.

Поскольку господствующий класс в известном отношении представляет собой (или стремится представлять) все общество (народ, страну), поскольку он господствует экономически, политически и духовно, постольку система его диктатуры может быть названа политической организацией общества в тесном смысле этого понятия. Однако, по существу, эта система объединяет лишь господствующий класс и составляющие его слои (а также их пособников: примыкающие к эксплуататорам некоторые средние слои и отдельных выходцев из среды угнетенных).

В более полном смысле политическая организация общества включает *все* объединения, участвующие в политической жизни — как организации властвующего, так и организации подвластных классов, а потому и носит внутренне противоречивый, антагонистический характер. Иными словами, политическая организация общества — это организационная (институциональная) структура всей политической надстройки.

Понятно, что положение и реальная сила двух политических систем, составляющих политическую организацию классово-антагонистического общества, всегда не равноценны. Система диктатуры господствующего класса всеми средствами (правовыми, неправовыми, а в обществе эксплуатации — также и противоправными)

---

<sup>1</sup> См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 7—8.

обеспечивает решающее преобладание политических (и иных) институтов властвующего класса над (и в ущербление интересов) объединениями классов подвластных.

Главная сила в руках господствующего класса — его государство, оснащенное аппаратом подавления с соответствующими «вещественными придатками». Государство — не только сердцевина политической организации общества, но и необходимый, объективно неизбежный политический институт. Тогда как любой другой элемент политической организации общества существует на том или ином этапе, может возникать или быть ликвидированным, государство, в силу своей социальной природы, существует на всем протяжении политической истории (истории классового общества), хотя типы, разновидности и формы его, разумеется, подвержены изменениям.

С существованием и функционированием государства неразрывно связано существование и развитие права. Будучи, по общему правилу, властью суверенной, государство организует и поддерживает необходимый господствующему классу правопорядок, упорядочивая тем самым в интересах этого класса основные сферы общественной жизни. Также и в политической области веления государства направлены на подчинение политической деятельности подвластных классов, слоев и индивидов, следовательно, и их объединений, интересам и воле господствующего класса.

Вместе с тем, будучи инструментом диктатуры, власти, не ограниченной законом, государство и вся система политического господства класса выходят, по мере необходимости, за пределы устоявшегося правопорядка (в условиях диктатуры пролетариата — посредством гибкого изменения законодательства; при господстве эксплуататоров — как изменением законов, так и в обход или в прямое нарушение их).

Политическая организация общества есть понятие фактическое, а не формально-юридическое. Она включает организации как признанные законом, так и стоящие вне закона<sup>1</sup>. С политической организацией обще-

---

<sup>1</sup> Чаще всего вне закона объявляются наиболее опасные для господствующего класса организации классов подвластных. Иногда вне закона могут быть объявлены — при господстве эксплуататоров — отдельные, наиболее реакционные объединения власть имущих, если их цели вступают в противоречие с общеклассовыми инте-

ства не следует отождествлять его *социальную структуру*, включающую классы, нации, народности и другие социальные общности. Последние участвуют в политической жизни *через посредство* политических объединений, которые и составляют политическую организацию общества.

\* \*  
\*

Политическая организация современного, развитого капиталистического общества, с одной стороны, — продукт известных материальных условий, экономического базиса империализма и присущих последнему классовых противоречий, а с другой — результат длительного развития эксплуататорского общества вообще, капиталистической формации и ее политических институтов в частности.

Политическая организация капиталистического общества составляет наиболее развитый исторический тип общественно-политической организации классово-антагонистической структуры<sup>1</sup>. Освобожденная от религиозно-мистических одеяний, присущих политической жизни древнего мира и средневековья, политическая жизнь, а с ней и политическая организация капитализма, становится средоточием всей общественной жизни. Классовые противоречия, освобожденные от сословно-кастовых проявлений, выступают в наиболее зрелом, отчетливом виде. Политическое сознание освобождается от религиоз-

---

ресами правящего класса. Например, в условиях буржуазной демократии иногда запрещаются откровенно фашистские организации (наподобие Имперской партии в ФРГ). Однако чаще всего ультраправые не подвергаются преследованиям, вся тяжесть которых обрушивается на объединения трудящихся. (О причинах этой «терпимости» см.: *Галкин А. А.* Социально-политическая структура капиталистического общества и фашизм. — «Вопросы философии», 1970, № 2).

<sup>1</sup> В отличие от нее социалистическая политическая организация общества — уже в условиях диктатуры пролетариата и, тем более, при общенародной власти — должна быть охарактеризована как социальная политическая организация высшего, последнего и принципиально нового исторического типа. Ей свойственно открытое подчинение политики решению созидательных экономических, культурных и социальных задач, выдвижение на передний план экономической политики, постепенное формирование условий будущего отмирания политики и всех ее организационных и идеологических форм.

ных и нравственных покрывал, постепенно становясь господствующей формой общественного сознания.

Наконец, и организационные ячейки политической организации общества приобретают ярко выраженный политический характер (особенно партии), в то время как раньше политические функции выполнялись в большей мере собственно неполитическими объединениями (цехи, гильдии, монашеские и рыцарские ордены, секты и т. д.). При капитализме «политизируются» и объединения, внешне далекие от политики.

Политическая жизнь, а вслед за ней и политическая организация общества централизуются в национальных масштабах<sup>1</sup> и интернационализируются в мировых масштабах. Объединения власть имущих и организации подвластных перешагивают через государственные границы; наряду с национальными ассоциациями различных классов создаются более или менее оформленные организации, представляющие интересы международной буржуазии и международного рабочего класса.

Буржуазия не могла прийти к власти, не провозгласив демократию принципом политической жизни и политической организации общества. Она не может упрочить свое господство, не ограничивая демократию, не препятствуя участию трудящихся в политической деятельности, в управлении обществом и государством.

Но рабочий класс, в свою очередь, не может не проявлять себя как субъект политической жизни<sup>2</sup>, ни бороться за власть, ни подойти сам и подвести своих союзников к революции, если не выступит последовательным, несравненно более последовательным, чем буржуазия, демократом. Он не просто отстаивает демократические традиции и идеи от реакционных популизмов буржуазии, но и провозглашает свои демократические идеалы. Он не только защищает буржуазно-демократические институты, но и борется за радикальное обновление и расширение демократии. Он наконец, уже при капитализме создает свои, пролетарские демократические

---

<sup>1</sup> См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 428.

<sup>2</sup> Самостоятельное место в политической организации общества объединения рабочих завоевывают по мере выхода пролетариата на арену классовой борьбы под собственными знаменами и с классовыми лозунгами. Политически пассивные слои трудящихся объективно являются компонентом социальной базы господства буржуазии (см.: Ленинский сборник XI, с. 358).

объединения, делом доказывая свою приверженность принципу подлинного народовластия.

В любом случае и под любым углом зрения демократия, хотя и по-разному понимаемая, есть основной принцип политической организации капиталистического общества. Буржуазия его приемлет сначала как формальный, а затем как излишний, хотя и вынужденный. Рабочий класс, разоблачая преимущественно формальный характер демократии при капитализме, стремится к ее революционному превращению в подлинный, реальный принцип политической действительности, но уже нового, некапиталистического общества.

Политическая организация капиталистического общества — многогранное и многозвенное социальное явление, усложняющееся по мере формирования монополий, развития государственно-монополистического капитализма, по мере обострения классовой борьбы<sup>1</sup>. Империализм — высшая и последняя стадия капитализма — в области политической организации претерпевает не меньшие изменения по сравнению с промышленным капитализмом, чем в сфере экономической

Однако усложнение политической организации современного капиталистического общества не есть лишь продукт империализма, только ему имманентных закономерностей и свойств.

Со времени возникновения социалистической системы и особенно с превращением ее в решающую силу всемирного развития политическая организация капиталистического общества все более испытывает воздействие всех основных факторов, присущих современной всемирно-исторической эпохе в целом. К факторам, воздействующим на политическую организацию империализма, относятся:

а) рост могущества и влияния мировой социалистической системы, успехи стран социализма в экономической, социальной и культурной областях, в развитии демократии, в борьбе за мир против агрессивного империализма и колониализма;

<sup>1</sup> Основой двойственного, противоречивого характера политической организации капитализма и в современных условиях является внутренне антагонистическая природа буржуазного способа производства, капиталистических производственных отношений (см.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.*, т. 13, с. 7—8) и обусловленная этим противоположность классовых интересов (см.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.*, т. 37, с. 394).



б) экономические процессы развития империализма, рост противоречий между общественным характером производства и частнокапиталистической формой присвоения; развитие государственно-монополистического капитализма, усугубление эксплуататорской роли буржуазного государства, соединение силы государства с силой капиталистических монополий;

в) обострение классового антагонизма и борьбы между пролетариатом и буржуазией, между монополиями и трудящимся, эксплуатируемым народом;

г) усиление расслоения буржуазии, обострение ее внутриклассовых противоречий; рост конкурентной борьбы между союзами монополистов при одновременном подчинении или разорении мелких и средних предпринимателей; сужение социальной базы империалистического государства;

д) всеобщий подъем борьбы за мир, демократию, национальную независимость и социальный прогресс; успехи движения за мир, национально-освободительных революций, общедемократических народных движений, развитие мировой социалистической революции.

Эти и ряд других обстоятельств привели в странах империализма к бурному, особенно в послевоенные десятилетия, развитию и усложнению политических и вообще общественных организаций противостоящих классов — пролетариата и буржуазии, а также средних слоев.

В политической жизни капиталистического общества участвуют и в его политической организации различаются, прежде всего, объединения двух родов. Объединения (государственные и общественные) первого рода составляют систему диктатуры господствующего класса, т. е. в современных условиях систему диктатуры монополистического капитала. Объединения второго рода образуют систему классового сопротивления рабочего класса (и его союзников) господству финансовой олигархии. Отдельные государственные органы (обычно представительные) и многие звенья буржуазной политической системы обычно включают в свой состав представителей трудящихся, что создает иллюзию народовластия, усердно раздуваемую буржуазными идеологами<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Бельсон Я. М. Современное буржуазное государство и «народное представительство». М., 1960.

На деле же политическая власть принадлежит экономически господствующему классу буржуазии в лице государства, поддерживаемого буржуазными и псевдопролетарскими пробуржуазными организациями.

Среди этих организаций следует прежде всего упомянуть ассоциации промышленников. Если проникнуть за кулисы политической жизни капиталистических стран, то можно увидеть, что, пожалуй, именно эти ассоциации в наибольшей степени воздействуют на осуществление политической власти. Такова роль в США Национальной ассоциации промышленников (НАП) и Американской торговой палаты, состоящих из наиболее влиятельных представителей отраслевых объединений капиталистов. Торговая палата объединяет 3600 местных палат; в НАП входят около 25 тыс. промышленных фирм и корпораций<sup>1</sup>.

В Англии ведущая роль принадлежит так называемой Группе промышленной политики (создана в 1967 г.), в состав руководства которой входят, в свою очередь, руководители Конференции британской промышленности, Ассоциации британских торговых палат, Института директоров и Института банкиров.

В Федеративной Республике Германии руководящей пружиной всей системы госмонополистического капитализма является Всеобщий комитет германского хозяйства, включающий Федеральный союз германской промышленности, Федеральное объединение немецких работодателей, Немецкий промышленно-торговый конгресс и 12 других менее влиятельных ассоциаций. «Солидарность предпринимателей всех отраслей экономики в деле защиты частной собственности» подчеркнута в одном из заявлений ФОНР, где говорится, далее, что «эта солидарность должна служить руководством для его членов также и в политических проблемах»<sup>2</sup>.

Во Франции существует Национальный совет французских предпринимателей (так называемый «патронат», возглавляемый «Советом пятисот»), объединяющий Федерацию региональных ассоциаций и 4 других объединения. В Италии функционирует Конфедерация промышленности; в Японии — Федерация экономиче-

<sup>1</sup> См.: *Burns J., Peltason J. Government by the People...*, p. 286.

<sup>2</sup> «Interest Groups in Four Continents», pp. 100, 101, 57—76, 138—139. См. также: *Banaschac M. Die Macht der Verbände. Leipzig, 1964.*

ских организаций, Союз организаций японских предпринимателей и еще 2 союза. Эти ассоциации направляют деятельность государственного аппарата в своих странах главным образом через буржуазные политические партии<sup>1</sup>, но также и помимо них, т. е. непосредственно через своих представителей в аппарате, через лоббистов и другими путями<sup>2</sup>.

Само собой разумеется, что никакая «группа давления» не может сравниться с могуществом и всевластием союзов капиталистов. Деятельность этих объединений протекает в обстановке строгой секретности, которая вызывает раздражение и оппозицию даже со стороны некоторых буржуазных авторов<sup>3</sup>. Организации капиталистов, особенно объединения крупного бизнеса, имеют специальный штат работников, поддерживающих связь с правительственным аппаратом; они в подробностях осведомлены обо всех событиях внутри и вне страны и не чураются никаких методов, включая шантаж, подкуп и т. п., для достижения своих целей. Велико их влияние на политические буржуазные организации, на руководство правых профсоюзов и различных массовых объединений.

Конечно, основные политические партии буржуазии испытывают воздействие многих организаций, представляющих разные слои населения, особенно в период избирательной кампании. Завися от избирателей, буржуазные партийные лидеры и функционеры, а также и руко-

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: Партии в системе диктатуры монополий. М., 1964.

<sup>2</sup> Их деятельность отнюдь не состоит только в «давлении» — этот термин в изрядной степени лицемерен, если речь идет о связях организаций капиталистов с правительственной машиной. Дело в том, что последняя сама создает различные консультативные (да и решающие, если говорить о правлениях национализированных отраслей хозяйства) органы, куда на паритетных началах включены государственные чиновники и капитаны индустрии. Кроме того, союзы предпринимателей имеют десятки комитетов по политическим, экономическим, социальным и другим вопросам, в которых вырабатываются проекты законов и требования к правительству, обычно принимаемые и рассматриваемые последним с позиций «максимального благоприятствования» (факты об этом см.: Куликов А. Г. Генеральные штабы монополий. М., 1969; Партии в системе диктатуры монополий. М., 1964, с. 143). Таким образом, каналы для давления бизнеса на госаппарат прокладываются с обеих сторон.

<sup>3</sup> С. Файнер, например, пишет, что секретность порождает «панику на демократию и настоящий заговор» (*Finger S. Aποτυχοῦς Εμπίρε...,* p. 133).

водство правосоциалистических партий, зайгрывают с трудящимися, щедро раздают предвыборные обещания. Но подлинно определяющее воздействие на политику этих партий оказывает господствующий класс, и в первую очередь его верхушка, представляемая руководящими комитетами национальных ассоциаций промышленников.

Партии с их широковещательными демагогическими лозунгами, привлекающими избирателей, с их внутренней дисциплиной, обязательной и для депутатов, голосящих в парламенте, служат важным и удобным орудием в руках буржуазии. Поэтому, хотя буржуазные партии выражают групповые интересы различных фракций класса капиталистов, для пролетариата, трудящихся они, как правило, представляют враждебную, противостоящую пролетарским организациям силу.

Специфична роль правосоциалистических партий, которая объективно состоит в том, чтобы участвовать в проведении буржуазной по существу политики (хотя и не без существенных особенностей, отсутствие которых лишало бы социал-демократическое движение массовой базы)<sup>1</sup>. Зачастую в пропагандистской и научной литературе дело изображалось так, что эта роль правосоциалистических партий является лишь следствием субъективных факторов — продажности отдельных руководителей этих партий. Однако очевидно, что никакие предатели рабочего класса не могли бы увлечь массы на путь соглашательства и покорности<sup>2</sup>, не будь некоторых объективных факторов, влияющих на трудящихся в капиталистическом обществе. Ни на секунду не оправдывая ренегатов<sup>3</sup>, следует иметь в виду, что «как ни странно звучат эти слова, а в капиталистическом обществе буржуазную политику может вести и рабочий класс,

<sup>1</sup> Между тем только социалистический Интернационал (не считая иных, не входящих в него социалистических партий) включает 50 партий и организаций, насчитывающих свыше 15 млн. человек (см.: Идеология современного реформизма. М., 1970, с. 7).

<sup>2</sup> Авторы книги «Политическая мысль после II мировой войны» не без оснований относят социал-демократические партии к единой категории с заурядно-буржуазными партиями, причем «общее между ними важнее того, что их разъединяет» (Political Thought since World War II. Glencoe, 1964, p. 330).

<sup>3</sup> Геростратовски-печальную известность приобрело изречение Леона Блюма: «Мы (лидеры социалистов. — В. Г.) являемся честными и лояльными управляющими» (речь идет об управлении буржуазным государством) (L'oeuvre de Leon Blum. Paris, 1958, p. 283).

если он забывает о своих освободительных целях, мирится с наемным рабством и ограничивается заботами о союзах то с одной, то с другой буржуазной партией ради мнимых «улучшений» своего рабского положения»<sup>1</sup>.

Эта мысль В. И. Ленина применима к деятельности правых профсоюзов — организаций псевдопролетарских в системе буржуазной диктатуры. Положение этих профсоюзов весьма противоречиво: с одной стороны, под руководством своих лидеров они проводят пробуржуазную политику в рабочем движении, с другой стороны — объективный ход вещей не может не толкать даже самые правые из них на экономическую борьбу с капиталом. Поэтому, поскольку политически они представляют в основном пробуржуазные организации, враждебно настроенные и настраиваемые по отношению к профсоюзам, входящим во Всемирную федерацию профсоюзов, постольку они являются косвенным (иногда и прямым) орудием в руках капиталистов и их государства. В этом смысле были глубоко правы английские исследователи тред-юнионистского движения Сидней и Беагриса Вебб, называвшие желтые профсоюзы «частью социальной машины» буржуазии<sup>2</sup>.

Когда эти профсоюзные объединения организуют забастовки, пикетирование предприятий, требуют улучшения условий труда и т. д., тогда они объективно, хотя и в урезанном и искаженном виде, выражают интересы пролетариата, а потому обоснованно получают поддержку и одобрение со стороны левых профсоюзов и коммунистических и рабочих партий. События показывают, что идет усиливающийся процесс высвобождения рабочих из-под воздействия обуржуазившейся рабочей аристократии и правых профсоюзных лидеров и что это вызывает страх капиталистов, которые в ответ добиваются принятия антипрофсоюзных законов, усиливают легальные и нелегальные репрессии в отношении левых профсоюзных организаций, выступающих против

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 22, с. 232. В другой работе Ленин подчеркивал, что «пролетариат в империалистическую эпоху, в силу объективных причин, разделится на два международных лагеря...» (Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 30, с. 41).

<sup>2</sup> Цит. по: «Marxism Today», January 1960, V. 4, No 1, p. 1. См также «Labour and American Politics», Ann Arbor, 1967.

засилья монополистического капитала и произвола империалистического государства.

Показательно следующее определение, данное социологами М. Винсентом и Дж. Майерсом американским правым профсоюзам: организации, «борющиеся против коммунизма и фашизма за постепенные преобразования в условиях классового мира»<sup>1</sup>. Однако усиление экономической борьбы профсоюзов, в том числе даже американских, вызывает учащающиеся призывы к ним «взять на себя ответственность за защиту и стимулирование как своих особых интересов, так и интересов общества», «обратить взоры от центра к периферии», к отдельным предприятиям, так как требования о повышении зарплаты в национальных масштабах примут опасный «классовый политический оттенок»; слышны протесты против того, что профсоюзы требуют якобы «слишком быстро повышать зарплату»<sup>2</sup>.

В отношении профсоюзов нет никаких оснований говорить, что они делят власть с буржуазным государством, обладают частью его суверенитета или даже оказывают на правительство, парламент и прочие звенья империалистического государственного аппарата такое же влияние, как ассоциации капиталистов. В действительности профсоюзы в капиталистическом обществе являются в массе своей преследуемыми капиталистами и их государством организациями, которые буржуазия вынуждена терпеть, хотя часть их она научилась использовать и направлять в соответствии со своими интересами<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Vincent M., Mayers J. New Foundation of Industrial Sociology. Princeton, 1959, p. 279.*

<sup>2</sup> При этом буржуазные экономисты и государственные деятели, включая и лидеров правой социал-демократии, ссылаются на необходимость покончить с инфляцией, активизировать внешнеторговый платежный баланс, повысить конкурентоспособность продукции национальной промышленности на мировом рынке, — словом, размахивают лозунгами «национального блага», как будто трудящиеся, а не господствующий класс повинны в расточительной военной политике и прочих действиях, подрывающих общественное благосостояние (см. например: *Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1969, с. 299*).

<sup>3</sup> «На протяжении почти всей своей короткой истории профсоюзы в Соединенных Штатах подвергались нападкам. Предпринимателям обычно хотелось, чтобы их не было» (*Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество, с. 313*).

Конечно, мощное движение рабочего класса, объединяемого профсоюзами, способно вырвать немало уступок у правящей буржуазии и ее государства<sup>1</sup>, но эти уступки делаются вопреки существу и направленности политического и экономического господства капиталистов и отнюдь не означают какого бы то ни было участия пролетариата в осуществлении государственной власти<sup>2</sup>.

Если так обстоит дело с «властвованием» профсоюзов, то еще менее убедительно выглядят рассуждения о «силе» кооперативных объединений, о «разделе суверенитета» между государством и фермерскими организациями и тем более культурно-просветительными обществами и т. п. Все эти общественные объединения в конечном счете либо представляют собой подсобные рычаги диктатуры буржуазии, либо примыкают к рабочему и демократическому движению, служа мишенью для нападков со стороны официальных властей и разного рода реакционных общественных организаций.

Церковь и религиозные объединения также принято изображать в теории «плюральной демократии» как «демократические группы давления» на государство. Официальная церковь — это действительно сильная «группа давления». Но в каком направлении? Церковь в США, признает американский социолог М. Ингер, всегда «оказывала значительную поддержку господствующим группам и институтам, с помощью которых эти группы удерживают свои позиции, оправдывая богатство привилегированных лиц»<sup>3</sup>. В другом месте своей работы «Религия, общество и личность» Ингер прямо заявляет, что религия «оказывает содействие власти». Ингер, далее, пишет: «Правящий класс может теперь рассматривать религию в качестве средства сохранения

---

<sup>1</sup> Демократический контроль над производством, обуздание реакционной политики государства (как заявил, например, XIX съезд Французской компартии, 1970 г.) — таковы ближайшие программные требования рабочего класса. Важно отметить, что свыше 60% всех забастовок проходит под политическими лозунгами (см.: Ленинизм и современность. М., 1969, с. 197).

<sup>2</sup> См.: Липицкий А. Американские профсоюзы и политика. «Мировая экономика и международные отношения», 1969, № 12.

<sup>3</sup> Yinger M. Religion, Society and Individual. N. Y., 1957, p. 206; см. также: Решетников Н. А. Клерикализм. М., 1966; Канапа Ж. Социальная доктрина церкви и марксизм. М., 1965.

такого общественного строя, при котором этот класс занимает господствующее положение»; «правлящие круги могут использовать религиозную идеологию для поддержки войны, против которой выступает или которую лишь неохотно поддерживает значительная часть общества». Церковь, объединяя верующих, разделяющих различные политические взгляды, активно пропагандирует воззрения, выгодные правящему классу<sup>1</sup>.

Теоретики «плюральной демократии» обычно отрицательно относятся к деятельности коммунистических и рабочих партий, левых профсоюзных объединений, союзов коммунистической молодежи и других организаций, не входящих в систему диктатуры буржуазии и прямо противостоящих ей. Эти партии, объединения и союзы — ядро и авангард демократических сил. Потому-то буржуазия на практике с помощью своего государства травит, преследует, а то и загоняет в подполье компартии и руководимые ими организации, а в теории стремится в извращенном виде изобразить их действительно благородные исторические цели.

Официальная буржуазная наука проявляет также весьма отрицательное отношение и к таким общественным движениям, как движение в защиту мира, борьба за национальное освобождение, ко всем прогрессивным объединениям<sup>2</sup>. Дело в том, что несмотря на различия политических убеждений лиц, входящих в состав этих организаций, деятельность последних объективно направлена против агрессии, колониализма и политики отказа от демократических свобод.

Наиболее мощным и действенным орудием классового господства в руках властвующей буржуазии остается капиталистическое государство, роль которого в механизме буржуазной диктатуры не только не умень-

---

<sup>1</sup> Урьяс Ю. П. Политическая идеология клерикализма. Гл. V. В кн.: Современные буржуазные учения о капиталистическом государстве. М., 1967. Вместе с тем, подобно всей системе госмонополистического капитализма, католическая церковь вынуждена приспособляться к новой обстановке. Отсюда немаловажные новации в ее программах и пропаганде: выступления против гонки вооружений, призывы к миру и т. п. Сбрасывать со счетов это нельзя.

<sup>2</sup> С. Файнер, например, весьма отрицательно отзываясь о деятельности Английского комитета защиты мира, Объединения киприотов, проживающих в Лондоне, Комитета борьбы за равную оплату равного труда и т. д.



шается, как пытаются доказать некоторые сторонники «плюральной демократии», но, напротив, возрастает. Ряд обстоятельств обуславливает это явление. Во-первых, развитие государственно-монополистического капитализма — процесс, наблюдаемый во всех странах империализма. Во-вторых, вызванное обострением классовой борьбы в капиталистическом мире усиление активности империалистического государства в области политико-идеологической, где это государство выступает орудием подавления и обмана трудящихся. В-третьих, изменения, происходящие в самой природе государства и его назначении.

В буржуазном государстве всегда верховодили, задавали тон те или иные фракции класса капиталистов. В период империализма положение стабилизировалось: прочно главенствуют монополистические объединения, прямо или косвенно доминирующие в буржуазном госаппарате, причем и в ущербление интересов немонополистов. При этом, однако, нельзя забывать, что современное буржуазное государство продолжает оставаться орудием, принципиально враждебным именно рабочим и всем трудящимся, против которых капиталисты, как правило, выступают единым фронтом, используя свое государство в качестве орудия реализации общеклассового интереса буржуазии; в целом государственный аппарат состоит из представителей всех прослоек буржуазии, хотя ключевые посты правительственного аппарата заняты монополистами или их ставленниками<sup>1</sup>.

В противоположность буржуазным теориям, взглядам социал-реформистов и ревизионистов, оценивающих

---

<sup>1</sup> Следует подчеркнуть, что возрастание роли современного империалистического государства в жизни капиталистического общества, своеобразная «этатизация» последнего протекает в двух направлениях: а) по линии подавления демократических организаций и движений, б) по линии усиления «координаторской» деятельности государства в механизме буржуазной диктатуры: подвергаясь воздействию буржуазных негосударственных объединений, госаппарат сам активно влияет на них, ограничивая активность отдельных ассоциаций, действующих подчас вразрез с «высшими интересами» — интересами господствующего монополистического капитала как целого. Государственный надзор распространяется как на крайне правые буржуазные группировки, так и на «непозволительно левые». Впрочем, как правило, отношение к правым экстремистам, скорее, благожелательное, тогда как к левым все чаще неприкрыто враждебное.

империалистическое государство как надклассовую организацию, проявляющую заботу в равной степени об интересах всех классов и социальных групп капиталистического общества и потому в ряде стран превратившуюся-де в «государство всеобщего благоденствия», это государство на деле есть организация класса капиталистов. Как таковая, она и действует в интересах монополистического капитала, а потому в корне враждебна рабочему классу и всем трудящимся. Социально-экономическая деятельность этого государства осуществляется вовсе не в интересах всего общества и тем более не в интересах эксплуатируемых классов. Она в принципе сводится к распределению национального дохода в ущерб трудящимся, в пользу класса капиталистов, а внутри последнего — в первую очередь, в пользу крупного монополистического капитала. Сращивание империалистического государственного аппарата с монополиями усугубляет буржуазную сущность и антипролетарскую направленность деятельности этого аппарата<sup>1</sup>.

Утверждения о надклассовом характере буржуазного государства опровергают сами же монополисты и ведущие чиновники государственного аппарата, требующие полного подчинения последнего интересам крупного бизнеса. Так, возражая призывам не смешивать бизнес и политику, крупный американский предприниматель, бывший специальный помощник президента Кларенс Ренделл заявил, что, по его мнению, нельзя отделять проблемы бизнеса от политики правительства, «их надо решать совместно, и делать это должны одни и те же лица»<sup>2</sup>. Достаточно откровенное признание!

Независимо от того, какая буржуазная партия находится у кормила власти, государство остается органом буржуазии и проводит везде и всюду интересы этого

---

<sup>1</sup> Рост аппарата, функций и влияния государства нельзя трактовать как полное поглощение им всех негосударственных объединений буржуазии. В какой-то мере это справедливо лишь в отношении фашистско-корпоративных государств, но не подтверждается действительностью буржуазных демократий. Напротив, интересы финансовой олигархии и класса капиталистов в целом пока еще, как правило, требуют определенной автономии негосударственных компонентов в системе диктатуры буржуазии.

<sup>2</sup> *Randall C. The Communist Challenge to American Business.* Boston, 1959, p. 198.

класса (хотя формы проведения политики не неизменны). Авторы сборника «Учреждения» пишут об «усилении опасности олигархического господства в политической и экономической жизни». Ввиду наличия в стране «группы людей, — считают они, — которые сознательно или бессознательно действуют согласованно, которые не занимают никаких официальных постов, дающих им власть, но в то же время оказывают большое влияние на политику государства», ввиду всего этого «любое английское правительство, будь то консервативное или социалистическое (т. е. лейбористское. — В. Г.), вынуждено в большинстве вопросов проводить примерно такую же политику, как и его соперник»<sup>1</sup>. Такова реальная власть «группы людей» из лондонского Сити, прежде всего английских банков, представляющих «комплекс богатства, престижа, авторитета и власти, который становится угрожающим» и решающее влияние которого распространяется не только на экономику, но и «на печать, искусство, университеты, политику и государственную гражданскую службу»<sup>2</sup>.

Таким образом, совершенно несостоятельной выглядит идея «плюральной демократии» о якобы происходящем разделе власти между государством и различными «заинтересованными группами». Если государственные органы и уступают часть своей компетенции, то лишь в пользу капиталистов, которые на своих предприятиях осуществляют хозяйскую власть над рабочими, имеют частную полицию, сыскные агентства и прочие атрибуты реальной власти эксплуататоров. Французский социолог Ж. Гурвич, рассматривая в связи с этим утверждение авторитарной власти хозяев и директоров заводов внутри капиталистических предприятий, приходит к выводу, что рабочий, который, с точки зрения политической демократии, признается свободным гражданином, находится в то же время под абсолютной властью в стенах завода<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «The Establishment. A Symposium». Ed., by H. Thomas, 1959, art. I.

<sup>2</sup> «The Establishment. A Symposium.», art. II.

<sup>3</sup> См.: Гурвич Ж. Будущее современных социальных структур. — В сб.: Какое будущее ожидает человечество? Международные дискуссии марксистов. Прага, 1964, с. 213. «Рабочий класс завоевал ограниченный контроль над заработной платой и условиями труда, но не приобрел никакой власти над предприятием» (Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество, с. 98).

Ни о каких добровольных уступках части властных полномочий буржуазного государства действительно демократическим организациям не может быть и речи. Профсоюзы и другие организации трудящихся могут вырвать уступки — в виде расширения политических прав или улучшения материальных условий жизни — у капитала и его государства, но это не радикальное решение вопроса о власти и не перераспределение суверенитета<sup>1</sup>.

\* \*  
\*

Исследуемая теория выполняет не только пропагандистские функции (имея задачу скрыть подлинную — угнетательскую, антинародную — природу политической организации капиталистического класса), но и практические, прикладные функции. Речь идет о комплексе идей из арсенала «плюральной демократии», составляющих теорию и тактику буржуазного лоббизма, рассматриваемого как теоретическое отражение и практическое воплощение реального распределения полномочий между основными организациями, входящими в систему диктатуры буржуазии. Следует отвергнуть идею «диффузии власти», т. е. ее рассредоточения в равной степени между всеми общественными организациями, независимо от их социальной природы, хотя, несомненно, существует известное распределение полномочий между различными организациями господствующего класса.

Политическое господство класса капиталистов, ныне воплощенное в диктатуре монополистической буржуазии, осуществляется разными методами по различным каналам. Прежде всего, это государственная власть, т. е. власть империалистического государства. Затем — воздействие буржуазных политических партий, церкви и религиозных объединений, расистских и фашистских союзов, молодежных и женских ассоциаций и, конечно, ассоциаций промышленников и финансистов. Каждая из

---

<sup>1</sup> Вместе с тем рабочий класс в состоянии насильственно обуздать всевластие капитала и его государства, и в качестве *революционной* меры, в этом смысле, *захватить* определенную «долю власти» (см.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.*, т. 19, с. 266).

этих организаций действует в определенной сфере и выполняет, по крайней мере, две основные функции: поддерживает доступными ей средствами существующий социальный строй, власть своего класса и вместе с тем добивается усиления своего собственного влияния на государственную политику, выражая этим групповые интересы той или иной фракции господствующего класса.

В период империализма, особенно в условиях сращивания государства с использующими его монополиями, прочное доминирующее положение в этой внутренне противоречивой системе буржуазных организаций заняли ассоциации крупного, монополистического бизнеса. Последний в большинстве случаев не стремился создать новую, свою собственную политическую партию. Он сумел подчинить себе старые буржуазные и мелкобуржуазные партии, которые и использовал (вместе с другими каналами) для того, чтобы наложить руку на правительственную машину.

Но при двух- или многопартийной системе, в условиях обостряющейся борьбы классов, трудно сохранить стабильным руководство всей политической системой власти, когда государственный аппарат оказывается в руках то одной, то другой партии. Ведь каждая из партий объединяет разные круги населения и представляет враждующие группировки самого господствующего класса. Поэтому «большой бизнес», точнее, некий его объединенный негласный руководящий орган, создаваемый крупнейшими союзами монополистов, присваивает себе функции «мозгового треста» и верховного координатора деятельности всей системы классовой диктатуры<sup>1</sup>. При этом, понятно, не остаются забытыми узкие интересы финансовой олигархии. Преследуя их, такие, например, организации, как НАП и Торговая палата США, не только ведут борьбу против рабочих организа-

---

<sup>1</sup> Таким органом, например, в США является Особый совещательный комитет (состоящий из лидеров 12 крупнейших корпораций-миллиардеров), стоящий *вне* и *над* руководством Национальной ассоциации промышленников и Торговой палаты. Обратимся к ФРГ. Западногерманский экономист свидетельствует: «Экономический директорииум ведущих могущественных групп уже сегодня грозит парализовать свободу действий любого правительства» (*Stanzick K. H. Der ökonomische Konzentrationprozess in der CDU — Staat. München, 1967; цит. по: «Вопросы философии», 1970, № 3, с. 103).*

ций, но и непрочь ущемить интересы объединений средних и мелких предпринимателей.

Представления о равенстве возможностей не только всех «заинтересованных групп» (предпринимателей и рабочих, торговцев-оптовиков и фермеров), но даже групп самой буржуазии не отражают действительности. В конце XIX — начале XX столетий средние и мелкие предприниматели добились принятия антитрестовского законодательства (законы Шермана и Клейтона), но в конечном счете потерпели поражение. Победил монополистический капитал, и свидетельство фактической его власти — ежечасные нарушения антитрестовских законов.

Конечно, ассоциации мелких и средних предпринимателей (как и другие организации, представляющие их интересы) со счетов целиком сбрасывать нельзя<sup>1</sup>. Как справедливо отмечал Райт Миллс, на местах (в округе, графстве, общине) или по сугубо частным вопросам они еще способны отстаивать свои интересы. Но в основных вопросах государственной политики, на высшем уровне власти, все решает правящая элита — финансовая олигархия<sup>2</sup>. Правда, она предпочитает обделывать свои дела за кулисами. И все же со временем лоббизм перестал быть тайной, сведения о его зачастую скандальной практике просочились в печать. Под давлением общественного мнения в некоторых странах были приняты законы о регулировании лоббистской деятельности. В США, согласно Закону о лоббизме 1946 г.<sup>3</sup>, каждое лицо, стремящееся «протолкнуть» или провалить какой-либо законопроект в конгрессе, обязано регулярно сообщать о своих доходах и их источниках.

В настоящее время зарегистрировано только около 500 отдельных лиц и групп из почти 4 тыс. организаций (по неофициальным сведениям), оказывающим давление на американских законодателей. Количество лоббистов, вращающихся вокруг административного аппарата, вообще не поддается учету, равно как и расходуемые ими суммы. Ни проверка отчетов лоббистов, ни ответствен-

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: *Zeigler H. The Politics of Small Business. A Profile of Interest Group.* N. Y., 1961.

<sup>2</sup> См.: *Mills W. The Causes of World War III.* N. Y., 1958, Ch. 4, 5.

<sup>3</sup> См.: «The Federal Regulation of Lobbying Act 1946. — Title III of the Legislative Reorganisation Act of 1946».

ность за уклонение от регистрации законом не предусмотрены.

Теоретики лоббизма, критикуя его «частные пороки» и «злоупотребления», в целом апологетизируют этот институт. В США его именуют «третьей палатой» конгресса. Здесь принято считать, что лобби, будучи функциональным представительством определенных (экономических, политических и иных) интересов, восполняет недостатки представительства географического, на основе которого формируются сенат и палата представителей<sup>1</sup>.

Это утверждение и в самом деле не лишено здравого смысла. Однако оно начисто абстрагируется от ряда существенных моментов. Во-первых, сенаторы и конгрессмены представляют не просто некие территориальные единицы и их население, а весьма определенные интересы социальных групп. Во-вторых, и так называемое географическое, и функциональное представительство осуществляются далеко не от каждой социальной группы, как и не от каждой организации. В-третьих, о профессиональных лоббистах можно говорить как о представителях тех или иных организаций лишь господствующего класса. В-четвертых, решающая роль в лоббистском промысле принадлежит ставленникам крупнейших корпораций, ассоциаций «большого бизнеса», политических группировок правой или, по меньшей мере, консервативной ориентации.

Следует сказать, что кроме концепции «плюральной демократии» существуют и другие варианты политико-юридического «плюрализма». И, конечно, можно уловить определенные нюансы, частности, которыми отличаются одни варианты от других<sup>2</sup>. Например, сторонники «плюральной демократии» доказывают, как правило, что в «современном демократическом» (т. е. в буржуазно-демократическом) государстве ни один класс или группа населения не обладает монополией политической власти. Следовательно, и соответствующие объединения, выражающие интересы определенных общественных слоев, в равной или приблизительно равной

---

<sup>1</sup> См.: *Burns J., Peltason J. Government by the People...*, p. 305.

<sup>2</sup> См.: *Шабад Б. А. Политическая философия современного империализма. Критика основных антикоммунистических концепций. М., 1966, с. 191, 227.*

степени выступают лишь как группы давления на внеклассовый государственный механизм и его органы — правительство, парламент, муниципалитеты<sup>1</sup>.

В то же время авторы, разделяющие концепцию «социальной стратификации», напротив, усматривают политико-юридические выводы из нее как раз в том, что та или иная социальная «страта» (общественная группа) непременно владеет в каждый данный момент рычагами государственной власти (через посредство соответствующей организации). Это различие между двумя популярнейшими в современной буржуазной социологической и политической науке направлениями усиленно подчеркивают некоторые зарубежные исследователи<sup>2</sup>.

Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что различие это далеко не первостепенно. Идеи стратификации дополняются обычно концепцией социальной «мобильности», доказывающей, что каждый индивид в современном буржуазном обществе легко переходит из одной «страты» в другую. Влияние этих страт на государственную политику также признается изменчивым: они якобы сменяют друг друга у руля государственной власти. С другой стороны, и теория «плюральной демократии» признает возможность временного доминирования той или иной организации (соответственно — той или иной социальной группы) в обществе и государстве. Но это доминирование смягчается-де постоянным влиянием на доминирующую организацию со стороны других «групп давления».

Следовательно, и та и другая теория — как «социальная стратификация», так и «плюральная демократия» — конструирует одну и ту же модель надклассового «демократического» государства и правопорядка. О таких расхождениях в антимарксистских теориях и разногласиях их проповедников В. И. Ленин (применительно к идеалистическим философским школам) гово-

---

<sup>1</sup> Об идеях «плюрального демократизма» в буржуазных теориях муниципального управления см.: *Барабашев Г. В.* Критика современных буржуазных теорий муниципального управления. — «Советское государство и право», 1966, № 12, с. 114.

<sup>2</sup> См., например: *Dahl R.* Leadership in a Fragmental Political System: Notes for a Theory. Evanston, Illin., 1969, p. 7; *Polsby N.* Community Power and Political Theory. New Haven, L., 1968, p. 113.

О соотношении теории «заинтересованных групп» и так называемых «плюралистических» концепций элиты см.: *Каленский В. Г.* Политическая наука в США. М., 1969, с. 29—50.



рил: «...это будет спор между человеком, верящим в желтого черта, и человеком, верящим в зеленого черта. Ибо важны не различия Богданова от других махистов, а то, что у них есть общего...»<sup>1</sup>. Общее же в обеих теориях — сокрытие, маскировка подлинной классовой эксплуататорской природы капиталистического государства, неправильное изображение политической организации капиталистического общества.

\* \*  
\*

Отвергая иллюзорную идею «автодемократизации» буржуазной политической системы, иначе говоря, миф о переходе от монопольного властвования господствующего класса к «плюральной демократии» всех организаций и всех классов, не следует, однако, игнорировать известный либерально-демократический аспект данных представлений.

Конечно, *буржуазная* «плюральная» демократия не распахивает настежь двери для участия трудящихся классов, их объединений в государственной деятельности. Но вместе с тем, как говорилось выше, эта доктрина и известная практика самодеятельной активности населения, хотя и помимо воли господствующих кругов, объективно не может откровенно и наглухо закрыть доступ организациям трудящихся к политической жизни общества. В этом смысле, несмотря на ее двуличие и лицемерие, «плюральная» демократия предоставляет несомненно более благоприятные возможности для политической активности трудовых слоев, нежели любая форма открыто авторитарного властвования буржуазии, будь то старый или «новый» фашизм, диктатура военной хунты или иная разновидность террористического режима.

Провозглашение идеи «плюральной демократии» и осуществление определенной практики функционирования множества буржуазных и пробуржуазных ассоциаций предполагает декларирование известной свободы «для всех». Поддержание, таким образом, в данной сфере некоей «конституционной почвы»<sup>2</sup> затрудняет для

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 288—289.

<sup>2</sup> Одна из основных идей концепции «плюральной демократии» — множественность политических объединений и их равноправие в политической жизни — отражена в ряде буржуазных консти-

господствующего класса введение ограничений права на объединение трудящихся. Понятно, что и «плюральная», как и любая иная буржуазная, демократия вполне подчинена, вполне приспособлена к интересам власти имущих. Но, одновременно, и механизм этого приспособления, т. е. система мер, затрудняющих политическую активность трудящихся, поневоле должен быть более тонким, более сложным и в большей мере юридически оформленным, нежели открыто террористическая система подавления, сформированная в военно-полицейских государствах.

Отсюда и большие возможности рабочего класса, всех трудящихся для активной политической деятельности, для давления на буржуазный парламент, правительство, другие звенья государственной машины в целях отстаивания своих повседневных требований. Отсюда также и сравнительно более благоприятные возможности для политического самовоспитания рабочего класса и его союзников.

Отсюда — критика справа, которой подвергается рассматриваемая доктрина, и стремление вытеснить ее, заменив идеями «боевой демократии»<sup>1</sup>, теорией «оформленного» (или сформировавшегося) общества.

\* \*  
\*

В начале главы уже говорилось, что концепция «плюральной демократии» активно используется в «критике» социалистической политической организации общества, государства и демократии высшего типа и осо-

---

туций новейшего времени (см. ст. 4 Конституции Французской республики, принятой 4 октября 1958 г.; ст. 18 Конституции Итальянской республики, принятой 22 декабря 1947 г.; ст. 9 Основного закона ФРГ, принятого 23 мая 1949 г. и др.). (См. сб.: Конституции буржуазных стран. М., 1968).

<sup>1</sup> См.: Современные буржуазные учения о капиталистическом государстве. М., 1967, с. 41 (гл. 1 — автор В. А. Туманов). См. также материалы международной конференции (проходившей в сентябре 1967 г. — Германская Академия государства и права им. В. Ульбрихта, Берлин — Бабельсберг) на тему «Функция буржуазных государственных идеологий в формируемом обществе госмонополистического капитализма в Западной Германии» (доклад проф. Р. Мейстера. «Staat und Recht», 1967, № 9).

бенно места и роли марксистско-ленинских партий в политических системах социалистических стран. Нас обвиняют: а) в антидемократизме, б) тоталитаризме, в) бюрократизме, г) этатизме, д) автократизме и т. п. Суть всех этих обвинений в том, что КПСС и братские партии зарубежных социалистических стран, используя как «слепое орудие» аппарат государства, подавляет-де всякую самодеятельность и политическую активность граждан и их объединений, в результате чего в странах социализма нет легальной политической оппозиции, отсутствует «свободная игра» политических сил, следовательно, нет и демократии в устройстве и функционировании политической системы социализма.

Как же в действительности обстоит дело? Изложим наши теоретически обобщенные представления о социалистической политической организации общества.

Необходимым условием и формой существования социалистического способа производства является возникающий с проведением социалистической революции новый, высший тип политической организации общества. Его особенность и историческое преимущество по сравнению со всеми типами политической организации эксплуататорских социально-экономических формаций состоит в том, что безраздельно главенствующее в нем положение (а затем и исключительное положение) занимают государственные и негосударственные (общественные) организации трудящихся, производителей материальных и духовных благ.

Социалистическая политическая организация общества возникает как революционное отрицание капитализма (или феодально-буржуазной системы в сравнительно отсталых странах) в области политической. Иначе говоря, она носит последовательно антиэксплуататорский и антиугнетательский характер и является воплощением политических интересов и воли подавляющего большинства населения, следовательно, возникает и развивается вопреки интересам и воле всех и всяких эксплуататорских классов, их организаций (политических партий, союзов и т. п.) и их пособников. Вместе с тем социалистическая политическая организация общества приемлет все лучшее, революционное, проверенное опытом борьбы против капитализма и буржуазного государства, т. е. формы, принципы и методы объединения и коллективной политической деятельности, которые по-

рождены творчеством трудящихся масс, в первую очередь пролетариата, еще в условиях старого общества. Основу социалистической политической организации общества составляют возникшие в предреволюционный период политическая партия рабочего класса, руководимые ею профессиональные, молодежные и другие последовательно демократические объединения трудящихся.

В отличие от всех предшествующих типов политической организации, выполнявших преимущественно охранительно-эксплуататорские функции, ее высший, социалистический тип выполняет главным образом созидательные функции, состоящие в руководстве экономическим, социальным и культурным строительством нового общества — первоначально социализма, а затем — полного коммунизма.

Наконец, принципиальное отличие новой политической организации общества от предшествующих ей типов организации состоит в том, что она формируется и совершенствуется (первоначально в основном, а затем всецело) как организационное воплощение передовой научной теории — марксизма-ленинизма.

Будучи организационным оформлением политической надстройки общества, социалистическая политическая организация проходит в своем развитии в общем тот же исторический путь, что и общество в целом. Следовательно, речь идет о политической организации общества переходного от капитализма к социализму периода (переходного общества), далее — политической организации социализма, который, созревая и совершенствуясь, постепенно перерастает в полный коммунизм, предполагающий отсутствие (в результате отмирания) политики, политического сознания, политических отношений, следовательно, и политической организации общества.

На первом этапе развития (в переходный период) политическая организация общества не вполне однородна в социально-классовом и идейном отношении. Ее основу составляет система (механизм) диктатуры пролетариата. Вместе с тем в ее составе заметны также две другие части: политические объединения свергнутых, но еще не ликвидированных классов, а также (в некоторых странах) организации средних слоев, в целом стоящие на демократических позициях, но не участвующие

непосредственно в осуществлении политической власти (это относится к социалистическим странам с многопартийной системой).

Что касается партий и других объединений эксплуататорских классов, то они в переходный период могут существовать легально или нелегально (в случае их откровенно контрреволюционного характера), но так или иначе они составляют антипод социализма и представляют классово враждебные трудящемуся народу силы. Объединения средних слоев обычно привлекаются к участию в политической жизни, но при контроле со стороны государственной власти и всей системы диктатуры пролетариата.

С построением социализма и ликвидацией эксплуататорских классов политическая организация общества утрачивает классово-противоречивый характер, превращаясь в единую систему социалистического народовластия. Ее руководящее ядро составляет марксистско-ленинская партия, осуществляющая в разнообразных формах свое безраздельное руководство всеми государственными и общественными организациями трудящихся.

В состав социалистической политической организации общества (в лице системы общенародной власти) входят многочисленные объединения, которые прямо или косвенно принимают участие в политической жизни<sup>1</sup>. Классификация их может быть дана по различным основаниям. По месту и значению их можно разделить на государство (в лице его аппарата в широком смысле слова), массовые общественные организации, органы общественной самодеятельности; по удельному весу политических функций в их деятельности — на собственно политические (партия, государство); относительно политические (профсоюзы, кооперация и др.); косвенно политические (естественнонаучные, спортивные и т. п. общества). Существуют и неполитические объединения (филателистов, нумизматов и т. д.), которые, хотя и не изолированы от политики, однако в политической сфере общественной жизни участвуют весьма опосредствованно<sup>2</sup>. Велико значение и место в социалистической поли-

<sup>1</sup> Более узкое представление сводится к трактовке политической организации общества как системы организаций, осуществляющих государственную власть (см.: Политическая организация советского общества. М., 1967, с. 5, сноска).

<sup>2</sup> См.: *Копейчиков В. В.* Механизм Советского государства. М., 1968, с. 154, сноска 2

тической организации общества также и трудовых коллективов, что специально подчеркнуто Л. И. Брежневым в Отчетном докладе ЦК партии XXIV съезду КПСС.

Понятие политической организации общества, с точки зрения ее структуры, включает не только институциональный аспект (совокупность организаций), но и системно-структурный. Он заключается в тех отношениях, которые связывают все субъекты политической организации<sup>1</sup>.

Не вдаваясь в детали, характеризующие специфику различных отношений между субъектами социалистической политической организации общества<sup>2</sup>, констатируем их две общие главные черты. Первая из них состоит в глубоком внутреннем единстве всей системы социалистической политической организации общества. Это организационное единство вытекает из общности основных исторических задач всех объединений трудящихся, социально-классовой и идейной общности членов общества, единства общего для всей системы руководящего центра в лице марксистско-ленинской партии. Вторая характерная черта — демократизм взаимоотношений всех объединений (каждое из которых также демократично по своей организации и функциям).

Каждый субъект социалистической политической организации общества по-своему автономен, функционирует на основе определенного установления (положения или устава). Вместе с тем все субъекты и каждый в отдельности действуют в рамках конституции и другого законодательства государства как единственно суверенной власти. Именно социалистическое государство, воплощение суверенитета трудящихся, а при социализме — всего народа, составляет основу всей политической организации общества.

Ряд социальных факторов лежит в основе того незыблемого марксистско-ленинского положения, что именно социалистическое государство составляет глав-

---

<sup>1</sup> О характере и классификации этих отношений см.: *Чиркин В. Е.* О системном анализе политической организации общества. — В сб.: *Некоторые вопросы социологии и права*, Иркутск, 1967; см. также: *Ученые записки Ленинградской высшей партийной школы*, Л., 1966, с. 16.

<sup>2</sup> Это могут быть отношения сотрудничества, руководства и подчинения, координации и др.

ное орудие революционного преобразования общества, т. е. построения социализма<sup>1</sup>, а затем достижения полного коммунизма<sup>2</sup>.

Во-первых, именно государство выражает общие прогрессивные интересы всех трудящихся, и в первую очередь их авангарда и руководителя в лице рабочего класса. Во-вторых, именно государство, его аппарат, основу которого составляют полновластные представительные учреждения, объединяет всех трудящихся граждан и, следовательно, является в публично-правовом аспекте всеохватывающей организацией трудового народа (в переходный период), а затем и всего общества. В-третьих, социалистическое государство, представитель трудящегося народа, выступает как субъект собственности на основные средства расширенного общественного воспроизводства, т. е. предметы и орудия труда, а также средства обмена и предметы распределения. В-четвертых, будучи не только официальным, но и подлинным представителем общества, социалистическое государство воплощает суверенную власть, располагает средствами принуждения и охраны страны. В-пятых, социалистическое государство составляет наиболее развитый и эффективный аппарат (в руках правящей марксистско-ленинской партии — руководителя всех государственных и общественных организаций, в руках всего трудящегося народа) управления общественными делами, регламентирования общественных отношений, регулирования социальных процессов; следовательно, в-шестых, именно социалистическому государству в основном принадлежит правотворческая, правоохранительная и правоприменительная монополия.

Сказанное не следует понимать как провозглашение абсолютной монополии социалистической государственной власти во всех без исключения областях общественной жизни или, тем более, как обоснование государственных правомочий на вмешательство в автономные сферы деятельности коллективов и отдельной лично-

<sup>1</sup> В странах с сохранившимися пережитками феодальных отношений социалистическая революция и ее инструмент — социалистическое государство, наряду с антикапиталистическим переворотом, попутно решают задачи буржуазно-демократической революции (ликвидируют помещичье землевладение и т. п.).

<sup>2</sup> В. И. Ленин подчеркивал, что *политическое господство* трудящихся во главе с пролетариатом составляет «базу социалистического переустройства общества» (Полн. собр. соч., т. 33, с. 119).

сти (гражданина). Именно на таком, глубоко ошибочном тезисе основаны всевозможные обвинения буржуазных советологов, усматривающих черты «тоталитаризма» в социалистическом государстве.

Если не считать заведомых клеветников-антикоммунистов, то подобные заявления иных буржуазных и социал-реформистских идеологов можно объяснить полным непониманием принципов организации и функционирования как социалистического государства, так и социалистической политической системы в целом, и прежде всего принципа демократического централизма. Суть его в данной области состоит в координации усилий всех институтов, составляющих политическую организацию общества, где каждая ассоциация — государственная и негосударственная — действует присущими ей методами, выполняет специфические задачи в целях достижения всеобщего социального идеала трудящихся — зрелого коммунизма.

Государство, по общему правилу, не руководит (тем более не командует) общественными организациями, а, напротив, содействует их деятельности, строго охраняя их автономию во внутриорганизационной работе, в разрешении собственных дел. Государство вместе с тем несет основное бремя социального управления, ибо располагает большими материальными ресурсами, нежели общественные организации трудящихся.

С другой стороны, существуют задачи, которые наилучшим образом могут выполнять лишь общественные (негосударственные) объединения — профсоюзы, союзы молодежи, творческие объединения и т. д. Последние также участвуют в выполнении всеобщих функций социалистической политической организации общества, но каждое объединение — в меру своих сил и собственными, присущими лишь ему приемами<sup>1</sup>. Таким образом, функции социалистической политической организации общества, с одной стороны, государства и общественных объединений — с другой стороны, соотносятся как общее и отдельное. Эта планомерная координация разнообразной и специфической деятельности отражается и в юридической сфере.

---

<sup>1</sup> О взаимодействии государственных и общественных начал см.: Козлов Ю. М. Государственное и общественное управление в СССР. М., 1966.



Здесь государство как самый мощный институт, объединяющий всех граждан, выступает главным гарантом общественного правопорядка. Вместе с тем оно не диктует общественным организациям их организационных норм и, более того, ряду организаций предоставляет правотворческие, правоприменительные и охранительные полномочия в определенных областях и в необходимой мере.

Со своей стороны общественные организации участвуют в формировании госорганов (выдвижением кандидатов, делегированием и т. д.), оказывают существенное воздействие на законодательство и другие формы осуществления государственной власти.

Вся политическая система функционирует под руководством марксистской партии — главного выразителя интересов трудящегося народа, важнейшего канала, через который общество контролирует государство и всю систему своих политических институтов.

Что касается индивида (гражданина), то его интересы и воля реализуются по трем основным каналам: а) по линии государственной, б) через соответствующую общественную организацию, в) в сфере личной жизни, охраняемой от вторжения как государством и общественностью, так и широкими правомочиями гражданина, всеми гарантиями личной свободы.

Первоначально социалистический тип политической организации общества был представлен политической организацией одного советского общества (если отвлечься от наличия и в тот период ряда советских республик, связанных отношениями федерализма или автономии). Позднее, с созданием основ социализма в МНР, и она оказалась также выражением нового, высшего типа политической организации. Наконец, с возникновением мировой социалистической системы данное понятие приобрело еще более богатое содержание.

Категория социалистического типа политической организации общества выражает те общие качества, принципы и свойства, которые так или иначе проявляются в политической организации общества каждой социалистической страны. Но главное, что предопределяет отнесение политических организаций общества различных социалистических стран к единому, социалистическому типу, — это общность их классово-социальной сущности — власти трудящихся во главе с рабочим

классом, общности, вытекающей из исторически единого типа общественного производства, отношений собственности на средства производства. Таким образом, социалистический тип политической организации общества есть взятые в единстве общие, существенные черты: а) всех современных социалистических политических систем, б) всех ранее существовавших социалистических политических систем, в) неизбежных в будущем новых социалистических политических систем.

Социалистический тип политической организации общества есть принципиально новый, высший и последний социально-исторический тип. Это присущее ему качество детерминировано рядом факторов экономического, социально-классового, политического и идеологического характера.

Социалистическая политическая организация общества отличается последовательной прогрессивностью, она выражает объективные интересы поступательного развития общества. Это объясняется, прежде всего, тем, что социализм обеспечивает наилучшие условия для научно-технического прогресса, являясь высшей по сравнению с капитализмом экономической системой. Последняя основана на новом, антиэксплуататорском типе производственных отношений, на общественной собственности. Отсутствие эксплуатации в экономической сфере есть основа отсутствия политического угнетения. Это, в свою очередь, предопределяет политические преимущества социалистического государства, права и всей системы социального управления высшего типа — последовательно демократического, последовательно народного, сильного сознательностью трудящихся масс.

Политическая система, государство и право социалистического типа создаются и функционируют, впервые в истории, на базе сознательного творчества большинства общества (а затем и всего народа), творчества, опирающегося на расширяющееся знание и все более компетентное использование законов общественного, в том числе политического, развития. Им присущи действительно гуманистические начала, ибо впервые в истории вся политика (созидательная — внутренняя, миролюбивая и освободительная — внешняя) перестает быть методом подавления и порабощения личности, становится орудием удовлетворения материальных и духовных потребностей человека. Это — первая политическая

система, не только не отчуждающая личность от участия в социальном управлении, но, наоборот, служащая полному и всестороннему преодолению как политического, так и всякого иного отчуждения.

Выполнение созидательных, социально- (в том числе национально-) освободительных задач ведет со временем к исчезновению политики как специфической сферы жизни, как разновидности общественных отношений, как формы общественного сознания и, следовательно, как определенной системы специфических институтов.

Таким образом, основные исторические преимущества социалистической политической организации общества, по сравнению с предшествующими типами политических систем, резюмируются в объективно неизбежной автодеполитизации общества с построением зрелого коммунизма. Это, вероятно, самый значительный довод (вытекающий из всех предыдущих) в пользу того неоспоримого марксистского положения, что политическая система социалистического типа — именно как последний социально-исторический тип — является наиболее совершенной, наиболее эффективной, наиболее гуманной.

Социалистический тип политической организации общества есть итог развития человечества, его политической истории. Будучи постоянно совершенствуемой структурой, продуктом творчества руководимых марксистскими партиями народных масс, он составляет большую интернациональную политическую ценность.

## Глава IV

# ПРОБЛЕМА ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ В БУРЖУАЗНЫХ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ

Рассматривая этот вопрос, важно учитывать, что буржуазная социология, представленная различными направлениями и школами, в целом характеризуется как идеалистическое понимание общественной жизни, противоположное материалистическому пониманию истории. Поэтому содержание основных понятий, способы связи между ними и вся система понятий, применяемых, с одной стороны, в марксистской социологии, и с другой — в буржуазной социологии, существенно различаются между собой даже в случае терминологического сходства. Если в марксистской общественной науке выдвигаются на первый план такие фундаментальные понятия, как «общественно-экономическая формация», «способ производства», «производительные силы» и «производственные отношения», «базис» и «надстройка», «общественное бытие» и «общественное сознание» и др., то в буржуазной социологии эти понятия, как правило, игнорируются и не признаются социологическими или, если употребляются, то в ином, противоположном смысле (например, понятия «социальная реальность», «социальный базис», «классы», «экономический интерес» и т. п.). Буржуазные социологи считают наиболее общими социологическими понятиями такие, например, как «общество», «социальная группа», «социальный институт», «социальный процесс», «социальное взаимодействие», «социальные мотивы» и т. п.<sup>1</sup>

Термин «общественное сознание» также обычно не применяется буржуазными социологами, а для обозначения духовных явлений используются такие выражения, как «знания», «идеи», «познание», «коллективное сознание», «социальные мотивы», «продукты мыслительной деятельности», «ценности», «общественное мнение» и др. Однако это не означает, что в буржуазной со-

---

<sup>1</sup> См.: Беккер Г. и Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961, с. 45.

циологии вообще отсутствует понятие «общественное сознание» или, точнее, совокупность или ряд понятий, характеризующих общественное сознание в целом или его виды, стороны, элементы, а также связи с другими общественными явлениями. Анализ этих понятий, раскрытие их содержания предполагает, что они должны рассматриваться не сами по себе, не изолированно, а лишь в системе основных понятий определенной социологической теории и даже в системе всей буржуазной социологии. При таком подходе возможно определить место и роль того или иного понятия в социологических концепциях и направлениях, объяснить его эволюцию. Отказ от рассмотрения понятий в их диалектическом единстве, связях, переходах обычно приводит буржуазных социологов лишь к ограниченному семантическому анализу понятий, показу многообразия значений и определений терминов, не раскрывающему их объективного содержания<sup>1</sup>. И далее, анализ объективного содержания понятий буржуазной социологии предполагает применение диалектико-материалистического метода и понятийного аппарата марксистской науки об обществе, а не повторение логики рассуждений буржуазных теоретиков, которая часто приводит их в тупик. Применительно к понятию «общественное сознание» это означает, что его научное объяснение может быть дано лишь при соотнесении с понятием «общественное бытие», диалектическая взаимосвязь которых выражает закономерное отношение сторон общественной жизни.

Если рассматривать понятие «общественное сознание» в контексте социологических теорий, можно обнаружить эволюцию данного понятия, связанную с противоречивым развитием западной социологии, в лоне которой, многократно сменяя друг друга, появлялись, исчезали и возрождались в новом обличье самые разнообразные концепции, школы и направления. Марксистскими авторами проведены обширные исследования, в которых дан критический научный анализ этапов разви-

---

<sup>1</sup> В буржуазной социологической литературе насчитываются десятки различающихся определений одних и тех же понятий, таких, например, как «общество», «культура», «идеология», «функция» и др. Так, А. Несс, Христорсен и Квало посвятили отдельную работу семантическому анализу и классификации многочисленных определений идеологии: *Naess A., Christophersen J. A., Kvalo K. Democracy, Objectivity and Subjectivity. Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy. Oslo — Oxford, 1956.*

тия буржуазной социологии, охарактеризованы ее основные направления и теории, их взаимовлияние и преемственность, показаны их социальные и гносеологические корни, методология и социальные функции в капиталистическом обществе. Этот анализ выявил зависимость эволюции социологических учений, изменения их служебной роли от развития общественных отношений капитализма, его перехода в государственно-монополистическую стадию.

Углубление кризиса капиталистической системы способствовало поиску резервов сохранения отжившего строя, возможностей более широкого использования науки в интересах монополистических группировок. Эти потребности в конечном счете вызвали перестройку социологии, ее постановку на рельсы непосредственного обслуживания практических запросов монополий, появление функции «социальной инженерии», хотя в сфере самой социологии указанный процесс представлялся в иллюзорной форме создания «чистой науки», свободной от идеологических и философских влияний. Видимое движение социологической мысли происходило главным образом в направлении отказа от спекулятивных теорий, безуспешно пытавшихся объяснить общество в целом, и построения эмпирической социологии, принципиально отвергавшей возможность целостного понимания общества и расчленившей единый социальный организм на множество изолированных общественных явлений. Однако вскоре обнаружилось опустошительное влияние эмпиризма в теоретической области, его узкая ограниченность и неспособность к выполнению широкой идеологической и методологической функции, необходимой, в первую очередь, как противодействие распространению марксизма. Это вынудило западных социологов искать дополнение эмпиризму и вернуться к построению громоздкого и шаткого здания общей социологической теории, которая теперь представлена на различных уровнях обобщения: от «великой теории» Т. Парсонса и теории «среднего ранга» Р. Мертона до более «приземленных» теорий «единого индустриального общества», «социальной стратификации» и др. Эволюционный процесс буржуазной социологии не был ни прямолинейным, ни восходящим, а сопровождался противоречивыми столкновениями и эклектическими переплетениями разнообразных школ и направлений, поворотами к прош-

лому и возвратом к ранее отброшенным идеям, стандартными «опровержениями» марксизма, бесплодными попытками выбраться из круга идеалистических представлений, перетряхивание и модификация которых каждый раз преподносились как «новейшие идеи» в социологии. Для понимания сущности современных социологических теорий важно отметить возрождение в них идей Вебера и Дюркгейма, которые были социологами переходного периода от спекулятивных теорий к эмпиризму.

На фоне развития западной социологии обнаруживается также эволюция ее понятийного аппарата, в том числе понятия «общественное сознание». Несмотря на то что и в этом вопросе наблюдаются путаница и «плюрализм», в общем прослеживается главная линия изменений. Превращение «классического» капитализма в монополистический сопровождалось заменой «индивидуализма» свободного предпринимателя «коллективным индивидуализмом» монополистических группировок. На этой почве возникла потребность создания суррогатов коллективности, выработки системы манипулирования трудящимися массами со стороны правящей элиты и такого господства над их сознанием, чтобы они добровольно и некритически подчинялись установленным сверху нормам поведения и ценностям. Если в домонополистической стадии буржуазные социологи рассматривали общество как результат стихийного взаимодействия индивидуальных волей, то в монополистической стадии общество трактуется как система коллективных ценностей, господствующих над индивидом. Подвергаются критике прежние теории, объяснявшие ценности социальной группы как сумму или обобщение индивидуальных установок, т. е. собственных ценностей индивида. В новых теориях дается противоположное объяснение: социальные ценности определяют содержание индивидуальных установок и формируют личность. Деятельность индивида, как включенная в социальную систему, рассматривается с точки зрения той роли, которую он выполняет в социальном целом и которая определяется ценностями высшего порядка. В этих концепциях вырабатывается соответствующий понятийный аппарат, позволяющий рассматривать любые общественные явления с точки зрения их «функции», «социальной интеграции» и т. п., т. е. в плане того, способствуют ли они

сохранению, «выживанию» существующей социальной системы (капитализма), или каким образом их можно приспособить для выполнения этой роли. Наиболее полно эти взгляды выражены в теории структурно-функционального анализа (Т. Парсонс, Р. Мертон). Наряду с этим имеется ряд других социологических концепций — теории «общественного мнения», «массовой культуры», «массовой коммуникации» и др., в которых выражен «коллективный характер» капитализма. Во всех этих концепциях индивидуальное сознание рассматривается как подчиненное коллективному сознанию и социальным ценностям, как объект внешнего манипулирования.

### § 1. Предшественники структурно-функционального анализа: представление о коллективном сознании как первооснове общества

Современные представители западной социологии сами указывают, что фундаментальные идеи заимствованы ими у «великих теоретиков» конца XIX — начала XX в., особенно у Э. Дюркгейма и М. Вебера. Поэтому целесообразно выяснить, хотя бы в самых общих чертах, как понимали общественное сознание некоторые идейные предшественники современных социологов.

Как отмечено выше, в буржуазной социологии конца XIX — начала XX в. происходила эволюция взглядов; основой, образующей общество, стали считать не сумму индивидуальных сознаний, а коллективное сознание. Первая точка зрения представлена в основном психологическим направлением в социологии, сохранившим до сих пор значительное влияние. Вторая точка зрения выражена главным образом в направлениях «социологизма» и «гуманистической социологии». Хотя имеются некоторые социологические концепции, соединяющие эти «противоположные» точки зрения, тем не менее, можно указать более или менее последовательных сторонников одного и другого направлений.

Среди представителей психологического направления известны В. Вундт, Г. Ле Бон, Г. Тард, Л. Бернард, Макдауголл и др.

*В. Вундт* утверждал, что психические силы лежат в основе общества, а их развитие определяет периоды че-



ловеческой истории. Он проповедовал волюнтаризм, считая, что мир есть совокупность существ, наделенных волей. Воля вытекает из личности человека и является непосредственной действительностью. Воля, вместе с тем, составляет главный элемент психической жизни.

Пытаясь объяснить механизм общественной жизни, Вундт использует понятие «психология народов», которое выступает как необходимое дополнение к понятию «психология индивида». Он отрицает существование коллективной психики, или общественного разума. Психическая жизнь индивидов в разных коллективах или группах имеет много общего, но это общее определяется не существованием какой-то коллективной психики, а сходным влиянием различных групп общества на своих членов. Поэтому Вундт считает, что «психологию народов» можно понять, изучая те психические процессы, которые являются сходными в различных человеческих общностях и содействуют возникновению совместных духовных продуктов и ценностей. Влияние социальных общностей на психическую жизнь сказывается главным образом в таких областях, как язык, мифология, религия, обычай и мораль. Эти субъективно-идеалистические представления Вундта оказали значительное влияние на развитие буржуазной социальной психологии и психологического направления в социологии.

*Г. Ле Бон*, пытаясь усовершенствовать теорию В. Вундта, предположил существование какой-то общей «психики», или «коллективной души», и выдвинул понятие «психология толпы». В его понимании каждая раса или нация имеет определенные психические черты, которые возникают в результате накопления опыта и передачи традиций. Эти психические черты и являются главным фактором, определяющим развитие цивилизации. Вследствие развития промышленности, городов, коммуникаций, концентрации населения и других причин в политической жизни на первый план выдвигается толпа. Толпой может стать не только какая-то совокупность людей, но любая человеческая общность, включая нацию. Толпа имеет коллективный разум и психическую общность. В психологическом отношении толпа представляет собой ненормальный продукт, поскольку характеризуется высокой чувствительностью, очень слабыми интеллектуальными чертами и значительной склонностью к внушениям извне. Психология

толпы не является суммой психологических черт индивидов, а представляет собой нечто новое, возникающее из комбинации индивидуальных черт. Личность теряет в толпе свою индивидуальность и действует «как все». В действиях толпы преобладают подсознательные факторы, первобытные влечения, инстинкты и эмоции. Толпу легко увести за собой, поэтому важно, чтобы вождями толпы были люди, стремящиеся к общественному благу. Ле Бон приходит в своей теории к реакционным выводам, считая, что развитие демократии порождает господство толпы в общественной жизни. Исходя из буржуазного понимания демократии, он выступает также против социализма.

Г. Тард отрицал существование коллективного сознания или души общества. Он считал, что общественные явления имеют психическую природу, возникающую в результате взаимодействия индивидуальных сознаний. При этом общество понимается как совокупность взаимодействующих индивидуальных сознаний. Элементами общественной жизни являются два воздействующих друг на друга индивида — из таких отношений складывается общество как целое. Основным механизмом взаимодействия индивидов и законом общественной жизни служит подражание. Г. Тард в книге «Мнение и толпа» (1901) пытался найти существенное различие между понятиями «толпа» и «публика». Согласно его концепции, толпа — это скопление людей, в котором распространяется психическое заражение, вызванное физическими контактами. «Толпа» есть сборище лиц в одном месте и в одно время. В отличие от этого «публика» является чисто духовной общностью индивидов, рассеянных в пространстве и физически отделенных друг от друга. Единство такой общности чисто мысленное. Это определенное число людей, которые имеют общие взгляды и чувства, создающие возможность единства действий.

Другое направление, признающее независимое от индивидов существование коллективного или общественного сознания, наиболее определенно сформировано в работах Э. Дюркгейма и М. Вебера, что ставится им в заслугу современными западными теоретиками<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Коржева Э. М. Категория коллективного сознания и ее роль в концепции Эмиля Дюркгейма. — «Вестник МГУ. Философия», 1968, № 4.

Э. Дюркгейм принял в качестве философской основы социологии господствующий позитивизм. Не выходя за рамки идеалистических представлений, он пытался отказаться от абсурдного тезиса психологического направления, изображавшего общество как сумму индивидуальных сознаний, и найти «объективное» в общественных явлениях. Этой цели у него служат понятия «коллективное сознание» и «социальные факты».

Дюркгейм считал, что социология как наука имеет свой собственный предмет, которым является специфическая область действительности, а именно социальные факты. В его понимании социальными являются состояния коллективного сознания, не сводимые к индивидуальному сознанию и воздействующие на индивида как внешнее принуждение. К таким фактам относятся, например, право, религия, язык, мода и др. Дюркгейм понимал социальные факты двойственным образом: с одной стороны, — как состояния коллективного сознания, и с другой, — как действительность, вещи или предметы, которые существуют вне индивидуального сознания и могут изучаться посредством внешнего наблюдения наравне с предметами природы. Однако для него социальные факты не являются материальными. Так, Дюркгейм утверждает, что «общественная жизнь целиком состоит из представлений»<sup>1</sup>. Материальные предметы являются лишь «знаками» коллективных представлений, а социальные факты имеют духовную природу. Вещь, полагает Дюркгейм, противопоставляется идее, как то, что мы знаем извне, противопоставляется тому, что мы знаем изнутри. В таком понимании коллективное сознание, правовые, религиозные и другие системы идей рассматриваются как существующие вне индивидов. Каким же образом возникает коллективное сознание? Согласно Дюркгейму это происходит путем сплава индивидуальных сознаний, объединенных в группу, в результате чего возникает психика нового рода — коллективные представления, составляющие природу социальных фактов. Эти факты (религия, право, язык, искусство, обычай и т. п.) имеют объективный характер и навязываются личности «как вещи», обладающие силой принуждения.

---

<sup>1</sup> Durkheim E. Les Règles de la méthode sociologique. Paris, 1912, p. IX.

Дюркгейм, по существу, не объясняет происхождения ни индивидуального, ни коллективного сознания, поскольку не видит его причинной связи с общественным бытием. Правда, он указывает на зависимость коллективных представлений от структуры общества («социальной морфологии»), которую составляют главным образом количество населения и социальная плотность. Последняя включает в себя материальную (или демографическую) плотность и моральную плотность. Материальная и моральная плотность неразрывно связаны между собой, но ни одна из них не порождает другую. В конечном счете Дюркгейм делает вывод, что социальные причины, придающие обществам ту или иную форму, имеют моральный характер.

Таким образом, Дюркгейм, принимая ложный тезис о первичности коллективного сознания и вторичности реальной стороны общественной жизни, не может в своей идеалистической теории выяснить происхождение общественного сознания и его действительную структуру. Как и всякий позитивист, он пытается подняться выше материализма и идеализма, найти «третью» линию, что приводит его к непоследовательности и противоречиям. Такие противоречия обнаруживаются в непонимании Дюркгеймом диалектической взаимосвязи индивидуального и коллективного сознания, в их метафизическом противопоставлении. Обнаружив относительную самостоятельность коллективного сознания и его главенствующую роль в отношении индивидуального сознания, Дюркгейм абсолютизирует независимость коллективного сознания, не замечает того, что эти виды сознания имеют единую общественную природу.

Эти противоречия в теории Дюркгейма отмечают даже его буржуазные критики, в том числе Лакомб: «Мы вынуждены отметить, что сведение материальных фактов к духовным фактам — операция, неизбежная в социологии Дюркгейма, — основана на произвольном и неточном знании человеческой природы, знании, вытекающем из обыденного опыта»<sup>1</sup>. Замечание Лакомба довольно метко указывает на идеализм концепции Дюркгейма и его неспособность, как и всей буржуазной социологии, разорвать круг обыденных представлений и проникнуть в суть общественной жизни.

---

<sup>1</sup> *Lacombe R. La Méthode sociologique de Durkheim, p. 87.*

В структуре коллективного сознания Дюркгейм выделяет, прежде всего, такие виды сознания, как религия, мораль, право и наука, а также рассматривает их функции в обществе. Центральное место он отводит религии, считая ее элементарным, конститутивным фактором общественной жизни. Религия, по мысли Дюркгейма, создает общество и поддерживает его существование. С помощью религии человек приобщается к обществу. Существенной социальной функцией религии является создание, сохранение и укрепление общественной солидарности. Наука подчинена религии и служит ее дополнением. Моральные и правовые нормы являются продуктами коллективного сознания и выполняют функции регуляторов общественной жизни: «Характерная черта моральных правил заключается в том, что они выражают основные условия социальной солидарности. Право и нравственность — это совокупность уз, привязывающих нас друг к другу и обществу, делающих из массы индивидов единый, связный агрегат»<sup>1</sup>.

В этом пункте обнаруживаются социальные корни и классовая роль учения Дюркгейма. При рассмотрении социальных функций коллективного сознания в работах Дюркгейма прослеживается главный вопрос: как сохранить и укрепить капиталистическое общество? Он замечал явления распада в этом обществе, противоречие между личностью и обществом, но не считал их закономерными, а лишь отклонениями, побочным продуктом — «аномией» (это понятие заимствовано у Дюркгейма современной западной социологией). Поэтому он пытался найти способы укрепления органической солидарности (или морали), достижения социальной гармонии, устранения классовой борьбы при капитализме путем совершенствования функций всех видов коллективного сознания, путем усиления социального контроля в отношении индивида, путем приспособления индивида и его функций к системе разделения труда в капиталистическом обществе.

Несмотря на то, что в социологии Дюркгейма имеется ряд моментов, показывающих некоторые реальные черты капитализма, его концепция в целом ненаучна и реакционна. Дюркгейм, провозглашая коллективное сознание первоосновой общества, высказывает утопическую

<sup>1</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Одесса, 1900, с. 322.

надежду, что усовершенствование этого сознания спасет капитализм. Дюркгейм как буржуазный идеолог и теоретик сделал многое в интересах своего класса. Он обнаружил определенные возможности поддержания капитализма, которые открывались в сфере манипулирования сознанием масс, создания суррогатов солидарности в антагонистическом обществе. Его идеи восприняты и разрабатываются в современных теориях социального действия, структурно-функционального анализа и др. В этом отношении весьма показателен отзыв Т. Парсонса о своем идейном предшественнике: «Анализируемая здесь проблема является как бы продолжением работ Дюркгейма и Фрейда... теория Дюркгейма о социальном функционировании моральных норм... стала краеугольным камнем дальнейшего развития социологии. В этой области Дюркгейм несколько опередил Фрейда. Исходным пунктом для Дюркгейма было наблюдение, что индивид как член общества не имеет полной свободы в принятии моральных решений, так как в определенном смысле «вынужден» принимать те взгляды, которые повсеместно приняты в обществе. ...В результате... Дюркгейм идентифицировал «общество» как таковое с системой моральных норм. Давая именно такое понятие общества, он утверждал, что «общество существует только в сознании своих членов»<sup>1</sup>.

*М. Вебер*, подобно Дюркгейму, сосредоточил усилия на том, чтобы теоретически обосновать неизбежность и вечность капиталистических порядков и одновременно «опровергнуть» марксизм<sup>2</sup>. В отличие от Дюркгейма он расширил сферу исследования механизма буржуазного общества, рассматривая не только область сознания, но и связанные с нею «социальные институты» (бюрократию, власть, хозяйство и т. д.). Таким путем Вебер сформулировал ряд понятий («социальное действие», «ценности» и др.) и дал метод («идеальные типы»), который позволяет современной буржуазной социологии, оставаясь на почве идеализма, создавать видимость «научности», «объективности» исследований. Обнаруженные Вебером некоторые действительные связи в си-

<sup>1</sup> *Parsons T. Struktura społeczna a osobowość. Warszawa, 1969, s. 42—43.*

<sup>2</sup> См.: История философии, т. V. М., 1961, с. 500—505; *Девяткова Р. П. Макс Вебер и проблема «западной рациональности».* — «Вестник ЛГУ», № 17. Экономика, философия, право. Вып. 3, 1968.

стеме капиталистических отношений, несмотря на то, что они были изображены им в «перевернутом виде» относительно базиса общественной жизни, все же давали возможность буржуазным теоретикам анализировать функционирование капиталистического общества и находить хотя бы временные и локальные способы его «усовершенствования» и «лечения». Поэтому Вебер пользуется широким признанием среди современных буржуазных социологов, а его основные идеи рассматриваются ими в качестве краеугольного камня социологической теории.

Философской основой взглядов Вебера является смесь неокантианства с позитивизмом. Основным понятием его социологии выступает «социальное действие». Это — поведение людей, которое имеет определенный смысл, придаваемый ему действующим индивидом, и соответственно этому субъективному смыслу относится к поведению других индивидов. Понять социальное действие — значит установить, какой смысл придает ему действующее лицо, какие мотивы склонили его к определенному действию или каких сознательно сформулированных целей он хочет достичь своим действием. Согласно Веберу, «понимающее объяснение» социального действия состоит в установлении «смысловых связей» между ходом действия и мотивом, склонившим действующее лицо к выполнению этого действия.

Вебер отрицает социальную закономерность и объективную обусловленность исторического процесса. Вместо этого он говорит о «регулярности» исторических событий, а социальный детерминизм сводит к взаимосвязи индивидуальных побудительных мотивов. Таким образом, вся социальная действительность сведена им к смысловым действиям людей. В социологии Вебера «объективное» существует лишь в сознании людей. На вопрос, что такое государство, нация и другие общественные явления, он отвечает: это совокупности смысловых действий плюс возможности, что такие действия произойдут в будущем.

Привязывание мотивов к действительности лежит в основе метода «идеальных типов», которые служат у Вебера средством анализа поведения людей. Сопоставление действительного хода событий с идеальным типом этого действия якобы должно способствовать познанию мотивов, руководящих действием. Предполагается, что,

зная каждое изменение в действиях, мы можем на основе этого познать также изменение в мотивах. Однако Вебер не дает ответа на вопрос, из каких источников можно узнать об этой зависимости между мотивами и действиями. Фактически он руководствуется при установлении такой зависимости интуицией или обыденным сознанием, а не научными знаниями.

Главное направление работ Вебера довольно точно определяют его современные последователи. В частности, американский социолог Бернард Барбер пишет: «...Макс Вебер, выступивший против точки зрения Маркса и пытавшийся обосновать положение о независимой роли идей в обществе; точнее, он показал взаимозависимость идей и других социальных переменных. Вебер исследовал преимущественное влияние религиозных идей, демонстрируя их взаимозависимость с экономическими системами в современном западном капитализме, в Индии и в классическом Китае»<sup>1</sup>.

Действительно, Вебер пытался показать взаимосвязи отдельных компонентов общественного сознания (религии, морали, права, науки и др.) с общественными институтами и социальной структурой капиталистического общества. На основе идеалистической методологии он выяснял «обратную причинную связь» идей, которая заключалась в «способности и предрасположенности людей к определенному виду практически-рационального образа жизни»<sup>2</sup>. В результате он пришел к пресловутой «теории факторов», которая толкует о «независимых переменных» и создает видимость всестороннего учета и взаимодействия факторов, но в сущности ограничивает анализ лишь идеальными побудительными причинами и рассматривает материальные отношения как определяемые идеями.

Так, в своей социологии религии Вебер претендует на «позитивную критику исторического материализма» и видит недостаток этой теории в том, что она будто бы провозглашает «тезис об однозначной детерминированности исторических действий людей материальными, т. е. экономическими, интересами»<sup>3</sup>. В противовес этому Вебер пытается доказать, что «дух капитализма»

<sup>1</sup> Социология сегодня. Проблемы и перспективы. М., 1965, с. 238.

<sup>2</sup> Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie, Bd. I. Tübingen, 1920, S. 11.

<sup>3</sup> Weber M. Gesammelte zur Wissenschaftslehre, S. 314.



не является лишь отражением материальных интересов, поскольку он появился до развития капитализма и существовал как бы независимо. Главной причиной, породившей «дух капитализма», Вебер считает религию или, точнее, одну из ее форм — протестантизм. Протестантская этика и составила ту хозяйственную мораль, на основе которой вырос капитализм. Наряду с этим он не отрицает, что на формирование «духа капитализма» влияли также другие факторы, в том числе экономические. Однако выясняется, что Вебер понимает экономические интересы лишь как субъективные мотивы или жажду приобретения материальных благ и денег, т. е. отбрасывает объективную сторону экономических интересов и трактует их сугубо идеалистически.

Обнаружив активную роль религии в общественной жизни, Вебер абсолютизирует этот момент, отрывает религиозное сознание от его основы и выдает за главный фактор, породивший капитализм. Вместе с тем анализ религии Вебером показывает некоторые общие черты, свойственные также другим компонентам общественного сознания, и механизм взаимосвязи идеологической сферы общественного сознания с социальной структурой капитализма. Даже ограниченное знание этого механизма дает возможность его использования в интересах господствующего класса, что, собственно, и объясняет те похвалы, которые рсточают в адрес Вебера современные западные социологи. Они видят его заслугу в том, что он «интересовался ролью религиозных идей как дифференцирующих элементов в социальном развитии, как факторов, участвующих в подрыве или укреплении традиции в структуре общества»<sup>1</sup>. В другом случае вклад Вебера в буржуазную науку определяется следующим образом: «Его исторические сравнения, по-видимому, указывают на то, что внутренний аскетизм некоторых протестантских групп в отличие от других экономических систем является главным дифференцирующим фактором в современном капитализме. Основной вывод из этого исследования институтов подтверждает, таким образом, главное положение Дюркгейма. И Вебер, и Дюркгейм раскрыли сущность общества в явлениях морального обязательства или законности»<sup>2</sup>. Как

---

<sup>1</sup> Современная социологическая теория, с. 145.

<sup>2</sup> Там же, с. 43.

видно, в этих высказываниях присутствуют и эклектика, и перевернутое изображение действительных отношений в обществе: экономические системы объявляются моральными факторами («внутренний аскетизм»), а последние, в свою очередь, выдаются за сущность или первооснову общества.

Из «духа капитализма» (бережливости, аскетизма) Вебер выводит понятие «рациональности», т. е. стремление рационально организовать труд, развивать индивидуальную инициативу. «Рациональность» присуща западному капитализму и находит воплощение в бюрократии, которая неизбежна, вытекает из необходимости организации коллективной жизни в современном обществе. Развитое разделение труда приводит к тому, что управление общественными делами должно быть передано в руки специалистов-чиновников. Чиновники, независимо от своих убеждений, должны выполнять распоряжения политиков, а политики, в свою очередь, руководствуются определенной системой ценностей. С понятиями рациональности и бюрократии Вебер связывает также понятие социально-политической власти, которая выступает у него как господство «общественных рационализированных условий». Все эти институты необходимы для «исправного» функционирования общества, сохранения системы ценностей, устранения «побочных явлений» капитализма (вроде кризисов и т. п.).

Откуда же берется эта «система ценностей» и какую роль в ее сохранении выполняют компоненты общественного сознания? Оказывается, что ценности имеют неэмпирическое (религиозное) происхождение, относятся к области иррационального, представляют собой «веру в надэмпирическую значимость последних и высших идей».

Согласно Веберу наука об обществе должна быть свободна от оценки социальной действительности. Она служит лишь теоретическому обоснованию политической программы, определяемой системой ценностей. Религия и философия имеют «неэмпирическое происхождение». Мораль вытекает из религиозных представлений и выражена в «духе капитализма», «рациональности». Право и власть характеризуются понятием «законности», «легитимности». В итоге такого анализа все общественные отношения, в том числе их объективная сторона, оказываются однопорядковыми с компонентами обще-

ственного сознания, поглощаются и определяются ими. Общественное сознание, в свою очередь, выступает как внешняя, господствующая сила над личностью, как рациональная форма, поставленная на службу иррациональным целям. Этот капиталистический порядок, как полагает Вебер, невозможно изменить и поэтому необходимо лишь усовершенствовать его, приспособить к нему личность. Вебер, собственно, и занимался изучением механизма капиталистической системы, который реализует господство буржуазной идеологии над умами трудящихся масс. Этот анализ подсказывает буржуазии некоторые способы временного удержания духовного и политического господства. Если же рассматривать данный механизм как включенный в более широкую систему общественных отношений капитализма, а также в плане развития этого общества, то в перспективе анализ и рекомендации Вебера оказываются иллюзорными, поскольку не учитывают того фундаментального факта, что идеологическое и политическое господство возможно осуществлять лишь до тех пор, пока удастся сохранить экономическое господство.

Буржуазные социологи после Дюркгейма и Вебера продолжали развивать положения их концепции относительно роли идей в обществе, идя по линии совершенствования, дополнения, модификации этих положений. Основным понятием, которое применяется для характеристики общественного сознания, стало понятие «ценности» (наряду с более широким понятием «культура», а также понятиями «нормы», «системы идей» и др.). Американский социолог У. Л. Колб специально исследовал вопрос о том, как изменилось значение понятия «ценности» в западной социологии<sup>1</sup>. Он отмечает, что «понятие ценности остается основным в американской социологической мысли»<sup>2</sup> и что наблюдается тенденция «к отождествлению ценностей с нормами и нормативными убеждениями»<sup>3</sup>. Первоначальное определение ценностей дали американские социологи Томас и Знанецкий, различавшие понятие установки, или субъективной ориентации, членов социальной группы и понятие цен-

---

<sup>1</sup> См.: Изменение значения понятия ценностей в современной социологической теории (Уильям Л. Колб). — В сб.: Современная социологическая теория.

<sup>2</sup> Там же, с. 123.

<sup>3</sup> Там же, с. 113.

ности как предметов, обладающих значением для субъектов. Такими предметами (ценностями) они считали формальные правила поведения, при помощи которых группа регулирует действия ее членов. Для них правила были объектами, а не установками действующих лиц. Однако, как замечает У. Л. Колб, общественные правила не только порождают установки, но также их выражают, т. е. «при таком подходе ценности существуют одновременно как объекты и установки»<sup>1</sup>. В связи с этим противоречием, обнаруженным в определении Томаса и Знанецкого, «вопрос о том, являются ли ценности объектами ориентации или ее элементами, преследовал историю этого понятия...»<sup>2</sup>.

Все дальнейшие усилия американских социологов были направлены на то, чтобы разрешить это противоречие и сконструировать понятие ценностей. Однако движение социологической мысли не смогло выйти из порочного круга идеализма и сводилось к неразрешимой задаче: найти различие между субъектом и объектом в пределах самого сознания, в переживаниях субъекта. При этом одни социологи (Фэрис и Мид) пытались выйти из затруднения, различая индивидуальные и групповые установки и рассматривая последние как объекты ориентации. Другие социологи (Адлер) вообще объявляли понятие ценности излишним. Все эти блуждания приводят, например, к таким эклектическим выводам: «...люди, рассматривающие ценности объективно, видят в них согласованные и общие установки, а не реальности, выходящие за пределы установок»<sup>3</sup>. Объекты рассматриваются не в качестве предметов, независимых от сознания, а лишь как «объекты переживаний актера»<sup>4</sup> или «объекты его опыта»<sup>5</sup>.

В том же идеалистическом духе утверждается что, «если актер реагирует на свое определение ситуации как именно на определение, тогда оно становится объектом его опыта, но не раньше». Как видно из этих определений, объект здесь рассматривается как завися-

---

<sup>1</sup> См.: Изменение значения понятия ценностей в современной социологической теории (Уильям Л. Колб). — В сб.: Современная социологическая теория, с. 117.

<sup>2</sup> Там же, с. 115.

<sup>3</sup> Там же, с. 120.

<sup>4</sup> Там же, с. 123.

<sup>5</sup> Там же, с. 126.

щий от сознания субъекта, как элемент его переживаний. Наконец, поиски завершились возрождением понятия ценностей, данного еще Знанецким. У. Л. Колб расценивает этот возврат к старому как возникновение «новой и в то же время старой концепции ценности, которая вновь объединила объективный и взглядовый аспекты этого понятия и сделала его основным понятием социологической теории»<sup>1</sup>. Высшее достижение западной социологии усматривается в том, что Парсонс «объединил социологическую теорию ценностей с психологической теорией, но, вместо того чтобы черпать из символически-интеракционистской традиции Мида и Фэриса, искал утешения у Фрейда»<sup>2</sup>.

Понятие общественного сознания в марксистской социологии предполагает его рассмотрение в двух аспектах: гносеологическом и социологическом<sup>3</sup>. Эти аспекты выделяют два существенных момента во взаимосвязи общественного сознания и общественного бытия. Гносеологический аспект («общественное сознание есть отражение общественного бытия») показывает общественное сознание главным образом как процесс отражения или познания, как движение от объекта к субъекту. Социологический аспект («общественное бытие определяет общественное сознание») показывает место и функции общественного сознания в системе общества, распространение и материализацию идей, т. е. движение от субъекта к объекту.

Такой подход необходим и в том случае, если мы анализируем применение данного понятия в современной буржуазной социологии, выясняя таким образом, насколько адекватно оно выражает существенные стороны общественного сознания капиталистического общества и какое место занимает в «новейших» социологических теориях. Поскольку буржуазные социологи, по существу, отождествляют понятие «общественное сознание» с понятиями «ценности», «культура», «нормы», «системы идей» и т. п., рассмотрим в двух названных аспектах главным образом понятие «ценности», по возможности отмечая его связи с другими родственными понятиями.

<sup>1</sup> Современная социологическая теория, с. 123.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Уледов А. К. Структура общественного сознания. М., 1968, с. 27—38.

## § 2. Структурно-функциональный анализ: сознание буржуазии в роли «социальных ценностей»

**Гносеологический аспект.** Рассмотрим в данном аспекте понятие «ценности» и его место в концепции Т. Парсонса, представляющей одно из главных направлений западной социологии.

Как известно, Парсонс первоначально разрабатывал теорию социального действия, а затем дополнил ее теорией социальных систем<sup>1</sup>. Истоками его концепции служили идеи Конта, Парето, Дюркгейма, Вебера, Знанецкого, Малиновского, Фрейда, у которых он заимствовал ряд понятий: «социальное действие», «функция», «социальные факты», «равновесие» системы, «солидарность» и др. В теории социального действия он принимает за систему отнесения сознательные действия людей, имеющие определенное смысловое значение для действующих индивидов (актеров). Парсонс продолжает линию Вебера в интерпретации Знанецкого, который считал, что социальные явления обладают «гуманистическим фактором», т. е. «как предметы теоретического размышления они уже являются кому-то данными в опыте или чьими-то сознательными действиями»; «исследователь рассматривает их как чьи-то сознательные явления»<sup>2</sup>.

Далее Знанецкий утверждал: «Вся объективная реальность этих явлений как предметов гуманитарного знания, все черты, которые составляют их содержание в глазах исследователя... — все это исчезает без следа с того момента, когда мы рассматриваем эти явления не как предметы чьего-либо опыта или комплексы чьих-то сознательных действий, а как «ничью» действительность того типа, который постулируется естественными науками»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Здесь рассматриваются лишь некоторые методологические предпосылки и выводы теории Парсонса, а не его концепция в целом. обстоятельный критический анализ данной теории читатель найдет в ряде работ: *Осипов Г. В.* Современная буржуазная социология. М., 1964; *Андреева Г. М.* Современная буржуазная эмпирическая социология. М., 1965; *Бахитов М. Ш.* Вопросы социального моделирования и американский структурный функционализм. — В кн.: Современный капитализм и буржуазная социология. М., 1965.

<sup>2</sup> *Znaniecki F.* Wstep do socjologii, Poznań, 1922, s. 33, 240.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 34.

В таком же позитивистском духе (без субъекта нет объекта) развивает свою теорию Парсонс. Он считает социальными действиями только действия, в которых актер относится к ситуации, т. е. конструирует «познавательную карту» ситуации, оценивает ее с точки зрения различных целей, интересов и нормативных стандартов. Для Парсонса ситуация не есть объективная реальность, а представляет собой определенную смысловую конфигурацию, существующую в сознании актера. В его понимании объекты не являются чем-то независимым от сознания, а выступают только как объекты желания или нежелания актера, как одобряемые или неодобряемые им условия, либо как средства, которые он намерен использовать для достижения своей цели. Таким образом, согласно Парсонсу, «социальная действительность» существует лишь как совокупность целей, оценок, ценностей и т. п. сознательных явлений, т. е. сводится к переживаниям и мотивациям действующих лиц, исключая всякие объективные моменты деятельности. Социальная среда рассматривается им как «ситуация», которая берется лишь с субъективной стороны, как «предмет» впечатлений и оценок действующего индивида. Анализ социального действия отождествляется с описанием и классификацией мотивов действия индивидов. Эти же мотивы объявляются причинами действия. В поведении людей Парсонс видит только структуру мотивов, в которой ориентация индивида в обществе имеет три аспекта: 1) познавательный (дает ответ на вопрос, что представляет собой «объект»); 2) катексический — т. е. избирательные реакции индивида, или «привязанность к объектам, дающим удовлетворение, или отбрасывание вредных объектов»<sup>1</sup> (дает ответ на вопрос, что означает объект в эмоциональном отношении); 3) оценивающий (создает стабилизированную систему отношений личности к самой себе и к «внешнему миру»).

Характеризуя теорию социального действия в целом, Н. В. Новиков приходит к неоспоримому выводу, что в указанной теории «реальная деятельность и ре-

---

<sup>1</sup> *Parsons T., Shils E. Toward a General Theory of Action. Harvard University Press, 1951, p. 5.*

альные отношения... предстают как порожденные сознанием людей»<sup>1</sup>.

Чтобы показать связь между индивидом и обществом, Парсонс дополняет свою концепцию теорией систем различного вида. При этом социальное действие составляет как бы основную социальную систему, на базе которой возникает надстройка из трех более сложных систем: социальной системы, личности и культуры. В эмпирической действительности эти три системы составляют одно целое, но в аналитическом плане они различаются как обособленные функционирующие структуры.

Каждая система требует осуществления четырех функций: в отношении с внешней средой — функций приспособления и достижения цели; внутри системы — функций интеграции элементов системы и сохранения образца действия (регулирования скрытых напряжений системы). Специфическое выполнение этих функций порождает различие между структурами систем.

«Социальная система» является «системой взаимодействия множества индивидуальных действующих лиц, ориентированных в отношении ситуации, когда система содержит общепризнанный уклад культурных символов»<sup>2</sup>. Это понятие охватывает общности различного порядка (общество в целом, промышленное предприятие, политическую партию, семью и т. д.).

Что такое «культура»? Парсонс поясняет: «...В случае взаимодействия между людьми посредником во взаимных отношениях и их стабилизатором является *общая культура*, или общепризнанная система символов, значение которых понимается обеими сторонами примерно одинаково. Существование таких систем, и особенно языковых систем, мы встречаем в каждом известном нам обществе»<sup>3</sup>.

Парсонс выделяет три главных элемента общей культуры: 1) систему познания, 2) систему символики, 3) систему моральных норм. Символическими элементами культуры являются традиции, идеи, верования.

Рассматривая *личность* как систему, Парсонс, во-первых, пытается показать механизм индивидуальной

---

<sup>1</sup> Новиков Н. В. Критика современной буржуазной «науки о социальном поведении». М., 1966, с. 18.

<sup>2</sup> Parsons T. The Social System, Glencoe, 1951, p. 5.

<sup>3</sup> Parsons T. Struktura społeczna a osobowość, s. 45.



деятельности и структуру мотивизации (принимая основные положения Фрейда о психо-сексуальных фазах развития личности); во-вторых, дополняет их социальными аспектами личности.

Три названные системы (социальная система, личность и культура) оказываются взаимосвязанными. Личность связана с социальной системой посредством совокупности ролей и системой ролей — ожиданий. Культура взаимодействует с личностью в процессе «социализации» личности, «интернализации» или усвоения ею культурных норм и ценностей. Социальная система, в свою очередь, складывается из культурно определяемых ролей.

Парсонс рассматривает социальную систему не с точки зрения ее развития, а в плане стабильности, сохранения системы в равновесии. Он объявляет стабильность и равновесие целью социальной системы и видит задачу своей социологии в том, чтобы изучить условия и способы осуществления этой цели, дать «анализ функциональных требований социальной системы».

Социальная система имеет четыре уровня организации:

1) *первичный* уровень — подсистемы низшего порядка (семья, малые группы и т. п.); 2) *менеджеральный* (управленческий) уровень — организации низшего порядка (фабрики, учреждения, школы и т. п.). 3) *институциональный* уровень, на котором осуществляется контроль и «узаконивание» нижестоящих организаций, — охватывает организации типа совета директоров монополий, политических партий и т. п. 4) *социетальный* уровень — государство, его политические функции.

Все эти уровни взаимосвязаны и взаимодействуют друг с другом. Их связь осуществляется с помощью системы ценностей: «На вершине системы находится общество как целостная система... институционализирующее цельную, более или менее интегрированную систему ценностей... Различные названные уровни могут быть объяснены как промежуточные структуры, необходимые для процесса приспособления как с точки зрения специфики и разнородности, требуемых на низшем уровне, так и с точки зрения единства и интеграции, необходимых на высшем уровне»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Parsons T. General Theory in Sociology. In: «Sociology Today», N. Y., 1960, p. 8.*

Это означает, что социальные ценности распространяются с высших уровней на низшие уровни социальной системы, в процессе чего происходит конкретизация ценностей. Требования интеграции и равновесия, поступающие с вершины социальной системы, реализуются с помощью конкретных норм поведения на разных уровнях организации системы. Процесс идет также в обратном направлении — с низших уровней на высшие — путем расширения масштаба социального действия и повышения степени солидарности и интеграции на каждом более высоком уровне.

Парсонс пишет: «Мы установили, что система ценностей всего общества имеет настолько общий характер, что может определять только тип общества относительно типа ситуации. Поэтому система ценностей без дальнейшей конкретизации не может определять поведения индивидов или коллективов, входящих в состав данной социальной системы. Здесь мы приходим к главному пункту всего вывода: способ и уровень конкретизации, необходимый для нормативной интеграции общества и регулирования действия его составных частей, зависит не только от системы ценностей, но в особенности от вида и уровня дифференциации этой структуры... Одно из наших основных положений, касающихся американского общества, состоит в следующем: в то время как основная система ценностей осталась неизменной, социальная структура подвергалась интенсивной дифференциации»<sup>1</sup>.

В этой модели общества на самом нижнем уровне структуры находится действующий индивид, место которого в системе определяется его «позицией» («статусом»). Каждая «позиция» имеет свои «нормы поведения», определяющие «роль» индивида. «Позиции» и «роли» всех индивидов объединяются в социальной системе с помощью единой системы ценностей, одобренной всеми индивидами. Для каждого индивида, в зависимости от его «позиции», ценности выступают дифференцированно.

Парсонс, выдвигая ложный тезис о стабильности социальной системы (ценности остаются неизменными за счет изменения структуры общества, дифференциации индивидов), пытается обосновать необходимость соци-

---

<sup>1</sup> *Parsons T. Struktura społeczna a osobowość, s. 254.*

ального неравенства: «...функциональным требованием системы является то, чтобы каждый человек желал столько и лишь столько, сколько полагается ему на основе его позиции и роли в системе. Стабильность системы основана на дифференциации объема жизненных стремлений и ожиданий»<sup>1</sup>. Следовательно, жизненные блага достаются в первую очередь индивидам, занимающим места на высших ступенях социальной системы, а находящимся на низших ступенях предлагается довольствоваться тем, что они имеют.

В этом пункте явно обнаруживается идеологическая роль концепции Парсонса, которая ставит своей главной задачей защиту интересов монополий и выяснение условий, способствующих сохранению капиталистической системы в целом. Однако гносеологический анализ требует также выяснения того, что в данной теории понимается под системой ценностей, как объясняется происхождение ценностей и их отношение к реальному процессу общественной жизни, или общественному бытию. Парсонс дает следующее определение:

«Ценности содержатся прежде всего в культуре. ...Социальные ценности являются концептуализацией желательной социальной системы; на уровне личности ценность — это желательный тип личности и т. д. ...Для наших общих целей особенно существенно то, что ценности связаны с самооценкой социальных объектов, т. е. индивидов или коллективов. На уровне личности — это «идеальное я», или нормативный образ собственной персоны. На уровне социальной системы — это распространенное среди членов данной системы мнение относительно того, какой должна быть хорошая социальная система, и прежде всего социальная система, которая хороша для них... На уровне личности мы говорим об интернационализации ценностей, а на уровне социальной системы — об их институционализации»<sup>2</sup>.

Таким образом, согласно Парсонсу ценности — это общепризнанные желания, мнения людей относительно устройства общества и поведения личности в данном обществе. Другими словами, социальные ценности являются общезначимыми идеями, убеждениями, т. е. относятся к сфере общественного сознания. Ценности опре-

---

<sup>1</sup> *Parsons T. Struktura spoleczna a osobowosc*, s. 248.

<sup>2</sup> *Ibid.*, s. 249—250.

деляются, далее, как часть культуры, но и сама культура рассматривается как совокупность устойчивых и распространенных символов, идей, верований, т. е. также причисляется к общественному сознанию. Что касается социальной системы, то она представлена Парсонсом как своеобразный механизм взаимоотношений между личностью и обществом. В свою очередь, личность анализируется как система, включающая индивидуальное сознание (структура мотивации и ценностей индивида) и элементы общественного сознания (социализация индивида, ориентация на социальные ценности, система ролей и т. п.). Иначе говоря, вся концепция Парсонса есть не что иное, как описание механизма взаимосвязи индивидуального сознания и общественного сознания, условий и способов подчинения индивидуального сознания общественному сознанию. По существу, эта концепция является теорией общественного сознания, принимающей в расчет лишь субъективную сторону деятельности людей (и то не полностью). Поскольку эта теория вовсе не учитывает объективную сторону деятельности общества, из ее поля зрения выпадают наиболее важные и существенные моменты общественной жизни (объективные закономерности, движущие силы и источники развития и т. д.).

Каким же образом Парсонс объясняет происхождение социальных ценностей и культуры, т. е. общественных идей, убеждений, верований и т. п.? Этот вопрос представляет наибольшую трудность для Парсонса и других западных социологов, стоящих на идеалистических позициях. Вместо ясного ответа они пытаются обойти решение основного вопроса философии применительно к общественной жизни, дают туманные определения со ссылкой на «множество факторов», влияющих на ценности, и т. п. Так, Уильям Колб признает: «Все же источник моральных ценностей остается неразрешенной проблемой, которой весьма неохотно занимаются теоретики-функционалисты»<sup>1</sup>.

Парсонс в своих работах большей частью уклоняется от объяснения природы ценностей, но все же иногда вынужден прямо говорить о противоположности своей точки зрения марксистской как о «старом споре между экономическим объяснением с позиции интересов и

---

<sup>1</sup> Современная социологическая теория, с. 139.

объяснением посредством идей и ценностей»<sup>1</sup>. Суть объяснения Парсонса сводится к тому, что главным фактором, порождающим ценности, является религия (как элемент культуры), а сама религия относится к «неэмпирической области», т. е. ее происхождение практически не может быть ни выяснено, ни проверено. Тот же У. Колб пишет: «Согласно Парсонсу, имеются некоторые проблемы познания, «которые не могут быть разрешены методами эмпирической науки. ...Но нужно помнить, что неэмпирические сущности — это отнюдь не обязательно божества в обычном значении данного слова. Они являются предметами, выделяемыми посредством уважения, почитания и обязанности. Их, может быть, рассматривают скорее как доестественные, чем как сверхъестественные, но они вызывают к себе почти то же самое отношение... может показаться, будто это означает, что общество является просто продуктом религиозных идей»<sup>2</sup>. Сам Парсонс объясняет:

«Начнем с религии. Я считаю, что она глубоко коренится в наиболее общих направлениях ориентации человеческого действия, составляющих основу структурализации как социальных систем, так и отдельных личностей. ...Является доказанным факт, что с точки зрения длительной цели религиозная ориентация и связанные с нею ценности составляют весьма существенный фактор, определяющий главные образцы социальной организации»<sup>3</sup>.

Происхождение американской системы ценностей объясняется аналогичным образом: «Мы установили, что корни системы социальных ценностей можно найти не в социальной системе, а в системе культуры. Применительно к американскому обществу эта система культуры означает прежде всего религиозное наследие, главным образом «аскетический» протестантизм. ...Общество признается не как «цель сама в себе», но скорее как определенное средство достижения цели, лежащей в определенном смысле вне общества. В категориях культуры

---

<sup>1</sup> Цит. по статье: Здравомыслов А. Г. Функционализм и его критика. Структурно-функциональный анализ в современной социологии. Вып. I. М., 1968, с. XI.

<sup>2</sup> Современная социологическая теория, с. 140—141.

<sup>3</sup> *Parsons T. Struktura społeczna a osobowość*, s. 363—364.

эту цель определила религия, которая, поставив в центре внимания человека с его общественной организацией, признала его инструментом воли божьей. В категориях светских мы должны говорить о светском «индивидуализме». Общество существует для того, чтобы «устроить» индивидам хорошую жизнь»<sup>1</sup>.

Хотя Парсонс и делает оговорки, что на систему ценностей влияет ряд факторов, тем не менее ее главным источником он объявляет религию, т. е., по сути дела, принимает точку зрения объективного идеализма. Изображая дело таким образом, будто ценности являются общими для всех членов общества и возникают вне общества, в таинственной «неэмпирической области», Парсонс идет по пути мистификации. Он пытается, во-первых, замаскировать ту истину, что в капиталистическом обществе нет «единой системы ценностей», а имеются противоречащие друг другу классовые сознания, одно из которых является господствующим, и во-вторых, отвлечь внимание от того факта, что этим господствующим сознанием является сознание класса монополистической буржуазии, выражающее в «системе ценностей» основные интересы данного класса.

Ненаучное, мистическое объяснение природы общественных идей (социальных ценностей) создает противоречивые моменты в теории Парсонса и вынуждает его иногда более ясно высказываться о своей классовой позиции, например утверждать, что «невозможно руководить американским народом без вождей из мира бизнеса»<sup>2</sup>.

В отличие от Парсонса, уводящего в область религии, некоторые американские социологи пытаются дать «светское» определение ценностей. Так, А. Грин заявляет, что ценности — это «оторванные ощущения и идеалы, которые удается более или менее отделить от конкретных целей действия»<sup>3</sup>. Этот отрыв ощущений и идеалов от реальных общественных отношений и составляет гносеологические корни идеалистической теории, сконструированной Парсонсом.

---

<sup>1</sup> *Parsons T.* Struktura społeczna a osobowość, s. 250—251.

<sup>2</sup> *Parsons T.* Social Strains in America. In: Bell. D. The New American Right, N. Y., 1955, p. 139.

<sup>3</sup> *Green A. W.* Sociology. An Analysis of Life in Modern Society. N. Y., 1960, p. 136.

### § 3. Кризис «социологии знания»

**Социологический аспект** предполагает анализ общественного сознания с точки зрения его места и функций в жизни общества. Явления общественного сознания рассматриваются при этом главным образом не в плане их происхождения, а в плане социальной обусловленности, принадлежности определенным субъектам (социальным группам, классам), распространения произведенных идей и их влияния на реальный процесс общественной жизни.

Этот аспект представлен так называемой «социологией знания», сторонниками и выразителями которой являются многие западные социологи, в том числе Т. Парсонс, Р. Мертон, К. Маннгейм, Р. Арон, П. Сорокин, Ж. Гурвич, Ж. Маке и др. Наряду с тем, что данная теория существует и разрабатывается как самостоятельная отрасль социологии, ее основные положения включаются также в социологические концепции более широкого масштаба, например, в структурно-функциональный анализ. При этом «социологию знания» во всех ее западных модификациях характеризует одна основная линия «исследований», а именно попытки опровергнуть марксистское учение о социальном детерминизме и заменить его «теорией факторов» в различных вариантах<sup>1</sup>. Поскольку таких факторов насчитывают «множество», то молчаливо предполагается, что выбор социологом круга тех или иных факторов — это дело его вкуса или «свободы воли», которое якобы доказывает «всесторонность» подходов, «объективность» и т. п. Так, представители структурно-функционального анализа пытаются критиковать научное положение марксизма о том, что решающая роль экономического фактора в жизни общества проявляется лишь «в конечном счете» и предполагает также «обратное действие» идеологических, политических и других факторов<sup>2</sup>. Р. Мертон, заменяя диалектику метафизикой, видит в этом положении противоречащие друг другу моменты и приходит к выводу, что в марксизме якобы нет «строного детерми-

---

<sup>1</sup> См.: Бахитов М. Ш. Буржуазные «ниспровергатели» марксистского учения о социальном детерминизме. — «Философские науки», 1967, № 2.

<sup>2</sup> См. там же.

низма идей экономическими условиями», а имеется лишь «определенное предрасположение к нему»<sup>1</sup>. Таким способом Р. Мертон старается доказать, что марксизму не удалось последовательно провести взгляд о роли экономики и что этот «недостаток» или «односторонность» марксизма преодолевается «функционализмом», который учитывает взаимодействие множества факторов.

В подобном же духе пытается «истолковать» марксизм Т. Парсонс. Он утверждает, что в марксизме речь идет не только об экономическом детерминизме, но также «обо всем промежуточном секторе внутренней цепи средств и целей, комбинации технологического, экономического и политического детерминизма». Иначе говоря, Т. Парсонс подменяет марксистский принцип социального детерминизма буржуазным принципом функциональности, надеясь таким образом приспособить марксизм под функционализм.

Марксизм не отрицает функциональных зависимостей в обществе, а, напротив, дает теоретические основы для их научного объяснения. Это объяснение становится возможным, если выявлены более глубокие и фундаментальные зависимости — причинно-следственные взаимодействия, — позволяющие различать первичные и вторичные (производные) стороны общества и общественные отношения, обнаружить закономерные связи между ними. Марксистский подход также учитывает, что функциональные связи, хотя и могут быть одним из видов причинности, выражают преимущественно количественные зависимости в обществе, в то время как причинные связи выявляются качественным анализом. В этом плане становятся более ясными стремления Т. Парсонса, который в своей теории ограничивается анализом функциональных зависимостей и отказывается от рассмотрения причинных связей в обществе, избегая таким образом постановки вопросов о первичности и вторичности идей и общественных отношений (например, отношений собственности), о закономерности исторического процесса и т. п. В результате функциональный анализ, проводимый Т. Парсонсом, становится неполным, односторонним, поскольку он распространяется лишь на системы идей, но не охватывает функциональных взаимоотношений (не говоря уже о причин-

---

<sup>1</sup> *Merton R. Social Theory and Social Structure*, p. 478.



ных отношениях) между общественным сознанием и общественным бытием, между базисными и надстроечными общественными отношениями и т. д.

Какие же факторы Парсонс признает в качестве детерминант социальной системы? Его сторонники (Б. Барбер) достаточно ясно отвечают, что Парсонс и Мертон «сконцентрировали свое внимание на социологическом анализе систем идей в обществе и показали теоретически и эмпирически, что системы идей, включая науку, являются функционально независимыми составными частями общества и независимыми от других функциональных элементов, таких, как экономические и политические структуры»<sup>1</sup>. Критики Парсонса также подчеркивают идеалистическую суть его теории. Например, Л. Фойер отмечает: «Где Маркс рассматривал способ производства как основу обществ, там Парсонс видит детерминирующую роль системы ценностей общества»<sup>2</sup>.

Известно, что большинство работ Парсонса посвящено анализу социальных систем с точки зрения сохранения их стабильности, интеграции, равновесия. Марксистские критики Парсонса, и даже некоторые буржуазные социологи, указывая на эту сторону его теории, отмечали, что она служит идеологическим оправданием капиталистического общества и что ее основной порок — в отсутствии исторического подхода (социальная система оказывается вне развития). В более поздних работах Парсонс пытался в какой-то мере «исправить» этот недостаток и стал рассуждать не только о сохранении системы, но также об ее изменении. Однако он заявляет: «На современной стадии познания общая теория процессов изменения системы невозможна. Причина очень проста: такая теория предполагала бы полное познание законов процесса системы, а этим познанием мы не обладаем»<sup>3</sup>. Парсонс игнорирует марксизм как науку о наиболее общих законах общественного развития и вместе с тем оправдывает неспособность буржуазной социологии дать научный ответ на этот вопрос. Тем не менее Парсонс все же вынужден как-то объяснить «изменение социальной системы», избегая термина «развитие». Он говорит о структурных изменениях в системе,

<sup>1</sup> Современная социологическая теория, с. 239.

<sup>2</sup> «The Journal of Philosophy», vol. LIX, 1962, No 7, p. 186.

<sup>3</sup> *Parsons T. The Social System*, p. 486.

которые можно определить, изучая взаимное отношение четырех групп факторов: социальных, культурных, психологических и органических. Однако, считает Парсонс, современная социология еще полностью не готова к такому анализу. Пока же она может рассматривать некоторые структурные требования, мотивационные механизмы и частичное знание отношений между социальной системой и личностью.

Говоря об изменении системы, Парсонс вновь на первый план выдвигает ее относительное равновесие. Силы, стремящиеся нарушить стабильность системы, уравниваются действием интегративных сил. Социальное изменение — это процесс преодоления равновесного состояния центробежными силами и установления нового равновесия. Равновесие понимается как регулярность процессов внутри системы и в плоскости «система — среда». В каждой системе возникают дезинтеграционные процессы и напряжения. В результате система может: приспособиться к новым условиям среды, не изменяя существенно структуры; либо не приспособиться и существенно изменить структуру; либо система распадается как целое и т. д.

Согласно Парсонсу, изменения происходят главным образом в структуре системы, а источник изменений находится в системе ценностей, которая изменяется очень медленно<sup>1</sup>. Источником напряжений в системе могут быть изменения в сфере идей (например, в науке, религии), в физической среде (например, истощение запасов сырья), в составе населения и т. п. Направленность этому процессу социальных изменений придает культура, особенно ее главные элементы — системы идей и системы экспрессивных символов. Существенными факторами изменений служат научные идеи и процесс рационализации. Развитие научных идей и связанное с наукой технологическое развитие — это главные источники напряжений в системе, которые устраняются путем изменения структуры на разных уровнях. Это проявляется в изменениях образа жизни и символов (носителями экспрессивных символов служат произведения техники — автомобили, холодильники, телевизоры и т. п.), в изменениях системы идеологии, связанных с освобождением от влияния религии. Процесс изменения регулируется с

---

<sup>1</sup> См.: *Parsons T. The Social System*, p. 486.

помощью механизмов контроля (деньги, власть, коммуникация), которые поглощают напряжения.

В более поздних работах Парсонс допускает также структурные изменения в системе ценностей, которые могут быть двух видов: 1) изменения под влиянием идей, поступивших извне; 2) изменения под влиянием внутренних источников — новшеств<sup>1</sup>. Этот процесс появления новых структур он называет эволюцией, означающей приспособление общества к новым условиям среды и переход с низшего этапа развития на высший этап. Парсонс насчитывает шесть таких новых структур эволюции: социальная стратификация, система культурных обоснований, бюрократическая организация, денежная и рыночная системы, универсальная правовая система и демократические объединения.

Рассуждая о многообразии факторов или источников изменений системы, Парсонс проповедует «плюрализм», т. е. «теорию факторов». Он заявляет: «Каждый из совокупности «факторов» или все вместе могут составлять источник изменений»<sup>2</sup>. Эта теория является эклектической и ненаучной, поскольку не дает возможности различать причины и следствия, существенные и несущественные стороны явлений. Она, по существу, исключает из рассмотрения действительно решающий фактор развития общества — производственные отношения и все объективные стороны общественной жизни. Хотя Парсонс и называет в ряду других факторов также экономический фактор, но понимает его субъективистски, рассматривая в качестве мотива и ценностной ориентации, в конечном счете представляет этот фактор как производный от системы идей.

Структурно-функциональный анализ изучает не общество в целом (поскольку игнорирует его материальную основу), а лишь структуру общественного сознания в связи с индивидуальным сознанием. Однако и общественное сознание рассматривается в этой концепции односторонне, поверхностно, на уровне функциональных зависимостей, в отрыве от анализа существенных связей общественного сознания с общественным бытием. Ни происхождение общественного сознания, ни его классовый характер и функции в антагонистическом обществе

<sup>1</sup> *Parsons T. Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory. N. Y., 1965, p. 73.*

<sup>2</sup> *Parsons T. Theories of Society..., p. 72.*

такая теория объяснить не может. Поэтому концепция Парсонса справедливо характеризуется как «теоретическое выражение обыденного сознания»<sup>1</sup> или, другими словами, сознания буржуазии. Признание этой теории в капиталистическом обществе объясняется тем, что она занялась изучением и усовершенствованием механизма духовного господства монополистической буржуазии, способов манипулирования сознанием трудящихся, выполняя таким образом свои идеологические и методологические функции.

Как отмечалось выше, общественное сознание является предметом изучения не только в системе социологических теорий, но и в отдельной отрасли буржуазной социологии, именуемой «социология знания». Одним из основателей этого направления выступил К. Маннгейм, который считал марксистскую теорию общественного сознания «ограниченной» и пытался противопоставить ей свою теорию социального познания, построенную с буржуазных позиций<sup>2</sup>. Поскольку «социология знания» Маннгейма достаточно подробно рассмотрена в нашей литературе, в данном случае целесообразно обратить внимание, во-первых, на суть его теории и, во-вторых, на современное состояние «социологии знания» и полученные ею результаты.

В современной буржуазной социологии «признается» роль Маркса в разработке «социологии знания» в том смысле, что он дал толчок этому направлению, выдвинул некоторые общие идеи, но не обосновал их эмпирически. Далее утверждается, что Маркс якобы преувеличивал роль экономического фактора в социальном познании и недооценивал обусловленности этого процесса другими факторами. Заслугу Маннгейма видят в том,

---

<sup>1</sup> *Zdrawomyslow A. G. W kwestii krytyki funkcjonalizmu. «Studia Socjologiczne», Warszawa, 1970, № 2, s. 61.*

<sup>2</sup> Критический анализ «социологии знания» содержится в ряде работ: *Мотрошилова Н. В. О современной буржуазной социологии познания.* — В сб.: *Марксистская и буржуазная социология сегодня.* М., 1964; *Григорян Р. Г. Критика «социологии знания» Карла Маннгейма.* — В кн.: *Проблемы познания социальных явлений.* М., 1968; *Хоруц Л. Е. Критика «социологического релятивизма» Карла Маннгейма.* — «Философские науки», 1969, № 1; *Фатеева Н. А. К вопросу о предмете исследования в немарксистской социологии знания.* — В кн.: *Вопросы философии и социологии, вып. 1.* Л., 1969; *Старк Г. В. Об оценке вклада К. Маркса в социологию познания.* — В кн.: *Актуальные проблемы науки (философия и социология).* Ростов, 1970 и др.

что он взял у Маркса лишь идею о социальной обусловленности знания и построил «социологию знания», свободную от «односторонности» марксизма<sup>1</sup>.

Для этих утверждений характерно (как и во всех случаях, когда буржуазные социологи выдвигают «новые» теории), что в их основу положена мистификация. Она заключается в том, что признание социальной обусловленности общественных идей еще ничего не говорит ни о их происхождении, ни о том, какими факторами они обусловлены. Например, Парсонс и Мертон тоже признают наличие «экзистенциального базиса сознания» и говорят о зависимости систем идей от культурных факторов, т. е. других систем идей и символов. Маркс, напротив, показывает, что общественное сознание определяется общественным бытием. Различие между теорией Маркса и теорией Маннгейма состоит в том, что первый рассматривает обусловленность общественного сознания материалистически, второй же — идеалистически.

Так, Маннгейм полагает, что люди не являются творцами своей истории, а вынуждены лишь приспособляться к изменениям окружающей среды, объединяясь для этого в группы. На основе коллективных действий людей вырастает их сознание, которое имеет иррациональный фундамент. Этот фундамент представляет собой единый поток существования, в котором «бытие» и «дух» слиты вместе, а их различие исчезает<sup>2</sup>. Для Маннгейма социальное и духовное, по существу, идентичны. Сознание людей возникает и существует как их коллективное сознание в связи с тем, что у членов группы проявляются сходные психические реакции в определенных ситуациях, создаваемых окружающей средой: «...не люди вообще мыслят, даже не изолированные личности, но люди в определенной группе, которые развивают особый стиль мышления в бесконечной серии ответов на определенные типичные ситуации, характеризующие их общую позицию»<sup>3</sup>.

Групповое сознание формируется вокруг некоторого духовного ядра — «центра систематизации» (или систе-

<sup>1</sup> См.: Адлер Ф. Сфера социологии познания. — В кн.: Современная социологическая теория. М., 1961.

<sup>2</sup> Mannheim K. Essays on the Sociology of Knowledge. N. Y., 1952, p. 161.

<sup>3</sup> Mannheim K. Ideology and Utopia. N. Y., 1936, p. 3.

мы категорий), который определяет характер и структуру сознания группы. Каждая группа имеет свой центр систематизации и специфический способ связи с потоком существования. Поэтому в каждой группе возникает свой, отличный от других групп, «стиль мышления» и своя «точка зрения» на действительность. Отсюда вывод Маннгейма: «в каждый момент существует несколько различных систематических «точек зрения», с которых можно предпринять описание вновь возникшего факта, нового аспекта познаваемой реальности»<sup>1</sup>. Задачу социологии знания он видит в том, что она «исследует функциональную зависимость каждой интеллектуальной точки зрения от различных социальных групп, в действительности стоящих за ней»<sup>2</sup>.

Маннгейм заявляет, что мышление обусловлено бытием, и это может создавать впечатление, будто он принимает марксистскую точку зрения. Однако на самом деле он не признает никакой объективной основы общества и подменяет материальные отношения духовными, которые объявляет началом общественной жизни: «Место, — пишет Маннгейм, — где история начинается, повсюду является совершенно духовным, и каждая ступень духовного является чем-то глобальным, где одно звено обуславливает другое...»<sup>3</sup>. Он рассуждает также о социальном положении групп и классовых интересах, которые обуславливают сознание. Однако интересы групп и классов отрываются им от экономической основы и превращаются в духовные интересы или в «стиль мышления». Маннгейм критикует Маркса за признание связи духовной жизни классов с их экономическими интересами и выдвигает вместо этого субъективистский подход: «...социологическое исследование должно направляться на тотальную духовную связь, которая не принимает участия в этом грубом обстоятельстве дела... Здесь нам должна помочь социология мышления, которая показывает духовное происхождение этого исключительного господства интересов мышления, закрепленного в мировоззрении классической экономики»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Mannheim K. Essays on the Sociology...*, p. 148.

<sup>2</sup> *Там же*, с. 190.

<sup>3</sup> *Mannheim K. Das Problem einer Soziologie des Wissens. «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik». Bd. 53, Heft 3. Tübingen, 1925, S. 632.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, S. 642.

Таким образом, Маннгейм свел социальную обусловленность к положению группы, которое отождествлено им с духовной жизнью, стилем или структурой мышления группы, ее субъективным опытом, получившими название «перспективы». При этом сознание группы или класса рассматривается в отрыве от общественного бытия. Весь дальнейший анализ общественных идей Маннгейм проводит в сфере сознания, не учитывая его связи с общественной практикой. Поэтому ложная методология с самого начала предопределяет ошибочность выводов Маннгейма и противоречивость его теории.

Маннгейм, например, считает все социальное знание либо идеологией, либо утопией. Он различает два понятия идеологии — частичное и целостное. Частичное понятие идеологии характеризует идеи, которые служат для того, чтобы в интересах определенных групп скрывать действительное положение вещей. Целостное понятие идеологии характеризует всю структуру сознания какой-либо социальной группы, класса или эпохи. И в том и в другом случае идеология понимается как функция социального положения субъекта (группы) и является «ложным сознанием», или познавательной деформацией. Причиной этой «односторонности» и «ложности» социальных идей является «неизбежное разнообразие структуры сознания субъектов, различным образом помещенных в социально-историческом пространстве»<sup>1</sup>.

При таком подходе взгляды различных групп на социальные проблемы являются лишь различными модификациям ложного сознания. Вместе с тем взгляды каждой группы, будучи отнесенными к социальной ситуации этой группы, выступают как определенная, частичная истина относительно этой ситуации. Поэтому частичных истин имеется столько, сколько насчитывается социальных ситуаций, а все «точки зрения» признаются «равноправными». Истина становится субъективной, зависимой от позиции субъекта.

Маннгейм видит, что такой вывод является релятивизмом, и старается избавиться от него с помощью социологии знания. Для этого, предлагает он, нужно учитывать, что субъект и процесс его познания социально

<sup>1</sup> *Mannheim K. Socjologia wiedzy, «Przegląd Socjologiczny», Warszawa, 1937, t. V, s. 57.*

обусловлены, ограничены определенным «углом зрения» на действительность. Чтобы избавиться от этой ограниченности, необходимо принять во внимание социальную обусловленность не только отдельных актов познания, но и всего процесса познания вообще. Этот подход Маннгейм называет «реляционизмом», который, по его мнению, избавляет от релятивизма. Поскольку каждый субъект (группа, класс) имеет свой «угол зрения» или «перспективу» в отношении действительности, то для достижения объективной истины предлагается выход: учесть все «перспективы» и разрешить спор путем их «пересчета», с помощью критерия наибольшей продуктивности данного «угла зрения».

Кто же должен выполнить этот «пересчет перспектив»? Для этого, считает Маннгейм, не годится ни один класс ввиду ограниченности его ситуации, «угла зрения». Такую миссию выявления объективной истины может осуществить лишь одна социальная группа — интеллигенция, — которая стоит над классами и призвана «находить в каждом случае тот пункт, с которого возможна общая ориентация в событиях».

В конечном счете в теории Маннгейма обнаруживаются непоследовательности и противоречия, которые указывают на явную сомнительность не только его выводов, но и всего подхода буржуазной «социологии знания»:

1) Так, в исходной посылке Маннгейма каждый субъект (группа) является социально обусловленным, тогда как в итоге интеллигенция необъяснимым образом становится «надклассовой» и освобождается от социальной обусловленности, односторонности и идеологичности. Впоследствии этот неверный тезис был подхвачен и использован в теориях «деидеологизации», «единого индустриального общества» и др.

2) Социальная обусловленность рассматривается односторонне — только как отрицательный фактор, деформирующий познание. Совершенно не учитывается, что наряду с этим социальная обусловленность может являться и является также положительным фактором, способствующим познанию действительности. В противном случае невозможно объяснить, откуда берется объективная истина в общественном познании, или приходится отрицать ее существование, как это делает Маннгейм.



3) Маннгейм смешивает, отождествляет объективную истину с абсолютной истиной, дает субъективистское толкование истины. Пытаясь избавиться от релятивизма, он возлагает надежды на «социологию знания» — «реляционизм». Однако эти попытки обречены на неудачу, поскольку критерий истинности общественных идей Маннгейм старается найти в сфере сознания, а не в реальном процессе общественной жизни.

Основной порок буржуазной «социологии знания» состоит в том, что она не видит зависимости общественного сознания от общественного бытия, игнорирует роль общественной практики в процессе познания. «Социология знания» Маннгейма в корне противоположна марксистской теории общественного сознания. Социальные корни теории Маннгейма заключены в интересах и в действительном положении либеральной буржуазии, стремящейся избежать революционного столкновения с пролетариатом и перенести эту борьбу в область теории, достичь примирения точек зрения.

Таким образом, пытаясь подняться в теоретической области над классами, Маннгейм возвратился на исходные позиции своего класса, которые с самого начала проявились в порочных методологических посылах «социологии знания». Маннгейм лишь показал, что сознание группы имеет первенство перед сознанием личности, но это было уже известно его предшественникам — Дюркгейму и Веберу. Вместе с тем Маннгейму не удалось выявить подлинную социальную обусловленность общественного сознания, открытую Марксом. Поэтому неосновательным является утверждение о том, что Маннгейм заимствовал у Маркса идею о социальной обусловленности идей. Теорию Маннгейма в лице «социологии знания» правильнее рассматривать как буржуазную реакцию на марксизм, как попытку его устранения в идеологической борьбе путем преодоления мнимой «односторонности».

Провозглашая идеологичность, групповую ограниченность всех «углов зрения», а также их равноправие, Маннгейм не делает различий между идеологиями прогрессивных и реакционных классов, между научной и ненаучной идеологией. С позиций буржуазной «объективности», «надклассовости» он «признает» вывод Маркса относительно характеристики буржуазной идеологии как «ложного сознания» и пытается распространить

эту характеристику на всякую идеологию, прежде всего на марксизм. В этом пункте проявляется полное игнорирование и непонимание Маннгеймом объективных факторов социальной обусловленности — производственных отношений, материальных интересов различных классов, законов развития общества и т. п.

Объективно «социология знания» выполняет свою классовую роль, включаясь в арсенал духовных средств буржуазии, функцией которых является отвлечение трудящихся масс от участия в практической области классовой борьбы и духовная обработка их сознания в плане «примирения» антагонистических интересов.

Идеологическая направленность и позитивистская методология «социологии знания» определили, с одной стороны, ее эволюцию в рамках буржуазной социологии, а с другой стороны, возникновение кризисных явлений в этой отрасли социологии. Спекулируя на действительных проблемах социальной детерминированности общественного сознания (соотношение идеологии и науки и др.), социология знания пыталась поддерживать видимость научного исследования этих проблем, «всестороннего» подхода в противоположность «одностороннему» марксистскому подходу. Кризис выразился в неспособности «социологии знания» избавиться от методологических изъянов, в неразрешимом противоречии между выполняемой идеологической ролью, служением одному классу и объявленной программой «надклассовости».

Эволюция «социологии знания» шла по линии двух взаимосвязанных тенденций: 1) отказа от философской проблематики общественного сознания, 2) попыток создания «неэкономического детерминизма» в противоположность «экономическому детерминизму» Маркса (хотя известно, что так называемый «экономический детерминизм» искажает теорию Маркса о социальном детерминизме).

Первая тенденция также противоположна марксизму, который рассматривает общественное сознание в двух аспектах — гносеологическом и социологическом, — показывая неразрывную связь этих аспектов, их взаимодополнение. Что касается «социологии знания», то ее представители, вопреки своему лозунгу «всесторонности» исследования, при анализе общественных идей отрывают социологический аспект от гносеологи-

ческого аспекта, противопоставляют их друг другу. Причина такого подхода состоит в том, что гносеологический аспект требует философского ответа на вопрос о природе, происхождении общественного сознания, а эта проблема является как бы «заколдованным местом» для буржуазной социологии.

Так, Маннгейма теперь упрекают в том, что он смешивал гносеологический и социологический аспекты знания. Французский социолог Ж. Гурвич считает, что все беды и неудачи «социологии знания» вызваны вмешательством философии, и решительно призывает отказаться от философских вопросов в самой «социологии знания». Он пишет: «Корни глубокого кризиса социологии знания, как нам кажется, заключаются в слишком тесной зависимости, если не сказать в закабалении, социологии знания предшествующими философскими позициями, ясно выраженными или подразумеваемыми. Мы пытались в нескольких изданиях показать, как философские предупреждения становятся вредными для социологии...»<sup>1</sup>. Далее Ж. Гурвич заявляет: «Социология знания не должна ставить перед собой проблему действительности и значения тех знаков, символов, концепций, идей и суждений, с которыми она встречается в изучаемой социальной реальности. Социология знания должна лишь констатировать эффект их присутствия и сочетания. Философия, напротив, должна заниматься исследованием подлинности и значения понятийных элементов»<sup>2</sup>.

Таким образом, Ж. Гурвич полагает, что можно изучать общественные идеи, не имея представления об их происхождении, не зная об их отношении к социальной реальности. Это ведет к тому, что уже в начале анализа общественное бытие исключается из числа социальных факторов, обуславливающих сознание. Естественно, что при такой «методологии» не приходится ожидать научного решения проблемы социальной обусловленности сознания.

Однако Ж. Гурвичу все же не удастся полностью изгнать философию из «социологии знания», поскольку ему неизбежно приходится занимать определенную позицию по гносеологическим вопросам. Например, он

<sup>1</sup> Gurvitch G. Les cadres sociaux de la connaissance, Paris, 1966, p. 8—9.

<sup>2</sup> Ibid., p. 11.

признает, что между «социологией знания» и гносеологией («эпистемологией») допустимо некоторое сотрудничество, что они, «оставаясь несовместимыми, оказывают взаимные услуги». В другом случае Гурвич ставит вопрос о «критерии правдивости и достоверности», отвечая в идеалистическом духе, что эти критерии «могут быть и коллективными, и индивидуальными»<sup>1</sup>.

Другие представители «социологии знания» также выступают против «философских позиций», но все же бывают вынуждены определять свое отношение к гносеологическим вопросам. Например, Ж. Маке в своей книге «Социология знания», сравнивая взгляды Маннгейма и Сорокина, выгораживая идеалистический подход, пытается запутать различия между идеализмом и материализмом. Он пишет: «...система Сорокина была идеалистической, а система Маннгейма — марксистской. Эти два термина означают здесь лишь признание первой роли за идеями, либо за экономическими и политическими факторами существования (термин «марксистская» предпочтительнее термина «материалистическая», так как последний значительно способствует путанице...)»<sup>2</sup>.

Ж. Маке спрашивает: какой из двух подходов лучше? И уверяет, что и тот и другой применимы в «социологии знания». Он заявляет: «Что касается идеалистического взгляда, то он очень стар, если под этим понимать, что предпосылками идей являются идеи. И этот взгляд очень молод, если признать идеи предпосылками культуры и нравов». И далее: «...Можно иметь идеалистическую систему социологии знания и исповедовать философию позитивизма, или иметь марксистскую систему и исповедовать философию спиритуализма». Как видно, Ж. Маке смешивает материализм с идеализмом и старается доказать, что их различия несущественны, надеясь таким путем вдохнуть молодость в идеалистический подход.

Вторая тенденция «социологии знания» — «неэкономический детерминизм» — проповедует необходимость учета многих факторов, влияющих на общественное сознание, и по существу сводит все факторы к тем или иным системам идей. Так, Ф. Адлер отмечает, что

<sup>1</sup> Gurvitch G. Les cadres sociaux de la connaissance, p. 15.

<sup>2</sup> Maquet J. Sociologie de la connaissance. Bruxelles, 2-e ed., 1969, p. 329.

П. Сорокин в социологии познания проводит точку зрения, согласно которой «мышление, включая идеи о природе реальности, является определяющим, а непсихические элементы — зависимыми переменными» или же «психические факторы, определяют экзистенциальные факторы, а не наоборот»<sup>1</sup>.

Р. Мертон, намечая программу социологии знания, выдвигает ряд вопросов, на которые она должна дать ответ. «Первый вопрос касается экзистенциальной базы психической продукции. Мертон различает два класса возможных ответов: либо социальные базы, такие, как класс, поколение, род занятий и т. п., либо культурные базы, такие, как ценности, этос, народный дух и т. п.»<sup>2</sup>. Мертон допускает, что ответ может быть и тот и другой. Однако различие между двумя ответами оказывается мнимым, поскольку в первом случае имеется в виду не бытие класса, а его психология. Ставя другие вопросы, Мертон желает также выяснить, каким образом различные виды психической продукции связаны со своими экзистенциальными базами. Он полагает, что «ответ может подчеркнуть причинные и функциональные отношения; он может подчеркнуть символические, органичные, смысловые отношения или же суть может оставаться неясной или двусмысленной»<sup>3</sup>. Эта неясность и двусмысленность, о которой говорит Мертон, и есть фактическое проявление «всестороннего» подхода «социологии знания», который служит удобной ширмой, скрывающей методологическую несостоятельность теории и чрезвычайную бедность, если не отсутствие, полученных ею результатов.

Известный французский социолог Ж. Гурвич издал книгу «Социальные рамки знания», в которой поставил задачу изложить ключевую проблему «социологии знания» и сформулировать новую программу исследований<sup>4</sup>. Автор утверждает, что единственно научным, концептуальным аппаратом социологии знания является «относительный эмпиризм», который понимается как свобода от предрассудков и предубеждений, прежде всего свобода от философских мнений. Отрекаясь от философии,

---

<sup>1</sup> Современная социологическая теория, с. 461—462.

<sup>2</sup> Там же, с. 469.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: *Gurwitch G. Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, 1966.

Гурвич так определяет свою философскую и классовую позицию: «Социология знания должна заниматься установлением функциональных, устойчивых и иных связей в социальных рамках. Поиск причинности может вторгнуться в эту область лишь в некоторых случаях расхождений между социальными рамками и знанием... Социология знания не может служить для парализования ложного знания, для его «демистификации» и «деточуждения», как этого хотел Маркс. Социология знания не должна решать вопрос о правдивости содержания, поскольку она не претендует на замену собой эпистемологии»<sup>1</sup>.

Иначе говоря, Гурвич запрещает социологии знания выяснять природу, закономерности социальных рамок (в марксистском понимании — общественного бытия), оставляя изучение этого вопроса философии. Поскольку философия решает этот вопрос различным образом, выходит, что для социологии знания безразлично, являются ли социальными рамками системы идей или общественное бытие. Однако такой подход ставит под сомнение теоретические основы социологии знания, которая, изучая обусловленность идей «социальными рамками», не имеет представления о их природе либо допускает их «двоякую» природу — идеальную и материальную.

Ж. Гурвич уточняет свою позицию, заявляя: «Социология познания должна отречься от сильно распространенного предрассудка, согласно которому познающие суждения должны обладать всеобщей действительностью. Мы исходим из того, что существует значительное множество видов познания, чему должны отдавать отчет и социология, и эпистемология»<sup>2</sup>. Он насчитывает несколько видов познания: перспективное познание внешнего мира, политическое познание, техническое познание, научное познание, философское познание и т. д. В каждом виде познания, в свою очередь, имеется несколько форм познания: мистическое и рациональное, эмпирическое и мировоззренческое, позитивное и умозрительное, символическое и адекватное, коллективное и индивидуальное.

Давая определение социологии знания, Гурвич считает, что она занимается изучением функциональных за-

---

<sup>1</sup> *Gurwitch G. Les cadres sociaux de la connaissance, p. 11—13.*

<sup>2</sup> *Ibid., p. 14.*

висимостей между, с одной стороны, различными видами и формами познания внутри этих видов, а также системами видов познания и, с другой стороны, социальными рамками. К социальным рамкам он причисляет самые разнообразные общественные явления, такие, как общества, массы, классы, семьи, племена, государства, церкви, заводы и т. д. Каждая из этих социальных рамок рассматривается в связи со своей системой познания, например государства и их системы познания, социальные классы и их системы познания, церкви и их системы познания, заводы и их системы познания. Более крупные социальные рамки подразделяются на виды: церковь — католическая, православная и протестантская, общества — глобальные, архаические, патриархальные, феодальные, либерально-демократические и т. д. Рассматриваются также социальные классы: крестьянство, буржуазия, пролетариат и технбюрократия.

Таким образом, Гурвич насчитывает множество различных видов социальных рамок, каждый из которых имеет свою систему познания. Он полагает, что взаимоотношения между видами социальных рамок не должны изучаться «социологией знания», т. е. исключает из рассмотрения объективную сторону общественных отношений (производственные отношения, классовую борьбу и т. д.).

Характеризуя системы познания отдельных классов, Гурвич рассматривает, какие виды и формы познания наблюдаются в среде того или иного класса и какое место они занимают в системе познания данного класса. Например, он считает, что для системы познания буржуазии характерны три вида познания — научное, техническое и перспективное познание внешнего мира, в то время как политическое познание имеет меньшее значение. В системе познания пролетариата он выделяет в качестве главного вида политическое познание, а затем техническое и перспективное познание. Классовое сознание пролетариата Гурвич представляет в искаженном свете, характеризуя это сознание как своего рода утопические идеи о лучшем будущем или веру в обещания. Он отрицает возможность развития философского знания в среде пролетариата.

Таким образом, Гурвич ограничивается эмпирическим описанием сознания социальных групп. Он не дает никакого теоретического анализа связи сознания группы

с объективными условиями их существования, их реальным положением, материальными интересами и столкновениями интересов, классовой борьбой. Гурвич не выясняет никаких закономерностей связи сознания групп с «социальными рамками», не показывает, какую роль выполняет это сознание в развитии общества. Он не ставит вопроса о том, имеются ли общие социальные факторы, оказывающие влияние на сознание всех групп (например, отношения собственности и т. д.). Другими словами, Гурвич в действительности не выясняет социальной обусловленности общественного сознания и не предлагает никакого научного метода для такого выяснения.

Такой «подход» к данной проблеме характерен и для других представителей «социологии знания». Например, бельгийский социолог Ж. Маке в книге «Социология знания» ставит вопрос: что оказывает более определяющее влияние на мыслительные продукты — культурные факторы или социальная принадлежность? И отвечает: «Если ограничить поставленный вопрос рамками систем Сорокина и Маннгейма, то представляется, что можно ответить только одно: не знаем»<sup>1</sup>.

И далее Маке поясняет, что на происхождение идей оказывают влияние четыре группы факторов: имманентные (сами идеи), психологические, культурные и социальные. Что касается «социологии знания», то она занимается лишь двумя последними группами, т. е. культурными и социальными факторами. «Если четыре фактора, — пишет Маке, — воздействуют на одну вещь, бесполезно спрашивать, какова относительная значимость двух из них, поскольку игнорируется, каким может быть значение двух других». Он полагает, что для решения проблемы необходимо исследовать влияние каждой группы факторов, но пока такие исследования не проводились достаточно глубоко и не вносят никакой ясности.

Пытаясь предвидеть результаты будущих исследований этой проблемы, Маке указывает возможные варианты: 1) Возможно, что относительная степень важности этих четырех групп детерминант никогда не будет открыта, т. е. маловероятно, что такая степень существует; 2) Очень вероятно, что четыре группы фак-

---

<sup>1</sup> *Maquet J. Sociologie de la connaissance, p. 330.*



торов никогда полностью не объяснят познавательной деятельности, поскольку всегда останется некоторое поле неопределенности благодаря участию человека (возможно, что особенности индивида — это пятая группа факторов); 3) Очень вероятно, что действие каждого фактора является не прямым и самостоятельным, а взаимосвязанным, и это затруднит выяснение роли отдельных факторов.

Нарисовав эту мрачную перспективу, Маке отмечает, что решение проблемы выходит за рамки социологии знания и касается также других наук — психологии, истории идей и т. д., кроме философии. Выход из затруднения и возможность решения проблемы он видит в синтезе результатов различных наук.

Таким образом, теоретики «социологии знания» заявляют, что пока эта «наука» не может дать никакого более или менее ясного ответа на вопрос о социальной обусловленности общественного сознания, либо обещают дать такой ответ, возможно негативный, в необозримом будущем. Это и составляет программу исследований и последнее слово «социологии знания» как отрасли буржуазной социологии.

Проведенный в марксистской литературе анализ концепций современной буржуазной социологии позволяет сделать вывод, что они не дают научного объяснения общественной жизни в целом и ее отдельных сторон, поскольку ее теоретики, как отмечал В. И. Ленин, «целиком становятся на почву современного общества (т. е. на почву капиталистических порядков, чего они не сознают)»<sup>1</sup>. Этим же определяется порочность их методологических установок (идеалистическое понимание истории, субъективный метод и т. п.). Поэтому они не могут научно решить также проблему общественного сознания и в его понимании не пошли дальше своих предшественников: по-прежнему духовная жизнь общества объясняется идеалистически, игнорируется определяющая роль общественного бытия в отношении общественного сознания. Так называемая «социология знания», отгораживаясь от решения гносеологических вопросов и выяснения материальной обусловленности общественного сознания, испытывает кризис, охвативший буржуазную социологию в целом.

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 243.

КРИТИКА СОВРЕМЕННЫХ БУРЖУАЗНЫХ  
КОНЦЕПЦИЙ О ПРОИСХОЖДЕНИИ  
И СУЩНОСТИ ПРАВА

§ 1. Несостоятельность попыток «опровергнуть»  
марксистско-ленинскую концепцию  
происхождения и сущности права

Многочисленные современные буржуазные теории права можно свести к четырем основным направлениям: нормативистскому, психологическому, социологическому и теологическому. Следует, однако, отметить, что перечисленные направления, выступая в различных вариантах, нередко переплетаются между собой. Так в разных вариантах социологического направления широко используются некоторые положения психологической школы; все более относительными становятся противоречия между естественным правом и правовым позитивизмом.

В литературе социалистических стран справедливо отмечается, что характерной чертой современной буржуазной теории права является движение в сторону интеграции различных направлений, считавшихся ранее непримиримыми<sup>1</sup>. Однако и раньше, когда противоречия между различными направлениями буржуазной теории права обнаруживались более четко, этим направлениям была свойственна одна общая черта: отрицание марксистско-ленинской концепции происхождения и сущности права. В современных условиях буржуазные правоведы перешли от замалчивания и отрицания марксистско-ленинского учения о происхождении и сущности права к попыткам «опровергнуть» его. Арсенал средств, с помощью которых пытаются достигнуть этой цели, самый разнообразный.

К. Маркс образно отметил, что право, подобно религии, не имеет своей собственной истории. Тем самым он хотел подчеркнуть, что возникновение и развитие

---

<sup>1</sup> См.: Критика современной буржуазной теории права. М., 1969, с. 22 и далее.

права — это не результат волюнтаристской деятельности людей и не саморазвитие некой «идеи права», а процесс, обусловленный экономическим и политическим развитием общества. Возникновение и развитие права началось в результате разложения первобытнообщинного строя. Право возникло одновременно с образованием государства и в силу одних и тех же причин, т. е. появления частной собственности и разделения на этой основе общества на антагонистические классы. Эти положения находятся под огнем непрерывной критики со стороны представителей всех основных направлений буржуазной правовой идеологии. Дело при этом не обходится без заведомых передержек и фальсификации. Наиболее враждебно настроенные к коммунизму буржуазные юристы утверждают, что будто бы не все основоположники марксистско-ленинской теории связывали происхождение права с возникновением частной собственности и разделением общества на антагонистические классы. Таковую попытку предпринял, в частности, буржуазный юрист М. Рижэн, заявивший о том, что Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» якобы неоднократно утверждал, что право существовало и при первобытнообщинном строе<sup>1</sup>. Рижэн пишет: Энгельс, якобы желая показать, что право существовало уже в эпоху первобытнообщинного строя, неоднократно употребляет слово «право» при характеристике парной семьи, древнегреческого рода и в ряде других случаев. В «Происхождении семьи, частной собственности и государства» Энгельс действительно употреблял термин «право» много раз. Он, например, использовал такие выражения, как «материнское право», «отцовское право», «право торжественно вводить в должность избранных родами сахемов и военных вождей», «право смещать их» и т. д.<sup>2</sup>. Но поистине нужно не иметь никаких познаний в марксистско-ленинском учении о происхождении права, чтобы на этом «основании» приписывать Энгельсу взгляд, согласно которому право существовало якобы уже в период первобытнообщинного строя!

Все содержание рассматриваемой работы Энгельса убедительно свидетельствует о том, что он, так же,

<sup>1</sup> См.: *Rigen M.* La vue par un representant de la science juridique. «Osteuropa — Recht», No 2, 1960, S. 218.

<sup>2</sup> См.: *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 55, 71, 93, 101 и др.

как и К. Маркс и В. И. Ленин, связывал возникновение права с разложением первобытнообщинного строя, с появлением частной собственности и разделением общества на враждебные классы. Что касается первобытнообщинного строя, то при нем, как это убедительно показал Энгельс, не было необходимости в праве. Взаимоотношения как внутри рода, так и между родами и племенами регулировались обычаями, складывавшимися веками и выражавшими интересы всех членов рода. В связи с тем, что соблюдение установленных обычаев отвечало потребностям всего рода, не требовалось специального аппарата принуждения для того, чтобы добиваться выполнения этих обычаев.

Подчеркивая данное обстоятельство, Энгельс писал: «Внутри родового строя не существует еще никакого различия между правами и обязанностями; для индейца не существует вопроса, является ли участие в общественных делах, кровная месть или уплата выкупа за нее правом или обязанностью; такой вопрос показался бы ему столь же нелепым, как и вопрос, является ли еда, сон, охота — правом или обязанностью? Точно так же невозможно расслоение племени и рода на различные классы»<sup>1</sup>.

Нарушение обычаев могло иметь место лишь в крайне редких случаях и вызывало немедленную отрицательную реакцию со стороны всего коллектива, вплоть до применения таких мер, как изгнание из рода, а в ряде случаев и убийство. Однако, как правило, в отношениях внутри рода и между родами действовали веками сложившиеся обычаи и царил строгий порядок. «И что за чудесная организация, — писал Энгельс, — этот родовой строй во всей его наивности и простоте! Без солдат, жандармов и полицейских, без дворян, королей, помещиков, префектов или судей, без тюрем, без судебных процессов — все идет своим установленным порядком. Всякие споры и распри разрешаются... теми, кого они касаются, — родом или племенем, или отдельными родами между собой... Все вопросы решают сами заинтересованные лица, и в большинстве случаев вековой обычай уже все урегулировал»<sup>2</sup>.

Приведенные места из работы Энгельса показывают

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 159.

<sup>2</sup> Там же, с. 97, 98.

ют полную несостоятельность утверждения Рижэна о том, что Энгельс связывал существование права с первобытнообщинным строем. Это утверждение потребовалось для того, чтобы попытаться еще раз протащить пропагандируемую им и другими представителями буржуазной правовой теории идею «надклассовости» права.

Пытаясь поколебать марксистско-ленинское положение о неразрывной связи возникновения и существования права с появлением и существованием классового общества, значительное число представителей буржуазной правовой идеологии пытаются отыскать «непоследовательность» и «противоречия», якобы имеющиеся по данному вопросу в марксистско-ленинской теории. Чаще всего в этих целях используется известный марксистско-ленинский тезис об «отмирании» государства и права при коммунизме. Так, французский юрист Жан Ги Коллиньон утверждает, что развитие теории государства и права в СССР якобы не соответствует учению Маркса—Энгельса о государстве и праве, в частности их тезису об отмирании государства и права<sup>1</sup>. Ему вторит профессор Лондонской школы экономических наук Лапенна, заявляя, что этот тезис не подтверждается практикой социалистических государств. По мнению Лапенны, «роль права, если понимать ее в марксистском смысле слова, должна постепенно, но неуклонно становиться тем менее значительной, чем ближе государство подходит к коммунистической организации общества. В Советском Союзе же и в других социалистических странах дела обстоят как раз наоборот: государство там стало еще сильнее... Примирить факт несомненного усиления государства и утверждение, что оно находится в преддверии полного коммунизма, с тезисом об ослаблении государства в переходную эпоху и его исчезновении при коммунизме — примирить эти противоречия в пределах теоретической системы, которая по крайней мере до некоторой степени должна отражать действительность и являться тем не менее «марксистской», было и остается до сегодняшнего дня одной из главных проблем советских... юристов»<sup>2</sup>

Такие суждения свидетельствуют либо о полном не-

<sup>1</sup> См.: *Collignon J. G. La théorie de l'état du peuple tout entier en Union Soviétique.* Paris, 1967, p. 114.

<sup>2</sup> *Lapenna I. State and Law in Soviet and Yugoslav Theory.* New Haven, 1964, p. 28.

понимании, либо о заведомом искажении марксистско-ленинского тезиса об «отмирании» государства и права. Изучение работ Маркса дает твердое основание утверждать, что, говоря о процессе «отмирания» государства, он обращал особое внимание не на «отмирание» отдельных звеньев государственного механизма, а на изменение в результате социалистической революции самой сущности государства и права. Процесс «отмирания» государства означает не столько отмирание ряда органов государства, сколько постоянное превращение государственных функций в функции, осуществляемые непосредственно обществом. Процесс «отмирания» права также не означает ослабления его роли по мере приближения к коммунизму. Он связан, с одной стороны, с общим процессом демократизации и расширением гражданских прав и свобод, с другой — с развитием самого общественного сознания людей, в частности социалистического правосознания. Социалистическое право отражает этот процесс и способствует ему. Так, передача в определенных рамках правотворческих функций ряду общественных организаций говорит о рождении нового вида норм — «общественных норм». Эти нормы еще не утратили полностью своего государственного и политического характера, так как в конечном счете они опираются на государственное принуждение. В то же время в определенных пределах применение государственных норм обеспечивается органами общественными, а не государственными, и в данном случае именно орган, применяющий указанные нормы, уже не носит государственного характера.

Лапенна приводит и второй довод, якобы свидетельствующий о противоречии марксистско-ленинского тезиса об «отмирании» государства и права со взглядами представителей современной марксистско-ленинской теории на исторические перспективы государства и права при коммунизме. В частности, Лапенна заявил, что вопреки тезису об «отмирании» государства и права при коммунизме, Программа КПСС будто бы допускает возможность при коммунизме не только государства, но и права. Ход рассуждений Лапенны таков: в Программе КПСС говорится об образовании в будущем коммунистическом обществе единой коммунистической собственности, а «собственность — частная или общественная, «личная» или «общественная» или «коммунистиче-

ская» — в любом случае является юридической категорией и даже одним из самых основных правовых понятий»<sup>1</sup>. Следовательно, заключает Лапенна, существование коммунистического общества без права немыслимо. Он утверждает об абсолютной несовместимости положений Программы КПСС с марксистско-ленинской концепцией об «отмирании» права при коммунизме, и единственный способ устранения им же выдуманной «несовместимости» видит в том, чтобы «объяснить право как внеклассовую категорию, как нечто не принадлежащее к надстройке»<sup>2</sup>. По поводу приведенных рассуждений необходимо сказать следующее. Безусловно, всякая разумная организация общественной жизни нуждается в установлении определенных правил (норм), которым должны подчиняться люди и их организации в своих отношениях друг к другу. Поэтому регулирование общественной жизни и при полном коммунизме не может не иметь нормативного характера. «Коммунистическое общество, — писал С. А. Голунский, — не сможет обойтись без определенных писанных правил, по своему характеру сходных с законом о дальнейшем совершенствовании организации управления промышленностью и строительством, законом о школе и т. д. Безусловно, будут издаваться акты, соответствующие нашим теперешним законам о народнохозяйственных планах. Конечно, такие нормативные акты не будут предусматривать никаких мер принуждения, но, по всей вероятности, будут иметь в виду необходимые организационные мероприятия. Несомненно и то, что требования таких актов будут обязательны. Сохранится главным образом необходимость в организационных мероприятиях для обеспечения реализации ряда правил поведения граждан. В этом отношении деятельность, осуществляемая теперь при проведении в жизнь упомянутых выше законов, является в какой-то мере прообразом деятельности, которая будет осуществляться и при коммунизме»<sup>3</sup>. Следовательно, отличием коммунистического общества от социалистического будет не вообще отсутствие какого-либо нормативного регулирования, а изменение характера

---

<sup>1</sup> *Lapenna I. State and Law in Soviet and Yugoslav Theory.* p. 115.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>3</sup> *Голунский С. А. Основные направления развития общенародного права. — «Советское государство и право», 1962, № 11, с. 14.*

этого регулирования. В. И. Ленин, вслед за К. Марксом и Ф. Энгельсом, отмечал, что «отмирание» государства не будет означать простой ликвидации тех или иных государственных органов. Оно будет проявляться в первую очередь в изменении характера деятельности этих органов, в утрате ими политической сущности, в превращении аппарата государственного принуждения в аппарат общественного управления, координации, регулирования. Параллельно этому процессу будет происходить процесс изменения общественного регулирования общественных отношений. Он будет проявляться прежде всего в исчезновении политической сущности этого регулирования, в утрате юридическими нормами своего специфического правового характера, находящего в настоящее время свое выражение, в первую очередь (хотя и не только), в государственном обеспечении действительности этих норм. Это изменение найдет свое проявление в сознательном и добровольном исполнении всеми людьми общепризнанных правил общественного поведения в силу их искреннего убеждения в необходимости этих правил<sup>1</sup>.

При переходе к полному коммунизму «люди *привыкнут* к соблюдению элементарных условий общественной *без насилия и без подчинения*»<sup>2</sup>. Такой переход от норм права к правилам коммунистического общежития является делом не одного года, а многих лет и имеет сложный и многосторонний характер. Предвидя это, В. И. Ленин подчеркивал, что «строить новую дисциплину труда, строить новые формы общественной связи между людьми, строить новые формы и приемы привлечения людей к труду, это — работа многих лет и десятилетий»<sup>3</sup>. Процесс преобразования правовых норм и других социальных норм социалистического общества в «единые общепризнанные правила коммунистического общежития, соблюдение которых станет внутренней потребностью и привычкой всех людей»<sup>4</sup>, закончится лишь

---

<sup>1</sup> Подробней см.: *Шебанов А. Ф.* Советское социалистическое общенародное право. М., 1963; *Айзенберг А. М.* Правила социалистического общежития, их роль в советском обществе. — «Труды Всесоюзного юридического заочного института», т. XII. М., 1969, с. 70—214.

<sup>2</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 33, с. 83.

<sup>3</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 40, с. 316.

<sup>4</sup> Материалы XXII съезда КПСС. М., 1961, с. 403.



ская» — в любом случае является юридической категорией и даже одним из самых основных правовых понятий»<sup>1</sup>. Следовательно, заключает Лапенна, существование коммунистического общества без права немыслимо. Он утверждает об абсолютной несовместимости положений Программы КПСС с марксистско-ленинской концепцией об «отмирании» права при коммунизме, и единственный способ устранения им же выдуманной «несовместимости» видит в том, чтобы «объяснить право как внеклассовую категорию, как нечто не принадлежащее к надстройке»<sup>2</sup>. По поводу приведенных рассуждений необходимо сказать следующее. Безусловно, всякая разумная организация общественной жизни нуждается в установлении определенных правил (норм), которым должны подчиняться люди и их организации в своих отношениях друг к другу. Поэтому регулирование общественной жизни и при полном коммунизме не может не иметь нормативного характера. «Коммунистическое общество, — писал С. А. Голунский, — не сможет обойтись без определенных писанных правил, по своему характеру сходных с законом о дальнейшем совершенствовании организации управления промышленностью и строительством, законом о школе и т. д. Безусловно, будут издаваться акты, соответствующие нашим теперешним законам о народнохозяйственных планах. Конечно, такие нормативные акты не будут предусматривать никаких мер принуждения, но, по всей вероятности, будут иметь в виду необходимые организационные мероприятия. Несомненно и то, что требования таких актов будут обязательны. Сохранится главным образом необходимость в организационных мероприятиях для обеспечения реализации ряда правил поведения граждан. В этом отношении деятельность, осуществляемая теперь при проведении в жизнь упомянутых выше законов, является в какой-то мере прообразом деятельности, которая будет осуществляться и при коммунизме»<sup>3</sup>. Следовательно, отличием коммунистического общества от социалистического будет не вообще отсутствие какого-либо нормативного регулирования, а изменение характера

---

<sup>1</sup> *Lapenna I. State and Law in Soviet and Yugoslav Theory.* p. 115.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>3</sup> *Голунский С. А. Основные направления развития общенародного права. — «Советское государство и право», 1962, № 11, с. 14.*

этого регулирования. В. И. Ленин, вслед за К. Марксом и Ф. Энгельсом, отмечал, что «отмирание» государства не будет означать простой ликвидации тех или иных государственных органов. Оно будет проявляться в первую очередь в изменении характера деятельности этих органов, в утрате ими политической сущности, в превращении аппарата государственного принуждения в аппарат общественного управления, координации, регулирования. Параллельно этому процессу будет происходить процесс изменения общественного регулирования общественных отношений. Он будет проявляться прежде всего в исчезновении политической сущности этого регулирования, в утрате юридическими нормами своего специфического правового характера, находящего в настоящее время свое выражение, в первую очередь (хотя и не только), в государственном обеспечении действительности этих норм. Это изменение найдет свое проявление в сознательном и добровольном исполнении всеми людьми общепризнанных правил общественного поведения в силу их искреннего убеждения в необходимости этих правил<sup>1</sup>.

При переходе к полному коммунизму «люди *привыкнут* к соблюдению элементарных условий общности *без насилия* и *без подчинения*»<sup>2</sup>. Такой переход от норм права к правилам коммунистического общежития является делом не одного года, а многих лет и имеет сложный и многосторонний характер. Предвидя это, В. И. Ленин подчеркивал, что «строить новую дисциплину труда, строить новые формы общественной связи между людьми, строить новые формы и приемы привлечения людей к труду, это — работа многих лет и десятилетий»<sup>3</sup>. Процесс преобразования правовых норм и других социальных норм социалистического общества в «единые общепризнанные правила коммунистического общежития, соблюдение которых станет внутренней потребностью и привычкой всех людей»<sup>4</sup>, закончится лишь

---

<sup>1</sup> Подробней см.: *Шебанов А. Ф.* Советское социалистическое общепризнанное право. М., 1963; *Айзенберг А. М.* Правила социалистического общежития, их роль в советском обществе. — «Труды Всесоюзного юридического заочного института», т. XII. М., 1969, с. 70—214.

<sup>2</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 33, с. 83.

<sup>3</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 40, с. 316.

<sup>4</sup> Материалы XXII съезда КПСС. М., 1961, с. 403.

ская» — в любом случае является юридической категорией и даже одним из самых основных правовых понятий»<sup>1</sup>. Следовательно, заключает Лапенна, существование коммунистического общества без права немыслимо. Он утверждает об абсолютной несовместимости положений Программы КПСС с марксистско-ленинской концепцией об «отмирании» права при коммунизме, и единственный способ устранения им же выдуманной «несовместимости» видит в том, чтобы «объяснить право как внеклассовую категорию, как нечто не принадлежащее к надстройке»<sup>2</sup>. По поводу приведенных рассуждений необходимо сказать следующее. Безусловно, всякая разумная организация общественной жизни нуждается в установлении определенных правил (норм), которым должны подчиняться люди и их организации в своих отношениях друг к другу. Поэтому регулирование общественной жизни и при полном коммунизме не может не иметь нормативного характера. «Коммунистическое общество, — писал С. А. Голунский, — не сможет обойтись без определенных писанных правил, по своему характеру сходных с законом о дальнейшем совершенствовании организации управления промышленностью и строительством, законом о школе и т. д. Безусловно, будут издаваться акты, соответствующие нашим теперешним законам о народнохозяйственных планах. Конечно, такие нормативные акты не будут предусматривать никаких мер принуждения, но, по всей вероятности, будут иметь в виду необходимые организационные мероприятия. Несомненно и то, что требования таких актов будут обязательны. Сохранится главным образом необходимостью в организационных мероприятиях для обеспечения реализации ряда правил поведения граждан. В этом отношении деятельность, осуществляемая теперь при проведении в жизнь упомянутых выше законов, является в какой-то мере прообразом деятельности, которая будет осуществляться и при коммунизме»<sup>3</sup>. Следовательно, отличием коммунистического общества от социалистического будет не вообще отсутствие какого-либо нормативного регулирования, а изменение характера

---

<sup>1</sup> *Lapenna I. State and Law in Soviet and Yugoslav Theory.* p. 115.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>3</sup> *Голунский С. А. Основные направления развития общенародного права. — «Советское государство и право», 1962, № 11, с. 14.*

этого регулирования. В. И. Ленин, вслед за К. Марксом и Ф. Энгельсом, отмечал, что «отмирание» государства не будет означать простой ликвидации тех или иных государственных органов. Оно будет проявляться в первую очередь в изменении характера деятельности этих органов, в утрате ими политической сущности, в превращении аппарата государственного принуждения в аппарат общественного управления, координации, регулирования. Параллельно этому процессу будет происходить процесс изменения общественного регулирования общественных отношений. Он будет проявляться прежде всего в исчезновении политической сущности этого регулирования, в утрате юридическими нормами своего специфического правового характера, находящего в настоящее время свое выражение, в первую очередь (хотя и не только), в государственном обеспечении действительности этих норм. Это изменение найдет свое проявление в сознательном и добровольном исполнении всеми людьми общепризнанных правил общественного поведения в силу их искреннего убеждения в необходимости этих правил<sup>1</sup>.

При переходе к полному коммунизму «люди *привыкнут* к соблюдению элементарных условий общественной *без насилия* и *без подчинения*»<sup>2</sup>. Такой переход от норм права к правилам коммунистического общежития является делом не одного года, а многих лет и имеет сложный и многосторонний характер. Предвидя это, В. И. Ленин подчеркивал, что «строить новую дисциплину труда, строить новые формы общественной связи между людьми, строить новые формы и приемы привлечения людей к труду, это — работа многих лет и десятилетий»<sup>3</sup>. Процесс преобразования правовых норм и других социальных норм социалистического общества в «единые общепризнанные правила коммунистического общежития, соблюдение которых станет внутренней потребностью и привычкой всех людей»<sup>4</sup>, закончится лишь

---

<sup>1</sup> Подробней см.: *Шебанов А. Ф.* Советское социалистическое общественное право. М., 1963; *Айзенберг А. М.* Правила социалистического общежития, их роль в советском обществе. — «Труды Всесоюзного юридического заочного института», т. XII. М., 1969, с. 70—214.

<sup>2</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 33, с. 83.

<sup>3</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 40, с. 316.

<sup>4</sup> Материалы XXII съезда КПСС. М., 1961, с. 403.

тогда, когда люди настолько привыкнут к соблюдению основных правил общежития и когда их труд будет настолько производителен, что они добровольно будут трудиться по способностям. Процесс перерастания права в правила коммунистического общежития, как и процесс «отмирания» государства, «будет весьма длительным, охватит целую историческую эпоху и завершится лишь тогда, когда общество полностью созреет для самоуправления. На протяжении определенного времени будут переплетаться черты государственного руководства и общественного самоуправления»<sup>1</sup>. Процесс перерастания права в правила общежития, следовательно, закончится тем, что правовое регулирование общественных отношений будет заменено нормативным регулированием посредством применения и исполнения правил коммунистического общежития, которые будут лишены классового и принудительного характера. С помощью этих правил будут регулироваться не только отношения между людьми, но и отношения коммунистической собственности.

Таким образом, можно говорить о полной несостоятельности утверждений Лапенны о том, что положения Программы КПСС о судьбе права при полном коммунизме якобы противоречат взглядам основоположников марксизма-ленинизма. Марксистско-ленинская теория отрицала и отрицает «надклассовый» характер права, и ее вывод о том, что право возникло одновременно с разделением общества на классы и отомрет с исчезновением классового и полным построением бесклассового — коммунистического — общества, был и остается краеугольным камнем марксистско-ленинской правовой теории.

Если Лапенна «обвиняет» современную практику социалистических государств и марксистско-ленинскую правовую теорию в отходе от тезиса об «отмирании» права и в провозглашении необходимости права при полном коммунизме, то значительная часть представителей буржуазной правовой идеологии использует указанный тезис, а также некоторые другие марксистско-ленинские оценки права с целью искажения отношения марксизма-ленинизма к праву вообще и его роли при социализме в частности.

---

<sup>1</sup> Материалы XXII съезда КПСС. М., 1961, с. 186.

Буржуазные «критики» распространяют утверждение, что марксистско-ленинская теория якобы считает право и законность несовместимыми не только с полным построением коммунизма, но и с первой фазой коммунизма — социализмом. Суждения подобного рода высказаны американским философом Дж. Клайном. Он утверждает, что классики марксизма-ленинизма были «юридическими нигилистами». В том же духе высказывается и американский социолог Герберт Спиро, заявляющий, что марксисты в связи с развиваемой ими теорией «отмирания» государства выступают против всякого права и законности»<sup>1</sup>.

Никаких серьезных доводов в подтверждение своих заявлений идеологи антикоммунизма, разумеется, привести не могут. Например, Клайн, пытаясь доказать, что Ф. Энгельс был «юридическим нигилистом», ссылается на то, что тот отрицательно относился к мировоззрению буржуазии якобы потому, что оно было юридическим. Характеризуя мировоззрение буржуазии, Энгельс действительно писал, что «у политиков по профессии, у теоретиков государственного права и у юристов, занимающихся гражданским правом, связь с экономическими фактами теряется окончательно. Поскольку в каждом отдельном случае экономические факты, чтобы получить санкцию в форме закона, должны принимать форму юридического мотива и поскольку при этом следует, разумеется, считаться со всей системой уже существующего права, постольку теперь кажется, что юридическая форма — это все, а экономическое содержание — ничто»<sup>2</sup>.

Эта цитата, на которую ссылается Клайн как на доказательство, свидетельствует не о «юридическом нигилизме» Энгельса, а о его отрицательном отношении к юридическому мировоззрению буржуазии, для которого юридическая форма служит покровом, под которым скрываются экономические и политические интересы буржуазии. Следовательно, в цитате речь идет о подмене буржуазными политиками и юристами сущности социальных явлений их юридической формой. Ф. Энгельс, как и другие основоположники марксизма-ленинизма, действительно подчеркивал исторически преходящий харак-

<sup>1</sup> *Spiro H. Comparative Politics. A Comprehensive Approach. «The American Political Review», vol. LXI, p. 594.*

<sup>2</sup> *Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 312.*

тер буржуазного государства и права, но ни он, ни К. Маркс, ни В. И. Ленин никогда не говорили и не писали об отрицательном отношении к праву после победы пролетарской революции.

Наоборот, основоположники марксизма-ленинизма неоднократно отмечали огромную роль права в процессе строительства социализма. Опираясь на гениальное предвидение Маркса о необходимости права в первой фазе коммунистического общества<sup>1</sup>, В. И. Ленин указал несколько причин, в силу которых право должно сохраниться в период построения социализма. В. И. Ленин писал, что право при социализме должно играть роль «регулятора (определителя) распределения продуктов и распределения труда между членами общества»<sup>2</sup>. Объясняя, почему необходимо сохранить право в первой фазе коммунистического общества, В. И. Ленин указывал: «...не впадая в утопизм, нельзя думать, что, свергнув капитализм, люди сразу научатся работать на общество *без всяких норм права*, да и экономических предпосылок *такой* перемены отмена капитализма *не дает сразу*»<sup>3</sup>. Анализируя положения Маркса, высказанные в «Критике Готской программы», В. И. Ленин отмечал, что коммунистическое общество в первой фазе своего развития «*вынуждено* сначала уничтожать *только* ту «несправедливость», что средства производства захвачены отдельными лицами». Оно «*не в состоянии* сразу уничтожить и дальнейшую несправедливость, состоящую в распределении предметов потребления «по работе» (а не по потребностям)»<sup>4</sup>. Вместе с тем, указывал В. И. Ленин, в первой фазе коммунизма право впервые в истории устанавливает и гарантирует реальное равенство, заключающееся в равной обязанности трудиться по своим способностям и в равном праве трудящихся получать по их труду<sup>5</sup>.

Таким образом, В. И. Ленин еще до Великой Октябрьской социалистической революции обосновал объективную необходимость права при социализме, указав на необходимость с помощью права охраны общественной собственности и установления контроля со стороны

---

<sup>1</sup> См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 9—32.

<sup>2</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 33, с. 94.

<sup>3</sup> Там же, с. 95.

<sup>4</sup> Там же, с. 93.

<sup>5</sup> См. там же, с. 92—95.

социалистического государства за мерой труда и потребления и на необходимость с помощью права искоренения пережитков эксплуататорского общества из сознания трудящихся. В. И. Ленин обосновал также необходимость права с точки зрения внешних условий существования социалистического государства и выдвинул принцип мирного сосуществования государств с различными социально-экономическими системами. В ряде работ В. И. Ленин указывал на то, что право необходимо социалистическому государству для урегулирования своих внешних отношений с капиталистическими странами, для налаживания мирных международных экономических отношений, для охраны и развития социалистической экономики в условиях капиталистического окружения. Если, несмотря на приведенные доказательства, буржуазные политики и юристы до последнего времени твердят о «враждебности» марксизма-ленинизма праву, то это делается с единственной целью — дискредитировать в глазах трудящихся социалистический строй.

## § 2. Антинаучный характер буржуазных теорий о происхождении права

Для марксистско-ленинской науки историческим рубежом, где рождаются государство и право, является разделение общества на классы эксплуататоров и эксплуатируемых. Что касается буржуазной правовой науки, то она вообще отказывается от постановки и разрешения вопроса о времени происхождения права. Она считает аксиомой, что право существует столько, сколько существует человечество, что в любом человеческом обществе существовало и будет существовать право. Следовательно, она исходит из формулы: «*Ubi societas ibi jus*» — нет общества без права.

Концепция вечного существования государственно-правовых явлений характерна как для представителей традиционных направлений, извращающих процесс возникновения государства и права, так и для новых буржуазных правовых теорий. В этом легко убедиться в результате даже краткого анализа воззрений представителей основных направлений буржуазной правовой теории на происхождение права. Так, нормативизм, виднейшим представителем которого является Ганс Кель-



зен, отрицает возможность познания происхождения и сущности права. Согласно его концепции право не зависит ни от экономических, ни от политических условий, оно развивается из самого себя. Все право, по Кельзену, покоится на так называемой «основной норме», которая и является первоисточником права. Однако когда возникла «основная норма», этого знать никому не дано. «Основная норма» не может быть выведена из какой-либо другой нормы, она существует вечно. Она не создается путем правовой процедуры, а предполагается существующей и действительной. По утверждению Кельзена, человеческий разум не в состоянии постигнуть ни происхождение, ни сущность этой высшей нормы, она непознаваема, является «вещью в себе».

Таким образом, отрицая возможность научного объяснения происхождения и сущности права и рекомендуя принимать на веру существование «основной нормы», из которой развивается все позитивное право, Кельзен и его последователи, по существу, скатываются на позиции фидеизма. Отказ Кельзена от научного объяснения происхождения права является не случайным, ибо это дает возможность уйти от вопроса о причинах возникновения права<sup>1</sup>.

Не дает научного объяснения вопросу о происхождении права и стоящая на позициях субъективного идеализма «психологическая школа», появившаяся и получившая развитие во второй половине XIX и начале XX в. Представителями ее были Тард — во Франции, Кнапп и Ленинг — в Германии, Петражицкий — в России и др. Сторонники психологического направления рассматривали право как психическое явление, существующее лишь постольку, поскольку оно переживается людьми как право. С точки зрения Л. Петражицкого, виднейшего представителя психологического направления, закон, правовые нормы реально не существуют. Они являются лишь фантазией людей. «Подлинным» правом Петражицкий называл так называемое интуитивное право, т. е. эмоции и переживания каждого человека. Поэтому для существования права совсем не требуется, по

---

<sup>1</sup> Подробно см.: Сайдлер Г. Л. Юридические доктрины империализма. М., 1959, с. 75—103; Туманов В. А. Критика современной буржуазной теории права. М., 1957, с. 41—61; Против современной правовой идеологии империализма. М., 1962; Критика современной буржуазной теории права. М., 1969.

мнению Петражицкого, чтобы его признавало государство. «Интуитивное», или «подлинное», право возвышается в обществе над позитивным правом, т. е. совокупностью норм, установленных государством, и не является единой категорией. Оно может быть своим, особенным для каждого индивида. Поскольку интуицией, эмоциями люди обладали на всех ступенях исторического развития, то, следовательно, право существовало и существует извечно.

Антинаучный характер такой трактовки не вызывает сомнения, поскольку она не учитывает того бесспорного факта, что переживания людей, их эмоции, связанные с правом, являются не абстрактными и одинаковыми для всех людей, а всегда отражают общественные интересы и выражают интересы господствующего класса.

Идея «вечной справедливости» является центральным пунктом концепции «естественного права». Эта теория исходит из предположения, что существует вечная и неизменная идея справедливости и неотделимая от нее правовая идея, опирающаяся на существующий во Вселенной порядок или на природу человека. Правовая идея независима якобы от изменений общественной жизни и различий социальных систем и остается неизменной с точки зрения ее основных принципов.

Сторонники этой школы не связывают происхождение права с определенным историческим рубежом в развитии человечества и не ставят вопроса о причинах его возникновения. «Естественное право» предшествует обществу и государству. Таким образом, перед нами концепция, целиком противоречащая данным науки, ибо право — это продукт появления классового общества и классовой борьбы.

Получившее широкое распространение в буржуазной теории права социологическое направление, так же как и другие направления, не связывает возникновение права с разделением общества на враждебные классы. Философской основой современных правовых учений социологического направления является прагматизм, отрицающий объективную истину и считающий истиной то, что полезно, выгодно. Глава социологического направления Роско Паунд заявил, что в людях извечно заложены противоречивые инстинкты — «агрессивный» и «социальный». Интересы общества всегда требовали

установления контроля над этими инстинктами, поэтому нормы, устанавливающие такой контроль, существовали вечно. С появлением государства из этих норм выделились нормы, применяемые государством для «социального» контроля над человеческими инстинктами. Более явственно дуализм в вопросе о происхождении права проявляется в трудах другого социолога — Эрлиха. Он считал, что существует «живое» право, которое было всегда и имело более широкое содержание, чем право, появившееся после возникновения государства и установленное государством. Подлинным, живым правом являются нормы, берущие свое начало «во внутренней системе человеческих уз»<sup>1</sup>. По мнению Эрлиха, особое внимание социологов должно быть направлено на «правовой» материал, выходящий за рамки права, установленного государством, на «живое» право, выдвинутое ходом общественного развития на передний план<sup>2</sup>. Таким образом, Эрлих считал более ранним по своему происхождению и более важным для человечества «живое» право, существующее вечно. Право, установленное государством, он считал наиболее поздним по происхождению и менее важным по значению.

Иное мнение по данному вопросу высказал буржуазный социолог права Тимашев. Он полагал, что право не является необходимой формой общественного сознания, что оно представляет собой историческое явление и появляется в процессе развития тогда, когда сталкиваются два других общественных явления — моральные нормы и общественная власть. Нормы морали и общественная власть могут существовать друг без друга, более того — вопреки друг другу. Что же касается права, то возникая именно на стыке моральных норм и общественной власти, оно обладает специфическими особенностями. По мнению Тимашева, эти особенности заключаются в том, что члены общественных групп признают правовые нормы, повинуются им. Власть также признает правовые нормы и поддерживает их<sup>3</sup>.

Хотя Тимашев говорит о возможности существования многих источников власти, что находит отражение

---

<sup>1</sup> Ehrlich E. Grundlegung der Soziologie des Rechts. München und Leipzig, 1913, S. 22.

<sup>2</sup> См. *ibid.*, S. 400.

<sup>3</sup> См.: Timasheff N. S. An Introduction to Sociology of Law. Cambridge, 1939, p. 248.

и в области права, но в конечном счете приходит к выводу, что ведущая роль принадлежит государству, от которого зависят все остальные «правовые конструкции». «Государство, — пишет он, — занимает наивысшее место среди всех институтов власти; в связи с этим изданные государством или косвенно признаваемые им правовые нормы образуют наивысший слой права. Но другие общественные группы также располагают собственными правовыми нормами, которые образуют слои права, расположенные ниже. Назовем высший слой государственным правом, а нижний слой — общественным правом. В соответствии с иерархией власти общественное право может действовать лишь до тех пор, пока оно признается государством»<sup>1</sup>. Таким образом, видно, что Тимашев необоснованно расширил понятие права, включая в него общественные отношения и нормы. Такой подход не дает возможности указать ни тот исторический рубеж, на котором из всех социальных норм выделились правовые нормы, ни те причины, в силу которых это произошло.

Значительное влияние на современные буржуазные взгляды в области происхождения права оказывают теории, опирающиеся на различные религиозные концепции, в первую очередь на католицизм. Современные неотомистские учения исходят из того, что право является «даром божьим». Последователи Фомы Аквинского провозглашают существование высшего божественного закона и «естественного права», которые и составляют основу действующего права, следовательно, также исходят из антинаучного представления о вечности права<sup>2</sup>.

Современные буржуазные социологи и юристы для обоснования вечности государства и права пытаются использовать миф о вечном существовании войн. Особую опасность представляют те буржуазные теории, которые рассматривают войны в качестве неотъемлемого свойства природы человека, и природу эту якобы невоз-

---

<sup>1</sup> *Timasheff N. S. An Introduction to Sociology of Law*, p. 302. Критику воззрений Тимашева и других «социологов» см.: *Кульчар Кальман. Социологизм в буржуазной теории права.* — В кн.: *Критика современной буржуазной теории права*, с. 31 и далее.

<sup>2</sup> См.: *Иоффе О. С., Шаргородский М. Д. Критика современных буржуазных теорий права.* Л., 1961; *Мольнау К., Шенебург К. Социологические основы клерикального фашизма.* — В кн.: *Против современной правовой идеологии империализма.* М., 1962, с. 240—263.

можно изменить<sup>1</sup>. По мнению сторонников этих теорий, вечное существование войн с неизбежностью влечет необходимость вечного существования государства и права. Так, французский юрист Ж. Бурдо утверждает, что идея войны и мира, скрытая враждебность к другим человеческим группам явились основными причинами образования коллективного сознания, с наличием которого он связывает существование государства и права<sup>2</sup>.

Приведенные суждения лишены научных оснований. В советской литературе справедливо отмечается, что памятники материальной культуры самых ранних этапов развития человечества говорят о том, что предметы вооружения появились довольно поздно, в эпоху разложения первобытнообщинного строя и возникновения классов<sup>3</sup>. Характерно, что среди орудий, представленных в археологических находках ранних ступеней развития общества, вообще нет ни одного, о котором можно было бы сказать, что оно применялось исключительно для военных целей. Только в бронзовый век, когда возникают частная собственность, классы и государство, появляется четкое различие между орудиями труда и военным оружием, изготавливаются воинские доспехи и сооружаются такие средства обороны, как земляные валы, рвы, деревянные, глинобитные, каменные стены. Ранним же формам поселений свойственно явное предпочтение открытых мест по берегам рек, озер или морей, полное отсутствие оборонительных сооружений<sup>4</sup>. Многочисленные исторические факты свидетельствуют о том, что на ранних ступенях развития племена вели мирный обмен, использовали разнообразные формы дружественных отношений, в том числе и такую стойкую и повсеместно распространенную на определенных этапах форму, как обычай обязательного гостеприимства.

<sup>1</sup> Американский социальный психолог фрейдистского толка Л. Дуб видит вечную причину войн в раздраженности психики человека вообще. По его мнению, основа для войн существует во всех людях во все времена (см.: *Doob L. Social Psychology*. N. Y., 1942. p. 332).

<sup>2</sup> См.: *Burdeau J. Traité de science politique*, t. 1. Paris, 1949, p. 37.

<sup>3</sup> Подробно см.: *Кейзеров Н. М.* Современные буржуазные концепции возникновения политической власти. — «Правоведение», 1967, № 2, с. 51—59.

<sup>4</sup> См.: *Арциховский А. В.* Основы археологии. М., 1954, с. 51, 78; *Чайлд Г.* Прогресс и археология. М., 1949, с. 72, 128; *Кларк Дж.* Доисторическая Европа. М., 1953, с. 139—146.

Было бы, разумеется, неверным представлять межплеменные отношения первобытных людей в идеальном свете. «Неразвитость и непостоянный характер обмена, ограниченный кругозор, бремя религиозных предрассудков и невежества, угнетающее сознание первобытного человека, — пишет Н. М. Кейзеров, — в ряде случаев вызывали временное осложнение отношений между племенами»<sup>1</sup>.

В первобытном обществе межплеменные отношения развивались стихийно, и нередко случайное стечение обстоятельств приводило к временному конфликту, подлинными причинами которого, как правило, никем не осознавались. Но и в этих случаях военные столкновения были исключением из правила, войн с целью грабежа не было. Классики марксизма-ленинизма, обобщив огромное число исторических фактов, убедительно доказали, что возникновение грабительских, захватнических войн, а также государства и права является результатом разложения первобытнообщинного строя, появления частной собственности на средства производства<sup>2</sup>. Классы эксплуататоров, подняв зловещий факел грабительских войн, проносят его через всю историю классового общества. Политика военных авантюр, политика захвата является неизбежной спутницей частной собственности с первых шагов ее существования и до наших дней.

Таким образом, лишь возникновение частной собственности и происшедшее на этой основе разделение общества на классы эксплуататоров и эксплуатируемых привели к крушению социальных норм первобытнообщинного строя и созданию системы норм права, охраняющей интересы господствующего класса.

### § 3. Искаженное изображение представителями буржуазной правовой идеологии сущности права

Оказавшись по разным причинам не в состоянии дать научное объяснение происхождения права, представители современной буржуазной правовой идеологии

<sup>1</sup> Кейзеров Н. М. Цит. соч., с. 53.

<sup>2</sup> См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 164; Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 353.

не способны глубоко и правильно вскрыть сущность права. Эта неспособность, а порой и нежелание приводят к тому, что буржуазные идеологи дают извращенное толкование вопросу о взаимоотношении государства и права, права и экономики и т. д.

Марксистско-ленинская теория убедительно показала, что сущность любого права заключается в том, что оно представляет собой возведенную в закон волю господствующего класса, определяемую в конечном счете условиями материального существования данного класса. К. Маркс и Ф. Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии» дали классическую характеристику буржуазного права, указав, что оно представляет собой лишь возведенную в закон волю буржуазии, волю, содержание которой определяется материальными условиями ее жизни<sup>1</sup>. Определяемая условиями материального существования и возведенная в закон воля господствующего класса составляет сущность не только всего права, но и отдельных его отраслей. К. Маркс и Ф. Энгельс писали, что господствующий класс должен «придать своей воле... всеобщее выражение в виде государственной воли, в виде закона, — выражение, содержание которого всегда дается отношениями этого класса, как это особенно ясно доказывает частное и уголовное право»<sup>2</sup>.

Буржуазные идеологи единодушно оспаривают данное положение, а наиболее враждебно настроенные к коммунизму заявляют, что «низведение» права до положения зависимой от материальных условий жизни господствующего класса категории якобы ведет к «отрицанию свободы человека»<sup>3</sup>. Оспаривая классовую сущность права, известный швейцарский правовед, бывший профессор Невшательского и Женевского университетов Клод дю Паскье в работе «Введение в общую теорию и философию права» утверждает: «Право при здравом понимании его — это не оружие классовой борьбы, а инструмент социального мира в условиях справедливости»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 443.

<sup>2</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 322.

<sup>3</sup> Stoyanovitch K. La philosophie du droit en l'URSS (1917—1953). Paris, 1965, p. 5.

<sup>4</sup> Du Pasquier K. Introduction à la théorie générale et la Philosophie du droit. Neushatel, 1967, p. 308.

С некоторым признанием связи права с классами можно встретиться в трудах буржуазного юриста Жоржа Гурвича, являющегося представителем социолого-институционалистской концепции права. Однако в его концепции право вырастает не на классово-антагонистической, а всегда на солидаристской основе. Гурвич пишет: «Класс, поскольку он сконституировался, обладает прочной структурой и становится нормативным фактом, порождающим специфический правопорядок. Этот правопорядок находит свое выражение в неорганизованном праве, основанном на классовом сознании, и проявляется спонтанным образом в обычаях, прецедентах, декларациях, интуитивном свободном отыскании права и т. д.»<sup>1</sup>. Наиболее яркими примерами «права класса» Гурвич считает «крестьянское право», «пролетарское право» и «буржуазное право». Они конкурируют и борются между собой, выражая тем самым борьбу различных мировоззрений. Кроме того, по мнению Гурвича, каждая из них стремится взять верх над государственным правопорядком и правопорядком всей нации. Совершенно прав В. А. Туманов, когда он, критикуя приведенные положения, утверждает, что Гурвич, во-первых, явно смешивает право и правосознание, выдавая различные классовые системы правосознания за различные системы права, и, во-вторых, представляет право государства как нечто стоящее над классами, как продукт солидарных представлений какой-то более широкой социальной общности. По конструкции Гурвича оказывается возможным существование одновременно «буржуазного права» и «внеклассового права государства». Тем самым искажается действительный генезис права как закрепление господствующим классом не только своих внутренних отношений, но и всех основных экономических, политических и иных отношений данного общества, участниками которых выступают различные социальные классы, группы, индивиды<sup>2</sup>.

Марксистско-ленинскому определению сущности права буржуазные идеологи пытаются противопоставить концепции, хотя внешне и отличающиеся между собой, но сходные по своей неспособности вскрыть подлинную сущность права. Определенная часть буржуазных тео-

<sup>1</sup> «Die Lehre von der Gesellschaft». Stuttgart, 1959, S. 215.

<sup>2</sup> См.: Туманов В. А. Буржуазная правовая идеология. К критике учений о праве. М., 1971, с. 278.



ретиков права вообще отрицает возможность познания сущности права. Это касается не только Ганса Кельзена, позиция которого по данному вопросу изложена выше, но и других теоретиков права, в частности теоретиков, стоящих на позициях экзистенциализма.

В основе экзистенциалистских взглядов в области теории права лежит отрицательное отношение к общим понятиям, из которых следует такое же отношение к нормам права. По мнению экзистенциалистов, в реальной действительности существует только частное, единичное, конкретное и нет ничего обобщающего, систематизирующего, закономерного. Экзистенциалисты утверждают, что мышление, основанное на понятиях, непригодно для достижения поставленной цели и покоится на ошибках и заблуждениях, которые они стремятся устранить.

Западногерманский философ Эрих Фехнер, проанализировав различные взгляды на сущность права, пришел к выводу о том, что «никакой из различных теорий не удалось разрешить вопрос о сущности права»<sup>1</sup>. Согласно утверждению Фехнера, «право только частично определяется объективными факторами». «Философия экзистенциализма, — пишет Фехнер, — отрицает predeterminedness направленной меры и передает, таким образом, решение вопроса полностью свободе человека. Сущность решения должна быть выведена из самого решения, так как никаких обязывающих руководств нет ни над ним, ни вне его»<sup>2</sup>. Таким образом, для экзистенциалистов нет объективных условий общественной жизни. Все сводится к субъективному желанию или нежеланию изолированных индивидов, что находит свое выражение в действиях, которые хотя и непредвидимы, но оказывают свое влияние на будущее.

На место вечного «естественного права» некоторые теоретики, стоящие на позициях экзистенциализма, предлагают поставить «естественное право» с содержанием, которое постоянно находится в процессе становления. В связи с этим деятельность суда, по их мнению, должна заключаться не в применении действующих законов, а в свободном и независимом нахождении права

---

<sup>1</sup> *Fechner E. Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts. Tübingen, 1956, S. 87.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

даже тогда, когда это «право» противоречит закону и государственной власти.

Наиболее концентрированное выражение попытка примирить доктрину «естественного права» с экзистенциализмом и другими направлениями права нашла в работе американского профессора Эдгара Боденхаймера, объявившего себя автором так называемой «синтетической теории права». В работе «Юриспруденция. Философия и метод права» Боденхаймер подверг критическому рассмотрению различные правовые доктрины, в том числе и «чистую теорию права» Г. Кельзена, и заявил, что он тем самым «предпринял попытку создать синтетическую юриспруденцию, которая использовала все положительные стороны прошлых учений, не повторяя их ошибки»<sup>1</sup>. Боденхаймер, с одной стороны, правильно отмечает, что применение норм права и осуществление правосудия есть своего рода логический процесс. Но, с другой стороны, он подчеркивает, что в правосудии действуют не только законы формальной логики, но убеждение судьи и интересы политики, которые могут превалировать над нормами права в процессе их толкования и применения, «особенно, — пишет Боденхаймер, — когда в социальном порядке существуют резкие разногласия или неопределенность»<sup>2</sup>. В качестве примера он приводит решение Верховного суда США от 5 июня 1961 г., которым пресловутый закон Маккарэна—Вуда был признан конституционным актом<sup>3</sup>. Признавая, что это решение не имеет правовых оснований в Конституции США, Боденхаймер, тем не менее, оправдывает правомерность данного решения ссылкой на то, что Верховный суд «действовал в согласии с внутренней «логикой» наших политических и конституционных идеалов, направленных на защиту свободного общества»<sup>4</sup>.

Боденхаймер полагает, что при отправлении правосудия наряду с конституцией, уголовными и гражданско-правовыми законами, административными актами,

---

<sup>1</sup> *Bodenheimer E. Jurisprudence. The Philosophy and Method of the Law. Cambridge. Harvard University Press, 1962, p. 152.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>3</sup> Критический анализ этого решения см.: *Гришаев П. И. Репрессии в странах капитала. М., 1970, с. 173—187.*

<sup>4</sup> *Bodenheimer E. Jurisprudence. The Philosophy and Method of the Law, p. 342.*

судебными прецедентами и другими, как он их называет, формальными источниками должны и могут применяться так называемые неформальные источники, т. е. «такие, которые не воплощены в форму официального юридического документа»<sup>1</sup>. К неформальным источникам он относит принципы нравственности и справедливости, основные начала разума и политики, социальные тенденции и т. д.<sup>2</sup> Вопрос о том, воспользоваться ли формальным источником, т. е. конкретной нормой права, или неформальным, по мнению Боденхаймера, должен решаться «судьями и государственными деятелями». При этом он считает, что неформальные источники, такие, например, как «интересы политики», «интересы национальной безопасности», «интересы самосохранения» и «жестокая необходимость», могут применяться даже в том случае, если они противоречат законам государства»<sup>3</sup>.

Таким образом, Боденхаймер, решая вопрос о соотношении «человеческой», т. е. созданной государством, позитивной правовой системы и якобы параллельно существующей с ней системы права, соответствующей требованиям «вечной справедливости», отдает явное предпочтение последней. В ней он видит подлинную сущность, первооснову права. И делается это, как нетрудно заметить, по политическим соображениям, направленным на защиту капиталистического строя любой ценой, в том числе и путем нарушения конституции и других законов, принятых буржуазными государствами.

В правовой системе, соответствующей требованиям «вечной справедливости», видят сущность или первооснову права и сторонники так называемого «правового государства». Представители данного направления не отрицают существования связи между государством и правом, но ставят ее с ног на голову. Они исходят из идеи о существовании «правового государства», которое якобы подчинено внеклассовому праву, являющемуся его базой, и в котором вся деятельность органов государственной власти реализуется нормами права, гарантирующими полную свободу личности от произвола ад-

<sup>1</sup> *Bodenheimer E. Jurisprudence. The Philosophy and Method of the Law*, p. 271.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 386.

министрации. Теоретики правового государства требуют невмешательства органов государственной власти в частную жизнь индивидов<sup>1</sup>. Формулируя понятия «правового государства», Мишель Рижэн пишет: «...государство должно так управляться, чтобы законы и другие нормативные акты никогда не были направлены против принципа неприкосновенности личных и политических прав граждан, которые ограничивают верховную власть и которые не позволяют ей вторгаться в эти права. Только в том случае, если это условие соблюдается, наступает господство правового государства»<sup>2</sup>. Разумеется, Рижэн и другие представители рассматриваемого направления считают образцом правового государства буржуазное государство, которое якобы предоставляет полную свободу личности.

Вся история развития классового общества опровергает фикцию о существовании надклассового права, которому будто бы «подчиняются государственные законы». Подтверждается марксистско-ленинское учение о том, что право зависит от государства, что помимо государства и вне зависимости от него нет и не может быть права. Содержание и назначение права определяются характером и типом государства.

Несостоятельность утверждений о существовании «надгосударственного» права сказывается и в том, что сторонники этой точки зрения не могут четко определить, что же представляет собой это право, из каких норм оно складывается. Некоторые теологические, в том числе неотомистские, католические теории под таким правом, как уже отмечено, понимают «божественное право», которому должно подчиняться государство в своей деятельности. Западногерманский теоретик права Густав Радбрух «надгосударственным» правом считал «действительность, содержанием которой является служение правовой ценности, правовой идее»<sup>3</sup>. Радбрух утверждал, что «идеей права является не что иное, как

---

<sup>1</sup> Критику теории «правового государства» см.: *Туманов В. А.* Что скрывается за лозунгом «господство права». — «Советское государство и право», 1963, № 9; *Гринберг Д. Г.* Категория справедливости в буржуазной философии права. — «Правоведение», 1968, № 2, с. 31—42.

<sup>2</sup> *Rigen M.* Die Sozialistische Gesetzlichkeit gestern und heute. «Osteuropa-Recht», No 1, 2, 1961, S. 94.

<sup>3</sup> *Radbruch G.* Rechtsphilosophie. 4 Auflage, Stuttgart, 1950, S. 123.

идея справедливости»<sup>1</sup>. Рижэн, как уже отмечалось, в качестве «надгосударственного» права рассматривает совокупность неприкосновенных личных и политических прав, которые «ограничивают верховную власть и которые не позволяют ей вторгаться в эти права». Западно-германский юрист Рейнгарт Маурах понимает под этим правом право, «которому подчинен государственный закон»<sup>2</sup>.

Теоретики «правового государства» считают, что к такому типу государств принадлежит буржуазное государство. Однако назвать хотя бы одно капиталистическое государство, которое действительно подчиняет свою законодательную и политическую деятельность этому витающему над государством и неуловимому, как призрак, «праву», указанные теоретики не могут. Правда, небезызвестный Эдгар Гувер, этот, как его называла американская печать, «император ЦРУ», пытался выдать за такое государство США. Без всякого зазрения совести он писал: «Верховенство права является существенной чертой нашего демократического образа жизни. Оно является величием, благородством, источником жизненной силы нашей республики. Мы имеем правительство права, а не правительство людей»<sup>3</sup>. Но интересно спросить, из принципов какого «права» исходят монополии США, подвергая жесточайшей расовой дискриминации 20-миллионный негритянский народ? Из какого «права» исходят США, поддерживая прогнившие режимы своих марионеток?

Нет, не могут сторонники теории «правового государства» назвать ни одну капиталистическую страну, законодательство и практика которой подтверждали бы жизненность и правильность их теоретических рассуждений. Наоборот, повседневная законодательная практика капиталистических государств безжалостно срывает наукообразный покров с теории «правового государства». Буржуазное государство, даже в тот период, когда допускался либерализм в целях отвлечения трудящихся от революционной борьбы, жестоко подавляло трудящихся, поощряя любое беззаконие. Фальш теории

---

<sup>1</sup> Radbruch G. Rechtsphilosophie, 4 Auflage, Stuttgart, S. 124.

<sup>2</sup> Maurach R. Das Sowjetrecht auf dem Wege Restalinisierung? «Osteuropa», Heft No 4/5, 1962, S. 284.

<sup>3</sup> «American Bar Association Journal», No 2, 1962, p. 117.

«правового государства» особенно наглядно подтверждается практикой империалистических государств.

Представители социологического направления, в частности Роско Паунд, сущность права, как уже отмечено, сводят к «социальному контролю над противоречивыми инстинктами разных индивидов», к примирению их интересов. Формулируя понятие права, Р. Паунд писал, что оно складывается из трех элементов: «1) того, что юристы называют правопорядком; 2) властных материальных норм и стандартов, служащих для принятия судебных или административных решений, т. е. всего того, что мы называем правом собственности, договорным правом и т. д., и, наконец, 3) того, что Кардозо называл процессом отправления правосудия и к чему сегодня мы можем отнести также процесс управления, т. е. того, что имеет в виду общее право, когда говорит, что правом является все, происходящее в рамках установленной процедуры»<sup>1</sup>.

Изучение других произведений Паунда, однако, дает основание прийти к выводу, что Паунд главенствующее положение отводил процессу отправления правосудия и признавал правом лишь само решение, вынесенное по данному делу и действительное только в отношении данного дела. Эта точка зрения нашла крайнее выражение в трудах Фрэнка, принадлежащего к одному из ответвлений социологического направления — реалистической школе права. Представители этого ответвления отказывались от устойчивой системы правовых норм. Они мотивировали это тем, что писаное право, по их мнению, представляет собой лишь пустую бумажку, поэтому и выраженные в нем нормы являются не чем иным, как «бумажными правилами» (*paper rules*) и «псевдоправилами» (*pseudo rules*). «Реальные» же правила следует искать в самой жизни. По их утверждению, лишь тщательный анализ решений и поступков лиц, занятых в государственном управлении и судебных органах, позволяет выявить лежащие в основе их поведения единообразие и стандарт, которые и служат базой того, что называют «реальными нормами»<sup>2</sup>. «Реалисты» полагают, что любая писаная норма права,

<sup>1</sup> *Rosco Pound. Social Control through Law. New Haven, 1942, p. 40.*

<sup>2</sup> См.: *Llewelyn K. On Reading and Using the New Jurisprudence «Columbia Law Review», vol. 40, 1940, p. 582.*

содержащая общее правило, является фикцией именно в силу своей общности, поэтому к ней надо относиться как к чистой условности. Реальные права и обязанности, а также нормы, регулирующие отношения, — это не пустые формальные обобщения и абстракции, а всегда единичное право и обязанность. Оно выявляется лишь в решении суда, анализирующего конкретную ситуацию. До и помимо судебных решений, по мнению «реалистов», нет ни прав, ни обязанностей, как нет устойчивых и определенных норм для выявления действительных правоотношений.

Таким образом, если Паунд и другие «социологи» не исключают возможности выявления так называемых «реальных» норм, конструируемых на основе анализа социальной практики, то «реалисты» считают бессмысленной саму идею отыскания правовых стандартов и общих, записанных в законе и других нормативных актах, правил поведения.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что конечный вывод, к которому приходят представители обоих ответвлений, является одинаковым. И те и другие отрицают существование права как устойчивой нормативной системы. И те и другие представляют право как то, что решает суд. На первый план выдвигается не идея законности и правопорядка, а идея судейского правотворчества и усмотрения. При этом утверждается, что суд создает правовые нормы не случайно и периодически, а закономерно и систематически в процессе вынесения решений по конкретным делам. Известный американский судья Кардозо писал по этому поводу: «Я рассматриваю созданное судьями право как реальное явление жизни... Едва ли сегодняшняя норма может соответствовать вчерашней, противоположной ей норме... Изменения в праве или большинство из них осуществляются судьями. Результатом этого является не просто дополнение или модификация, а революционизирование и трансформация»<sup>1</sup>.

Следует отметить, что в американской литературе изредка раздаются голоса в защиту правовой стабильности и определенности. Однако подавляющее большинство ученых-юристов и юристов-практиков третируют идею правовой стабильности и определенности и называют ее «младенческой верой в иллюзии» и «судебным

<sup>1</sup> *Cardozo B. Selected Writings. N. Y., 1947, p. 27.*

лунатизмом». Такое нигилистическое отношение к стабильности права теоретически оправдывается ссылками на то, что «правовые отношения не могут выражаться в неизменной форме при каждодневной трансформации человеческих взаимоотношений. Постоянное развитие беспрецедентных проблем требует, чтобы правовая система была способна к текучести (fluidity) и гибкости (pliancy). Неопределенность права — это не неудачная случайность, а замечательная специальная ценность»<sup>1</sup>. Совершенно очевидно, что постоянное «революционизирование» американским судом правовой системы США колеблет ее и без того расшатанную стабильность и служит весьма удобной ширмой для судебного произвола.

Следует подчеркнуть, что начатая Холмсом и главой социологической школы права Роско Паундом кампания нападок на правовую стабильность не была абсолютной. «Текучесть и неопределенность в праве, — справедливо отмечает А. А. Старченко, — предназначались для любых типов отношений, кроме тех, которые выступают юридической формой выражения основных экономических отношений буржуазного общества»<sup>2</sup>.

Паунд, с одной стороны, утверждал, что «определенность, достигаемая механическим применением фиксированных норм права, всегда иллюзорна, когда обсуждаются вопросы человеческого поведения (human conduct)». Судьи в этих случаях, по мнению Паунда, должны сознательно прибегать к широкому усмотрению выяснять все уникально неповторимые обстоятельства конкретного дела и применять не писанные нормы права, а гибкие оценочные стандарты. С другой стороны, по утверждению Паунда, иная ситуация возникает тогда, когда объектом юридического спора становятся деловые отношения (business transactions). В данном случае, говорит Паунд, нет места свободному усмотрению и судьи должны строго руководствоваться нормами права, которые «заранее повелительно зафиксированы и применяются механически»<sup>3</sup>.

Двойственный подход в спорах о собственности и в спорах о других сферах человеческого поведения Паунд

---

<sup>1</sup> Frank J. Law and the Modern Law. N. Y., 1963, p. 7.

<sup>2</sup> Старченко А. А. Философия права и принципы правосудия в США. М., 1969, с. 23.

<sup>3</sup> Pound R. Interpretations of Legal History. Boston, 1923, pp. 121, 154.



пытался объяснить тем, что строгость правового процесса в спорах о собственности, коммерческих отношениях и контрактах обусловлена якобы устойчивостью и определенностью самих этих отношений, в то время как дела, связанные с человеческими отношениями, будто бы относятся к области изменчивого жизненного опыта, связанного с интуицией. Именно поэтому, утверждал Паунд, во втором случае судьи имеют право на свободное от строгого регулирования, интуитивное решение судебных дел<sup>1</sup>.

Нетрудно видеть, что подобные теоретические положения Паунда практически представляют собой не что иное, как попытку оградить от любых посягательств право частной собственности — экономическую основу современного капиталистического общества США. Паунд без всяких обиняков заявлял, что строгое соблюдение норм права о собственности диктуется «социальными интересами безопасности, приобретений и деловых отношений» и «обеспечивает ту определенность, которая диктуется экономическим порядком»<sup>2</sup>.

Таким образом, Паунд и его последователи подходят к определению содержания и формы права с дуалистической позиции, и такой дуализм обусловлен в первую очередь классово-политическими интересами. Там, где требуется защитить интересы частной собственности — основы капиталистического строя, «социальный контроль» должен осуществляться на основе строгих писанных правил, не допускающих свободного усмотрения судей. Там, где дело касается человеческих взаимоотношений, необходимости «урегулировать противоречивые инстинкты разных индивидов», там на первый план должны выступать интуиция и свободное усмотрение судьи, не связанные твердыми правовыми нормами. Это свидетельствует об ограниченном характере буржуазной законности, которая «неизбежно должна разлететься вдребезги, раз дело коснется основного и главного вопроса о сохранении буржуазной собственности»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Pound R. An Introduction to the Philosophy of Law. Cambridge (Mass.), 1922, p. 142.*

<sup>2</sup> *Pound R. The Theory of Judicial Decision. «Harvard Law Review», vol. 36, 1922, pp. 815, 915.*

<sup>3</sup> *Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 20, с. 11.*

## Глава VI

# КРИТИКА СОВРЕМЕННЫХ БУРЖУАЗНЫХ КОНЦЕПЦИЙ МОРАЛИ

### § 1. Философско-этические теории морали

Борьба сил капитализма и социализма на мировой арене сопровождается переоценкой моральных ценностей. По мере того как все более наглядной становится несовместимость господства капитала, его морали с потребностями общественного развития, с интересами трудящихся, возрастает интерес к моральным ценностям социализма.

В этих условиях одну из своих первоочередных задач идеологи буржуазии видят в том, чтобы найти такую систему моральных ценностей, которую можно было бы противопоставить морали социализма, разработать наиболее эффективные пути морального воспитания человека, и особенно молодежи. Важная роль в выполнении этой задачи возлагается на буржуазную этику. Какие же решения предлагают буржуазные теоретики для «морального обновления» общества и человека?

Социальные перемены XX в., связанные с расколом мира на две системы, с борьбой народов за мир, демократию и национальную независимость, открывающиеся возможности решения многих сложных задач социальной жизни, благодаря замечательным достижениям науки и техники, поставили перед человечеством ряд новых этических проблем. Если раньше моральные оценки главным образом касались вопросов об отношении человека к своим ближним, к семье, к непосредственному окружению, словом — проблем индивидуальной морали, то в настоящее время приобрели моральное значение вопросы, связанные с преодолением нищеты, расовой и национальной дискриминации, с борьбой против войны и милитаризма, за свободу человека. При рассмотрении этих вопросов нельзя отвлечься от их моральной оценки, которая должна исходить из определенных нравственных принципов, из определенных представлений о добре и зле, о правильном и неправильном.

Многие старые представления о добре и зле, справедливости и несправедливости теперь поколеблены. Народы, сбросившие с себя ярмо империализма, все меньше верят в чудодейственную силу «свободного предпринимательства», равных возможностей в конкуренции и т. д. Массы людей требуют обеспеченного права на труд и образование, равного права пользоваться теми благами жизни, которые создает научный прогресс, требуют свободы для каждого человека развивать свои способности.

Этические теории, казалось бы, не могут не считаться с этим. Они призваны включить новые практические вопросы в область моральных суждений и оценок, раскрыть новое содержание понятий добра и зла, внести новые моральные императивы. Только на этом пути возможен прогресс этической мысли. Мы видим у современных буржуазных моралистов стремление пересмотреть круг вопросов, которыми занималась традиционная этика, отгородиться от старых всеобъемлющих этических систем, формулировавших «вечные» принципы морали. Многие современные моралисты требуют приблизить этику к жизни. С этих позиций подвергаются критике абстрактные системы морали, особенно кантовский этический формализм и априоризм, кантовский моральный закон. Бурный рост естествознания в XX в., разработка новых научных методов вызвали стремление к применению соответствующих методов анализа и в области этики.

Как ни важен сам по себе призыв покончить с абстрактным подходом к анализу морали, связать теорию с моральной практикой, современная буржуазная этика, однако, не пошла дальше провозглашенных ею деклараций. Как справедливо отмечают некоторые исследователи буржуазной этики XX в., современные моралисты слишком много внимания уделяют теоретическим конструкциям, анализу этических терминов и забывают о практических вопросах, о том, как люди действительно решают те или иные моральные проблемы<sup>1</sup>.

Различные этические школы высказывают нередко верные мысли по поводу отдельных вопросов морали. Они выдвигают различные варианты нового толкования

---

<sup>1</sup> См.: *Brandt R. Ethical Theory. The Problem of Normative and Critical Ethics. Engelwood, Griffs, 1959.*

задач этики, ее предмета, которые обычно выдаются за «революцию» в этике. На деле все эти новые варианты толкования задач и предмета этики (при наличии в них отдельных рациональных моментов) знаменуют отход современной буржуазной этики даже от лучших традиций домарксовских систем этой науки.

Этика, как теория нравственности, призвана дать рациональные обоснования человеческого поведения, ответить, почему необходимо поступать так и не иначе, что является правильным и неправильным в поведении. Иначе говоря, она должна показать, что мораль, как определенная форма социального сознания и практики, доступна рациональному познанию и обоснованию. В противном случае нельзя говорить об этике как о теории морали.

Домарксовские системы этики, за редким исключением, видели возможность рационального обоснования человеческих поступков, моральных суждений, принципов и искали объективный критерий нравственности. Если эти поиски не увенчались успехом (для этого необходимо было открытие законов общественного развития), то все же было много сделано в поисках правильного решения отдельных вопросов, например соотношения между обстоятельствами и моралью, личным и общественным интересом и т. д. Недаром в ряде положений этики французских материалистов К. Маркс увидел связь с социализмом и коммунизмом. Сама постановка вопроса о необходимости найти объективный критерий для анализа поступков заслуживала внимания.

Иную картину мы видим в современной буржуазной этике. Подвергнув критике те основания человеческих поступков, которые выдвигала предшествующая этика, современные школы в буржуазной этике пришли к выводу, что нельзя обосновать характер человеческих поступков, что объективный критерий в морали вообще недопустим, что нет никакой возможности сопоставить моральную оценку с истиной, следовательно, нельзя говорить о моральных суждениях как объективно правильных или неправильных. Теперь приобрел прочность предрассудка взгляд, что сфера морали недоступна рациональному познанию. Правда, этот общий иррациональный подход к морали, как мы увидим, по-разному выражен различными школами.

Говоря об иррационализме как характерной тенденции современной буржуазной этики, мы имеем в виду распространенное среди ее представителей утверждение о невозможности применения рационального познания в сфере морали, о невозможности рационального критерия морали: рациональное познание заменено чувствами, интуицией, инстинктами и т. д. Сама мораль объявляется исключительно сферой чувств, эмоций, инстинктов, но не разума. В таком подходе к морали, в утверждении, «что об этике ничего разумного сказать нельзя», что мораль не требует обоснования, что это нечто иррациональное и бесполезное и «свою силу, достоинство она черпает из сферы иррационального», некоторые моралисты видят наиболее важную заслугу этики XX в. Они призывают к тому, чтобы «разлагающей» силе разума и науки противопоставить «оборонительную реакцию природы», которую одни понимают как господство инстинктов, другие — как господство религии, веры, мистики. В разных формах и в различной степени буржуазная этика провозглашает иррациональные мотивы главным побуждением человеческих действий. Крайнее выражение этот взгляд на поведение получил во фрейдистских концепциях морали.

Иррационализм в буржуазной этике имеет свои гносеологические корни. Они связаны с отрывом внутреннего мира человека от социальных условий, с отрывом чувственного от рационального в сфере морали, с отказом от необходимости видеть за моральными и иными ценностями объективную основу. Социальный источник этического иррационализма (как и вообще философского иррационализма) коренится в буржуазных общественных отношениях, пришедших в явное противоречие с потребностями общественного прогресса, со стремлением масс к справедливому общественному строю, к разумным отношениям между людьми. Смутное ощущение обреченности капитализма, страх перед будущим, отсутствие веры в возможность найти гуманные принципы поведения людей, разумные средства для извлечения недугов общества — такова социально-психологическая основа иррационализма.

С отказом от рационального начала в морали связан релятивистский характер большинства школ буржуазной этики, особенно при решении ими вопроса о природе моральных ценностей, о критерии оценки и др. По-

добно тому как буржуазные философы гипертрофируют относительность научного знания, не видят диалектики относительной и абсолютной истины, в буржуазной этике мы видим тот же подход к природе моральных ценностей. Абсолютизируя субъективный момент в моральных нормах и суждениях, их связь с волей, интересом, предпочтением людей, определенных общественных групп, буржуазные школы совершенно игнорируют объективный момент, т. е. не учитывают экономических условий, в конечном счете определяющих волю, желание, интересы людей.)

Социальной почвой релятивистского подхода к анализу морали являются глубокие изменения, происшедшие в общественной жизни, в науке, в мировоззрении, в самой морали. Эти изменения при отсутствии правильного понимания законов развития общества порождают и постоянно воспроизводят идею относительности человеческих представлений, исключающих якобы всякое объективное содержание. В этом же направлении толкают буржуазную мысль растущие противоречия современного общества.

Революционные движения XX в., изменившие карту мира, углубившие кризис буржуазного общества, в том числе всю его систему ценностей, привели к тому, что философы отказываются от признания устойчивых моральных ценностей. *Этический релятивизм* представляет собой выражение кризиса моральных ценностей буржуазного общества. Отрицая возможность истинного знания в сфере морали, он неизбежно ведет к утрате людьми контроля над событиями, оставляет их в нерешительности, парализует их действия, направленные на изменение общественных и нравственных отношений. С другой стороны, он оставляет простор для мистики, религиозной веры. Если нет истины в сфере морали, если нет доказательства верности того или иного морального выбора, то остается или полагаться на интуицию, или следовать «непогрешимым» истинам, начертанным богом. Не случайно поэтому, что определенным влиянием в буржуазных странах пользуются религиозные этические системы, в которых многие видят более надежное средство укрепления моральных ценностей капитализма. К тому же теологические системы морали выступают под флагом гуманизма, всячески пытаясь возвеличить личность. Но религиозная этика

выдвигает на первый план обязанность человека по отношению к богу, а не отношение человека к человеку; она, в сущности, постоянно унижает достоинство человека, объявляет его рабом божьим. От решения же насущных моральных проблем, волнующих человека, религиозная этика далека.

Решения моральных проблем, предлагаемые различными школами буржуазной этики, отражают настроения и цели определенных социальных кругов капиталистического общества, тех слоев интеллигенции, с которыми эти школы непосредственно связаны. Одни философы (в первую очередь представители теологической морали<sup>1</sup>, а также отдельные представители неопрагматизма, экзистенциализма) открыто нападают на принципы коммунистической морали, на строй социализма, выступают под знаменем антикоммунизма, ставшего средоточием всех отрицательных черт буржуазной идеологии. Другие философы (левое крыло экзистенциализма, неофрейдизм), выражая свой протест против уродств капиталистического общества — против войны, милитаризма, расовой дискриминации и т. д., стремятся и в области этической теории выйти за пределы буржуазного мировоззрения, подойти к марксизму. Однако ни одна из школ буржуазной этики не смогла выработать научную теорию, способную оказать воздействие на поведение людей.

Это прежде всего характерно для так называемых *аналитических школ*, исключивших из предмета этики как теории морали анализ моральной практики людей. Решение наиболее важных проблем они связали с анализом «языка морали», анализом этических понятий и суждений.

Начало этой новой ориентировки в этике положил английский философ Дж. Мур (1873—1958), выдвинув в качестве главной задачи этики анализ «добра». В буржуазной литературе заслугу Мура в этике связывают с открытием им «натуралистической ошибки», в которой он обвинил всю предшествующую этику. Эту ошибку Мур видел в попытке определить «добро» через конкретные «природные качества», в отождествлении

---

<sup>1</sup> Мы не имеем здесь в виду наиболее радикальных сторонников модернизма, которые говорят о необходимости диалога с коммунистами.

«добра» с природными объектами или с психологическим состоянием личности.

Из правильной посылки, что моральные качества не тождественны природным качествам явлений, Мур пришел к выводу, что «добро» существует объективно, т. е. вне субъекта, рядом с его естественными свойствами, и по своему происхождению «внеестественно», а поэтому не может быть определено; оно самоочевидно и воспринимается лишь с помощью особого рода интуиции. «Если меня спрашивают, как можно определить «добро», мой ответ таков, что оно не может быть определено, и это все, что я могу сказать»<sup>1</sup>.

Отказ Мура определить «добро» означал отказ от признания и анализа социального содержания морали, отказ от социального критерия оценки общественных отношений и поступков. Борьба Мура против натурализма в этике объективно являлась, прежде всего, борьбой против тех последовательных материалистов, которые связывают «добро» с социальными отношениями, с закономерностями развития этих отношений, с борьбой передовых сил за общественный прогресс. Не являясь «эмпирическим качеством», «добро», тем не менее, может быть определено, если его рассматривать в связи с общественно-исторической практикой человека, в ходе которой люди изменяют свои общественные отношения и самих себя, ставят определенные социальные задачи, борются за их реализацию и т. д.

Отказавшись определить «добро», Мур не сумел также определить «долг» и «правильное», поскольку последние из «добра» не выводимы. Таким образом, задача Мура, связанная с разработкой нового метода определения этических понятий, оказалась неразрешимой. Объективный смысл рассуждений Мура об интуитивном восприятии моральных ценностей сводится к тому, чтобы убедить людей в истинности и незыблемости привычных, укоренившихся их представлений о добре и зле, правильном и неправильном. По справедливому замечанию М. Бунге, современный интуитивизм предоставляет оценивать поведение человека «бездумному импульсу индивидуума», или воле «просвещенного» индивидуума, приписывающего себе обладание специфиче-

---

<sup>1</sup> Moore G. F. Principia Ethica. Cambridge, 1903, p. 6.



ской «интуицией ценностей», или «проникновением в нормы»<sup>1</sup>.

Вслед за Муром к анализу «языка морали» обратились представители неопозитивизма в этике. Но в своих выводах они еще дальше Мура пошли по пути выхолащивания социального смысла из этических суждений, выразив нигилистическое отношение к моральным ценностям. Такая позиция прежде всего характеризует взгляды представителей *эмотивной этики*<sup>2</sup>, представленной А. Айером, Г. Райхенбахом, Ч. Стивенсоном и др.

Представители *эмотивизма* отказались от точки зрения домарксовской этики, согласно которой моральная философия в свой предмет исследования с необходимостью включает нормативные проблемы. Одну из важных задач научной этики моральная философия видела в том, чтобы сформулировать основные моральные принципы, доказать их истинность с тем, чтобы они могли служить руководством в практической деятельности людей. По мнению эмотивистов, научная этика — это лишь *м е т а э т и к а*, предмет которой составляет анализ «языка морали», т. е. анализ того, что люди вкладывают в понятие «добра», «долга» и пр., а также анализ различных этических концепций. Что же касается суждений нормативной этики, т. е. суждений, выясняющих, какие явления можно считать добром, в чем состоит моральный долг человека и др., то эмотивисты объявили их псевдосуждениями. Основанием для этого послужил отрыв ценностей от фактов и принцип верификации, требующий обязательного сопоставления суждения с эмпирическими фактами. Один из представителей философии и этики неопозитивизма Р. Карнап писал: «Все положения, относящиеся к метафизике, нормативной этике, теории познания, фактически недоказуемы и, следовательно, ненаучны. В Венском кружке мы привыкли рассматривать такие положения, как научно не осмысленные»<sup>3</sup>.

Анализ основных понятий морали представляет одну из важных проблем этики. Он имеет своей задачей внести точный смысл в употребление этих понятий, про-

<sup>1</sup> См.: Бунге М. Интуиция и наука. М., 1967, с. 34.

<sup>2</sup> Это направление получило название эмотивной этики, поскольку оно сводит моральные суждения, оценки к выражению эмоций субъекта.

<sup>3</sup> Carnap R. The Unity of Science. London, 1934, p. 26.

вести четкую грань между моральным и иным смыслом «добра», «блага» и «долга» и т. д. Но научная этика не может быть сведена лишь к метаэтике. Уточнение смысла этических понятий должно служить более правильному пониманию содержания суждений, принципов, которые выражены с помощью этих понятий. Более четкое понимание понятия «добра», например, должно помочь определить, какие поступки, какие общественные явления оцениваются как добро. В этом случае анализ этических понятий действительно поможет моральному выбору человека, поможет ему ориентироваться в жизни, предпочесть одни моральные ценности другим. Следовательно, моральная философия включает как метаэтику, так и нормативную этику, и только в этом единстве она сможет выполнить одну из своих главных задач — служить руководством в поведении людей.

Однако анализ «языка морали», которым занимается эмотивизм, мало что может дать для руководства поведением человека, поскольку он ведется совершенно отвлеченно от конкретно-исторического содержания этических понятий. Видный представитель эмотивной этики английский философ А. Айер писал, что «моральная философия интересуется не тем, является ли определенное действие правильным или неправильным, а лишь тем, что мы имеем в виду, говоря, что оно правильно или неправильно»<sup>1</sup>.

Но ничего нельзя сказать определенного о добре и долге, если отвлечься от того содержания, которое они выражают в конкретно-исторических условиях, кроме того, что это моральная обязанность личности по отношению к какой-то человеческой общности или к отдельным людям. О добре как о «чистом» понятии мы скажем лишь, что это что-то нужное и полезное людям, что-то хорошее для кого-то — и ничего более. Анализ же конкретно-исторического содержания этических понятий помогает их более точному пониманию, более четкому определению.

Основные выводы, к которым пришел эмотивизм на основании анализа «языка морали», сводится к тому, что «добро» — эмотивный знак, выражающий наше отношение к определенному явлению, что «наличие этического символа (оценки. — К. Ш.) в предложении ниче-

---

<sup>1</sup> Philosophical Essays. London, 1954, p. 235.

го не добавляет к его фактическому содержанию»<sup>1</sup>. Исходя из положения Юма, что «из того, что есть, нельзя вывести то, что должно быть», эмотивизм отрицает логическую связь между моральной оценкой и фактами. Отсюда следует вывод, что нельзя обосновать моральное суждение, выходя за его собственные рамки, обращаясь к объективному источнику. На деле мораль связана с явлениями социальной действительности. Ее цели, идеалы, нормы могут быть выведены и выводятся из фактов социальной действительности, из анализа законов ее развития. Анализ условий жизни определенного общества, класса дает возможность сформулировать цели, идеалы, нормы, которые нужны, желательны с точки зрения нравственного развития человека и общества. Ведь для моральной оценки важны не только желания, интересы, стремления людей, но и знание причин этих желаний и стремлений, которые связаны с объективными условиями жизни людей. Вот почему, выясняя эти причины, можно обосновать характер суждений, целей, идеалов, обосновать, почему одна система ценностей предпочтительнее другой.

Мы не можем также согласиться с положением эмотивизма, что моральная оценка лишена познавательного значения, что она ничего не дает для характеристики оцениваемого явления. Познанием мира занимается наука. В этом состоит ее функция. Социальная же функция морали состоит в руководстве поведением людей, которое выражается, с одной стороны, в определенных требованиях к поведению, с другой — в оценке поведения. Было бы неправильным поэтому отождествлять моральную оценку с научной истиной. Вместе с тем моральная оценка содержит определенный познавательный элемент. Выясняя социальный смысл поступка, цели общественного явления с точки зрения нравственных потребностей личности и общества, она тем самым расширяет наше представление об объекте оценки.

Но дело не столько в вопросе о познавательном значении моральных оценок, сколько в том, чтобы найти основание для их сравнения. Поскольку эмотивизм, как мы показали, не видит связи между моральными ценностями и «фактами» социальной деятельности, он пришел к выводу, что нельзя сравнивать различные мораль-

---

<sup>1</sup> Ayer A. J. *Language, Truths and Logic*. London, 1936, p. 158.

ные оценки и нормы с точки зрения их правильности. Поэтому, по мнению эмотивистов, этическая теория, которая занимается анализом моральных норм, их оценкой, не является наукой; она не в состоянии убедить людей предпочесть одну систему ценностей другой. Это определяет моральную терпимость эмотивизма. По мнению Г. Райхенбаха, «каждый имеет право выдвигать свои собственные этические императивы и требовать, чтобы все другие люди им следовали»<sup>1</sup>. Эти положения эмотивизма, независимо от политических и моральных убеждений его представителей, способствуют моральному нигилизму и безответственности. Объективно позиция эмотивизма наносит ущерб воспитанию людей (особенно молодежи), лишая их руководящих принципов в жизни, возможности теоретически обосновать нравственный смысл событий, ценность тех или иных идеалов, стремлений.

В последнее время влияние эмотивизма в значительной мере упало. Это вызвано тем, что эмотивистская этика, как мы смогли убедиться, уклоняется от решения нормативных проблем, от обоснования нравственного смысла важных событий. Между тем жизнь настойчиво выдвигает сложные нравственные проблемы и ждет от научной этики помощи в их решении. Вот почему представители современной буржуазной этики в последнее десятилетие все больше возвращаются к мысли домарксовской этики о том, что моральная философия не может быть освобождена от нормативной части, что она должна соединить в рамках единой науки о морали метаэтику и нормативную часть. В рамках *неопозитивистской этики* появились школы, которые отходят от эмотивизма и пытаются связать метаэтику с нормативной этикой. В этом отношении характерна позиция так называемой *лингвистической философии* (П. Ноуэлл-Смит, Д. Эйкен, Р. Хеар и др.). Как и другие представители неопозитивизма, они основную задачу научной этики видят в анализе «языка морали». Этот анализ, подчеркивают они, должен освободить «язык морали» от ошибочных параллелей с «языком науки», а также выяснить, каким образом «язык морали» связан с моральной практикой. Вместе с тем представители лингви-

---

<sup>1</sup> *Reichenbach H. The Rise of Scientific Philosophy. University of California Press, 1951, p. 295.*

стической философии подчеркивают, что исследование «языка морали» не может быть самоцелью, оно должно способствовать более удачному, более правильному моральному выбору человека, научить его критическому отношению ко многим общественным событиям, лучше понимать моральные проблемы своего времени. «Любой философ, — пишет Д. Эйкен, — прежде всего моралист, и изучение им «языка морали» есть не что иное, как предпосылка к изучению образа жизни».

Хеар также отмечает, что он никогда бы не интересовался моральной философией, если бы не был уверен, что исследование «языка морали», которым он занимается, поможет лучше понять моральные проблемы, с которыми люди сталкиваются. Иными словами, представители лингвистической философии, в отличие от эмотивистов, признают, что научная этика может и должна влиять на поведение людей. Но для того чтобы это влияние было действенным, этика должна помочь сформулировать основные моральные принципы и найти для них рациональное обоснование. Что же касается лингвистической философии, то она также не видит в моральных принципах отражения объективных условий жизни людей, классов и поэтому не может выдвинуть убедительных доказательств их правильности.

Наряду со школами, которые основную задачу этики видят в анализе «языка морали» и которые отказались от решения проблем, связанных с поведением человека, в буржуазной этике имеются школы, основная цель которых состоит в том, чтобы сформулировать принципы решения важных моральных проблем. К этим школам относятся экзистенциалистская этика, ряд натуралистических, в том числе социологических, школ морали.

*Экзистенциализм* в центре своей философии и этики поставил проблему человека, его свободы и моральной ответственности, задачу помочь человеку преодолеть отчуждение, определить линию поведения, с помощью которой человек обретает свою подлинную сущность. Такая заявка, несомненно, обеспечила успех философии и этики экзистенциализма у значительной части интеллигенции в буржуазных странах.

Обращаясь к анализу личности, экзистенциалисты отмечают ее раздвоенность на «подлинное» и «неподлинное» существование. «Неподлинным» является суще-

ствование человека в форме повседневного общения с другими людьми, это существование в обществе, где царит конформизм. Человек растворяется в толпе, живет не своей индивидуальной жизнью, а так, как живет каждый или как никто. Индивидуальность у него настолько потеряна, что суждения «я думаю», «я предпочитаю», «я действую» становятся пустыми фразами. Человек является «обыденным», «усредненным» существом, которым манипулируют, как вещью. Но экзистенциализм не связал «неподлинность» человеческого существования с буржуазным обществом, а объявил ее сущностью каждого человека. Он, по сути, увековечивает «неподлинность», оставляя человека абсолютно беспомощным перед лицом тех общественных отношений, которые служат источником отчуждения, страха и одиночества. «Подлинное» существование личности экзистенциалисты связывают с внутренним миром переживаний и настроений человека, с его способностью принимать решения и нести ответственность за них. «Подлинное» существование личности выражается также, согласно их воззрениям, в свободе как определяющем свойстве человека.

Свобода — центральная категория философии экзистенциализма и исходный момент экзистенциалистской этики. Свобода в понимании экзистенциалистов — это неотъемлемое свойство человеческой реальности. Она выражает способность человека постоянно изменять свою сущность, проектировать себя в будущее. Хотя свой выбор человек осуществляет в определенной среде, в определенной ситуации, характер выбора зависит только от человека.

В своем моральном выборе человек, согласно экзистенциалистам, абсолютно свободен, поэтому он должен считаться только с «внутренней моралью» (со своей совестью, с личными убеждениями), которую они противопоставляют «внешней морали», т. е. общественным нормам морали. Экзистенциалисты считают, что мораль возможна лишь вне общества: там нет абсурдности. Например, по Хайдеггеру, желание человека согласовать свои поступки с общественными требованиями свидетельствует о потере человеком достоинства.

Ж.-П. Сартр в работах раннего периода, особенно в «Бытие и ничто» (1943), понимает свободу как постоянное изменение человеком своего внутреннего Я, по-

стоянное изменение своих планов и желаний, которое осуществляется независимо от внешней среды, от социальной необходимости. В этом плане свобода всегда противостоит необходимости; она выражает способность человека в своих суждениях и оценках отрицать необходимость, а также себя, свои качества. Свобода — это, прежде всего, свобода в сознании человека, она выражает лишь внутреннюю настроенность индивида. Из такого понимания свободы следовало положение Сартра, что человек может быть свободным в любых условиях, даже тогда, когда он находится в тюрьме. В последнем случае он свободен, ибо, понимая свое положение, он может его осудить, т. е. внутренне не смириться с ним.

Как ни важна эта сторона моральной свободы, требующая от человека убежденности, наличия твердой воли и других психологических черт, она еще не делает человека свободным. Она выражает способность желать, но не действовать, способность строить планы на будущее, независимо от того, имеется ли возможность для реализации этих планов. Свобода, в том числе моральная, — существенная черта человеческого бытия. Но она не является следствием лишь индивидуального существования, а прежде всего общественных отношений, которые дают возможность человеку господствовать над природой и над самим собой. Поэтому существенным моментом завоевания свободы является деятельность людей, направленная на изменение общественных отношений. Моральная свобода предполагает понимание необходимости определенных социальных преобразований и активное участие в них. Моральная свобода — не отказ от всяких нравственных норм, а правильное понимание необходимости определенных норм, стремление опереться на высшие моральные принципы своей эпохи, отвечающие требованиям социального и нравственного прогресса.

В работах более позднего периода, в частности в «Критике диалектического разума» (1960), Сартр вносит целый ряд изменений в понимание свободы. Если в «Бытие и ничто» он говорил об «абсолютной свободе» изолированного индивидуума, то теперь он говорит о социальной обусловленности человеческих поступков, обусловленности свободы человека, о связи свободы с необходимостью. Подчеркивая постоянную обусловленность существования человека, его поступков социаль-

ной необходимостью, Сартр трактует свободу уже не как проект, зависящий только от внутреннего решения индивидуума, а как «проект-практику». Последний включает отношения человека к вещам и «отношения взаимосвязи», т. е. отношения людей друг к другу в процессе их взаимодействия с материальными условиями жизни. Практическая деятельность, в которую с самого начала включен человек, определяет социальную, классовую принадлежность личности.

Если раньше Сартр подчеркивал лишь отрицательный аспект свободы (отрицание человеком в своем выборе окружающей среды и самого себя), то теперь он подчеркивает положительный аспект свободы — свобода выступает как деятельность, она реализуется в практике, в материальном мире. Однако социальная среда, социальные отношения, в которых реализуется свобода, по Сартру, не выступают главным условием свободы, а, наоборот, разрушают ее. По мнению Сартра, зависимость человека от материальных условий жизни, сам факт материализации, опредмечивания человеком своей деятельности в процессе производства (независимо от характера способа производства) является источником отчуждения человека, источником подавления его свободы. Люди, с которыми в своей практической деятельности сталкивается каждый человек, представляют собой не свободные личности, а «серии», это коллектив изолированных «атомов», мешающий проявлению индивидуальности. Отношения между людьми в таком коллективе складываются с самого начала как отношения вражды, конкуренции, эксплуатации.

Важно отметить, что возможность преодоления отчуждения личности Сартр связывает уже не с «абсолютно свободным» выбором человека, а с коллективной свободой, которую он характеризует как единство, слияние. Он пытается формулировать социальную свободу как этап, знаменующий переход от изолированного индивидуума, существующего только для себя, к новой общности, освобождающей личность. Вместе с тем понятие новой общности, а также понятие группы как объекта социальной свободы лишено у Сартра конкретного, классового содержания. Следовательно, понятие социальной свободы носит у Сартра также весьма туманный, расплывчатый характер. К этому надо добавить, что в своем понимании социальной свободы Сартр



фактически не преодолевает противопоставление свободы необходимости.

С абсолютной «свободой выбора» экзистенциалисты связывают моральную ответственность личности за свой выбор. Верно, что там, где нет выбора, не может быть моральной ответственности. Правильна также мысль, выраженная Сартром, что человек не может уйти от ответственности, прячась за чью-то волю, в том числе за волю бога. В этой связи Сартр критикует теологическую этику, согласно которой ответственность связана с отклонением человека от воли бога как единственного источника нравственного добра. Но ответственность в широком смысле слова может быть выведена только из отношения человека к обществу, к борьбе классов, к назревшим потребностям жизни народа. Человек не может сам представлять мерило всех вещей. Индивидуальной ответственности нет без связи с коллективом, с действительным коллективом борцов за прогресс.

В последние годы Ж.-П. Сартр проводит мысль о равной ответственности всех людей. Это положение верно в том смысле, что, поскольку воля каждого человека так или иначе включена в общий ход истории, а усилия каждого важны в деле борьбы со злом, каждый человек отвечает за все происходящее в мире. Но равная ответственность трактуется Сартром как ответственность прежде всего лишь перед собой, перед своей совестью и как абсолютная и равная ответственность всех за все происходящее в мире. Формальный выбор поступков не дает оснований уравнивать меру ответственности людей. Мера ответственности человека определяется той ролью, которую он играет в обществе, в управлении ходом событий, а также рамками личной свободы, т. е. тем, перед каким выбором был поставлен человек, в какой мере он осознал или мог осознать последствия своих действий. Если не учитывать меру ответственности, то положение о «равной» или «абсолютной» ответственности легко может превратиться в оправдание безответственности. Это не оставляет возможности отличить виновного от невинного, активного борца от пассивного созерцателя, героя от предателя.

Экзистенциализм выступает с претензией на восстановление «подлинного гуманизма», как важнейшей ценности человечества. В этой связи он подвергает критике все гуманистическое наследие прошлого, все виды гума-

низма. В письме «О гуманизме» Хайдеггер открыто требует отбросить само слово «гуманизм» в традиционном его понимании и предлагает основы «нового гуманизма», который принято на Западе называть «трагическим гуманизмом», или «стоическим пессимизмом». Суть «нового гуманизма» Хайдеггер выводит из заброшенности человека в мире, из того, что впереди у него «ничто», или свобода смерти. Эти условия формируют нового, «стоического» человека, являющегося стражем «ничто», человека, свободно идущего к смерти. При этом Хайдеггер, как и другие представители экзистенциализма, связывает подлинный гуманизм с крайним индивидуализмом, с утверждением, что никто, кроме самого человека, не может решить его судьбу, ибо он свободен и лишь постольку он человек.

Но в том ли суть гуманизма, чтобы ограничиться одними лишь разговорами о том, что человек есть человек, что он свободен? Подлинный гуманизм, прежде всего, предполагает заботу о человеке, о его достоинстве. Он имеет в виду создание реальных предпосылок для наиболее полного удовлетворения материальных и духовных потребностей, для расцвета человеческой природы, для счастья человек. Это значит, что развитие общества должно быть подчинено интересам личности, иначе говоря, человек выступает целью общественного развития. С другой стороны, подлинный гуманизм означает, что личность видит главное условие своего счастья и в счастье других и отдает все силы общему делу. Такой гуманизм неразрывно связан с принципом солидарности, коллективизма, взаимопомощи в отношениях между людьми. Старый гуманизм учил видеть в человеке цель, а не средство. Но он не видел необходимых предпосылок для осуществления этого требования, он не связывал эти предпосылки с победой бесклассового общества, с отношениями солидарности, взаимопомощи между людьми.

Подлинный гуманизм утверждает коммунистическое общество. Характеризуя коммунизм, Ф. Энгельс указывал, что речь идет о создании для всех людей таких условий жизни, при которых каждый получит возможность свободно развивать свою человеческую природу, жить со своими ближними в человеческих отношениях и не бояться насильственного разрушения своего благосостояния. Победивший социалистический

строй поставил все общественное богатство на службу человеку. «Все во имя человека, для блага человека» — таков девиз социалистического развития.

Экзистенциалисты уничтожают всякую реальную основу для гуманизма. Изолируя человека от общества, от борьбы за общее счастье, они снимают с общества заботу о человеке. Они бросают одинокую личность на произвол судьбы и неминуемо превращают ее в средство, в объект эксплуатации. Нетрудно видеть, что такая «свобода» не возвышает человека, а принижает его, делает его зависимым от сильных мира сего. С гуманизмом такой взгляд на личность не имеет ничего общего. Этика экзистенциализма оказалась не в состоянии решить поставленную ею проблему личности. Выразив смятение и тревогу, испытываемые человеком в буржуазном обществе, она ничего реального не может предложить для преодоления этих настроений.

## § 2. Проблемы морали в буржуазной социологии

Вопросам морали уделяется большое внимание также в различных буржуазных социологических концепциях. Их авторы обычно стремятся подменить исследование общих закономерностей общественного развития анализом поведения людей, тем самым они, как справедливо заметил прогрессивный американский социолог Р. Миллс, «превращают реальную общественную структуру в своего рода моральную сферу или, более точно, — в то, что можно назвать «сферой символов»<sup>1</sup>. Цель такого рода превращения состоит в том, чтобы скрыть реальные противоречия современного капитализма и представить мораль в качестве главного фактора, способного обеспечить устойчивость социальной системы. Вполне понятно, что правящие круги современного империализма видят в таких социологических концепциях реальную поддержку своих планов и интересов. К подобным концепциям, прежде всего, относится «теория социального действия», развиваемая известным американским социологом Т. Парсонсом.

---

<sup>1</sup> *Mills Wr. The Sociological Imagination. N. Y., 1959, p. 36.*

Основной тезис «теории социального действия» состоит в том, что характер социальной системы, ее устойчивость зависят от поведения людей. Воздействуя на поведение людей, можно оказать воздействие и на социальную систему. Поскольку в поведении человека буржуазные социологи видят главным образом выражение «природы человека» как совокупности неизменных психологических и моральных свойств, то основную задачу социологии они прежде всего связывают с изучением «природы человека», с выявлением того, «чего люди желают, о чем они мечтают», а не тех реальных условий, которые определяют в конечном итоге желания, стремления и поведение людей. «Социология, — пишет один из представителей «теории социального действия» Э. Шилз, — стремится добиться ясного взгляда на природу человека и значение общества, которое определено этой природой»<sup>1</sup>. Особое внимание социология уделяет моральной природе человека и является поэтому моральной дисциплиной в той же мере, в какой она является наукой. Ее исходные позиции, продолжает Шилз, формируются с помощью основных моральных категорий — таких, как моральная ценность, мотив, цель, долг и др.

Исследуя поведение между людьми, заявляет Парсонс, необходимо исследовать то общее, что им присуще, тот специфически социальный фактор, который лежит в основе этих отношений и отличает их от экономических, политических и других типов отношений. Этим фактором в «теории социального действия» выступают эмоции, настроения, моральные побуждения, сопровождающие действия людей. Следовательно, человеческая деятельность практически отождествляется с психологическим и моральным содержанием личности. Из поля зрения «теории социального действия» исчезает открытое поведение — та деятельность, которую люди осуществляют независимо от своей воли, желания, сознания, т. е. деятельность, обусловленная социальной необходимостью, тем реальным положением, в котором люди находятся. Эта деятельность заменяется исследованием сознательного отношения людей к ситуации, к системе

---

<sup>1</sup> *Shils E. The Calling of Society. In: «Theories of Society», ed. Parsons T., Shils E. and others. The Free Press of Glencoe, 1961, v. 11, p. 1418.*

норм, исследованием тех эмоциональных реакций, которыми сопровождается участие людей в социальной жизни. Тем самым социальные связи людей сводятся к психологическим и моральным установкам.

Конечно, деятельность людей и те отношения, в которые люди вступают в процессе деятельности, как правило, сопровождаются выражением определенных эмоций, настроений, чувств. Последние служат символами определенных отношений между людьми (например, солидарности или вражды). Но, во-первых, эмоции, настроения не объясняют характера этих отношений, их причин. Во-вторых, далеко не всегда истинный характер отношений между людьми адекватно выражается в тех эмоциях, чувствах, которыми они сопровождаются. Эмоции могут ввести в заблуждение в вопросе о подлинном характере человеческих отношений.

Другой момент, который показывает, что в центре внимания «теории социального действия» находятся, главным образом, субъективные аспекты поведения, связан с той ролью, которую она отводит ценностной ориентации. «Интерес теории действия, — пишет Парсонс, — направлен, однако, к организации ориентации действующего лица в отношении ситуации. Ее интересует не только то, как себе действующее лицо представляет ситуацию, но и какой она должна себе ее представлять»<sup>1</sup>. Следовательно, реальное поведение людей, поступок, имеющий объективнозначимые последствия, отступают здесь на второй план. На первый план выдвинут мотив действия, ориентация личности, ее сознательное отношение к миру, к другим людям и к своему собственному действию.

В рамках ценностной ориентации ведущее место Парсонс отводит ориентации на моральные ценности, поскольку от них зависит интеграция личности и всей социальной системы. «Моральные стандарты направляют выбор действующего лица с точки зрения того, как последствия этого выбора будут влиять а) на интеграцию системы личности и б) на интеграцию социальной системы, в которой он участвует»<sup>2</sup>. Ориентация на моральную ценность, как отмечает Парсонс, контролирует

---

<sup>1</sup> «Toward the General Theory of Action», ed. by Parsons T. and Shils E., Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1951, p. 6.

<sup>2</sup> «Toward the General Theory of Action», p. 60.

и ограничивает частные цели<sup>1</sup> и тем самым формирует солидарность между индивидами в рамках социальной системы. «Наивысшим порядком в сфере ценностей является тот, который преимущественно имеет дело с порядком моральных принципов или стандартов, согласно которым получает смысл оценка частных целей и способностей»<sup>2</sup>. Ориентация на моральную ценность, собственно, проясняет личности, правилен ли тот курс поведения, который она избрала с точки зрения желаемого результата<sup>3</sup>. Моральные ценности включают наиболее понятные и объединяющие нормы, стандарты, необходимые для оценки и регулирования рассматриваемой системы действия — будь это личность, или общество, или любая другая подсистема.

Для представителей «теории социального действия» моральные ценности, как и вся область социальных ценностей, связаны с миром неэмпирических объектов. Речь идет о сущностях, не определяемых эмпирическим путем, но вызывающих у личности чувство уважения, предпочтения, долга, обязательства и желание их выполнить. К моральным ценностям Парсонс относит прежде всего моральные оценки и нормы.

На вопрос, какова природа моральных ценностей, мы у Парсонса не находим ясного ответа. С одной стороны, он выводит моральные ценности из коммуникативного взаимодействия людей, т. е. из их взаимного понимания и согласия. Согласие означает, что в данных условиях, в данное время люди имеют одинаковые представления о ситуации, одинаково ориентированы на нее. Им присуща общность взглядов, настроений, понимание взаимных действий. Парсонс подчеркивает, таким образом, лишь одну сторону — связь моральных ценностей с сознательным, согласованным отношением людей к миру. *Реальная общественная деятельность людей, следовательно, сконструирована этим согласием.*

На чем основано согласие людей, их одинаковое отношение к миру? Опять мы не найдем в этом вопросе ссылки на объективное положение людей, на их интересы, определяемые этим положением. По Парсонсу, согласие — не что иное, как психическое состояние лич-

<sup>1</sup> См.: *Parsons T. The Social System*, Glencoe, 1951, pp. 10—12, 50—52; «*Toward the General Theory of Action*», pp. 58—60.

<sup>2</sup> «*Theories of Society*», v. 11, p. 969.

<sup>3</sup> См.: «*Toward the General Theory of Action*», p. 167.

ности, заложенное в «природе человека» — его чувствах, настроениях, эмоциях. Иными словами, моральные ценности выступают продуктом психологического отношения между людьми. Само же поведение выступает как ряд приспособлений одного человека к другому, к тому, как другой воспринимает ситуацию. Нормы, оценки, следовательно, не связаны с общественным бытием людей, с общественными потребностями, а являются следствием взаимных уступок людей, их взаимного приспособления к ситуации.

Наряду с этим объяснением мы находим у Парсонса мысль, что моральные ценности являются продуктами культуры. Эта мысль более верна. Но все дело в том, что культуру, ее систему Парсонс, в свою очередь, выводит из организации «ценностей, норм и символов, которые руководят выбором действующих лиц и ограничивают возможные типы взаимодействия, которые могут быть между людьми»<sup>1</sup>. Получается тавтология: моральные ценности порождены системой культуры, господствующей в данном обществе, сама же культура есть не что иное, как система ценностей, норм, идеалов, символов.

Чтобы выяснить ту функцию, которую выполняют моральные ценности, обратимся к анализу моральной оценки и моральных норм как наиболее важных элементов моральных ценностей.

1) *Моральная оценка.* Весь смысл ориентации на моральную ценность, как и всей ценностной ориентации, Парсонс видит в том, чтобы привести в соответствие индивидуальные планы и действия с ожиданиями или ожиданиями других людей, поскольку удовлетворение целей индивида, по его мнению, целиком зависит от действий других социальных объектов (т. е. индивидов или групп), от того значения, которое эти социальные объекты придают действиям индивида. Отсюда следует, что цель и средства одного человека должны быть согласованы с целью других людей. В этой связи выступает ориентация личности на положительную или отрицательную оценку его действий другими людьми.

Сторонники «теории социального действия» много говорят о социальной обусловленности поступков людей. Но они ее фактически подменяют моральной оценкой

---

<sup>1</sup> «Toward the General Theory of Action», p. 55.

или взаимными ожиданиями действующих лиц. «Действие каждого ориентировано на ожидания другого. Отсюда система взаимодействия может быть анализируема с точки зрения степени соответствия действия «эго (ego) ожиданиям другого (alter) и наоборот»<sup>1</sup>. Роль этой оценки в форме ожиданий, по Парсонсу, очень велика. Она как бы формирует личность, ее моральные качества. Благодаря устойчивым реакциям другого (alter) на действия эго (ego) у последнего вырабатывается чувство собственного достоинства, ощущение своего места в жизни. «Явное или намеренное действие другого (alter), которое может изменить объективную ситуацию эго (ego), может иметь для него прямое значение, увеличивая или уменьшая его возможности удовлетворения, поскольку другой контролирует важнейшие аспекты ситуации действия «эго». Но эго также очень чувствителен к вопросу об отношении к нему и его действию со стороны другого, так что даже когда другой не имеет никаких определенных намерений в данной ситуации, все же для эго будет иметь значение, одобряет или не одобряет другой его эго, проявляет ли другой одобрение действия — проявляет ли он любовь, враждебность или какое-либо иное отношение к нему»<sup>2</sup>.

Здесь Парсонс явно обнаруживает характерную особенность «теории социального действия» — подмену реальных социальных отношений (которые складываются независимо от воли и желания людей) моральной установкой, оценкой, взаимным расчетом. Этим расчетом, взаимными ожиданиями определяется место человека в общественной системе, выраженное понятием «роль». Каждая личность действительно выполняет определенную роль, функцию в обществе, которая, однако, является способом жизнедеятельности личности; эта роль связана с качествами, способностями личности и с теми реальными общественными отношениями, которые обеспечивают личности исполнение этой роли. В социологии Парсонса понятие роли сводится лишь к престижу, авторитету личности, но не к ее реальной деятельности. Роль, которую играет личность, не выявляет действительных свойств личности, ибо роль эта как бы навязана извне. Для него важно лишь угадать ожида-

---

<sup>1</sup> «Toward the General Theory of Action», p. 15.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 16.



ния других людей. Следовательно, социальная роль личности выступает в «теории социального действия» продуктом моральной оценки, которая сводится лишь к психической реакции окружающих.

Экспектации в «теории социального действия» имеют ярко выраженный социальный смысл, их цель — обеспечить *устойчивость* системы, идеальный способ ее интеграции. Этой цели, как мы отмечали, должна быть подчинена в целом ориентация на моральную ценность. Она должна формировать определенный характер отношений между личностью и обществом, определенный способ включения индивида в общество. Главным звеном в организации этих отношений выступают моральные нормы.

2) *Ориентация на моральную норму.* Вначале обратимся к тому типу отношений между индивидом и обществом, который «теория социального действия» имеет в виду, ибо только в связи с характером этих отношений становится ясным смысл ориентации на моральные нормы.

Объектом поведения в «теории социального действия», как мы уже знаем, выступает взаимодействие индивидов, формирующих социальную систему. Но представителей этой теории в поведении людей интересует тот аспект, который нужен обществу, который способствует сохранению системы, ее целостности. Этой высшей цели должны быть подчинены все иные аспекты ориентации индивида, в том числе те аспекты, которые ведут к достижению оптимального удовлетворения личности. Последнее (которое рекламировалось Парсонсом в качестве главной цели с точки зрения интересов личности) отступает на второй план, когда речь идет об интеграции социальной системы. «Интеграция социальной системы является главной целью социологической теории», — пишет Парсонс<sup>1</sup>. Решение этой высшей цели связано прежде всего с формированием целостной личности. Как ее себе мыслят сторонники «теории социального действия»?

Мы уже говорили, что Парсонс отвергает модель экономически заинтересованного человека, руководствующегося в своей деятельности чисто утилитарными целями. Этой модели он противопоставляет «свободно

---

<sup>1</sup> «Theories of Society», v. 1, p. 41.

действующего индивида», для которого главное — не экономический интерес, а нормативный характер действия, ему важна высокая оценка его деятельности, и эта деятельность должна быть такой, какой ее хотят видеть другие.

Если в отношениях между собой индивиды ориентируются на взаимные экспектации, то ориентация личности на общество состоит в ориентации на моральные нормы определенного коллектива или всей системы (стремление действовать в соответствии с этими нормами). Опыт показал, пишет Парсонс, что «люди не только реагируют на стимулы, но в некотором смысле пытаются согласовать свои действия с образцами, которые желательны для личности и других членов той же общности»<sup>1</sup>. Для Парсонса проблема поведения, нужного обществу, — это проблема согласия в моральных нормах, идеалах, моральных требованиях. Тем самым моральные нормы представляют важнейший составной элемент всего модуса поведения, это наиболее устойчивый элемент в установке, ориентации личности.

Моральные нормы, как и другие социальные нормы, рассматриваются Парсонсом и его школой как предписания общества индивиду поступать должным образом. Это верно. Предписания морали, ее нормы всегда требуют должного поведения, приспособления личного интереса к общественному. Парсонс, однако, не останавливается на вопросе о характере моральных норм, на выявлении того, что лежит в их основе, из каких нужд и потребностей они возникают? Он подчеркивает, что моральные нормы — это не предписания, не чисто внешние требования, предъявляемые к личности, но эти предписания воспринимаются индивидом как желательное для себя направление деятельности, поскольку он чувствует, что общество ждет от него этой деятельности и в этом смысле эти предписания являются составной частью целей действующего лица. «Норма — это описание в словах направления действия, рассматриваемого в качестве желаемого, которое сочетается с предписанием совершать определенные действия в будущем, соответствующие данному направлению»<sup>2</sup>. Следовательно, моральная норма, как и моральная оценка, в «теории

---

<sup>1</sup> *Parsons T. The Structure of Social Action. N. Y., 1937, p. 76.*

<sup>2</sup> *Ibid., p. 87.*

социального действия» лишена объективного основания. Она не отражает реальных интересов, реального положения индивидов, поэтому непонятно, почему личность охотно следует нормам. В «теории социального действия» понятие «нормы», или правильного поведения, — не что иное, как представление индивида, которое у него сложилось на том основании, что данное поведение соответствует ожиданиям коллектива, а следовательно, соответствует интересам социальной системы. Следовать нормам — значит получать «одобрение» окружающих, а действовать правильно — значит поступать в соответствии с нормами. Причем, у личности нет критерия истинности, или правильности, нормы, ибо норма, как мы отмечали, — это представление, которое сложилось у человека, это совокупность эмоциональных реакций окружающих. Здесь ясно выражена субъективизация морали. В «теории социального действия», роль моральных норм и моральных оценок сведена к эмоциональным реакциям окружающих.

Моральные нормы служат символами оправдания социальной системы, сохранению социального порядка. Эту основную функцию они осуществляют тем, что, ограничивая поведение индивида, способствуют интеграции ценностей, установлению отношений солидарности между людьми в рамках социальной системы.

Парсонс продолжает мысль Дюркгейма, что сплоченность и солидарность зависят от ориентации на моральные нормы, что тенденция индивидов проявлять одну и ту же реакцию на поступки друг друга есть одновременно тенденция к сближению с существующими в обществе моральными образцами, нормами. Выходит, что моральная норма не отражает определенный характер отношений между людьми в обществе, а сама по себе порождает эти отношения вне зависимости от социальных отношений, которые единственно могут объяснить, почему люди заинтересованы в том, чтобы следовать, укреплять данную систему моральных норм.

Парсонс пытается придать этому принципу нейтральный, общечеловеческий характер. Отвлекаясь от социальных условий, в рамках которых формируются различные принципы поведения людей, он наделяет каждого индивида *любой* социальной системы стремлением *всегда* разделить принятую в обществе систему

моральных норм и ценностей<sup>1</sup>. Но это — лишь мечта Парсонса, его идеал, далекий от действительности. Парсонс не хочет замечать, что в мире существуют различные социальные системы с разной системой норм, что характер системы, вся классовая структура определяют отношение людей, классов к нормам, поэтому трудно себе представить в рамках классового общества то единое по отношению к господствующей системе норм, о котором говорит Парсонс. На полную отдаленность теоретических посылок Парсонса от тех явлений, к которым они должны быть применимы, на «игнорирование им мира конфликтующих классов» не раз указывали сами буржуазные социологи<sup>2</sup>. Тем самым становится очевидной беспочвенность заявлений Парсонса, что его теория будет способствовать решению конкретных задач социального развития.

3) *Долг, свобода и ответственность личности в социологической теории Т. Парсонса.* «Теорию социального действия» ее представители рекламируют как единственную, в рамках которой находят свое правильное решение такие важные моральные категории, как долг, свобода и моральная ответственность.

Понятие свободы, говорят они, неразрывно связано с выполнением роли, где личность не связана никаким расчетом. Играть роль — означает не что иное, как понимать систему моральных экспектаций, общих действующему лицу и другим людям, а значит, свободно следовать этим ожиданиям. А поскольку «роль» включает определенный круг обязанностей, то личность тем самым несет ответственность за их выполнение.

На деле экспектации, которые в «теории социального действия» определяют деятельность людей, их роль в обществе, не оставляют места для свободного выбора человеком своих действий. Действующее лицо не выбирает линию своего поведения; его поведение организуется экспектациями других. Практически человек действует как автомат, отвечающий на реакции других людей, ибо выполнять взаимные ожидания является первым законом социального процесса. Это значит, что человек лишен возможности, во-первых, самому оценить

<sup>1</sup> См.: *Parsons T. The Social System*, p. 38.

<sup>2</sup> См.: «*The Social Theories of Talcott Parsons*», ed. by M. Black, N. Y., 1961, pp. 2—3, 280; *Cohen Perly S. Modern Sociological Theory*. London, 1968, pp. 107—109.

свое поведение, задуматься над тем, поступает ли он правильно или неправильно, что крайне важно для свободы выбора своих действий. Он не может также в своем выборе опереться на объективный критерий, ибо моральные оценки в виде экспектаций других не могут служить этим критерием, поскольку они выражают психологическое состояние окружающих.

Моральная оценка — необходимое условие для свободной деятельности людей, выбора своих поступков. С ее помощью мы воздействуем на поведение людей, указываем, какие поступки ценны в общении между людьми. Моральная оценка может оказать серьезное влияние на поведение людей. Но для этого она должна исходить из глубокого знания мотивов поступка, из анализа обстоятельств, при которых поступок был совершен, и моральных последствий поступка для общества, других людей, т. е. из анализа реального содержания поступка. Иное дело, когда моральная оценка поведения одного человека заменена ожиданиями других людей, выражающими лишь их интересы.

Одна из особенностей «теории социального действия» состоит в подмене действительного положения вещей должным положением. Следовательно, много места в этой социологической концепции занимает категория долга. По мнению Парсонса, индивид принимает моральные нормы, желательные для общества, не в силу того, что они соответствуют его цели, его жизненным интересам, а в силу того, что он наделен чувством морального долга, который одновременно служит проявлением свободы индивида.

Моральный долг выражает обязанность личности по отношению к другим людям, к обществу. Эта обязанность внутренняя, она налагается самим человеком, его совестью. Поэтому действовать согласно моральному долгу действительно означает действовать свободно, с ясным пониманием смысла поступков, их общественных последствий. Но в социологической теории Парсонса моральный долг человека формируется не свободным решением индивида, не его совестью, а экспектациями других людей, всей социальной системы. Не случайно поэтому Парсонс видит необходимость ввести механизм социализации личности и социальный контроль, с тем чтобы научить человека действовать по долгу, т. е. научить его подчиняться всем общественным нормам. Та-

ким образом, моральный долг в «теории социального действия» имеет своим назначением не воспитание сознательного отношения личности к общественным нормам морали, опирающегося на свои убеждения, а воспитание верности общественным требованиям, как должного поведения. «Основное условие, при котором можно стабилизировать систему взаимодействия, требует, чтобы интересы действующих лиц ограничивались для их согласования с принятой системой принципов»<sup>1</sup>.

Правда, это должное поведение представители «теории социального действия» пытаются представить как поведение, соответствующее интересам как личности, так и общества, как выражение единства их целей и действий в противоположность традиционному принципу буржуазного индивидуализма. Они рисуют отношения между людьми, которые призвана формировать социологическая теория, как отношения подлинного гуманизма. «Социология, — пишет Шилз, — берет другого человека таким, каким он есть; она пытается узнать, что он делает, о чем он думает, что он чувствует. Она служит подтверждением его права на независимое моральное существование»<sup>2</sup>.

Но за фразами о единстве целей и средств, о любви и дружбе между всеми членами общества скрывается принцип буржуазного индивидуализма, но выраженный в новой форме, где на первый план выдвигается «престиж» индивида эпохи господства монополий и бюрократических учреждений. Этот индивид прилаживается к своему боссу и к другим людям, чтобы завоевать себе успех<sup>3</sup>. Новый индивидуализм, формируемый социологической теорией Парсонса, есть индивидуализм в рамках современного капиталистического общества. Его цель — подавить в массе людей ощущение своей индивидуальности в угоду интересам корпораций и монополий.

Лишь новое общество создает условия для формирования человека с новой моралью и, повышая благосостояние и культуру масс, утверждает достоинство и ценность личности.

---

<sup>1</sup> *Parsons T. The Social System*, p. 38.

<sup>2</sup> «*Theories of Society*», v. 11, p. 1430.

<sup>3</sup> См.: *Новиков Н. Б. Критика современной буржуазной «науки о социальном поведении»*. М., 1966.

## Глава VII

# ПРИРОДА ИСКУССТВА В КРИВОМ ЗЕРКАЛЕ СОВРЕМЕННЫХ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ

За последние годы усилилась кампания буржуазных идеологов против основных положений марксистско-ленинской эстетики как теоретического фундамента искусства социалистического реализма. Смысл этой кампании заключается в стремлении империалистов ослабить единство социалистических стран, посеять семена неверия в опыт социалистического строительства. В этом суть нападок со стороны буржуазных идеологов на марксистско-ленинскую эстетику, на искусство социалистического реализма, на социалистическую культуру в целом. Идеологи империалистической буржуазии всячески пытаются доказать, что социалистическая система якобы противоречит творчеству как таковому, всякому проявлению конструктивных сил и потенций человека, любому разворачиванию индивидуальной инициативы и дерзания. Который раз буржуазные пропагандисты пишут о «кризисе», полном «крахе» социалистической культуры, о «крушении» всего социалистического общества, выдавая желаемое за действительное.

Международный империализм, однако, не ограничивается распространением лжи и клеветы на социализм, он стремится вернуть свои утерянные позиции. С этой целью реакционная буржуазия использует все средства и методы идеологического воздействия на массы. Особая роль здесь отводится искусству, ибо по своей природе оно обладает способностью непосредственного воздействия на ум, волю и чувства людей, особенно при современных возможностях его пропаганды. В условиях буржуазного общества искусству всегда грозит опасность полностью превратиться в предмет бессовестных спекуляций и бизнеса. Во всяком случае, честному художнику в капиталистическом обществе приходится преодолевать огромные препятствия на пути к творческой свободе.

Бизнесмены от художественной культуры в массовом масштабе фабрикуют по установленному шаблону

эстетические вкусы и взгляды людей, а тем самым формируют их моральные и политические воззрения. Основная цель этой духовной «обработки» людей заключается в их дезориентации, следовательно, в духовном разоружении. Реакционное буржуазное искусство всяческими путями пытается извратить истинную картину мира.

Процесс дегуманизации в области художественной культуры идет двумя путями: путем распространения так называемой «массовой культуры» и путем поощрения и пропаганды «искусства-модерн». «Массовое искусство» по внешности напоминает реалистическое искусство, ибо оно использует его изобразительно-выразительные средства. Таковы бульварные романы, пошлые фильмы, комиксы, модные песенки, танцы, псевдо-реалистические полотна, где прославляются секс, насилие, жестокость, уголовщина или же прелести капиталистического «рая» — общества «равных возможностей». Пластинки, кинофильмы, иллюстрированные журналы, бульварная пресса — все это обрушивается в гигантских масштабах на человека в капиталистическом обществе, отравляет, оглушает, отупляет его, подобно сильно действующему наркотику, и делает его настолько расслабленным, что он может оказаться добычей какого-нибудь политического авантюриста и проходимца. Таким образом создается психологическая атмосфера, когда люди оказываются способными подчиниться любому диктату. Такова логика «культурного бизнеса».

Несколько сложнее обстоит дело с модернизмом. Это социально неоднородное явление. Наряду с такими «бизнесменами», как испанский художник-сюрреалист Сальватор Дали, здесь выступают художники, которые критически относятся к буржуазному обществу, стоят на прогрессивных политических позициях. Их протест против уродств буржуазного общества приобретает часто довольно экстравагантные формы. Однако и это «бунтующее» искусство не открывает перспектив: в произведениях модернистов реальные явления оказываются глубоко зашифрованными, мистифицированными. Такое искусство опять-таки не раскрывает суть вещей, не указывает пути к будущему. Чаще всего оно возбуждает тревогу, страх, беспокойство, пессимизм. Иным путем и другими средствами оно тоже духовно разоружает человека, хотя этого модернисты или не хотят. И это буржуазные идеологи хорошо понимают, иначе



они не поощряли бы модерн, т. е. «новый роман», «театр абсурда», «поп-арт», «оптическую живопись», «мистический реализм» и пр.

Отказ от жизненной правдивости, антигуманизм, мистицизм — вот характерные черты современного реакционного буржуазного искусства. Сказанное не означает, что среди, например, художников-модернистов нет таких, которые сумели бы сохранить чувство реальности и гуманистическое мировосприятие.

Откровенно реакционный характер носит та эстетика, на которой базируется буржуазное реакционное искусство. Трудность анализа современных буржуазных эстетических концепций заключается в том, что они выступают на поверхности как стоящие далеко от художественной практики. Они развиваются как бы в стороне от искусства и затрагивают лишь его отдельные аспекты. Одни касаются в основном проблем творчества (фрейдизм), другие — изобразительно-выразительных средств (неопозитивизм), третьи — структуры художественного сознания (феноменология), четвертые — связи религии и искусства (неотомизм) и т. д. Больших синтетических эстетических теорий мы почти не встречаем или встречаем редко.

Идет процесс измельчания эстетических теорий. В общем это согласуется с общим распадом философско-эстетической мысли современной буржуазии. Мы не хотим сказать, что современные буржуазные эстетики ничего не дают в смысле понимания частных проблем искусства. В области изучения структуры эстетического объекта, языка, проблем технической, экспериментальной эстетики имеются определенные достижения. Но все это касается лишь отдельных вопросов. Парадокс заключается в том, что в области эстетических исследований буржуазные ученые пользуются новейшими достижениями психологии, кибернетики, математики, физики. Но когда дело доходит до широких обобщений, оказывается, что остается неясным, как вывести современное буржуазное искусство из тупика (некоторые буржуазные эстетики серьезно встревожены состоянием современного буржуазного искусства), куда развивается искусство, каким оно должно быть и т. д.

Все формы модернизма основываются на идеалистическом понимании природы искусства. Идеализм в истолковании сущности искусства имеет различные про-

явления. Нами будут рассмотрены лишь некоторые из них и только в гносеологическом плане.

Известно, что многие современные буржуазные философы, эстетики, искусствоведы, филологи в один голос твердят о «революции», происшедшей в современном искусстве. Одни связывают начало этой «революции» с появлением импрессионизма, другие — с кубизмом. В данном случае это несущественно. Важно отметить, что эта «революция» рассматривается как полный разрыв с прошлым, что якобы привело к изменению самой природы искусства. Гаэтан Пикон, главный редактор «Панорамы современных идей», говорит следующее: «То, что мы называем «искусством», не является тем, что называлось так в прошлые века»<sup>1</sup>.

В статье «Новый язык форм», помещенной в «Словаре современных идей», Пьер де Буадефф видит сущность «революции» искусства в отказе от «изображения». С точки зрения содержания «искусства-модерн», автор указывает на отказ от того, что в прошлые века считалось суверенным: «Истина, Красота, Добро, Порядок, Разум, Природа». «Великие свидетели современного мира — от Кафки до Сартра, от Фрейда до Беккета, от Стравинского до Шенберга и от Пикассо до Клее, — кажется, не имеют другой цели, как только оспаривать понятие об универсальной человеческой природе, которое их отцы превратили в догму. Все современное искусство закончилось также разрушением предмета (sujet): импрессионизм разделяет материю, кубизм ее взрывает, абстракция ее берет в скобки»<sup>2</sup>. О том же говорит Жозеф-Эмиль Мюллер в книге «Современное искусство». Он прослеживает, как, начиная с импрессионистов, «объективный» образ видимого мира все более утрачивает предметность. У Гогена и Сезанна картина выступает уже, «скорее, как создание духа, нежели изображение внешнего мира»<sup>3</sup>. Постепенно образ «девальвируется», исчезает, уступая место выразительным средствам, которые приобретают полную автономию.

Аналогичные идеи высказывает фрейдист Ф. Александер: «Для современной живописи характерны либо

---

<sup>1</sup> «Panorama des idées contemporaines», Editions Gallimard, 1957, p. 361.

<sup>2</sup> «Dictionnaire des idées contemporaines». Paris, 1964, p. 166.

<sup>3</sup> Joseph-Emile Muller. L'art modern. Paris, 1963, p. 10.

совершенный отказ от воспроизведения действительности, либо существенное ее искажение. Разные формы этого направления: кубисты, Грос — его гротески, «уродство», некрасивое, фантастическое, мрачное, мистическое. Искусство никогда не было фотографией, оно вносило свою трактовку, производило отбор. Крайнюю форму это получило в отрицании объективной действительности вообще, в гневном порыве художник бросает вызов творцу и создает мир по своему произволу. Это уже не иная трактовка отражаемого, что свойственно всякому искусству, но коренная переделка с агрессивным отрицанием вещи в той форме, как она воспринимается всеми»<sup>1</sup>.

Приведенные высказывания касаются «революции» в изобразительном искусстве. Но с аналогичными высказываниями мы встречаемся, когда обращаемся к литературе. В этом отношении представляют интерес теоретические размышления Алена Роб-Грийе о «новом романе». В статье «Новый роман» он следующим образом возражает тем, кто справедливо в «новом романе» усматривает разрушение самого жанра романа: «Вы не изображаете персонажей, следовательно, не пишете подлинны романы», «Вы не рассказываете истории, следовательно, не пишете подлинны романы», «Вы не изучаете характер, среду, не анализируете страсти, следовательно, не пишете подлинны романы»<sup>2</sup>. Действительно, трудно представить себе роман, где бы не было изображения героев, событий, характеров, страстей, ситуаций, конфликтов. Роб-Грийе это не смущает. «Это было вчера, но мы продвигаемся дальше», — отвечает он. Куда же «дальше»? К «тотальной субъективности» — таков ответ Роб-Грийе и его сторонников.

Можно было бы привести много аналогичных высказываний, которые касаются не только пластических искусств и литературы, но и театра, кино, музыки. Но в этом нет необходимости. Дело в том, что идея «революции» в искусстве, в результате которой якобы коренным образом изменилась его природа, уже стала разновидностью непогрешимой догмы. Из солидных эстетических и искусствоведческих трудов она перекочевала

---

<sup>1</sup> «Art and Psychoanalysis», 1967, No 4, p. 350—351.

<sup>2</sup> «Dictionnaire de litterature contemporaines». Paris, 1963, p. 77.

на страницы газет. Но действительно ли непогрешима догма о возникновении совершенно «нового искусства»? Опыт показывает, что указанная догма не так уж непогрешима, как она представляется ее создателям. Разумеется, вряд ли кто станет теперь возражать, что искусство, действительно, претерпело серьезную эволюцию. Коренной перелом в мировой художественный процесс внесла Октябрьская социалистическая революция. Этот факт почему-то замалчивают защитники «искусства-модерн», по крайней мере подавляющая часть их. А между тем без учета влияния социалистической революции и социалистического искусства на мировую художественную культуру нельзя разобраться в том, что же в самом деле происходит в этой области.

Здесь есть и другие аспекты вопроса. Можно ли согласиться с положением, что главная линия современного искусства, в частности изобразительного, это линия от кубизма к абстракции и поп-арт? Факты говорят, что с этим положением нельзя согласиться. Иначе нужно было бы исключить из рассмотрения не только социалистическое искусство, но и все современное демократическое, гуманистическое искусство капиталистических стран. Можно и должно говорить о революции в современном искусстве, однако эту революцию следует рассматривать исторически конкретно, объективно, а не абстрактно и предвзято, как это делают сторонники модернизма. При этом необходимо учитывать социально-исторические изменения в современную эпоху.

Как уже говорилось выше, согласно догматическим и антиисторическим схемам сторонников модернизма современное искусство будто бы перестало быть образом реальности. Отсюда должно стать ясным, почему из эстетической литературы XX в. исчезла или почти исчезла проблема художественного образа как специфической формы отражения действительности. В течение многих веков, начиная с древних греков вплоть до конца XIX в., искусство рассматривалось как специфическая форма отражения действительности. Аристотелевское понятие искусства как мимезиса с незначительными колебаниями в интерпретации было принято в эпоху Возрождения, просветителями, выдающимися художниками и мыслителями XIX в. В прошлом веке лишь романтики попытались противопоставить принципу мимезиса принцип преобразования, фантазии. Но и они в

своём творчестве воспроизводили реальный мир, хотя порой в крайне фантастической форме.

В буржуазной эстетике XX в. отношение между искусством и реальностью крайне извращается, искусство отрывается от реального мира, лишается своего объективного содержания. Исчезает интерес к проблеме художественного образа. Вместо этого на первый план выдвигаются другие вопросы (о них мы выше говорили): о структуре художественного произведения, или — точнее — о структуре художественного сознания (феноменология, экзистенциализм), о языке искусства (различные варианты неопозитивизма и семантики), о природе художественного творчества (фрейдизм и другие формы психологической эстетики) и т. д. Отказ от анализа художественного образа отчасти обусловлен развитием дизайна или, точнее, ложным истолкованием дизайна, что привело к смещению искусства как формы осознания мира с продуктами промышленного производства.

Кратко говоря, проблема образа (именно художественного) неожиданно стала чрезвычайно острой в разных отношениях, в том числе и в идеологическом. В самом деле, если мы признаем, что художественный образ вовсе не составляет природу искусства, то отсюда должно следовать, что проблема реализма не имеет никакого значения, что любая форма беспредметного искусства имеет не только право, но даже преимущественное право называться «новым», «самоновейшим искусством», ибо в нем будто бы находят наиболее полное выражение динамика новой эпохи, ее технический и научный прогресс, обнаруживается новое «видение» мира в свете математических, физических, кибернетических данных.

Можно ли согласиться с мнением, что новое искусство действительно радикально порывает с образностью и должно строиться на каких-то новых основах? На этот вопрос может ответить практика последних шестидесяти лет. Сколько предлагалось вариантов «безобразного» искусства: ташизм, «оптическое» искусство, «кинетическое» искусство и пр. Как мыльные пузыри лопались все эти «измы». Как реакция на беспредметное искусство возникло «популярное искусство» (поп-арт), но проблема образности, или, как говорят на Западе, «фигуративного» искусства, не решается и поп-искусством. Нельзя же, в самом деле, разный хлам, который вы-

ставляют в музеях сторонники поп-арта, принимать за искусство.

Итак, попытка порвать с образностью предпринималась в течение последних 50—60 лет, а результаты были самые плачевные. Искусство не может порвать с образом. Образность — это душа искусства, его суть, главная особенность. Искусство в той мере теряет свое качество, в какой оно перестает быть правдивым художественно-образным постижением реального мира. Подлинное искусство, способное отразить бесконечно усложняющийся современный мир, может быть только искусством, основывающимся на образности. Образное мышление вырабатывалось в течение многих веков. Ликвидировать эти достижения многовековой культуры человечества не удастся, какие бы эксперименты не производились в этом плане.

Многие современные буржуазные эстетики по разным причинам капитулировали перед теми опасными тенденциями, которые обнаружились в современном искусстве капиталистических стран. Любое или почти любое кривляние в области модернистской художественной практики они принимают всерьез. Следует отметить, что большая часть буржуазных ученых стала сейчас испытывать чувство тревоги за судьбу современного искусства. Они увидели, что исчезают эстетические критерии, появляется настоящий гангстеризм в художественной культуре. К сожалению, некоторая часть буржуазных эстетиков сама утратила всякие критерии и теоретически оправдывает процесс дегуманизации искусства.

Следует, однако, отметить, что в буржуазном обществе растут силы, которые увеличивают сопротивление процессу обезчеловечивания художественной культуры. Рабочий класс, прогрессивная интеллигенция делают много для того, чтобы спасти художественные ценности в условиях, когда разгул коммерции и реакционная политика готовы разрушить все человеческое ради корыстных интересов небольшой кучки хищников. Споры вокруг крайне отвлеченных эстетических вопросов оказываются на поверку остро политическими.

Вопрос о художественном образе имеет определенную философскую основу. И было бы совершенно неправильным изолировать его от общефилософских проблем. Еще с древности по этому вопросу наметились материалистическая и идеалистическая линии. Борьба

их ведется по сей день. Попытки стать над этой борьбой, как правило, ни к чему не приводили. Положение о том, что искусство есть образное познание мира, положение, на котором основывалось все значительное в мировом искусстве и на котором основывается передовое искусство современности, исподволь, постепенно разрушалось буржуазными эстетиками. Затем против него выступили совершенно открыто. Процесс этот начался еще в конце XIX в., но полное развитие получил в XX в.

Большое влияние на развитие идеалистической эстетики XX в. и на модернистское искусство оказал Анри Бергсон с его иррационалистической теорией познания. Интеллект, согласно его точке зрения, способен постигать лишь все мертвое и неподвижное. Жизнь и движение познаются только в процессе переживания, интуиции. С помощью интуиции мы будто бы познаем действительность, которая представляет собой не что иное, как «жизненный порыв», подвижность, непрерывное творчество. Эстетическая интуиция, как разновидность непосредственного познания и его высшая форма, согласно Бергсону, ведет к проникновению в непостижимый в понятиях процесс жизни. В одинаковой степени несостоятельные и онтология и гносеология Бергсона закрывали путь к пониманию природы искусства, творческого процесса и восприятия искусства. Художественный образ выступает у Бергсона как видение жизни в ее индивидуальной неповторимости, т. е. выступает как чисто идеальное образование, лишенное объективного содержания, лишенное познавательного значения, поскольку в нем не дается никакого обобщения мира, который, в свою очередь, интерпретируется с помощью ложной абстракции — «жизненного порыва».

Определенный «вклад» в разрушение научного понимания сущности искусства и художественного образа внес Б. Кроче. Как и Бергсон, исходным понятием в истолковании искусства Кроче принимает интуицию — непосредственное знание индивидуального. Интуиция имеет полностью идеальный характер. Кроче говорит, что произведение искусства имеет чувственную полноту и конкретность, но последние идеальны по своей природе; это система идеальных знаков, в которых реализуется интуиция. Итак, идеальное реализуется в идеальном. Но как быть с «телом» искусства, с его материаль-

ным аспектом? Кроче специально «обосновал» тезис о том, что искусство «не является физическим фактом». Игнорируя материал (а он должен быть физическим), Кроче не мог объяснить ни сущности образа, ни сущности искусства в целом. Вопрос о классификации искусства, с точки зрения Кроче, вообще не мог быть поставлен. Трактую образ как чистое видение, Кроче, подобно Бергсону, внес лишь путаницу в обсуждаемую проблему о сущности искусства. Фальшь крочеанской концепции заключается еще в том, что искусство он сознательно изолирует от всех видов человеческой деятельности — науки, морали, практики. Путем такого рода изоляции Кроче лишил искусство какого бы то ни было содержания. Его эстетическая интуиция оказалась пустой абстракцией. Итальянский эстетик Морпурго-Тольябуэ, анализируя концепцию Кроче, справедливо отметил, что интуитивистская теория ведет к формализму, поскольку интуиция мыслится тождественной языку, или системе знаков.

В конце XIX — начале XX в. получили распространение теории, согласно которым искусство представляет собой род игры или эстетической видимости. Эти теории восходят к традициям эстетики Канта—Шиллера. Известно, что Кант сближал искусство с игрой, противопоставляя его трудовой деятельности (ремеслу)<sup>1</sup>. Теория игры и эстетической видимости подробно развита Шиллером<sup>2</sup>. Кант и Шиллер, противопоставляя искусство и игру трудовой деятельности, смогли выразить свое отрицательное отношение к капиталистическому разделению труда. В дальнейшем теория игры приобретает психологический уклон.

Конрад Ланге в своей двухтомной работе «Сущность искусства» (1901) приводит мысль о том, что искусство — это «усовершенствованная форма игры». Как игра, так и искусство проистекают от избытка энергии и являются формой самообмана. Картины, статуи, поэмы, драмы, как детские игры в куклы, живут в воображении. Цель искусства — создание самообмана и наслаждение иллюзией. Оно помещает людей в идеализированный мир. Художественное наслаждение заключается как раз в «колебании» между действительностью и обманом, между стремлением сохранить иллюзию и

<sup>1</sup> См.: Кант И. Собр. соч. в 6-ти т., т. 5. М., 1965, с. 319.

<sup>2</sup> См.: Шиллер Ф. Статьи по эстетике. «Академия», 1935, с. 245.



освободиться от нее. В дальнейшем Ланге пытается найти соответствие между игрой и искусством: игра в куклы соответствует пластике, подвижная игра — танцам и т. д. Искусственность таких аналогий очевидна. Но дело заключается не только в искусственности этой аналогии. Разумеется, между игрой и искусством есть общие черты, как между культовыми действиями и искусством (связь генезиса трагедии с обрядами в честь бога Диониса принимается историками литературы и театра). Но важно отметить, что Ланге, в сущности, размывает объективное содержание искусства, поскольку последнее представляется как сфера кажимости, иллюзии. При таком подходе утрачивается объективный критерий искусства. То же разрушение объективного содержания искусства мы встречаем у английского философа-неореалиста Самюэля Александера. В книге «Пространство, время, божество» (1920) он рассматривает произведения искусства как видимость. Образ относится к «третичным качествам» (к первичным Александер относит движение, объем, форму, к вторичным — цвет, звук).

И Ланге и Александер путем различных оговорок стараются еще представить образы искусства в какой-то степени не зависящими от субъективного произвола художника. Принцип полного произвола творческого субъекта объявил в цинично-парадоксальной форме О. Уайлд. Он писал, что не искусство подражает жизни, а, напротив, жизнь подражает искусству. Лондонские туманы не существовали, покуда искусство не изобрело их (речь идет о картинах импрессионистов). Таков вывод трактата Уайлда «Упадок лжи». Мысли такого рода английский поэт высказал раньше, чем появились труды Ланге и Александера, но логически они завершают идеалистические идеи, лежащие в их основе.

Субъективно-идеалистический и агностический характер носит и то психологическое направление в эстетике, которое получило название «теории вчувствования» (*Einfühlung*). Ш. Лало, который подверг критике эту теорию, зародыши ее усматривает у Баттё, который сказал, что поэт по очереди бывает то Августом, то Цинной, то волком, то ягненком, то дубом, то цветком. На самом деле её истоки восходят к Т. Фишеру и его сыну Роберту Фишеру. Последний и ввел термин «вчувствование» в научный оборот.

Заслуга систематического обоснования «теории вчувствования» принадлежит Теодору Липпсу (статья в журнале «Zukunft», т. IV, 1905). Липпс рассуждал следующим образом: существует три типа удовольствий: во-первых, я наслаждаюсь чувственным объектом, отличным от меня (вкус яблока); во-вторых, я наслаждаюсь собой, например, своей силой и ловкостью; в-третьих, я могу наслаждаться самим собой в объекте, отличном от меня. Третий тип наслаждений носит эстетический характер. Таким образом, эстетическое наслаждение есть объективированное самонаслаждение.

За два года до появления статьи Липпса было опубликовано исследование англичанки Вернон Ли, где развивались аналогичные взгляды. В более поздних статьях она уточняет понятие вчувствования: в отличие от Липпса она говорит не о буквальном проецировании человеческих свойств на объект, а о воображаемом. В этом она видит сущность искусства. Именно благодаря одухотворению мы поэтически преобразуем мертвую природу: заставляем море смеяться, струны плакать, ветер выть и т. д.

«Теория вчувствования» кажется простой и, на первый взгляд, убедительной. И тем не менее она совершенно несостоятельна. Дело в том, что она заранее постулирует разрыв между субъектом и объектом. Оба эти члена оказываются внутри себя замкнутыми и непроницаемыми; здесь нисколько не учитываются объективные основы эстетического. А если все относится к субъективному состоянию, то у художника никогда не будет уверенности в том, что большинство воспримет именно то чувство, которое он воплотил в своей картине.

Рассмотренные теории трактуют искусство как чисто идеальный феномен: интуицию, видимость, иллюзию, вчувствование и т. д. В этих теориях явно просвечивает идеалистическое понимание природы искусства. Однако сохраняется еще, по крайней мере у некоторых теоретиков, стремление связать искусство с действительностью, хотя последняя, как правило, истолковывается идеалистически. Эта связь очень ослаблена. Действительность уходит куда-то на задний план и выступает лишь как толчок для работы воображения.

Возникают теории, которые начинают рассматривать искусство не как познание действительности, а как особую реальность, создаваемую художником. Появле-

ние таких направлений в искусстве, как кубизм, футуризм, конструктивизм, наконец, абстракционизм, вносит существенные изменения и в теорию. Это изменение, прежде всего, сказывается в том, что искусство квалифицируется как особая реальность, ни на что не похожая, самостоятельная, являющаяся результатом деятельности творческого субъекта.

К числу философов-эстетиков этого направления относится Жак Маритен, автор многих трудов по эстетике, например: «Искусство и схоластика» (1922), «Творческая интуиция в искусстве и поэзии» (1953). Маритен — неотомист, и его связь с современным католическим движением в значительной степени исследована. Важно подчеркнуть, что Маритен, будучи тесно связан с современными художниками-модернистами, довольно обстоятельно пытается доказать, что искусство вовсе не является познанием. Оно является одной из форм созидания. Изящное искусство — это, в сущности, производство красивых вещей: картин, музыки, поэзии. Искусство заключается «не в подражании, а в созидании, в составлении или построении, притом в соответствии с законами той или иной вещи, которую нужно осуществить (корабль, дом, ковер, вытесанная каменная глыба)». Аналогичная мысль высказывается им и далее: «Искусство ... обладает в основе своей созидательным, творческим характером... Природа для художника главным образом стимул и препятствие, а не образец для рабского подражания»<sup>1</sup>.

Маритен высказал существенную мысль, которую разделяют почти все современные художники-модернисты. Противопоставление творчества познанию — это характерно для всего модернизма. Самое уродливое создание модернизма — поп-арт — всецело покоится на аналогичном эстетическом принципе, с тем только отличием, что поп-арт уже не стремится к созданию «красивых вещей». Создания поп-арт, как правило, уродливы. Маритен все же каким-то образом пытается доказать, что искусство познает что-то, точнее, познает божественную сущность. Но его рассуждения на этот счет идут в сфере католической метафизики и сформулированный эстетический принцип — «искусство — созидание» не колеблют.

---

<sup>1</sup> Рейдер. Современная книга по эстетике, с. 90, 95.

Исходя из других философских предпосылок положение о том, что искусство не является специфической формой отражения действительности, попытался доказать прагматист Джон Дьюи в известном трактате «Искусство как опыт» (1934). По мысли Дьюи, опыт «обозначает как поле, солнце, облака, дождь, семена, жатву, так и человека, который трудится, планирует, изобретает, пользуется, страдает и наслаждается. Опыт обозначает то, что воспринимается в опыте, мир событий и людей, включая их опыт, деятельность и судьбу человечества»<sup>1</sup>. Из этого маловразумительного определения следует, пожалуй, только один вывод, а именно: в понятие «опыт» философ включает как восприятие, так и воспринимаемое, т. е. субъект и объект, материальное и идеальное. Опыт или близкое к нему понятие «жизнь», согласно Дьюи, обнимают все явления, как материальные, так и идеальные, в силу того, что универсально действует закон «непрерывности». Закон «непрерывности» гласит: между субъектом и объектом простирается бесконечное число звеньев, снимающих различия между крайними полюсами.

Все категории мышления философ называет «инструментами, упорядочивающими» опыт. Сама истина рассматривается как оправданная утверждаемость и приобретает чисто функциональный характер. Вопрос о том, насколько наше познание верно отражает действительность, снимается, поскольку познание вовсе не является отражением.

С этих гносеологических позиций Дьюи подходит и к искусству. Последнее выступает как опыт. Философ заявляет, что «действительное произведение искусства является тем, что данный продукт делает с опытом и в опыте». Из довольно туманных рассуждений Дьюи можно сделать вывод, что под эстетическим он понимает такой опыт, который характеризуется упорядоченностью, единством, целостностью частей, завершенностью. Все эти свойства эстетического опыта можно передать одним понятием — форма. Однако напрасно мы будем искать у философа ясности. Оказывается, что вследствие действия закона непрерывности исчезает различие между эстетическим и обычным опытом. Поэтому любая дея-

---

<sup>1</sup> *Dewey J. Experience and Nature. Chicago -- London, 1925, p. 25.*

тельность, сопровождающаяся чувством удовольствия, может быть отнесена к художественной, поскольку она направлена на установление равновесия между субъектом и средой и сопровождается чувством удовлетворения, когда указанная гармония достигается.

Таким образом, стремясь расширить сферу художественно-эстетического, Дьюи, как справедливо отмечают П. Кроссер, С. Финкельстайн, фактически уничтожил границу между эстетическим и неэстетическим, красотой и уродством, искусством и неискусством. Иррационалистические и релятивистские установки Джона Дьюи привели к путанице в понимании сущности искусства. Философ в конечном счете ликвидирует искусство как специфическую деятельность человека. Оно исчезает в неопределенном понятии «опыт». Субъективистская, иррационалистическая эстетика Дьюи открывает двери для проникновения в художественную практику необузданного произвола, оправдывает любые гангстерские выходки безответственных субъектов, не по праву именующих себя «художниками».

Ж. Маритен и Д. Дьюи — философы, стоящие на разных идейных позициях. Однако в их воззрениях есть нечто общее: оба признают важность религии для развития искусства, для обоих характерно (это самое главное) стремление сосредоточиться на искусстве как процессе созидания, обработке материала. У Маритена — это производство красивых вещей, у Дьюи — оформление опыта, что конкретно означает: формовку глины, обработку мрамора, литье бронзы, наложение красок, строительство зданий, игру на инструментах, выполнение ритмических движений и т. д.

Точка зрения на искусство как определенную материальную структуру подготавливалась постепенно, начиная с XIX в. Уже романтики, а затем импрессионисты придавали большое значение изобразительно-выразительным средствам как таковым. Классическая эстетика (Аристотель, Лессинг, Гегель, Чернышевский) идейно-эстетическое содержание искусства рассматривала в неразрывном единстве с материалом и языком искусства (об этом говорят известные классификации искусства у названных эстетиков). Как мы уже сказали, начиная со второй половины XIX в. все большее внимание эстетиков и искусствоведов сосредоточивается на вещественной стороне художественного произведения, на матери-

але, из которого оно создается, на эстетической выразительности этого материала, на художественной форме как таковой. Эта тенденция в эстетике отчасти отражала формалистические тенденции в самом искусстве, отчасти явилась результатом разочарования в тех спекулятивных концепциях, которые рассматривали искусство, по кантианской традиции, как игру воображения, «видимость», интуицию, т. е. как чисто идеальный феномен<sup>1</sup>.

Следует отметить также концепцию известного английского эстетика Бернарда Бозанкета, автора всемирно известной книги «История эстетики». Нас в данном случае интересуют его «Три лекции по эстетике» (1915), которые в философском отношении стоят особняком в его концепции «абсолютного идеализма». Основная мысль Бозанкета заключается в следующем: нельзя сделать одну и ту же вещь одинаково из глины и отлить из металла. Чувство при выполнении этих работ должно быть совершенно различным. Различия в искусствах такие же, как различия между лепкой из глины, резьбой по дереву и литьем из металла. Поэзия также располагает чувственным материалом — звуком, который не безразличен для ее содержания. Поэтому создание поэзии на разных языках — такая же различная работа, как создание декоративных произведений из глины и металла. Таким образом, хоть чувство и необходимо для своего воплощения, но и воплощение необходимо для чувства. Воображение без определенной материальной структуры — абстрактная мысль, говорит Бозанкет, возражая Кроче.

Какой же должна быть эта материальная структура? На этот вопрос попытался дать ответ американский эстетик Дэвид Уайт Пролл в своей книге «Эстетический анализ» (1936). Замысел автора — исследовать выразительные свойства материала искусства. Путем анализа вариаций звука и цвета он стремится найти типовые схемы, по которым создаются произведения искусства.

В эстетике XX в. тенденция найти эстетическое содержание в материальной структуре художественной формы все больше прокладывает себе путь. Так, англ-

---

<sup>1</sup> О том, какими путями складывались формалистические эстетические концепции в Германии, кратко и достаточно ясно сказано в брошюре И. Л. Маца «История эстетических учений». (М., 1962, с. 77—78).

лийский критик Роджер Фрай после некоторых колебаний приходит к выводу, что произведение искусства — это упорядоченный комплекс чувственных выразительных элементов. К. Бэллоу — тоже английский критик — в статье «Искусство» (1913) высказывает аналогичную мысль. Носителем эстетических свойств произведения искусства является «значимая форма». Линии и краски, скомбинированные соответствующим образом, определенные формы и соотношения форм возбуждают у нас эстетические эмоции. Поэтому, чтобы оценить произведение искусства, не требуется ничего, кроме чувства формы, цвета и знания трехмерного пространства.

С незначительными нюансами подобные идеи высказал в своей небольшой брошюре «Жизнь форм» (1934) известный французский специалист по истории архитектуры А. Фосийон. «Произведение искусства существует только в качестве формы. Форма ничего не означает другого, она означает себя, она сама есть искусство». Она не выражает содержания произведения, но сама по себе является содержанием произведения. Следует отметить, что Фосийон формалистическую концепцию искусства проводит с большой настойчивостью и последовательностью. Поскольку он говорит о значимой форме, он еще не переходит на позиции беспредметного искусства, а сохраняет образную форму. Однако если учитывать объективное содержание его концепции, то она, в сущности, теоретически оправдывает абстракционизм.

Вопрос не в том, стоит ли тот или иной формалист на позиции фигуративного или нефигуративного искусства. Проблема заключается в том, что формализм в любых проявлениях ведет к отрыву искусства от действительности, к разрушению образности, с помощью и через посредство которой передается идейно-эстетическая информация о действительности. И в теории, и в практике искусства формализм ведет в тупик; подлинное искусство всегда содержательно, и если оно теряет содержание, то перестает быть искусством в прямом смысле этого слова.

За последние десятилетия под влиянием развития гносеологии, логики, лингвистики, психологии возникли знаковые теории искусства. Согласно этим теориям, произведение искусства представляет собой определенную материальную структуру или специфический знак,

передающий эстетическую информацию. В этом отношении представляют известное значение, прежде всего, труды Чарльза Морриса: «Обоснование теории знаков» (1938), «Знаки, язык и поведение» (1946), «Эстетика и теория знаков» (1939), «Наука, искусство и технология» (1939). Произведение искусства рассматривается Ч. Моррисом как знак, показывающий ценность или ценностную структуру. Особенность эстетического знака состоит в том, что он носит изобразительный характер. Воспринимая его, мы непосредственно воспринимаем ценностную структуру, заключенную в знаке, т. е. в художественном произведении.

Семиотический анализ искусства сам по себе не вызывает возражений. Все дело в том, с каких философских позиций ведется такой анализ и в каких границах перспективно пользоваться им. Что касается общефилософских взглядов Ч. Морриса, И. Ричардса, С. Лангер, труды которых в определенном смысле стали «классической» семиотической литературы по эстетике, то следует сказать, что эти взгляды идеалистические (в частности, Ч. Моррис — прагматист). Идеалисты-семантики, как и другие идеалисты-эстетики, оказались неспособными дать верный ответ на вопрос о том, в чем состоит природа искусства. Знаковые теории искусства даже в марксистском истолковании могут работать лишь в известных границах. Для анализа искусства необходимы комплексные исследования на основе марксистской методологии. К тому же анализ структуры художественного произведения касается в основном вопроса о том, как передается идейно-эстетическая информация, а содержание этой информации требует изучения ее специфики в плане содержательном. Нужно сказать, что это понимал и Ч. Моррис, иначе он не говорил бы о ценности и ценностной структуре, которая передается через эстетический знак или символ.

Семиотические теории на основе идеалистической гносеологии получили в настоящее время широкое распространение в США, Италии, Западной Германии и других западных странах, а также в Индии, о чем свидетельствуют материалы V конгресса по эстетике (1964). Создается, однако, впечатление, что семиотика переживает кризис и постепенно вытесняется экспериментально-психологическими и социологическими исследованиями. В своем идеалистическом виде семиотика отрицает



познавательный характер искусства, поскольку считает, что знаки, образы и символы передают лишь абстрактные ценности или же столь же «абстрактную» структуру чувств. Поэтому снова возникает отрыв искусства от действительности.

Среди эстетических теорий современности мы встречаем фрейдизм, экзистенциализм, феноменологию. Мы их не рассматриваем по следующим причинам: фрейдизм в основном занят анализом творческого процесса, а не искусства как такового. Что касается экзистенциализма и феноменологии, то следует сказать, что они базируются фактически на одной и той же методологии — гуссерлианстве. К тому же здесь трудно что-либо найти принципиально новое: искусство опять сводится к чисто духовному явлению, к иррациональному переживанию субъекта. В экзистенциализме заострились иррационалистические, субъективистские и индивидуалистические тенденции идеалистической эстетики XX в.

Мы проследили лишь один аспект современных идеалистических эстетических теорий — гносеологический. Мы постарались выявить две тенденции: одна из них склоняется к истолкованию искусства как явлению сознания, оторванного от мира, другая — к интерпретации его как чистой формы, формотворчества. И первая и вторая тенденции ведут к отрыву искусства от мира. И в том и другом случае природа искусства как образного познания мира извращается. Богатство и многообразие современной идеалистической эстетики оказываются мнимыми. Это между прочим осознают многие современные буржуазные философы и эстетики. Одни из них делают из этого факта тот вывод, что искусство вообще нельзя познать, другие уходят в экспериментальные или социологические исследования, где надеются получить полезные данные, третьи переходят на позиции марксизма или находятся на распутье. Только марксизм в современную эпоху дает простор для подлинно научных исследований. Это осознают многие современные философы-идеалисты. Поэтому неслучаен интерес к марксизму во всем мире. В этом мы все более убеждаемся во время дискуссий, которые эстетикам-марксистам приходится вести на международных эстетических конгрессах, конференциях, симпозиумах, а также изучая современную буржуазную литературу по эстетике.

## Глава VIII

# СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ О СУЩНОСТИ РЕЛИГИИ

В объяснении религии издавна существуют две основные традиции: материалистическая и идеалистическая. Материалисты рассматривают религию как создание людей, как продукт деятельности их сознания и воображения. Поэтому в центре внимания материалистов находится вопрос о земных условиях и причинах возникновения религии. В противовес этому идеалисты в той или иной форме признают сверхъестественный источник религии. В центре внимания идеалистов — проблема бытия сверхъестественного (бога), его сущности, способов его воздействия на мир и человека. Вопрос с религии как специфической форме общественного сознания подменяется тем самым вопросом о боге как мнимом источнике самой религии. Современная буржуазная философия продолжает и развивает идеалистическую традицию объяснения религии.

На XIV Международном философском конгрессе, состоявшемся в Вене в 1968 г., работала специальная секция философии религии. Доклады буржуазных философов, сделанные на секции, довольно ярко рисуют современное состояние и тенденции буржуазной философии религии. Почти все доклады написаны с теологических или (в лучшем случае) идеалистических позиций. Один из докладчиков, американский философ Дж. Макэй, признал, что философия религии на Западе очень нечетко отделена и от апологетики, и от догматической и систематической теологии, и от других богословских дисциплин<sup>1</sup>.

Канадец С. Дюбей в докладе прямо заявил, что «свободное философствование разрушает подлинный дух религиозной философии»<sup>2</sup>. «Рост неспиритуалисти-

<sup>1</sup> См.: *J. P. Mackey. The Nature and the Scope of the Philosophy of Religion. «Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie», Band V. Verlag Herder. Wien, 1970, S. 305.*

<sup>2</sup> *Dubey S. P. Towards a Religious Philosophy. «Akten...», Band V. S. 317.*

ческих и атеистических тенденций в современном философском мире, — утверждает он, — должен быть остановлен. Он может быть остановлен только благодаря утверждению религиозно-философского развития. Только религиозная философия может дать удовлетворительное решение человеческих проблем в противовес псевдорешениям, предлагаемым нерелигиозными спекуляциями. Утверждение такой религиозной философии было бы не только мерой защиты, но и шагом прогресса, и именно в этом состоит потребность настоящего времени»<sup>1</sup>. Канадский философ в целом правильно (хотя и со своих позиций) охарактеризовал главную причину усиления теологических и религиозных тенденций в современной буржуазной философии. «Теологизация» буржуазной философии вызвана кризисом религии в современном обществе, неотвратимым ростом атеизма и свободомыслия.

Если современная буржуазная философия религии целиком следует в русле идеалистических и теологических концепций прошлого, то марксистская философия продолжает и развивает прогрессивные традиции домарксистского атеизма и материализма. Она считает своей важнейшей задачей научное объяснение религии как явления, созданного человеком. Однако она идет глубже и дальше домарксистского атеизма и материализма в постижении сущности религии, ибо она впервые в истории смогла научно объяснить сущность самого человека, показав, что сущность эта определяется не биологической природой, не разумом, а совокупностью тех общественных отношений, в которых человек живет, действует, общается с другими индивидами. Раскрыв социальную природу человека, марксизм тем самым раскрыл и социальную основу религиозного самоотчуждения человека.

«Религия, — писал К. Маркс, — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа»<sup>2</sup>. В этих словах с афористической четкостью и яркостью охарактеризованы как причины, породившие религию, так и ее социальные функции. Рели-

---

<sup>1</sup> Dubeu S. P. Towards a Religious Philosophy. «Akten...», Band V. S. 318.

<sup>2</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 415.

гия возникает как *результат* человеческого бессилия и одновременно как *иллюзорный протест* против этого бессилия. Восполняя практическое бессилие людей, религия пытается заменить реальные средства воздействия на мир — иллюзорными, превращая естественное — в сверхъестественное, земное — в неземное. Таким образом, впервые была раскрыта «тайна религиозной конструкции», и причудливые, нелепые, на первый взгляд, продукты религиозной фантазии получили свое научное объяснение. Гносеологическая критика религиозных представлений, преобладающая в домарксистском атеизме, была углублена социологическим объяснением религии, основанным на материалистическом понимании истории.

Марксистский подход к религии неприемлем для буржуазных идеологов, ибо он означает не только научное объяснение причин существования религии, но и указание на реальные пути и закономерности ее преодоления. В противовес марксизму буржуазные философы и социологи выдвинули три основные концепции, объясняющие сущность и природу религии: объективно-идеалистическую (теологическую), субъективно-идеалистическую и натуралистическую (биологизаторскую).

*Объективно-идеалистическая* концепция в том или ином варианте выступает как философская основа всякой теологии. Поэтому именно объективно-идеалистическая концепция господствует в теологической и религиозно-философской литературе, активно проповедуется церковниками. Основной исходной посылкой объяснения религии теологами и философами — объективными идеалистами — выступает постулирование ими сверхъестественного источника религии: бога, «абсолюта», «трансцендентного», «мирового духа» и т. п. Этот исходный постулат объединяет и теологов всех основных христианских конфессий — католицизма, протестантизма, православия, и философов-идеалистов, стоящих формально вне конфессиональных рамок. Если у первых таким сверхъестественным источником религиозной веры выступает христианский бог, определяемый в соответствии с «символом веры», то вторые объявляют указанным источником некое объективное духовное начало, получающее в каждой из идеалистических систем свое наименование.

Православный богослов В. Зеньковский, например,

исходит из существования неких «внерациональных начал» в знании, которые он называет «аксиомами». В числе других «аксиом» он постулирует аксиому «обращенности всех актов духа к Абсолютной сфере»<sup>1</sup>. С его точки зрения, «за сферой «проявления» религиозной жизни мы должны признать наличие «чего-то», что создает во всем человечестве, на самых низших ступенях культуры религиозную жизнь. Религиозная жизнь может быть груба, примитивна, целиком соскальзывать в магию, и все же человек неутомимо ищет «чему поклониться», как выразился однажды Достоевский. Это «что-то», что стоит позади всякой религиозной «феноменологии», что «тянет» душу ввысь — может быть понято лишь так, что в самых своих глубинах душа уже сопряжена с Абсолютом, связана с богом»<sup>2</sup>.

Сравним эти высказывания православного богослова с суждениями современного американского философа Уолтера Стэйса, который в одной из своих книг пишет: «Религия есть голод души по невозможному, недостижимому, непознаваемому... Религия ищет бесконечное. А бесконечное по самому его определению невозможно и недостижимо»<sup>3</sup>. И дальше оказывается, что под названием бесконечного Стэйс подразумевает тот же божественный абсолют. На этом примере видно, как мало, несмотря на различную фразеологию, отличаются взгляды богословов от взглядов светских буржуазных философов-идеалистов. Их основные методологические принципы совпадают. И те и другие сущность религии выводят из наличия в мире сверхъестественного, «абсолюта», т. е. бога. Человек, как «творение божье», наделен, по их мнению, непреодолимым стремлением к слиянию с «абсолютом», его душа «ищет, чему поклониться». Отсюда и существование религии. Как уже говорилось, постулирование сверхъестественного источника религии переносит у теологов и идеалистов центр проблемы с вопроса о сущности религии на вопрос о существовании и сущности бога. Обоснование религии превращается с этих позиций в обоснование бытия бога.

В христианской теологии и идеалистической фило-

---

<sup>1</sup> Зеньковский В. Основы христианской философии, т. I. Possev — Verlag, Frankfurt am Main, 1960, с. 42.

<sup>2</sup> Там же, с. 42.

<sup>3</sup> «Philosophy of Religion. A Book of Readings». Ed. by G. L. Abernethy and T. A. Langford. N. Y., 1968, p. 78.

софии в обосновании бытия бога (= трансцендентного) издавна имеются две основные тенденции: рационалистическая и иррационалистическая.

Философы и теологи-томисты выступают за использование разума в целях обоснования бытия бога. Томисты опираются на учение Фомы Аквинского (1226—1274) о наличии в христианском откровении «истин» двоякого рода: доступных разуму и «сверхразумных», т. е. выходящих за пределы познавательных возможностей человека (они «сверхразумны», но не «противоразумны»). Первые истины, по мнению Фомы Аквинского, постигаются с помощью познания реальных предметов и явлений, окружающих человека. Вторые могут быть постигнуты лишь через непосредственное откровение бога с помощью церкви. Тезис о существовании бога, согласно томистскому учению, относится к истинам первого рода. Томисты считают, что существование бога можно доказать, отходя от изучения сотворенных богом вещей. Отсюда в томизме особый раздел — естественная теология, которая призвана обосновывать существование бога на основе изучения природы<sup>1</sup>.

В современных условиях гигантского прогресса науки рациональные аргументы в пользу существования бога становятся все более сомнительными. Поэтому рациональные аргументы все чаще заменяются апелляцией к слепой вере, к «мистическому озарению», к «религиозному опыту» и т. п. В теологии эта тенденция особенно ярко представлена протестантской «неоортодоксальной» школой, нередко именуемой также «диалектической теологией» и «теологией кризиса». Виднейшими представителями указанного направления считаются Карл Барт (1886—1968), Пауль Тиллих (1886—1965), Рудольф Бультман (р. 1884), Эмиль Бруннер (1889—1965).

Карл Барт исходил в своих теологических построениях из основной посылки, согласно которой существование бога не может быть обнаружено с помощью разума, на основе изучения окружающего мира. Критикуя томизм с иррационалистических позиций, Барт категорически отрицал возможность «естественного откровения», т. е. откровения бога в природе и обществе. Соответственно, он отрицал и возможность «естественной

<sup>1</sup> См. об этом подробнее в кн.: *Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1966.

теологии» и «христианской философии». «Христианская философия», — писал Барт в основном труде «Церковная догматика», — еще никогда в действительности не существовала; если она была философией, то она не была христианской, если она была христианской, то она не была философией»<sup>1</sup>. «...Бог христианства, — заявлял Барт в другой книге, — не может присутствовать в любой возможной человеческой концепции мира»<sup>2</sup>.

В противовес рационализму Барт постулирует слепую веру. «Итак: в вере ...должны мы видеть возможность познания слова божьего. В акте веры она (возможность познания. — Д. У.), если можно так выразиться, рождается, появляется, становится доступна поискам и может быть найдена»<sup>3</sup>. При этом вера понимается Бартом не как субъективное состояние человека, а как нечто, исходящее от бога, дарованное богом человеку через откровение. Вера, по мнению Барта, представляет собой «милостивое обращение бога к человеку, свободное личное присутствие Иисуса Христа в действиях человека»<sup>4</sup>. Тем самым Барт отмежевывается от субъективистского понимания веры, которое, как мы дальше увидим, грозит церкви серьезными осложнениями.

Аналогичные иррационалистические тенденции обнаруживаются и в современном православии. Приведем некоторые наиболее характерные высказывания из «Журнала Московской Патриархии». «В то время, как неверие есть немощь плотского разума, вера есть сила божья, сила просвещающая, обновляющая, созидаящая»<sup>5</sup>. «Никакое, даже самое безошибочное доказательство истины не может заменить живого переживания, интуиции веры. Вера не доказывает себя, а показывает»<sup>6</sup>. «Вера сама по себе есть внутренний психологический акт, а не формула... Вера христианская есть прежде всего переживание. Аргументация веры есть нечто внеш-

---

<sup>1</sup> Barth K. Against the Stream. In: «Philosophy of Religion. A Book of Readings», p. 252.

<sup>2</sup> Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band. Erster Halbband. Kaiser—Verlag, München, 1935, S. 4.

<sup>3</sup> Ibid., S. 241.

<sup>4</sup> Ibid., S. 17.

<sup>5</sup> «Журнал Московской Патриархии» (далее — ЖМП), 1957, № 4, с. 3.

<sup>6</sup> ЖМП, 1962, № 4, с. 57.

нее, от чего сама вера не зависит»<sup>1</sup>. Необходимость веры как средства иррационального, мистического «приобщения к богу» аргументируется в православии тем, что существование бога и все остальные догматы христианской религии объявляются «великой тайной», недоступной человеческому разуму и невыразимой в понятиях и словах. «Бог, — заявляют православные богословы, — есть неведомая, недоступная, непостижимая, неизреченная тайна, которая непостижима в своей неисчерпаемости»<sup>2</sup>.

Иррациональное обоснование сверхъестественного источника религии преобладает и в современной буржуазной идеалистической философии, которая ныне тесно переплетается и смыкается с теологией. Ярким примером такого синтеза теологии и иррациональной философии является книга немецкого философа и религиоведа Рудольфа Отто «Святое»<sup>3</sup>, оказавшая значительное влияние на все современное буржуазное религиоведение. В книге Отто предпринимается попытка поставить психологизм и субъективизм на службу теологии. В его концепции можно выделить два важнейших момента.

Во-первых, Отто исходит из реального существования объекта религиозного поклонения, который он называет «святым» и характеризует как «тайну» (*mysterium*), как нечто трансцендентное, «совсем иное», не имеющее ничего общего с реальными объектами, окружающими человека. Религия, по Отто, представляет собой встречу человека с этой тайной, со «святым», встречу, порождающую в психике особые, непохожие на обычные, чувства и переживания.

Во-вторых, Отто пытается психологически охарактеризовать те чувства, которые вызывает у человека его встреча со «святым». Он выделяет два противоположных чувства, соединение которых, по его мнению, типично для всякого подлинно религиозного человека: 1) особый священный страх, трепет, ужас (*tremendum*), вызванный соприкосновением человека с «божественной тайной»; 2) особое восхищение, благоговение, преклонс-

---

<sup>1</sup> ЖМП, 1963, № 10, с. 64.

<sup>2</sup> ЖМП, 1959, № 1, с. 48.

<sup>3</sup> См.: *Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen.* 14 Aufl. Gotha, 1926 (к 1963 г. книга Отто выдержала в Западной Германии 31 (!) издание).



ние перед «святым» (*fascinans*), которое имеет сходство с человеческими чувствами любви, страдания, восхищения, но которое в то же время принципиально отличается от них, ибо вызывается лишь мистическим озарением человека, его встречей со «святым».

Отто, без сомнения, уловил некоторые реальные психологические особенности религиозных эмоций, обычно свойственных верующим. Однако в его понимании эти чувства носят особый, таинственный, неземной характер, ибо вызываются встречей человека со сверхъестественным, «святым». Таким образом, Отто ставит психологический анализ религиозных эмоций на службу теологии и пытается с его помощью обосновать необходимость и благотворность религии.

Подобные попытки очень часты в среде современных буржуазных философов. Например, английский философ, занимающийся проблемами религии, Джон Хик в книге «Вера и знание» пишет: «Верующий в бога не может объяснить, как он познает божественное присутствие в его опыте... Он живет в присутствии бога, хотя и не способен доказать существование последнего с помощью какой-либо диалектики»<sup>1</sup>.

Иррациональное обоснование сверхъестественного точно так же не выдерживает научной критики, как и рациональное. Субъективное истолкование своих чувств и даже наличие субъективной уверенности в «присутствии бога» не являются сколько-нибудь обоснованными доказательствами объективного существования сверхъестественного. Субъективные иллюзии присутствуют не только у людей религиозных и находят сейчас научное физиологическое и психологическое объяснение. С логической точки зрения подобный аргумент грешит известной ошибкой *petitio principii*, ибо существование бога здесь доказывается констатацией самой веры в бога. Таким образом, вывод уже заранее включен в исходную посылку цепи рассуждений.

Всякую иррационалистическую философию неизбежно пронизывают имманентные теоретические и логические противоречия. Доказывая ограниченность человеческого разума, его неспособность проникнуть в глубины действительности, в частности постичь трансцендентное,

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: «*Philosophy of Religion. A Book of Readings*», p. 286.

бога, любой философ-иррационалист прибегает, тем не менее, к услугам того же разума: в книгах и статьях он пользуется понятиями, суждениями, умозаключениями, пытается теоретически и логически обосновать свои выводы. Возникает парадокс: бессилие разума доказывается средствами самого разума! Это еще раз демонстрирует теоретическую несостоятельность и непоследовательность философского иррационализма. Если бы иррационализм был до конца последователен, то он должен был бы вообще отказаться от всякой философии (ибо философии, использующей иные средства, кроме рациональных, не существует) и уповать только на индивидуальные чувства, переживания и «мистическую интуицию».

Указанные противоречия особенно четко выявляются у представителей *субъективно-идеалистической концепции религии*. Начало субъективистской традиции в западной теологии обычно связывается с Фридрихом Шлейермахером (1768—1834), немецким протестантским священником и богословом. Шлейермахер, будучи теологом, не отрицал сверхъестественного источника религии. Однако центр религиозной проблемы перенесся им в сферу сознания отдельного индивида, и прежде всего в сферу чувств. От Шлейермахера идет тенденция, развитая и продолженная многочисленными его последователями, — рассматривать религию прежде всего как индивидуально-психологический феномен, как определенное состояние человеческого сознания, человеческих переживаний. «Не всякий имеет религию, — писал Ф. Шлейермахер, — кто верит в какое-либо священное писание, а лишь тот, кто понимает его живо и непосредственно и кто, следовательно, сам по себе легче всего мог бы обойтись без него»<sup>1</sup>. «Ценность человеческой религии, — указывал он, — определяется тем, как человек сознает божество в чувстве, а не тем, как он всегда несовершенно отображает религию в понятии...»<sup>2</sup>.

Идеи Шлейермахера были впоследствии развиты не только либеральной протестантской теологией (Ричль, Трёлльч, Гарнак), но и рядом буржуазных философов, принадлежащих к многочисленным школам и направ-

---

<sup>1</sup> Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. М., «Русская мысль», 1911, с. 99.

<sup>2</sup> Там же, с. 106.

лениям субъективного идеализма. Например, датский философ и психолог Г. Гефдинг (1843—1931) в книге «Философия религии» писал: «Чувство ...составляет самую существенную особенность всех религий и всех религиозных точек зрения. По сравнению с ним все представления являются подчиненными и обусловленными»<sup>1</sup>.

Наиболее последовательно эта субъективистская и иррационалистическая линия проводилась американским прагматистом У. Джемсом (1842—1910). Исходя из своей общей субъективистской концепции истины, Джемс считал религию истинной для индивида, поскольку она оказывается для него «полезной». Пользу же религии Джемс видит в том, что она снимает психологические конфликты, преобразует отрицательные эмоции в положительные, т. е. по-своему утешает человека. На этом основании Джемс рассматривал «религиозный опыт» индивида как принципиально не отличающийся от его научного опыта. Каждый индивид, исходя из своих чувств и переживаний, волен выбирать то или иное мировоззрение. «Если кто-либо захочет совершенно отвернуться от бога и будущей жизни, — писал Джемс, — никто ему не может помешать в этом, никто не может безусловно доказать ему, что он ошибается. Но если человек думает иначе и поступает согласно со своим убеждением, мне кажется, и ему никто не может доказать, что он ошибается»<sup>2</sup>. Мировоззрение каждого индивида, по мнению Джемса, определяется его темпераментом, его эмоциональным миром. Поэтому основа религии — это чувства. В напечатанной в свое время книге «Многообразие религиозного опыта» Джемс писал: «Я, действительно, думаю, что чувство есть глубочайший источник религии, а философские и богословские построения являются только вторичной надстройкой, подобной переводу подлинника на чужой язык»<sup>3</sup>.

Таким образом, с точки зрения Джемса религию следует рассматривать как порождение индивидуального сознания, как спонтанно возникающие субъективные переживания человека. Джемс был не только философ, но и психолог. Его книга «Многообразие религиозного опыта» оказала значительное влияние на раз-

<sup>1</sup> Гефдинг Г. Философия религии. Спб. 1912, с. 104.

<sup>2</sup> Джемс У. Зависимость воли от веры и другие опыты популярной философии. Спб., 1904, с. 35.

<sup>3</sup> Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910, с. 420.

витие буржуазной психологии религии. Многие представители последней продолжают и углубляют субъективистскую и иррационалистическую трактовку религии, намеченную Джемсом.

Современный американский психолог Гордон Оллпорт абсолютизирует субъективные особенности религиозных переживаний и представлений, свойственных отдельному человеку. По его мнению, «субъективная религиозная установка каждого индивида ...непохожа на аналогичную установку любого другого индивида»<sup>1</sup>. «С самого начала и до конца дорога религиозных поисков индивида является изолированной (*solitary*)»<sup>2</sup>, — заявляет Оллпорт. Концепция Оллпорта доводит субъективизм в понимании религии до предела. Получается, что каждый верующий имеет свою религию. Религий, следовательно, столько, сколько верующих.

Такой последовательный субъективизм абсолютно неприемлем для теологов и церковников. Во-первых, он означает, что религия рассматривается как порождение человеческого сознания, а не продукт божественного откровения. Сверхъестественный источник религии либо отодвигается на задний план и приобретает черты «философского», а не христианского бога (Шлейермахер и др.), либо вовсе игнорируется<sup>3</sup>.

Во-вторых, выпячивание роли чувств, как основы религии, ведет к тому, что вся догматика рассматривается как нечто второстепенное. Но в таком случае рушится концепция «истинной» религии и церкви как ее единственной носительницы. Получается, что у каждого человека может существовать своя особая религия, и его принадлежность к церкви перестает быть обязательной. Церковники не могут далеко пойти по пути субъективизма и мистики, ибо это разрушает идеологические скрепы, на которых держится вся их система. Опасность субъективизма со своих позиций хорошо понимал известный французский философ-фидеист Эмиль Бутру, который писал: «Удалите из религии всякий объ-

<sup>1</sup> *Allport G. Individual and His Religion. N. Y., 1950, p. 26.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 141—142.

<sup>3</sup> Типична в этом плане позиция продолжателя Джемса американского прагматиста Дьюи, который писал: «Если религия призвана играть полезную роль в жизни, она должна рассматриваться исключительно как естественная функция человека; она не должна никогда иметь дела с понятиями сверхъестественного». (Цит. по кн.: *Allport G. Individual and His Religion, p. 43*).

ективный элемент, и вы сведете ее к чему-то такому, что не отличается от индивидуальных измышлений и что нельзя уже больше характеризовать, как религию»<sup>1</sup>.

Современная буржуазная философия религии пытается избежать крайностей субъективизма и иррационализма, синтезируя их с теологией. Характерны в этом плане некоторые доклады, сделанные на XIV Международном философском конгрессе. Так, американец Р. Крейч критикует У. Джемса за то, что последний «не учел значения для самого верующего объективного содержания его веры, включая веру в существование бога». В то же время Крейч пытается сконструировать философию религии, которая не была бы «целиком спекулятивной» и опиралась на «религиозный опыт»<sup>2</sup>. Аналогична и позиция английского философа Х. Д. Льюиса. Последний отправляется от субъективно-идеалистического, интроспективного анализа человеческого «Я» и приходит к выводу, согласно которому всякое «Я» неизбежно стремится к богу, который для Льюиса выступает в качестве единственного возможного решения традиционных «экзистенциальных» проблем: свободы и ответственности, бессмертия, греха, спасения и т. п.<sup>3</sup>.

Субъективно-идеалистическая концепция религии носит столь же антинаучный и идеалистический характер, как и теологическая. Если последняя прямо постулирует бога, то первая открывает дорогу теологии и фидеизму, поскольку рассматривает человеческое сознание как особую духовную сущность, самопроизвольно продуцирующую религиозные идеи и представления. Для каждого субъективного идеалиста камнем преткновения остается вопрос: откуда берется содержание индивидуального сознания? Если отвечать на него с позиций идеализма, то с неизбежностью приходится либо апеллировать к богу (что, как известно, и делал епископ Беркли), либо скатиться к солипсизму. Последняя позиция слишком нелепа, и любой философ старается ее избежать.

Вопреки идеалистическим концепциям религиозные

---

<sup>1</sup> Бутру Э. Наука и религия в современной философии. Спб., 1910, с. 342.

<sup>2</sup> *Kreyche Robert Y. Philosophy of Religion: an Introduction. «Akten...», Bd. V, pp. 292—295.*

<sup>3</sup> См.: *Lewis H. D. The Elusive Self and Religion. «Akten...», Bd. V, S. 325—334.*

идеи и представления не имеют никакого сверхъестественного источника и в то же время не «врождены» человеку и не создаются стихийно внутренней деятельностью его сознания. Если речь идет об отдельном индивиду, то он всегда усваивает идеи и представления о боге, сверхъестественном и т. п. из общества, из общественного сознания точно так же, как он усваивает все остальные идеи и представления.

Многие буржуазные философы категорически отрицают социальную природу религии, объявляя ее внутренним интимным делом отдельного индивида. Таков, например, А. Н. Уайтхэд (1861—1947), который в специальной книге, посвященной религии, писал: «Религия есть то, что индивид творит в своем одиночестве... Таким образом, религия есть одиночество, и если вы никогда не были одиноки, вы никогда не были религиозны»<sup>1</sup>. Уайтхэд, как и многие другие авторы, ссылается при этом, в частности, на так называемых «основателей религии», «пророков», которые якобы создавали религии исходя только из ресурсов и потребностей их внутренней духовной жизни, независимо от окружающей среды. Нетрудно на исторических фактах показать, что это утверждение не имеет ничего общего с действительностью.

Во-первых, любой основатель новой религии всегда формировался в определенном обществе. Его взгляды, убеждения, социальные и религиозные устремления возникали под влиянием обстоятельств его жизни, воспитания, религиозной идеологии, традиций, свойственных обществу того времени. Его разрыв с прежними религиями, протест против них всегда социально детерминированы и не могут быть поняты вне той социальной и религиозной ситуации, которая тогда сложилась.

Во-вторых, основателем новой религии может стать лишь такой религиозный реформатор, который понимает религиозные потребности определенных социальных или этнических групп и выражает в проповедях их стремления и чаяния. Если его деятельность не найдет широкой поддержки, то он и не станет основателем новой религии, а останется религиозным созерцателем или доктринером-одиночкой. Сколь бы ни были причудливы и фан-

---

<sup>1</sup> Whitehead A. N. Religion in the Making. In: «Philosophy of Religion. A Book of Readings», p. 50.

тастичны религиозные идеи, мифы и представления, они формируются не в силу произвольной игры человеческого воображения, а на основе определенных гносеологических и, главное, социологических закономерностей.

В буржуазной философии, а особенно в психологии и социологии, имеет место еще одна концепция религии, которую условно можно назвать *натуралистической*. Речь идет о точке зрения, согласно которой религия рождается внутренними потребностями развития человеческого *организма*: его инстинктами, влечениями, физиологическими реакциями и т. п. В такой интерпретации религия становится атрибутом биологической природы человека.

Наболее распространенной формой натуралистических концепций религии является ныне *фрейдизм*. Зигмунд Фрейд (1856—1939) попытался в работе «Тотем и табу» применить свой психоаналитический метод для объяснения возникновения тотемизма как наиболее древней формы религии. Фрейд рассматривал, как известно, все социальные явления, всю культуру как систему запретов, с помощью которой общество подавляет враждебные ему влечения человека, прежде всего, сексуальный инстинкт — «либидо». Благодаря нормам культуры врожденные влечения человека либо вытесняются в сферу бессознательного, либо «сублимируются», т. е. преобразуются в формы социального творчества, к числу которых Фрейд относил и религию. Тайну возникновения тотемизма Фрейд усматривал в переносе первобытным человеком своего «амбивалентного» (т. е. двойственного) отношения к отцу, обусловленного «Эдиповым комплексом»<sup>1</sup>, на «заместителя» отца-тотема.

В статье «Будущность одной иллюзии» Фрейд развивает свои первоначальные идеи, распространяя их на объяснение существования религии в современном обществе. Религиозные представления — это иллюзии, но иллюзии, «выступающие как исполнение древнейших, сильнейших, навязчивейших желаний человечества: тайна их силы заключается в силе этих желаний»<sup>2</sup>. По мнению Фрейда, как невроз ребенка объясняется вытес-

<sup>1</sup> Об «Эдиповом комплексе» см.: Фрейд З. Тотем и табу. М.—Пг. (б. г.), с. 151—157.

<sup>2</sup> Фрейд З. Будущность одной иллюзии. — «Атеист», 1928, № 32, с. 79.

нением его желаний и влечений в бессознательное, так и религию можно рассматривать как «общечеловеческий навязчивый невроз». Если первым «заместителем отца» был тотем, то в дальнейшем таким заместителем выступает бог, на которого переносится отношение к отцу как к «заступнику». Таким образом, Фрейд пытается объяснить религию, отправляясь от отдельного индивида с его врожденными импульсами и влечениями. Невроз, как состояние отдельного человека, переносится Фрейдом на все общество.

Современные неофрейдисты отошли от многих положений Фрейда. Они отказались от фрейдовского «пансексуализма», попытались синтезировать социологический подход с психоаналитическим («социофрейдизм»). Но даже у самого видного из «социофрейдистов», Эриха Фромма (р. 1900), социальный фактор выступает в объяснении человеческого поведения как фактор «вторичный», как своеобразная надстройка над извечными конфликтами человеческого бытия.

В работе «Психоанализ и религия»<sup>1</sup> Фромм объясняет потребность человека в религии прежде всего его «экзистенциальной» ситуацией, под которой подразумевается «дихотомия души и тела», выделяющая человека из царства животных. Тело человека есть часть природы, в то время как его ум возвышается над природой. Разум, по Фромму, есть благословение человека, но в то же время и его проклятие: «он заставляет его снова и снова пытаться разрешить задачу неразрешимой дихотомии». С одной стороны, человек не может жить, не пытаясь решить проблему раскола между душой и телом; с другой — он никогда не может обрести ее решение.

На этой основе и рождается у человека потребность в «вере», в религии. Религией Фромм называет «любую систему мыслей и действий, которая предоставляет индивиду систему ориентиров и объект, которому он может поклониться». С помощью религии человек пытается преодолеть дихотомию души и тела и обрести гармонию. Хотя сам Фромм относится враждебно к «теистической» религии и ратует за религию без бога, религию, в центре которой стоит человек, объективно его

---

<sup>1</sup> *Fromm E. Psychoanalysis and Religion. Yale University Press, New Haven. 1950.*



концепция обосновывает и оправдывает существование религии в любом обществе. С его точки зрения, «нет ни одного человека, у которого бы не было потребности в религии». Таким образом, Фромм, несмотря на острую критику им современного капитализма, не сумел понять главных причин, рождающих религию. Выводя религию из «дихотомии души и тела», Фромм дал, по существу, лишь новый вариант ее натуралистического, биологического объяснения<sup>1</sup>.

Но религию, как и любые иные социальные явления, нельзя объяснить из естественной природы человека. Сама методология здесь несостоятельна и ненаучна. Поэтому «психоаналитическая» концепция религии не может быть принята на вооружение современным научным религиоведением.

Марксистская концепция, как уже говорилось, подчеркивает социальную природу религии. Религия создается людьми. «Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»<sup>2</sup>. Марксизм рассматривает религию как явление историческое, а не вечное, как порождение определенных социальных структур, в которых отношения между людьми требовали своего фантастического восполнения. Этим марксизм отличается от концепции религии, свойственной французскому социологу Э. Дюркгейму (1853—1917).

На примере социологической теории Дюркгейма отчетливо видно, как тесно связано понимание религии с пониманием общества в целом. Ложное понимание общества с неизбежностью ведет и к ошибочным представлениям о религии. Дюркгейм исходил из правильного тезиса, согласно которому понимание индивида невозможно без понимания общества, в котором тот живет. Однако «интегрирующей» основой общества, т. е. основой, обеспечивающей его целостность, Дюркгейм считал не производство материальных благ, не объективную систему материальных (производственных) отношений, а общественное сознание: общие верования, чувства, ценности, нормы. «Совокупность верований и

---

<sup>1</sup> О концепции Э. Фромма см. подробнее в книге: Уэллс Г. Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму. М., 1968, с. 124—156, 195—243.

<sup>2</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 3.

чувств, общих, в среднем, членам одного и того же общества, образует определенную систему, имеющую собственную жизнь; ее можно назвать *коллективным, или общим, сознанием*, — писал Э. Дюркгейм<sup>1</sup>. Ослабление общих верований и чувств означает, для Дюркгейма, ослабление социальных связей между людьми, грозящее дезинтеграцией общества, его распадом. Поэтому силу коллективного сознания, интенсивность его воздействия на индивида Дюркгейм считал важнейшим средством обеспечения стабильности социальной системы и ее «нормального» функционирования.

Дюркгейм здесь принял следствие за причину. Он игнорировал тот решающий факт, что содержание общественного сознания, т. е. верований, норм, ценностей и идей в ту или иную эпоху определяется материальными условиями жизни людей. Социологическая концепция Дюркгейма опиралась, главным образом, на изучение им первобытного общества. При этом Дюркгейм абсолютизировал некоторые особенности первобытной общины, перенося их на иные социальные организмы. В частности, Дюркгейм явно переоценил «общественную солидарность» в современном обществе, разделенном на антагонистические классы. Понятия классов, классовых интересов и классовой борьбы, по существу, выпали из его социологии, ибо они не вмещались в заданную им схему.

В отличие от многих иных буржуазных социологов, Дюркгейм рассматривал религию как целиком социальный феномен. В этом, несомненно, положительная сторона его взглядов, которая до сих пор вызывает ожесточенные нападки на него теологов или близких к ним авторов. Однако Дюркгейм, по существу, отождествляет религию с общественным сознанием в целом. Для него религиозными являются все коллективные, общественные представления и верования, если они носят обязательный для всех членов общества характер, если они, тем самым, связывают индивида с обществом, подчиняют его обществу. Поэтому для Дюркгейма конкретное содержание религиозных форм и символов не имеет значения; оно может коренным образом меняться в различные эпохи. Однако во все эпохи остается потребность

---

<sup>1</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Одесса, 1900, с. 63.

В коллективных верованиях и чувствах и ритуалах, в которых проявляются, оживляются и подкрепляются эти социальные чувства.

«В религии, — писал Дюркгейм, — всегда существует нечто вечное, что переживает все частные символы, которыми временно окружает себя религиозное мышление. Не может существовать общество, которое бы не испытывало потребности регулярно оживлять и подкреплять коллективные чувства и идеи, создающие его единство и его индивидуальность»<sup>1</sup>. Для Дюркгейма в религиозных представлениях и ритуалах всегда персонифицируется и символизируется общество. При этом Дюркгейм игнорирует тот факт, что религия имеет свою *гносеологическую* характеристику. Это не просто общественные представления и верования, а *верования в сверхъестественное*, т. е. ложное, фантастическое, превратное отражение действительности.

Отказ Дюркгейма от гносеологической характеристики религии как превратного, иллюзорного сознания, основанного на вере в сверхъестественное, неизбежно привел его к размыванию границ между религиозным и нерелигиозным сознанием и в конечном счете — к отождествлению религии с общественным сознанием в целом. Практическим выводом из концепции Дюркгейма явился его тезис о вечности религии, о ее необходимости в любом обществе. И независимо от того, какое содержание вкладывал в понятие «религия» сам Дюркгейм, этот его вывод объективно укреплял существующую религию и использовался церковниками в своих интересах. Как указывал В. И. Ленин, социальная роль тех или иных теорий определяется не субъективными побуждениями их авторов, а объективной ролью, которую эти теории играют в идейной борьбе эпохи.

На примере концепции Дюркгейма видно, что признание социальной природы религии есть необходимая, но недостаточная предпосылка научного ее объяснения. Последнее возможно лишь на основе материалистического понимания истории, которое позволяет правильно объяснить причины существования и природу любых общественных явлений.

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: *Fürstenberg F.* (Hrg) *Religionssoziologie. Soziologische Texte.* Luchterhaud, Neuwied am Rhein und Berlin, 1964, S. 49.

## Глава IX

# СОВРЕМЕННЫЕ МОДИФИКАЦИИ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ О РОЛИ НАРОДНЫХ МАСС И ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИИ

Проблема роли народных масс, классов, политических руководителей в общественном процессе — один из острых вопросов борьбы между социалистической и буржуазной идеологиями, научное решение которого имеет важное политическое и мировоззренческое значение. Марксизм-ленинизм исходит из того, что подлинным творцом истории являются народные массы, и видит свою важнейшую задачу в их активизации, в повышении их сознательности, организованности, максимальном развитии их инициативы, энергии, самостоятельности. Напротив, монополистическая буржуазия и ее идеологи страшатся активности масс, строят свои стратегические расчеты на отстранении масс от политики, от управления экономикой, от подлинной культуры, навязывают им потребительскую идеологию, приватизм.

Современная эпоха — эпоха гигантских, всемирно-исторических социальных изменений, совершаемых народными массами. В эту эпоху, насыщенную огромным динамизмом, возрастают темпы общественного развития; они связаны с приобщением к сознательному историческому творчеству новых миллионов людей. В важнейших социальных процессах современности находит свое проявление закон возрастания роли народных масс в истории. Гигантски возросла роль народных масс в общественном процессе в социалистических странах; сотни миллионов людей, населяющих бывшие колонии и полуколонии, ранее полностью отстраненные от участия в определении судеб мира, ныне обрели политическую самостоятельность, активно влияют на ход всемирной истории; усиливается классовая борьба народных масс во главе с пролетариатом в развитых капиталистических странах.

Невозможно осмыслить современный этап общественного развития, отвлекаясь от вопроса о возрастании роли народных масс в историческом процессе. Не могут

уйти от него и современные буржуазные теоретики, которые, как правило, не могут уже отрицать возросшее влияние народных масс на ход истории. Коренные разногласия между буржуазной и социалистической идеологиями обнаруживаются в вопросе об отношении к возрастанию роли народных масс в истории, объяснению его причин, определению его значения для судеб мира, для будущего человечества. Буржуазные социологи не отказались, да в силу классовых и теоретико-познавательных причин и не могут отказаться, от идеалистической трактовки роли народных масс в историческом процессе, но они вынуждены их существенно модифицировать.

Модификации идеалистических теорий о роли народных масс и личности в истории связаны с существенными сдвигами в структуре современного капитализма, превратившегося в государственно-монополистический капитализм, характеризующийся усилившимся обобществлением капитала, сращиванием монополий с государственным аппаратом, бюрократизацией управления социальной жизнью. Хотя близость этих теорий с концепциями предшествовавшей социологии не вызывает сомнений, было бы ошибкой утверждать, что они представляют собой лишь повторение старых идеалистических аргументов. Они обладают несомненной спецификой, объясняющейся и историческими условиями, и характером аргументации, и способом пропаганды, и методикой исследований, прежде всего, на эмпирическом уровне. Современные модификации идеалистических теорий о роли народных масс и личности в истории, развившиеся в системе современного госмонополистического капитализма, выражаются в: 1) усилении социальной демагогии, пропагандистской направленности, основанной на изучении психологических механизмов восприятия массовой аудитории и ориентированной на манипулятивное управление; 2) широком использовании методики и техники частных социологических и социально-психологических исследований, применяемых как для решения конкретных задач, возникающих в практике госмонополистического управления, так и для придания видимости научности, обоснованности, а также беспристрастности этим концепциям; 3) определенном признании возросшей роли народных масс в историческом процессе, переходе от отрицания этой роли к

ее извращению, ее негативной интерпретации; 4) явно выраженной антикоммунистической направленности этих теорий, главной мишенью критики которых оказывается социально-политическая структура социалистических стран, которую они стремятся опорочить.

Современные идеалистические теории о роли народных масс и личности в истории включают в себя отрицание творческой роли народных масс в социальном процессе, роли народных масс как субъекта истории. Субъект исторического процесса либо выводится за пределы истории (его ищут в божественных предначертаниях, реализуемых боговдохновенными героями), либо его ищут в пределах общества и усматривают в отдельных выдающихся лидерах или элите. Целостной социологической и философско-исторической концепцией, претендующей на описание структуры «современного индустриального общества» с позиций идеалистических теорий о роли народных масс и личности в истории, с позиций элитарного видения мира, выступает доктрина «массового общества»; в ней в извращенной форме отражается объективный процесс возрастания роли народных масс в истории. Этот процесс описывается через призму интересов защитников классовых привилегий, изображается как трагедия XX века, как кризис цивилизации; новейший вариант доктрины обосновывает манипулятивное управление массами со стороны правящей элиты (последняя опять-таки выступает подлинно творческой силой истории, скрытой за завесой «мнений толпы», которые она сама фабрикует, инспирирует). Подобные взгляды оказываются социально детерминированными — господствующий класс не может не осознавать себя или своих представителей творцами истории, не может признать субъектом социального действия эксплуатируемое большинство общества; спонтанные действия масс осознаются как катастрофа для социальной организации.

### § 1. Классовые и гносеологические корни идеалистических взглядов на роль народных масс и личности в истории

Теории лидерства, элиты, «массового общества» являются, с одной стороны, порождением идеалистического мировоззрения; их содержание в определенной мере

обусловлено самой идеалистической, метафизической методологией, на которой базируются эти социологические построения; с другой стороны, они являются определенным отражением социальных отношений государственно-монополистического капитализма, его реальной практики. Было бы упрощением считать, что идеалистические взгляды на роль народных масс и личности в истории являются просто выражением своекорыстных интересов эксплуататорских классов. Дело обстоит сложнее: они выступают как систематизация тех превращенных форм сознания, которые стихийно порождаются определенными социальными отношениями, В таком понимании служебная роль этих теорий — скорее, не их исходная точка, а заключительный итог. Марксистская критика этих взглядов неизбежно включает в себя раскрытие их классовых и гносеологических корней, их объяснение. Игнорирование классовых и гносеологических корней этих теорий (и тех социальных изменений в современных капиталистических странах, которые учитывают новейшие модификации буржуазных концепций взаимоотношений лидеров и масс) может только ослабить действенность нашей критики. Известно, что сущность социальной теории можно раскрыть, лишь исследуя специфические условия, порождающие ее; исследуемые теории оказываются продуктом определенных социальных отношений, оказываются включенными в определенные социальные структуры и сами выступают в качестве активного звена в функционировании этих структур. Теории элиты, культа героев — закономерное порождение социальной структуры, в которой творческая деятельность превращена в прерогативу определенной социальной группы, где всеобщие социальные функции, прежде всего управление социальным процессом, выходят из-под контроля общества (и только вопреки этой социальной структуре, через деятельность, «дисфункциональную» по отношению к данной системе — классовую, революционную борьбу, — массы имеют возможность приобщиться к социальному творчеству). Творческая деятельность оказывается за пределами «человека массы». В таком обществе творческий индивид может (ложно) ощущать себя противостоящим массе как инертной силе, рассматривать массу как своего врага, хотя виновником трагедии личности в этом обществе является не масса, а социальная система, об-

рекающая массу на нетворческую роль. Возникновение частной собственности, антагонистическое разделение труда приводит к образованию социальных групп, классов, закрепляющих за собой определенные сферы деятельности; принадлежность к ним предопределяет социальное положение индивида. Средства производства отчуждаются от трудящихся масс, превращаясь в объект эксплуатации; вместе с тем массы отчуждаются от культуры, от управления государством. Обособление умственного труда, осуществлявшееся за счет подавления духовных потенций у миллионных трудящихся масс, идеологи эксплуататорских классов пытаются абсолютизировать, объявляют вечным, характерным признаком цивилизации, привилегией элиты.

Идеалистические теории о роли народных масс и личности в истории направлены на то, чтобы «убедить» трудящихся в их неспособности к самостоятельной жизни без эксплуататорских классов, «обосновать» необходимость руководства ими со стороны «специально подготовленных» представителей эксплуататорских классов, защитить систему социальных привилегий. С другой стороны, цель этих теорий — прикрыть реальный классовый антагонизм между эксплуататорами и эксплуатируемыми, выдать его за «извечное» противоречие между «толпой» и немногими выдающимися личностями. Социальной основой этих взглядов является угнетенное положение трудящихся масс в антагонистическом обществе, экономическое, политическое и идеологическое господство эксплуататорского меньшинства; но помимо этих общих причин в каждый исторический период существуют и специфические причины, обуславливающие хождение указанных теорий.

Превратившись в составную часть идеологии современной монополистической буржуазии, новейшие модификации идеалистических взглядов на роль народных масс и личности в истории не могли не отразить тех социальных процессов, которыми характеризуется развитие современного капитализма — углубление его общего кризиса, рост государственно-монополистических тенденций, милитаризация народного хозяйства, бюрократизация, тенденция фашизации политической жизни. Проповедники исследуемых теорий в прошлом объявляли творцами истории монархов, полководцев; теперь эта роль отводится магнатам финансового капитала, ме-



неджерам; данные теории — идеологическое отражение действительного господства финансовой олигархии в капиталистическом обществе, отражение апологетическое, абсолютизирующее эти отношения и проецирующее их на будущее. Дальнейшая концентрация и централизация капитала, ведущая к существенным сдвигам в структуре класса буржуазии, его расслоению, получила отражение в теориях экономической элиты; сложные демографические процессы, индустриализация, урбанизация, появление средств массового общения — в теориях «массового общества», «массовой культуры», усложнение функции управления производством и социальной жизнью в целом — в теориях лидерства, менеджмента. Без обращения к этим социальным процессам невозможно понять особенностей современных идеалистических теорий о роли народных масс и личности в истории. Теории лидерства, элиты, «массового общества» явились идеологическим отражением социальных изменений, которыми сопровождалось перерастание капитализма свободной конкуренции в монополистический капитализм. Свободная конкуренция уступила место всевластию монополистической элиты, оставив лишь за ней роль субъекта капиталистического предпринимательства. «Конкуренция при таком капитализме означает неслыханно зверское подавление предприимчивости, энергии, смелого почина массы населения, гигантского большинства его, девяносто девяти сотых трудящихся, означает также замену соревнования финансовым мошенничеством, неспотизмом, прислужничеством на верху социальной лестницы»<sup>1</sup>.

С усилением государственно-монополистических тенденций связаны бюрократизация, милитаризация, дальнейшее наступление на буржуазно-демократические свободы. Управление внутри государственно-монополистических структур неизбежно принимает бюрократическую форму, это — управление методами бюрократического манипулирования; и социология внутри обезличенной системы командирования массами фиксирует последних в качестве пассивного объекта манипуляций элиты. Углубление противоречий между народными массами и монополистической буржуазией ведет к тому, что ей все труднее сохранить свое господство методами бур-

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 35, с. 195.

жуазной демократии. Отсюда «поворот от демократии к политической реакции»<sup>1</sup>, тяга к тоталитарным методам господства. Теоретическое обоснование этого поворота в капиталистической надстройке дают идеалистические теории о роли народных масс и личности в истории. Доказывается, что в «наш нестабильный век» демократические методы устарели и становятся «опасными», поскольку влияние «некомпетентного» общественного мнения в определенной мере связывает западных политиков, мешает правящей элите проводить «разумную политику»; вынашиваются идеи о сильной элите, которая была бы «более оперативна» в подавлении масс внутри страны и в «твердой» внешней политике. Не случайно, что элитизм, культ «сильной личности» весьма популярны в ультраправых организациях.

Поскольку идеалистические теории о роли народных масс и личности в истории порождены определенным единством социально-экономических причин, с одной стороны, и имеющих относительную самостоятельность гносеологических причин — с другой, интерпретация этих теорий предполагает наряду с анализом социальных условий, вызвавших эти извращенные представления, исследование гносеологических возможностей и оснований, позволяющих авторам теорий, спекулируя на определенных трудностях познания, создавать классово искаженные конструкции социального процесса. Анализ гносеологических доводов, питающих эти концепции, позволяет выяснить, почему их пропагандистам удается облечь их в наукообразную форму, вполне «респектабельную» с точки зрения буржуазной интеллигенции, почему трудящимся капиталистических стран не легко разобраться в сущности этих теорий.

К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали тесную связь теорий, отрицающих творческую роль народных масс в истории, проповедующих культ героев, с идеалистическим решением основного философского вопроса<sup>2</sup>. Сознательный элемент в истории гипертрофируется идеалистом до уровня демиурга действительности, персонифицируется в деятельности великих людей и противопоставляется «бездумной» деятельности масс, в которой объективируется стихийный элемент; сначала массы ли-

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 30, с. 93.

<sup>2</sup> См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, стр. 93.

шаются атрибута сознательности, а затем их на этом основании изгоняют из истории цивилизации, рассматриваемой как саморазвитие идей.

Было бы ошибкой считать теории «массового общества», элиты, лидерства чисто идеологическими конструкциями, созданными для апологии современного капитализма; определенное влияние этих теорий тем и обеспечивается, что они опираются на реальные феномены, но искажают их. Они порой критичны по отношению к определенным процессам современного капитализма, но именно этот критицизм камуфлирует принятие ими капиталистических отношений. В ряде работ буржуазные теоретики, будучи не в силах прямо отрицать роль народных масс в истории, формулируют проблему в иной плоскости: они уже не задают вопроса о том, что — личность или масса — играет большую роль в истории? Вопрос ставится так: что представляет собой массовидный субъект, каков его характер, структура, насколько он нивелирует личность, подавляя ее спонтанность, превращая ее в конформиста, каков механизм управления (манипулирования) массой? В такой постановке вопроса можно вычленить реальную проблему отношений в псевдоколлективе, представляющем собой обезличенную массу, и в «личностном» коллективе; задача в этом случае в том, чтобы заменить состояние социальной жизни, в котором коллектив выступает как безликая масса (что характерно для капитализма, особенно на монополистической стадии), коллективизмом, создающим простор для всестороннего развития личности (что возможно в условиях ликвидации эксплуататорских отношений). В государственно-монополистической структуре подлинная коллективность подменяется ее суррогатом, нивелирующим индивидуальности, удерживающим массы в системе отношений господства и подчинения. Однако классовая ограниченность мешает буржуазным социологам сформулировать проблему таким образом. Близкие к экзистенциализму социологи пишут, что личность сохраняет свою целостность, пока она асоциальна; социализация личности несет угрозу погружения ее в «неподлинны коммуникции», это путь к конформизму. Данная антиномия рассматривается как вневременная, хотя за «вневременными» проблемами явственно проглядывают отношения государственно-монополистического капитализма, в условиях которо-

го социализация действительно выступает как проблема конформизма. Народ традиционно рассматривается буржуазными социологами как безликая масса, пассивно приспособляющаяся к социальной системе. Причем если ранее буржуазная социология признавала личностное начало лишь за лидерами, элитой, то теперь и им отказывается в этом: лидерство бюрократизируется, лидером обычно оказывается конформист, избегающий риска ответственности и лишь умеющий пользоваться конъюнктурой; современная элита рассматривается как утратившая былую «исключительность», ориентирующаяся на массу, теряющая самостоятельность и вырождающаяся.

Собственно социологическими установками и исходными принципами, используемыми при построении теорий лидерства, «массового общества», являются тенденции исключения из социологического исследования классовых отношений, отношений собственности, ограничение социологического анализа межличностными отношениями, перевод его в русло частных эмпирических исследований, психологический редукционизм. Переводя проблему в русло исследований «микроотношений», социолог тем самым закрывает себе путь социологического анализа проблемы роли народных масс и личности в истории, которую невозможно решить на примере небольшой, как правило, случайной группы. Шаткость постулата о том, что «микроструктура» общества (уровень интерперсональных отношений в малых группах) изоморфна его «макроструктуре», отмечают и более дальновидные буржуазные социологи (А. Этциони)<sup>1</sup>. Нельзя отрицать важности эмпирических исследований малых групп, но необходимо решительно возразить против попыток придать выводам из наблюдений, проведенных в системе государственно-монополистического капитализма, общесоциологическое значение. Социологи США пишут о лидерстве «вообще», хотя исследуют ту или иную группу американцев, отношения в которой во многом обусловлены специфической социальной структурой. Общество «вообще», группа «вообще» оказываются описанием отношений современного капиталистического общества, которое, однако, рассматривается как

---

<sup>1</sup> См.: *Etzioni A. The Active Society. A Theory of Social and Political Processes.* Collier—MacMillan, London, The Free Press, N. Y., 1968.

«естественное». Буржуазные социологи стремятся выдать особенности лидерства, функционирующего в условиях капиталистических отношений, за его имманентные черты. Близким методологическим принципом является психологизация исследуемой проблемы, рассмотрение ее не как социально-классовой, но как психологической, что приводит к поискам причин социальных действий не в объективных условиях общественного развития, а в отражении их в сознании; рассматриваемая проблема принимает форму психологических отношений лидера и ведомых.

## § 2. Теории лидерства в современной буржуазной социологии и социальной психологии

Проблема руководства, проблема лидерства<sup>1</sup> все более привлекает внимание западных исследователей. Это объясняется как идеологическими соображениями (теории лидерства, традиционно перемежающиеся с отрицанием творческой роли народных масс в истории, служат оправданием самого существования эксплуататорских классов; они прикрывают реальные классовые антагонизмы капиталистического общества, переводя проблему в русло «вечных» отношений руководителей и руководимых), так и практическими нуждами государственно-монополистической организации в области политического руководства и управления отдельными предприятиями (предмет исследования «социологии менеджмента»). В соответствии с этими задачами можно вычленить два уровня решения проблемы лидерства. На первом — преимущественно идеологическом — делают

---

<sup>1</sup> Лидерство, руководство, управление — перекрещивающиеся, но не совпадающие понятия. Лидерство в значении, употребляемом буржуазными социологами, предполагает особое положение одного человека (или меньшинства) по отношению к большинству. Лидерство (формальное) — более узкое понятие, чем управление; это — тип отношений в группе, при котором координация ее деятельности задается сверху, это — атрибут структуры группы (отражающий социально-политическую структуру общества, разделение труда внутри которого сопровождается формальным неравенством в статусе, престиже людей, круге их прав и обязанностей). Лидерство можно рассматривать как форму коммуникации, как управление посредством доминирования властной воли.

ся попытки общетеоретического решения этой проблемы (тут нет недостатка в повторении традиционных концепций культа героев). На втором — преимущественно утилитарном уровне — проблему лидерства, как правило, переводят в план эмпирических исследований в малых группах и выработки практических рекомендаций для руководства в армии, бизнесе и т. д. Эмпирические исследования решают не только практические задачи, они выполняют, пусть не столь явно, и идеологическую функцию; их цель — сохранение капиталистического статус-кво, мелиорация капитализма. Буржуазные теоретики интенсивно разрабатывают методы эффективного лидерства, возлагая на них большие надежды в деле стабилизации капитализма. Как признают буржуазные исследователи, большинство теорий лидерства — консервативно, направлено на поддержание социальной системы в большей мере, чем на ее изменение, связано с общими концепциями социального порядка и стабильности (Танненбаум) <sup>1</sup>.

В последнее время в западной социологии наметилась тенденция объяснять пороки современного капитализма «неадекватным управлением»; много пишется о том, что уровень управления социальной жизнью отстает от уровня развития современной цивилизации. Совершенствование управления объявляется панацеей от всех бед капиталистической системы; проблема управления рассматривается крайне односторонне и сводится, по сути дела, к совершенствованию социально-психологических аспектов лидерства и подготовке квалифицированных лидеров, способных примирить интересы различных социальных групп так, как умелый руководитель умеет примирить и увязать интересы двух или нескольких несогласных друг с другом индивидов. Попытки объяснить все язвы капитализма ошибками в управлении объективно направлены на то, чтобы отвлечь внимание масс от необходимости структурных изменений общества, на маскировку противоречий капитализма.

В концепции лидерства можно вычленить социально-психологические, социологические, политические аспекты; но в целом безусловно превалирует социально-психологический подход; вся проблема трактуется в ос-

---

<sup>1</sup> См.: «International Encyclopedia of the Social Sciences». The MacMillan and The Free Press, v. 9, 1968, p. 101.

новном как проблема межличностных отношений<sup>1</sup>. Теоретический подход к проблеме роли личности в истории признается спекулятивным, не поддающимся верификации и, следовательно, остающимся за пределами научно-достоверного рассуждения. «Реальной» считается проблема лидерства в эмпирически наблюдаемой группе; предполагается, что любая более широкая форма лидерства может быть сведена к этой модели (если сведение невозможно, анализ признается не вполне «прецизным» со «строго социологической» точки зрения). В основе этого «чистого эмпиризма» лежит допущение, что любую систему отношений людей можно мыслить как «группу, нуждающуюся в лидерстве». Целостные системы материальных отношений, на основе которых складываются определенные коллективы, остаются за пределами анализа, в поле зрения социолога попадают лишь определенные типы межличностных отношений.

Наиболее явственно связь эмпирических исследований лидерства с традиционными идеалистическими теориями о роли народных масс и личности в истории можно проследить на «теории черт» — первой из методик исследования лидерства. Она основывалась на традициях немецкой психологии, концентрировала внимание на врожденных качествах лидера, широко применялась в 30—50-х годах (Смит, Крюгер, Богардус), используется и поныне; лидерство объясняется как социально-психологический феномен, носителем которого являются люди, обладающие выявленной совокупностью психологических черт. Обобщение результатов подобных эмпирических исследований<sup>2</sup> обнаружило непреодолимые трудности, связанные с противоречивостью содержащихся в них данных. Исследователи, использовавшие эту методику, активно опровергали один другого; не осталось практически ни одной черты лидера, с которой были бы согласны все авторы. Был описан даже ряд лидеров «без черт», выдвинувшихся в результате своей абсолютной безличности. Отмечается крайний субъекти-

---

<sup>1</sup> Обычно лидерство определяется как элемент ролевой дифференциации в группе, как «один из аспектов изучения механизмов, созданных группой для эффективного достижения своих целей и для удовлетворения ее членами тех потребностей, которые «инвестированы» в группу» (Leadership. Selected Readings. Ed. by Gibb C., Penguin Books, 1970, p. 10).

<sup>2</sup> См.: The Journal of Psychology, v. 25, 1948, pp. 35—71.

визм «теории черт», в результате чего исследования, сделанные с ее позиций, более характеризуют доминирующие черты экспериментаторов, чем исследуемых лидеров (Ю. Дженнингс) <sup>1</sup>. «Теория черт» критикуется за то, что не принимает в расчет факторов ситуации. Лидерство все более рассматривается как функция ситуации (Беллоуз, Симпсон) <sup>2</sup>. Ситуационизм, связанный с бихевиоризмом, был подхвачен неопрейдизмом, теорией «социального действия». Ряд авторов критикует ситуационизм за то, что он, рассматривая индивид как пустой ящик, заполняемый обществом, принижает активность личности. Собственно, человек, являющийся лишь функцией ситуации, своего рода «флюгером», действующим по обстоятельствам, оказывается типичным лидером в системе государственно-монополистического капитализма; это — «человек с рыночной ориентацией» (Фромм), «внешне-ориентированный человек» (Рисмен), «человек Организации» (Уайт). Наряду с «ситуационистами» «теорию черт» критикуют социологи, делающие упор на отношение ведомых к лидеру, требующие включить личность «последователя» и нужды группы в концепцию лидерства (Хэмблин, Сэнфорд) <sup>3</sup>. Собственно, данный подход весьма близок ситуационизму (ситуация трактуется буржуазными социологами идеалистически, как сумма психических состояний группы, ее экспектаций; в терминах групповых экспектаций описывается и лидер: он ориентируется на групповые ожидания, ведет себя в соответствии с ними, выполняя, таким образом, групповую функцию). Характеристика «последователей» обычно опирается на теорию авторитарной и демократической личности, разработанную Т. Адорно и группой его сотрудников <sup>4</sup>, поведение лидера определяется тем, являются ли последователи высо-

<sup>1</sup> См.: *Jennings E. An Anatomy of Leadership. Princes, Heroes and Supermen. N. Y., 1960.*

<sup>2</sup> См.: *Bellows R. Creative Leadership. Prentice—Hall, 1959.*

Ныне стало трюизмом, что лидерство зависит от переменной, характеризующей ситуацию, отмечают Р. Катцель, Ч. Миллер, Н. Роттер и Т. Вент, огвариваясь, что «трудности высказать какие-либо суждения относительно лидерства усиливаются большим количеством релевантных ситуационных переменных, включая размер группы, ее цели, групповые традиции и культуру и т. д.» (*The Journal of Social Psychology, April 1970, vol. 80, Second Half, p. 158.*)

<sup>3</sup> См.: *The Journal of Personality, 1965, v. 33, No 1, p. 61.*

<sup>4</sup> См.: *Adorno T. a. o. The Authoritarian Personality. Harper, 1950.*



коавторитарными или низкоавторитарными людьми (Адриан, Пресс).

Появилась и в настоящее время получила наибольшее распространение «синтетическая» концепция, пытающаяся объединить все три указанных методики, каждая из них в отдельности объявляется односторонней. Альтернативу лидер или ситуация Басс объявляет псевдопроблемой, поскольку «каждый источник вариаций» может усиливаться или ослабевать<sup>1</sup>. По Бэрку, лидерство включает: взаимодействия между чертами лидера и последователей; между личными качествами лидера и ситуационными изменениями его группы, равно как между последователями и ситуационными изменениями; между всеми тремя моментами лидерства<sup>2</sup>. Представляет интерес системный подход Холлендера, по которому лидерство зависит от индивидуальных качеств, условий ситуации и динамической системы, возникающей в результате их взаимодействия. Прослеженная нами эволюция подходов к лидерству симптоматична. Она показывает, что при отсутствии научной теории эмпирическая социология вынуждена блуждать в потемках. Для того чтобы убедиться в ненаучности «теории черт», не обязательно проводить тысячи «полевых» исследований; метод проб и ошибок — не лучший способ поиска решений. Хотя последние из перечисленных методик можно рассматривать как определенный шаг вперед по сравнению с «теорией черт», этот прогресс весьма ограниченный, не выводящий нас за рамки идеалистического психологизма: одни социологи признают за основу волю и сознание лидера, другие — групповую психологию. Не удивителен и вывод большинства подобных исследований об активности лидера и внушаемости, суггессивности группы. Сведение отношений между людьми к психологическим, игнорирование материальных, прежде всего производственных, отношений, растворение их в психологических механизмах, свойственных непосредственной коммуникативной деятельности в малых группах, методологически несостоятельно. Можно ли объяснить лидерство, исходя только из межличностных отношений в группах, или оно задается определенными внепсихологическими зависимостями? Любая из

<sup>1</sup> См.: *Bass B. Leadership, Psychology and Organizational Behavior*. N. Y., Harper, 1960, p. 17.

<sup>2</sup> См.: *The Journal of Personality*, 1965, v. 33, No 1, p. 63.

перечисленных методик исходит из первого предположения. Тут и кроется главная причина того, что «тайна лидерства» (Дженнингс) остается неразгаданной буржуазной социологией. Все чаще сами буржуазные социологи вынуждены ставить сакраментальный вопрос о том, можно ли раскрыть лидерство без привлечения зависимостей иного рода, чем только межличностные.

Структура группы определяется не социально-психологическим взаимоотношением лидер — ведомые (если это, разумеется, не специально подобранная экспериментальная группа, скомпонованная для исследований лидерства), а внешними по отношению к лидерству установками (само лидерство выступает как средство их решения). Так, если группа — это производственная ячейка, ее структура складывается прежде всего на основе определенных отношений в области разделения труда. Ни одна группа не есть в действительности спонтанная целостность, цель которой — удовлетворение потребности ее членов. В условиях современного капитализма цели таких производственных групп задаются корпорацией, и эффективность лидера определяется тем, в какой мере его методы руководства группой обеспечивают наибольшую прибыль и т. д. Эти зависимости несводимы к интерперсональным отношениям. «Большой мир» властно стучится в узкие рамки эмпирически обозримой группы, определяя и ее структуру, и самый характер лидерства.

Проблема лидерства в условиях классовых антагонистических формаций не может быть решена и объяснена на уровне микроколлективов; структуру социальных групп нельзя до конца понять, отвлекаясь от структуры общества, сущности производственных отношений, на основе которых функционируют отдельные группы. Не социальная система «программируется лидерством» (Танненбаум)<sup>1</sup>, напротив, лидерство «программируется» социальной системой. Нет «лидерства вообще», и описываемые буржуазными социальными психологами механизмы лидерства фиксируют весьма общие формы межличностных отношений, которые в различных социальных структурах действуют по-разному, наполняются различным социальным содержанием. Лидерство как

---

<sup>1</sup> См.: «International Encyclopedia of the Social Sciences», 1968, v. 9, p. 102.

вид коммуникативной деятельности — категория подчиненная по отношению к производственным, социально-политическим отношениям, это — один из механизмов реализации этих отношений. Механизм этот функционирует в различных социально-экономических формациях, но характер лидерства при этом качественно изменяется.

Зависимость типа лидерства от экономической и социально-политической структуры общества несомненна. Но нельзя игнорировать и относительно самостоятельные межличностные отношения в социальных группах, исследование которых — важная задача социального психолога. Большой теоретический и практический интерес представляют исследования роли руководителей в различных звеньях общества, выявление необходимых характеристик руководителей определенных социальных ячеек, разработка научной методики определения пригодности тех или иных руководителей к их роли, оптимального подбора кадров руководителей, обобщение опыта хозяйственного, административного руководства. В этом плане анализ методик исследования лидерства в буржуазной социологии представляет определенный интерес; но при этом следует исходить из того, что исследуемые социальные группы являются элементами более широких социальных структур, отвлекаясь от анализа которых социолог обрекает себя на поверхностное описательство; частные социологические исследования «работают» только в рамках широкой научной теории, иначе они вырождаются в социографию.

Ныне много пишется о новом подходе к проблемам руководства, именуемым «мягким» или «демократическим» лидерством, рассматриваемым как оптимальное управление социальной жизнью, в котором упор делается на идеологическое воздействие и рафинированное манипулирование в большей мере, чем на неприкрытое принуждение: оно не унижает подчиненных, индуцирует их активность, способствуя повышению производительности труда (Холмс, Хойслер) <sup>1</sup>. Еще в рамках социоло-

<sup>1</sup> См.: «The British Journal of Sociology», 1965, v. XVI, p. 132—136.

Американский социолог Ч. Пирроу отмечает, что концепция «человеческих отношений» исходит из того, что «хорошее лидерство ведет к повышению производительности труда со стороны служащих. «Хорошее лидерство» обычно рассматривается скорее как демократическое, чем авторитарное» (Perrow C. Complex Organization. Glenview, Illinois—London, 1972, p. 106).

гии «человеческих отношений» и социометрии рассматривались методы лидерства, направленные на уменьшение аномии группы, улучшение ее микроструктуры, ослабление конфликтных ситуаций, на более эффективное функционирование буржуазных псевдоколлективов. «Демократическое» лидерство противопоставляется авторитарному, жесткому; лидеры демократической ориентации доступны для подчиненных, вежливы, советуются с ними; «жесткие» лидеры — это «грубые надзиратели», третирующие подчиненных, унижающие их достоинство, действующие без консультаций с ними (Басс) <sup>1</sup>. Кризисные явления современного капиталистического общества буржуазные социологи хотели бы преодолеть не путем структурных изменений, а за счет паллиативных мер по «оптимизации» лидерства.

Западные социологи много пишут о процессе бюрократизации лидерства. В условиях господства бюрократических организаций монополистического капитализма лидер превратился в «человека организации»; бюрократическая машина не терпит незаурядных людей, она «борется против гения», предпочитая ему «хорошо сыгранную команду», пишет Уайт, констатируя: «бюрократ как герой — новое явление для Америки» <sup>2</sup>. Бюрократизированное общество порождает имперсональную систему лидерства (Вебер, Дженнингс); именно с бюрократизацией общественной жизни связывают западные теоретики «падение лидерства», его престижа в капиталистических странах. Лидерство ставит целью подчинить людей бюрократической организации, превратить их в конформистов, принимающих заданные Организацией ценности, выполняющих ее предписания; лидерство превращается в манипуляторство, несколько закамуфлированное, но неизменно наталкивающееся на явное или скрытое сопротивление масс.

Западные социологи почти единодушно констатируют кризис лидерства в буржуазном обществе. Много пишется о том, что никогда еще лидерство в западном мире не было столь непопулярным. Причины ослабления лидерства обычно видят в «тираническом давлении» масс на лидеров (Липпман) <sup>3</sup>, в бюрократизации,

<sup>1</sup> См.: *Bass B. Op. cit.*, p. 99.

<sup>2</sup> *White W. The Organization Man. N. Y., 1956, p. 83.*

<sup>3</sup> См.: *Lippman W. Essays in the Public Philosophy. Boston, 1955.*

растущей безликости, анонимности, бездушном манипуляторстве, кризисе идей (неспособности духовных лидеров буржуазии выработать идеи, которые были бы привлекательными для масс). А. Шлезингер пишет, что тенденция погружаться в анонимность бюрократической организации, «бежать от ответственности персонального лидерства» привела к тому, что среди лидеров западного мира «нет героев»<sup>1</sup>. Дженнингс тревожится по поводу роста «молчаливой, но активной враждебности» к лидерству<sup>2</sup>. Но дело не в лидерстве вообще, а в том, что в условиях государственно-монополистического капитализма казенное «лидерство» и воплощает гнетущую власть монополий над личностью. Буржуазные социологи не хотят признать, что «кризис лидерства» — всего лишь отражение, проявление общего кризиса капитализма. Метафизически рассматривая феномен лидерства как самодовлеющий, способный разрешить все социальные проблемы, буржуазные социологи мечтают о «возрождении лидерства», считая, что «цивилизацию» (читай: буржуазную цивилизацию) спасет созидательное лидерство (Беллоуз)<sup>3</sup>, что «никогда еще мир не нуждался так в великих лидерах» (Богардус).

### § 3. Современные элитарные теории

Идеалистические теории о роли народных масс и личности в истории выступают в двух основных формах: первая — для нее наиболее характерны теории героя и толпы — провозглашает субъектом истории отдельных выдающихся личностей, вторая — элитизм — объявляет субъектом истории не отдельного героя, но весь господствующий класс или, чаще, его верхушку. Обе эти формы близки друг другу, можно даже утверждать, что ни одна из них не существует в чистом виде, они смыкаются, переплетаются, зачастую пропагандируются одними и теми же авторами (Хук); считается, что лидерство — «демократическая формулировка» того же понятия, что и элита (Меджид)<sup>4</sup>. Элита часто рассматривается как каста лидеров, теории лидерства не обязательно

<sup>1</sup> См.: *Encounter*, 1960, v. XV, No 6, pp. 9—11.

<sup>2</sup> См.: *Jennings E. Op. cit.*, p. 17.

<sup>3</sup> См.: *Bellows R. Op. cit.*, p. IX.

<sup>4</sup> См.: *The Journal of Philosophy*, 1955, v. LII, No 2, p. 35.

пропагандируют культ одного (или нескольких) героев, часто говорится о ведущей роли лидеров как социального слоя; только условно, в предельном случае можно разграничить эти теории. Отражая процесс концентрации экономической и политической власти в руках финансовой олигархии, ее апологеты возводят в ранг творца истории всю верхушку господствующего (и внутренне расслаивающегося) класса. Вместе с тем, отметим, что в 60-х годах определенным образом меняются акценты в ряде элитистских концепций. Причина этой трансформации — рост государственно-монополистических тенденций, бюрократизация капиталистического общества, ведущая к росту влияния и социального статуса государственно-монополистической бюрократии; к этому слою все чаще применяют термин «элита» (сюда относят менеджеров, верхушку чиновничества и интеллигенции). Много пишется о том, что современная научно-техническая революция возносит на гребень власти и влияния эту социальную группу; буржуазные футурологи отводят этой группе в будущем роль составной части правящей элиты (Белл, Кан)<sup>1</sup>. Выработывая свою идеологию, бюрократическая элита выдает ее за «деидеологизацию» (Белл, Шилз, Липсет); она исходит из понимания общества как системы государственно-монополистических организаций, «эффективно» руководимых квалифицированными менеджерами, из того, что научно-техническая революция уже разрешила основные социальные проблемы, а оставшиеся в рамках структурного статус-кво с максимальной эффективностью решает элита бюрократии (Ла Паломбара); социальные проблемы подменяются «механической эффективностью» (Бенсмен и Видич). Этот подход определенным образом учитывает тот факт, что одним из последствий научно-технической революции является рост влияния научно-технической и гуманитарной интеллигенции: монополистическая буржуазия вынуждена обращаться к ней не только по вопросам технологии производства, но и по экономическим и социальным. Вместе с тем односторонняя интерпретация последствий научно-технической революции объективно маскирует господство монополистической буржуазии в капиталистическом обществе. Хотя правя-

---

<sup>1</sup> См.: *Kahn H. and Wiener A. The Year 2000. A Framework for Speculations in the Thirty Three Years.* N. Y. — L., 1968.

щая элита может абсорбировать отдельных представителей верхушки интеллигенции и менеджеров, но не они определяют политику и экономику капиталистических стран, они лишь способствуют функционированию государственно-монополистического капитализма, ассистируя монополиям в «наиболее эффективной» эксплуатации масс. Эти апологетические теории призваны также скрыть глубокий конфликт между монополистическим капитализмом и творческой интеллигенцией, протестующей против системы «тотальной манипуляции» (Маркузе)<sup>1</sup>, объявить этот протест бессмысленным, иррациональным (Арон)<sup>2</sup>.

Социологи, исследующие элиту, представляют собой весьма пеструю картину: на их правом фланге — «неоконсерваторы», стремящиеся утвердить элитизм «как основной закон жизни»<sup>3</sup> (слова американского социолога И. Горовица); на противоположном — Р. Миллс и его последователи. В связи с этим возникает вопрос о том, насколько правомерен термин «элитист», используемый в западной социологии по отношению к принимающим схему элита — массы. Следует различать аналитический и нормативный подходы в концепциях элитарной структуры общества и применять термин «элитист» по отношению к тем, кто рассматривает деление общества на элиту и массу как вечное и естественное, кто видит идеал в элитарном обществе. Миллс, признавая деление западного общества на элиту и массы, обличает тем самым лживый характер буржуазной демократии; его идеал — антиэлитарный (Боттомор справедливо замечает, что отличие Миллса «от других макиавеллианцев» в том, что он осуждает то, что они восхваляют)<sup>4</sup>. Элитисты стремятся представить процесс выделения элиты как нечто имманентное развитию социальной, политической, культурной жизни общества, как атрибут цивилизации. Подрыв и ослабление власти элиты выдается за опасную болезнь общества, угрозу цивилизации. Кредо элитизма, справедливо отмечает Р. Баркли, в том, что человечество всегда должно разделяться на господствующий и эксплуатируемый классы, что боль-

<sup>1</sup> См.: *Marcuse H. One-dimensional Man*. N. Y., 1964.

<sup>2</sup> См.: *Aron R. L'opium des intellectuels*. Paris, 1955.

<sup>3</sup> См.: *Science and Society*, v. XX, 1956, No 1, p. 11.

<sup>4</sup> См.: *Bottomore T. B. Elites and Society*. N. Y., Basic Books, 1964, p. 30.

шинству «будущее не может принести ничего, кроме выбора того, кто им будет править»<sup>1</sup>.

Элитизм постулирует, что политические отношения и политическая власть являются предпосылкой и «основным ингредиентом» (Баркли) социальных отношений. Управление обществом, с этой точки зрения, всегда носит политический характер; оно не может осуществляться всем обществом, эта функция неизбежно, хотя бы по причинам чисто техническим, выполняется квалифицированным меньшинством (Михельс). Осуществляя управленческие функции, это меньшинство заботится прежде всего о том, чтобы упрочить свое лидирующее положение, утвердить себя как господствующее меньшинство. Поскольку принадлежность к элите связана с обладанием рядом привилегий — имущественных, престижных и т. д., для их защиты «избранное меньшинство» консолидируется в более или менее компактную группу («общая боязнь потери власти» приковывает членов привилегированной группы друг к другу)<sup>2</sup>. Элита вырабатывает определенные групповые нормы поведения и противостоит попыткам «непривилегированных» проникнуть в нее и посягнуть на их прерогативы. Главным орудием господства элиты является государство, ее представители занимают ключевые посты в государственных органах, поэтому Моска называл элиту «государственным классом». Элитисты извращают отношение между экономикой и политикой, разделяя взгляды, характерные еще для домарксистских социологов, которые за политической борьбой не видели борьбу классов и лежащие за ней экономические причины. Боттомор констатирует порочный круг в элитарных теориях: отрицая, что «класс, определенный в терминах экономического положения», фактически господствует во всех сферах социальной жизни, на вопрос: кто властвует в определенном обществе, элитизм отвечает: «те, кто имеет власть».

Элитизм опирается на определенный объективный момент социальной действительности, но раздувает, извращает его. Антагонистическим формациям присущи отношения господства и подчинения; отсюда элитисты делают вывод о том, что эти отношения вечны, свойст-

---

<sup>1</sup> *Science and Society*, 1955, No 2, pp. 100, 102.

<sup>2</sup> *Freund L. Polilik und Ethic*. Berlin, 1955, S. 52.



венны «природе» человека. Но политика и политическая власть — исторические категории, существующие пока и постольку, поскольку существуют классы, т. е. на определенном этапе развития общества. В обществе существует потребность в функции управления, координации усилий членов его, планировании, но эти функции не всегда принимают политический характер. Только классовая ограниченность заставляет элитистов считать, что отношения управления всегда неизбежно принимают форму отношений господства и подчинения.

В последние годы много пишется о кризисе элитизма; это кризисное состояние довольно полно обнаружилось на IV Международном социологическом конгрессе. Докладчик Ж. Ляво признал, что термин «элита» — «неточный, малообъективный, двусмысленный», Кэтлин — что он «носит оценочный, а не научный характер». Отдельные элитисты, продолжая линию Моски, отождествляют элиту с правящим классом. Хотя теории Парето, Моски направлены против марксизма, современные элитисты пишут о следах марксистского влияния в их трудах и призывают «до конца» освободиться от этого груза (Клоцбах). Маннгейм первым предпринял «очищение» этого термина от классового содержания; современная «организаторская» теория рассматривает элиту как «неклассовый слой», осуществляющий управленческие функции. Но в условиях антагонистических формаций, когда социальное управление носит явно выраженный классовый характер, стремление выдать элиту за «слуг общества» мало убедительно и для буржуазных социологов. Бодэн, Билен-Миллерон и др. определяют элиту в ценностном и «морализирующем» плане<sup>1</sup>. Ряд элитистов в противоположность трактовке элиты как группы, находящейся у власти (подобная элита рассматривается как «проституированная масса», податливая массовым влияниям)<sup>2</sup>, рассматривают элиту как ценность в себе безотносительно к позициям власти; более того, подлинная «духовная элита» стремится отгородиться от масс, обособиться, чтобы сохранить свои ценности от «омассовления» (Ницше, Бердяев, Ортега, Адорно). Можно согласиться с У. Рансименом в том, что «если правящая элита определяется как совокупность лучших

<sup>1</sup> Revue politique et parlementaire, 1954, No 639, p. 259.

<sup>2</sup> См.: *La Valette B. La rôle social des cadres.* Lyon, 1948.

правителей, подобно тому как элита шахматистов — лучшие игроки»<sup>1</sup>, то утверждение, что элита должна состоять из лучших правителей — тавтология; если, с другой стороны, элита означает тех, кто занимает правящие позиции, тогда говорить, что они управляют потому, что обладают соответствующими качествами, — «почти полностью неправда». Можно допустить, что в определенных целях социолог использует понятие «элиты». При этом мы столкнемся с двумя случаями: во-первых, с уровнем исследования, на котором не раскрыта классовая структура общества, но уже зафиксировано деление его на правящих и управляемых (ограничение этими представлениями обыденного сознания может увести от понимания классовой дифференциации), во-вторых, с использованием этого термина по отношению к части класса, его верхушке, занимающей господствующие позиции в социальном управлении. Весьма условно можно применять в этом значении термин, который даже по признанию пользующихся им буржуазных социологов является «неопределенным» и «донаучным» (Мейсел). Не следует забывать, что 1) элитисты, ссылаясь на этимологию термина, утверждают, что к элите относятся лучшие, избранные представители человечества; 2) рассматривая дихотомию элита — массы имманентно присущей обществу, элитисты затушевывают подлинную основу классовой дифференциации; 3) приписывая элите все достижения цивилизации, они отрицают и принижают роль народных масс в истории.

С самого возникновения элитизм направлял свое острие против демократии (в том числе буржуазной) и социализма. В элитизме «много феодальных пережитков» (Фридрих)<sup>2</sup>, он представляет собой попытку «оживить старые идеи социальной иерархии» (Боттомор)<sup>3</sup>. Элитизм всегда заявлял, что «правительство народа» неосуществимо на практике, и самый лозунг его есть лишь идеологический камуфляж господства элиты манипуляторов. Критикуя буржуазную демократию справа, элитисты пишут о ее «устарелости», о том, что она не обеспечивает эффективного лидерства, ущемляя пра-

<sup>1</sup> *Runciman W. Political Science and Political Theory. Cambridge, 1963, p. 69.*

<sup>2</sup> *Friederich C. The New Image of the Common Man. Boston, 1950.*

<sup>3</sup> *Bottomore T. Op. cit., p. 9.*

ва элиты. Кноль заявляет, что демократия ведет к выдвиганию посредственностей, ослаблению политического лидерства, что чревато «национальной катастрофой»<sup>1</sup>. (для ФРГ). В элитизме следует различать две тенденции: первая — открыто антидемократическая, вторая — пытающаяся «примирить» элитизм с демократией, при этом демократия «истолковывается таким образом, чтобы выхолостить из нее всякое упоминание о равенстве людей» (Баркли)<sup>2</sup>. Эта тенденция связана с Маннгеймом, Шумпетером, Дорсо, Гобетти. В «рыночной» концепции демократии Шумпетера элита выносит массам «на продажу» свои программы, а те (на выборах) покупают или отвергают их. Маннгейм, задавая вопрос: «не снимает ли демократия отношение элита—массы?», отвечал, что существует «демократический оптимум» в этом отношении, и демократия отличается «не отсутствием страты элиты, а скорее новым способом рекрутирования элиты»<sup>3</sup>. Итальянский социолог Боббио утверждает, что элитизм и демократия оказываются примиренными, поскольку «демократия уже не отождествляется с самоуправлением и верховной властью народа»<sup>4</sup>. У Штуцки сущность западной демократии — не в «мнимом народоправии, а в трансформации внутри элиты». Широко известно положение Лассуэлла о том, что термин «элита» употребляется для того, «чтобы определить социальный слой, из которого вербуются лидеры», и что демократия отличается от олигархии «открытым характером» элиты<sup>5</sup>.

Последние годы — время метаморфоз элитизма; в буржуазной социологии появился ряд работ, критикующих концепцию правящей элиты. Характерно, что их авторы — апологеты капитализма. Дело в том, что в связи с исследованиями Миллса, Хантера обнаружилось, что анализ социально-политической структуры капиталистических стран, прежде всего США, с этих позиций убедительно разоблачает лживый и лицемерный

<sup>1</sup> Knoll J. Führungsauslese in Liberalismus und Demokratie. Stuttgart, 1957.

<sup>2</sup> Science and Society, 1955, No 2, p. 100.

<sup>3</sup> Mannheim K. Essays on the Sociology of Culture. London, 1956, p. 200.

<sup>4</sup> «Transactions of the Fourth World Congress of Sociology». London, 1959.

<sup>5</sup> «Hoover Institute Studies», Series «B», Elites, ed. by H. Lasswell, 1952, Preface.

характер буржуазной демократии, которая предстает как господство де-факто монополистической элиты. Белл яростно нападает на концепцию Миллса, называя ее «вульгарной социологией»<sup>1</sup>, утверждая, что США — не элитарное, но плюралистическое общество, разделенное на противодействующие группы с различными интересами. Мейсел называет Миллса «отцеубийцей» теории элиты, признавая, что она «зашла в тупик», что фиксируемая элитизмом дихотомия достаточна «для первого деления», а в дальнейшем понятие «элиты» саморазрушается, ибо элита обнаруживается в любом социальном слое, а общество в целом выступает как баланс сил, выражающих интересы различных социальных групп (эти интересы защищает соответствующая элита). Элитисты 50—60-х годов предпочитают говорить о распылении власти (маскируя таким образом господство финансовой олигархии), отказываются от понятия единой элиты, годного, по их словам, лишь для низкоорганизованных обществ, и признают плюрализм элит (Ла Паломбара, Кетлин). При данном подходе понятие «элита» настолько измельчено, что появляется возможность вынести его «за скобку» и утверждать, что западное общество представляет собой баланс «вето-групп» (Рисмен), «групп давления» (Арон); в этих концепциях элиминируется понятие «правлящей элиты», хотя они, несомненно, исходят из элитарных установок.

В этом плане интересна полемика между Миллсом и Рисменом по вопросу о структуре власти в США. Миллс показывает, что реальную власть в современном американском обществе осуществляет властвующая элита, а народ фактически бесправен. Рисмен не может согласиться с таким выводом, разоблачающим фальшь буржуазной демократии. По его мнению, «ситуация власти гораздо более аморфна и неопределенна», власть распределена между различными автономными группами. Строго говоря, он не считает, что его идеал «вето-групп» уже реализован в США, он защищает не столько существующий политический режим, сколько усмотренные в нем «тенденции»; несоответствие американской действительности с этой моделью он готов объяснить расстройством соответствующих механизмов контроля и т. д. Миллс выявляет существенные зависимости в

---

<sup>1</sup> См.: «Encounter», 1960, № 6, p. 55.

развитии современного капитализма (концентрация власти в руках финансовой олигархии и связанных с ней групп), при этом он зачастую отвлекается от внешней формы процесса, от важных для социологического анализа проявлений сущности. Последнее и противопоставляет ему Рисмен. Элитарная сущность политической структуры современного капитализма скрывается под демократической оболочкой; механизм этого сокрытия, «превращенная форма» определенного общественного отношения и описывается Рисменом. Процесс, сущность которого раскрывает Миллс, на поверхности выступает так, как его описывает Рисмен; оба рассматривают одни и те же зависимости, но первый — в их сущности, второй — в их проявлении, в их повседневной наличности, которую нельзя отбросить при конкретном анализе.

Даль, Полсби, критикуя Миллса, рассматривают западное общество не как господство элиты, а как «плюрархию». Келлер считает, что в обществе существует комплексная система специализированных элит, причем плюрализм элит отражает «плюрализм современных обществ»; однако, по Келлеру, не все элиты одинаково влиятельны, наибольшее значение имеет та, которую обычно именуют «властвующей», политической элитой; она вводит термин «стратегические элиты»<sup>1</sup>.

В плюралистических концепциях элит различаются (по функциональному признаку) политическая, культурная, военная, экономическая, административная и другие элиты, при этом обходится классовая сущность каждой из выявленных групп; «баланс» элит объявляется единственно возможным типом современной демократии, поскольку он — альтернатива тоталитарной диктатуры одной клики. Класс буржуазии представляется раздробленным на изолированные и конкурирующие между собой группы; эта конкуренция вытекает из мнимой противоположности функций управления, осуществляемых корпоративной бюрократией, чиновничеством, военной верхушкой и т. д. (как будто они не выполняют одну главную функцию — обеспечение условий для эксплуатации масс монополистической буржуазией). Концепция плюрализма элит, перемежающаяся с теориями «политических влияний», учитывает сложное переплетение

---

<sup>1</sup> См.: *Keller S. Beyond the Ruling Class. Strategic Elites in Modern Society. N. Y., 1963.*

политических и других форм социальной власти, указывает на центры формирования политических решений вне формальной политической структуры (группировки правящего класса, обладающие решающими позициями в экономике, средствах массовых коммуникаций), на сложность процесса выработки политики, в котором принимаются во внимание интересы многих групп, на систему лоббизма (на деле это — один из каналов влияния крупного бизнеса на политику; среди лобби-групп на первом месте стоят НАП и Торговая палата США). Разумеется, класс буржуазии не является чем-то однородным, интересы его различных слоев вступают в противоречие; более того, интересы различных групп финансового капитала сталкиваются, жестокая конкурентная борьба — закон функционирования капитализма; но при всем различии эти прослойки едины по своей классовой природе. Не следует игнорировать относительную самостоятельность отдельных слоев эксплуататорского класса; но сторонники «баланса» элит нарочито абсолютизируют эту относительную самостоятельность, заслоняя различиями в положении отдельных слоев правящего класса противоречие между эксплуататорским меньшинством и трудящимися массами. Правящий класс, конечно, охотно декларирует «справедливое равновесие сил и гармонию интересов» (Миллс), чтобы его господство не прерывалось. Одно дело — признать различие интересов разных групп капиталистов, и совсем другое — заявлять, что эти различия и конкурентная борьба «уравновешивают» противодействующие интересы населения, создавая «истинную демократию»<sup>1</sup>.

Теории элиты нельзя считать целостным истолкованием социального процесса: утверждая дихотомию элита — масса, они фокусируют внимание на «высшей стра-

---

<sup>1</sup> Отметим, что принципы элитизма взяли на вооружение не только прямые антикоммунисты, но и оппортунисты и ревизионисты. Г. Гусак говорил на сентябрьском Пленуме ЦК КПЧ: «С «научного» фронта мы слышали слова о том, что обществом должна управлять элита» («Правда», 1969, 16 октября). В середине 1968 г. в Праге была издана монография М. Йодля (См.: *Yodl M. Theorie elity a problem elity, Praha, 1968*), в которой (наряду с изложением большого фактического материала) несомненный интерес представляет систематизация элитистских концепций ФРГ и в которой утверждается, что элитизм внес столь существенный вклад в политическую науку, что он должен быть интегрирован ею наряду с марксистской теорией классов.

те» как движущей силе истории; уже это обрекает их на односторонность; функцию анализа общества как целостной системы, с позиций элитарного видения мира, выполняют теории «массового общества».

#### § 4. Концепции «массового общества»

«Призрак массового общества» преследует социологов<sup>1</sup>, — заявляет Шилз, сам отдавший дань описанию такого «призрака». «Массовое общество» — распространеннейший термин социологического словаря (Э. Уолтер)<sup>2</sup>, но его употребление менее всего похоже на единообразие: одни отвергают его, другие, принимая, трактуют совершенно различным образом. Дискуссия о «массовом обществе» ведется уже несколько десятилетий. Интересно, что в ходе ее до самого последнего времени у «массового общества» не было сторонников, все пишущие о нем были его критиками. Его критикуют либералы и консерваторы, критикуют с самых разных позиций и в различных целях. А. Стюарт не без основания заметил, что фразы о «массовом обществе» не относятся к рациональному мышлению, а скорее к области эмоций: писатели всех политических направлений используют этот термин для критики черт современного общества, которые они не одобряют<sup>3</sup>.

Что же такое «массовое общество»? Адекватная модель современного общества или же спекулятивная конструкция, не имеющая аналога в действительности и являющаяся орудием социальной демагогии? В замечании Стюарта схвачена любопытная деталь: доктрина «массового общества» — продукт идеологического конструирования особого типа, это — модель, созданная в качестве мишени для последующего критического обстрела. И все же в этой конструкции получили своеобразное отражение, пусть превратное, реальные процессы, характерные для современного капитализма (эти концепции явились зашифрованным описанием процессов и явлений государственно-монополистического капитализма, которые незаконно проецируются на все «сов-

---

<sup>1</sup> America as a Mass Society. Changing Community and Identity, ed. by Ph. Olson, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 30.

<sup>2</sup> См.: Social Research, Dec. 1964, p. 391.

<sup>3</sup> New Society, London, 6 Febr., 1964, p. 22.

ременное общество» и имеют антикоммунистический привкус). Пожалуй, никакая другая концепция не выражает с такой полнотой умонастроения современных буржуазных теоретиков, их философско-исторические взгляды. Через призму этих концепций они пытаются осмыслить структуру современного общества, судьбы личности в нем. Критицизм этих теоретиков — не наступательный, не активистский, а скорее глубоко пессимистический, он исходит из ощущения глубокого кризиса, который переживает капиталистическое общество с его милитаризмом, бюрократизацией, манипулированием людьми, ростом социальных болезней. Это, несомненно, трагическое мироощущение, диапазон которого — от смутного понимания того, что рушатся традиционные ценности, до осознания обреченности капиталистического общества. Подобное мироощущение — свидетельство кризисных явлений в буржуазной идеологии. В нем получил отражение крах либеральных иллюзий капитализма свободной конкуренции, крах идеалов Просвещения (Уолтер именует их «мифами Просвещения», а концепцию «массового общества» определяет как «инверсию мифа о прогрессе») <sup>1</sup> с их верой в разум, в стремление людей к свободе, отступивших перед монополистическим капитализмом.

Как правило, при анализе той или иной идеологической концепции исторические экскурсы могут играть лишь вспомогательную роль: ее современная форма служит ключом для раскрытия ранних, еще неразвитых набросков. В доктрине «массового общества» дело обстоит иначе; первые варианты ее куда более ясны, откровенны и определены, чем современные. Истоки доктрины — в консервативно-романтической критике капитализма со стороны защитников исчезающих сословных привилегий от де Местра до Ницше, это — реакция на революционные изменения XVIII—XIX веков. На первом этапе своего развития доктрина «массового общества» носит откровенно антидемократический, «аристократический» характер (Буркхард, Лебон, Шпенглер, Ортега); очевидна антисоциалистическая направленность ее (рисуеться карикатурная картина «социалистического будущего», где индивиды полностью нивелируются, где господ-

---

<sup>1</sup> Social Research, Dec. 1964, p. 410.



ствуют «интересы желудка»). В дальнейшем с этой карикатурой происходит любопытная метаморфоза: сконструированная чисто спекулятивно, она обретает аналог в действительности, оказываясь антисипированием госмонополистической тенденции, бюрократизации и фашизации общественной жизни.

Второй этап в развитии доктрины, совпадающий в основном с 30-ми годами (Маннгейм, Ледерер), явился реакцией на фашистские тоталитарные движения («демократическая» критика «массового общества»). Показательно, что первые попытки анализа фашизма в терминах и категориях доктрины привели к грубым искажениям: вопрос о классовой природе фашизма неизменно оставлялся в стороне, заслонялся типологическим описанием методов фашистской демагогии, тоталитарного управления, отрицающего спонтанность личности, психологии масс, вовлеченных в национал-социалистическое движение. Во время и особенно после второй мировой войны, продолжая традицию «демократической» критики «массового общества», Фромм, Арендт, Нисбет, Бенсмен и др. (третий этап развития доктрины) все более обращаются против тех отношений, в которых выразилось наступление монополистического капитала на буржуазную демократию; они выступают с критикой таких проявлений государственно-монополистической организации, как манипулятивное управление, бюрократизация, создание пропагандистской машины, подчинившей себе все средства массовых коммуникаций, рост конформизма среди буржуазных коллективов, возникновение типа «человека-локатора» (Рисмен), «человека Организации» (Уайт), «самоотчужденной личности», предрасположенной к неврозам (Фромм).

Критическая направленность доктрины по отношению к государственно-монополистическому капитализму раздражает апологетов последнего, усматривающих в ней опасность для «здорового социального сознания», которое должно базироваться на «здравой вере» в господствующие интеллектуальные ценности. Пессимизм этих теорий представляется неуместным трубадурам государственно-монополистической системы; ряд американских социологов предложил отбросить теории «массового общества» как устаревшие, ряд — коренным образом трансформировать их. Белл, утверждая, что, «не считая марксизма, теория «массового общества» наиболее вли-

ятельная идеологическая доктрина»<sup>1</sup>, заявляет, что она (в ее критическом варианте) не служит более описанием западного общества, «выступает как идеология романтического протеста против современной жизни». Критика концепций «массового общества» (Уолтер, Бауэры) сопровождается стремлением использовать популярность ее среди интеллигенции, спекулировать на ней, «убить ее изнутри» (Шилз, Мартиндейл). Возникает «позитивная» трактовка «массового общества» (четвертый вариант доктрины). Особенность ее в том, что используя действительные слабости критических вариантов доктрины, она трактует «массовое общество» в плане апологии государственно-монополистического капитализма. «Массовое общество» рассматривается как модель определенных типов социальных отношений, в которых «главные институты имеют дело с народом в агрегате»<sup>2</sup> (Корнхаузер), как адекватная организация современного высокоспециализированного (Парсонс) общества, имеющего тенденции к экономической, социальной и политической гомогенности, где достигнута «высокая степень согласия» между различными стратами общества, а масса в значительной мере принимает ценности и идеи элиты (Мартиндейл). Сторонники этого варианта элиминируют критическую направленность доктрины «массового общества», которая рассматривается Беллом, Липсетом как дисфункциональная с точки зрения «современной социальной структуры»; они «допускают» лишь критику отдельных недостатков, преодолемых в рамках целостной системы государственно-монополистического капитализма; социально-политические проблемы, стоящие перед обществом, рассматриваются как чисто административные, решаемые средствами «бюрократической целесообразности». Указанные социологи, несомненно, преувеличивают, говоря о дисфункциональности критики «массового общества»; последняя выполняет определенную идеологическую функцию в современном капиталистическом обществе. В наше время — время небывалого подъема революционной активности масс — одной из главных задач буржуазной иде-

---

<sup>1</sup> *Bell D.* The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. Glencoe, 1960, p. 36.

<sup>2</sup> International Encyclopedia of the Social Sciences, v. X, 1968, p. 58.

ологии является дискредитация массовых движений. Отсюда популярность теорий, основной замысел которых состоит в том, чтобы возложить вину за все «трагедии века» на народные массы. Их авторы не останавливаются перед критикой отрицательных сторон буржуазной цивилизации, но делают это с далеко идущей целью: пороки отживающей социальной системы они объявляют результатом «вторжения масс» в историю. Теоретики «массового общества» фиксируют кризисное состояние капиталистической системы (поэтому «розовые оптимисты» и нападают на них); вместе с тем, они объективно уводят из-под критики капитализм, взвалив вину за это кризисное состояние на народные массы, вторгающиеся в «традиционные» области элиты.

Хотя среди критиков «массового общества» можно обнаружить весь буржуазный политический спектр, наиболее цельной концепцией является «аристократическая». В ее основе лежит защита «ценностей элиты» от возрастающего давления масс, тоска по утере элитами былой эзотеричности, недовольство усиливающимся воздействием масс на политическую и культурную жизнь. Напротив, левые критики видят главную угрозу в концентрации власти в руках правящей элиты, располагающей средствами «тотальной мобилизации» масс. Их работы — своеобразное отражение того факта, что государственно-монополистические тенденции сопровождаются наступлением реакции, фашизацией, отказом от остатков буржуазно-демократических свобод; но отражение это неадекватное, внутренне противоречивое. «Демократическая» критика пользуется не ею самой выработанным теоретическим орудием, а системой воззрений, основные понятия которой были выработаны защитниками привилегий аристократии; она движется в русле уже готовых категорий, перетолковывая их, меняя акценты. Эта социальная критика, видящая мир через призму категорий, выработанных антидемократами, неизбежно оказывается половинчатой. Это проявляется уже в том, что во всякой теории «массового общества» элита и масса (как бы ни определялось отношение между ними) по традиции признаются основными сегментами социальной структуры; это деление играет роль исходного расчленения — постулата, закрывающего путь к анализу классово-социальной дифференциации современного капитализма.

Под «массовым обществом» обычно понимают систему социальных связей, внутри которой личность соотносится с социальным целым лишь как элемент массы; происходит конфронтация автоматизированного, нивелированного человека массы с социальным целым, контролируемым элитой; в подобном обществе отсутствуют «промежуточные группы», опосредствующие отношения между элитой и массой в «доиндустриальных обществах» (Корнхаузер). В этом обществе идеология индивидуализма (характерная для капитализма свободной конкуренции) заменяется идеологией (и этикой) бюрократического псевдоколлективизма, здесь господствует идеал конформистской личности, с готовностью принимающей стандарты и установки бюрократизированного общества, отказывающейся от автономии, утратившей инициативу и чувство причастности к социальному творчеству, «веселого робота», ушедшего в потребление. Не трудно обнаружить, что эта модель — отражение процессов и тенденций государственно-монополистического капитализма, функционирующего в условиях формальной буржуазной демократии, когда критика имманентных сторон современного капитализма — бюрократизации, отчуждения личности, манипулирования — отрывается от их причин, прежде всего капиталистического способа производства, и обращается против более доступной мишени — «человека массы» — продукта и жертвы государственно-монополистической организации.

Определяя «массовое общество» как общество «доступной элиты» и «податливых не-элит», в котором массовая активность ведет к вторжению в жизненные центры»<sup>1</sup>, Корнхаузер обнаруживает истинную подоплеку доктрины: страх перед «вторжением» масс в политику. Его программа — усилить изоляцию элит и масс, построив на их пути буфер из «промежуточных групп». Альтернативой «массовому» обществу выдвигается «плюралистическое», в рамках которого люди объединены в многочисленные группы (социальные слои, организации, союзы); создается идеализированный образ буржуазной демократии, в котором будто бы преодолевается социальная атомизация, масса защищается от произвола элиты сетью автономных групп, ликвидируется база для социальных выступлений масс, исключая

<sup>1</sup> Kornhauser W. The Politics of Mass Society. London, Routledge and Regan Paul, 1960, p. 42.

ется возможность их непосредственного вмешательства в политику и тем более революционных выступлений, которые заменяются «конкуренцией лидеров» и реформистской деятельностью элиты. Было бы неправильно игнорировать вопрос о так называемых «промежуточных отношениях», о каналах деятельности масс. Больше того, можно показать, что воздействие народных масс на политическую жизнь капиталистического общества проявляется прежде всего через их организации. Но все дело в том, что буржуазные идеологи готовы признать только те каналы и организации, которые не разрушают «макроструктуру». Ряд левых критиков видит, что организации, созданные под эгидой монополий, не могут не быть бюрократическими организациями, принижающими личность человека. Белл, Виленский, Этциони и др. представители четвертого варианта доктрины опровергают и сам тезис об упадке «промежуточных» отношений в «массовом обществе».

Для понимания концепций «массового общества» существенно важен анализ категории «масса» — наиболее фундаментальной категории, используемой сторонниками этих теорий, которые сами указывают на то, что феномен массы и массовых движений прототипичен по отношению к «массовому обществу». Самую доктрину (по крайней мере в момент зарождения) можно рассматривать как перенос понятия «масса» на общество как целое.

В первых вариантах доктрины «массового общества» моделью массы оказывается толпа, эмпирически наблюдаемые взаимодействия которой экстраполируются на более широкие социальные общности (Лебон); в более поздних вариантах моделью массы становится публика, агрегат слабо взаимодействующих друг с другом реципиентов, поддающихся манипуляции в рамках «массовой культуры». Поскольку массовое поведение в традициях Лебона—Сигеле идентифицировалось с поведением толпы, теоретики «массового общества» первого поколения приходят к выводу, что общество все более превращается в толпу, функционируя по ее законам. Большинству современных теоретиков этот подход кажется неудовлетворительным; хотя западное общество рассматривается как все более становящееся массой, уже не утверждается, что оно все более становится толпой. Прежде всего, ставится под сомнение тезис об

интенсивном взаимодействии индивидов, составляющих массу, находящийся в явном противоречии с эмпирически фиксируемыми тенденциями современного капиталистического общества — атомизацией, некомуникабельностью. Новый подход к понятию «масса» связан с Блюмером (его моделью «массы» была аудитория кинотеатров) <sup>1</sup>. Главными характеристиками массы объявляются анонимность и изолированность ее членов, слабое взаимодействие между ними, гетерогенность социального происхождения, отсутствие организованности. Если раньше масса рассматривалась преимущественно как образование, основанное на «психо-физической близости» составляющих ее индивидуумов, то теперь считается, что «массовизации» подвержены прежде всего люди, в действительности отчужденные друг от друга (и от самих себя) <sup>2</sup>.

Как целостная концепция доктрина «массового общества» возникает в ответ на потребность описания и объяснения прежде всего двух социальных тенденций (причем действующих не в чистом виде, а имеющих свои контртенденции): первая — возрастание роли народных масс в историческом процессе (и ее антипод — формирование консервативной массы, в которой ищет опору эксплуататорское меньшинство); вторая — именуемая в буржуазной социологии «дестратификацией» — превращенная форма и одновременно контртенденция классовой поляризации, проявляющаяся в процессе сдвигов в классовой структуре общества. Последний процесс рассматривается апологетами государственно-монополистической организации как движение в сторону преодоления классовых антагонизмов, тогда как в действительности — это воспроизведение их в новых, как правило, более острых, формах.

---

<sup>1</sup> *Blumer H. Collective Behavior. In: «New Outlines of the Principles of Sociology», ed. by A. McLee. N. Y., 1955, p. 185—186.*

<sup>2</sup> Новая концепция массы не просто исключает предшествовавшую, но претендует на более широкое объяснение зафиксированных в ней зависимостей: приватизация, атомизация личности, выпадение ее из системы социальных связей в результате дестратификации рассматривается как источник наслех устанавливаемой brutальной близости в активистской толпе. «Толпа одиноких» — лапидарная характеристика Рисменом массы в системе современного капитализма; люди урбанизированного мира чувствуют себя отчужденными от него, от других людей; межличностные отношения проявляются в форме недоверия и враждебности.

Более развитая концепция массы в западной социологии связана с попыткой определенного подхода к проблеме соотношения классов и масс — проблеме, поставленной марксизмом более столетия назад (или, чаще, с суррогатом этого подхода — требованием выяснения отношения между «массой» и устойчивыми социальными группами). Само обращение к этой проблеме — свидетельство краха традиционного для буржуазной социологии игнорирования классов и классовой борьбы при анализе массовых движений, неудачи формального, психологического описания этих движений как «массовой истерии», «массовой паранойи» (Лассуэлл)<sup>1</sup>. Лебоновское понимание массы критикуется за то, что оно бесструктурно, в нем не различаются понятия «масса» и «социальная группа» (Хофштеттер)<sup>2</sup>. Ряд социологов рассматривает массу как деклассированную, как периферию «общества процветания», аутсайдеров «индустриального общества», представляющих потенциальную угрозу социальной системе (а «народ», «публику» — как слои общества, функциональные по отношению к существующей системе, лояльные, управляемые средствами этой системы). Сторонники четвертого варианта доктрины трактуют «массовизацию» как процесс роста «среднего класса», сближения типов потребления и ценностных ориентаций населения, его гомогенизацию (критерием стратификации выступают размеры дохода, образ жизни). Описывается определенный феномен: отдельные слои квалифицированных рабочих и служащих по уровню дохода, способам потребления приближаются к «более высоким социальным стратам», смешиваясь с представителями классов и групп предшествовавших капитализму структур, поскольку капитализм подчиняет себе, а не разрушает эти структуры. На поверхности происходит как бы «деклассификация»; отсюда — классовые и гносеологические корни теорий об ослаблении классовой поляризации в «массовом обществе», маскирующие сущностные процессы, связанные с обострением антагонизмов современного капитализма.

Концепция «массового общества» возникает как модель социальной структуры, в которой личность низведена до уровня марионетки, где она не является субъек-

<sup>1</sup> *Lasswell H. Psychopatology and Politics. The Viking Press, N. Y., 1960.*

<sup>2</sup> *Hofstetter P. Gruppendynamik. Hamburg, 1957.*

том социальной активности, а, напротив, ощущает себя жертвой обезличенного социального процесса (порой даже не осознает утраты творческого, человеческого содержания в своей жизни, не осознает своей трагедии, «уйдя» в потребление), возникает в ответ на потребность объяснения противоречивого положения личности в современном капиталистическом обществе (причем, это противоречие не разрешается, а воспроизводится в острой форме, осознается как трагедия личности). Ее авторы сталкиваются с дилеммой, порожденной специфическими отношениями капитализма (хотя она представляется им глобальной). С одной стороны, возрастает культурный уровень, объем информации, техническая вооруженность человека (и, таким образом, его потенциальная возможность оказывать возрастающее воздействие на социальный процесс). С другой — он, еще в большей мере, чем раньше, поработен социальными условиями, на которые он не может воздействовать (во всяком случае, в одиночку, а это — единственный способ действия буржуазного индивидуалиста), и выход видится лишь в том, чтобы, приняв ценности этого общества, «плыть по течению», став конформистом, попытаться сделать карьеру внутри него. Он — «запрограммированный человек», подчиненный бездушному, обезличенному социальному организму, деталь социальной машины; собственная деятельность представляется ему иррациональной. «Человек массы» отчужден от своего труда, он частичный человек, он отчужден и от социального творчества; отчуждение оказывается тотальным, захватывающим и сферу потребления.

Однако, оперируя категорией «отчуждения» как внеисторической, критики «массового общества» оказываются неспособными раскрыть путь к преодолению отчуждения, разглядеть социальные силы, могущие разрешить фиксируемые ими противоречия — путь, показанный марксизмом-ленинизмом. Их критика, имеющая идеалом романтизированный капитализм свободной конкуренции или иные прошедшие стадии развития общества, в определенном пункте превращается в скрытую апологетику капиталистической системы.

Теоретики «массового общества» утверждают, что деление общества на субъект и объект управления вечно, что высокий профессионализм управления в современном обществе делает невозможным участие в нем



народных масс. Но подлинная причина отстранения масс от участия в политическом управлении капиталистических стран лежит не в технических трудностях этого участия (как повторяют элитисты вслед за Михельсом), но в том, что интересы народных масс находятся в глубоком, антагонистическом противоречии с интересами монополистической буржуазии, в руках которой находятся действительные рычаги государственной власти.

В условиях государственно-монополистического капитализма манипулятивный тип управления массами достигает своего апогея, охватывает все сферы общественной жизни; личности негде укрыться от всеобъемлющего, тотального контроля (Маркузе). Манипулирование человеком, все более полная и жесткая регламентация его жизни, как в сфере производства, так и материального и духовного потребления не осталась незамеченной западными социологами. Напротив, этот процесс широко описывается, но он не связывается с конкретной социальной структурой — его носителем и подается как «всеобщая массовизация» (преследуется цель — снять ответственность с капитализма за обезчеловечивание личности, возложить ее на его жертву — «человека-массу», на «фатальные следствия индустриализации»). Манипулируемая, отчужденная, атомизированная личность, «направляемая другими», бюрократизированный «человек Организации» — вот антигерой бестселлеров современной западной социально-психологической литературы. Их популярность во многом объясняется тем, что среди западной интеллигенции растет протест против всех форм и видов манипулирования, перерастающий в протест против манипуляторов (он особенно проявился в студенческом движении последних лет). С одной стороны, его можно рассматривать как проявление возросшей сознательности интеллигенции, понимания ее ответственности в современном мире. С другой — если эта интеллигенция не стоит на позициях рабочего класса, на позициях марксизма — этот протест — индивидуалистический, порой романтический, анархистский, неконструктивный.

Буржуазные социологи констатируют трагедию личности в современном капиталистическом обществе, моральную опустошенность этого общества, аномию. Такова неизбежная реакция личности на манипуляторскую

практику. Человек со страхом обнаруживает, что социальная система превратила его в обезличенного, роботоподобного исполнителя предписанных чуждой ему государственно-монополистической машиной функций и, если он не является сознательным борцом за социальный прогресс, его протест носит стихийный, иррациональный характер, принимая форму искейпизма, пассивного неучастия, добровольной отверженности, отчаянных антисоциальных действий.

Если «массовое общество» — общество растущей «дезагрегации» социально-атомизированных, отчужденных людей, то как осуществляется их интеграция, их общение, наконец, управление ими? На этот вопрос отвечает концепция «массовой культуры». Зачастую «массовую культуру» понимают весьма узко — как низкопробное, зрелищное искусство, ориентированное на широкий рынок. Но с точки зрения анализа «массового общества» она интересует нас прежде всего не как способ порчи художественных вкусов масс, но более широко — как способ цементирования этого общества, социализации личности в нем, адаптации ее, ценностной ориентации личности, выработки в ней качеств, нужных для функционирования этого общества. Функция «маскульта» — включение личности в систему производства, потребления и других сторон деятельности современного капитализма.

«Массовое общество» подавляет активность масс, разрушает человеческие связи, заменяя их отчужденными, овеществленными связями. Человек стремится к коммуникации, и если в условиях этого общества не находит общения, которое позволяет ему развивать себя как личность, он примыкает к общности-массе (буржуазному псевдоколлективу), которая не развивает, а снижает его личность; «массовая культура» и есть то «неподлинное общение», которое не освобождает человека от отчуждения, а, напротив, воспроизводит это отчуждение. Современный капитализм создает «индустрию развлечений», производящую в массовом масштабе «культуру», которая глушит активность масс, подобно тому как ее глушили (более грубыми методами) феодалы, рабовладельческие отношения. Конечный продукт этой культуры — «массовизированный» конформист, продукт бюрократической обработки, политической пропаганды, девиз которого, по Фромму, «подчи-

няться и не быть отличным». «Массовая культура» рассматривается как система циркуляции информации и основанного на ней управления, система социального регулирования, заставляющая людей действовать в соответствии с потребностями «массового общества», это и есть основной способ манипулирования массами, адекватный этому обществу и принимающий форму скрытого манипулирования.

При этом можно прислушаться к мнению социологов (Виленский), считающих, что «массовая культура» обладает относительной самостоятельностью от «массового общества»<sup>1</sup>. Ни в одном обществе средства массовой информации не снимают личностную, групповую связь. Реципиент не является абсолютно манипулируемым в том смысле, что владелец средств массового общения программирует его сознание в соответствии со своими желаниями. Реципиент не относится пассивно к содержанию получаемой информации, производит ее селекцию, как бы «просеивая» ее, воспринимая сообщения, соответствующие стереотипам его восприятия, «укладывающиеся» в них, соответствующие его прошлому опыту, и не реагирует или слабо реагирует на информацию, идущую вразрез с этим опытом. Кроме того, сообщения коммуникатора воспринимаются реципиентом, как правило, не прямо, а сквозь добавочную призму референтных групп, в которые он входит (или причисляет себя); часто сама информация получается не непосредственно от коммуникатора, но от «лидера мнений» локальной группы.

Социальная функция «маскульта» — интеграция масс с бюрократизированным обществом, внесение в них буржуазного сознания, пусть на самом низком уровне, через шаблоны обыденного сознания; он изначально ориентирован на обыденное сознание, в определенном смысле представляя собой «современную» организацию обыденного сознания, используемую владельцами массовых коммуникаций для скрытого манипулирования массами (каналы массовых коммуникаций выступают мощным усилителем обыденных представлений). «Маскульт» ориентирован на пассивность масс, на выработку у них стереотипов восприятия, выгодных элите; он рас-

---

<sup>1</sup> American Sociological Review, Apr. 1964, No 2, p. 178.

сма­три­ва­ет­ся как особая зна­ко­вая система, как язык, на ко­то­ром об­ща­ют­ся чле­ны «мас­со­во­го об­щес­тва». Отчуж­ден­ная, стан­дар­ти­зи­ро­ван­ная куль­ту­ра это­го об­щес­тва яв­ля­ет­ся та­ким же им­манент­ным усло­ви­ем его со­хра­не­ния, как и его ма­те­ри­аль­ная ор­га­ни­за­ция, его ап­па­рат принуж­де­ния, клас­со­во­го гос­под­ства.

В усло­виях «мас­со­во­го об­щес­тва» ус­лож­ни­лась куль­тур­ная стра­ти­фи­ка­ция; в нем нас­чи­ты­ва­ет­ся ряд «куль­тур­ных сре­зов», вклю­ча­ю­щих лю­дей, на­хо­дя­щих­ся на раз­лич­ных уров­нях куль­тур­но­го раз­ви­тия, на раз­ных уров­нях «пот­реб­ля­ю­щих» куль­ту­ру. «Мас­культ» — ме­ди­уми­че­ская куль­ту­ра, обес­печива­ю­щая извест­ную ин­те­гра­цию «куль­тур­ных сре­зов» и ори­ен­ти­ро­ван­ная не на их лик­ви­да­цию, а скор­ее на ста­би­ли­за­цию: она ве­дет к опре­де­лен­ной го­мо­ге­ни­за­ции куль­тур­ных за­просов, со­став­ляя ряд неза­мк­ну­тых суб­куль­тур. За­да­ча «мас­культа» — не про­све­ще­ние лич­но­сти (это может быть ее по­боч­ным след­стви­ем в от­но­ше­нии наи­бо­лее от­ста­лых сло­ев на­се­ле­ния), не пробуж­де­ние ее ак­тив­но­сти, са­мо­де­я­тель­но­сти, но ори­ен­ти­ровка в стан­дар­тных си­ту­а­циях, скла­ды­ва­ю­щая­ся в усло­виях «мас­со­во­го об­щес­тва», со­об­ще­ние «мас­со­во­му че­ло­ве­ку» ми­ни­му­ма «об­щеп­рин­ятых» куль­тур­ных, со­ци­аль­но-по­ли­ти­че­ских све­де­ний, адап­ти­ру­ю­щих его к это­му об­щес­тву. «Мас­культ» — не толь­ко «мас­со­вое ис­кус­ство», не толь­ко комик­сы и вестер­ны, это и об­раз жи­зни, и спо­со­бы «ду­хов­но­го пот­реб­ле­ния», тесно свя­зан­ные с ка­пи­та­ли­сти­че­скими про­из­вод­ствен­ными от­но­ше­ния­ми.

Что­бы за­ста­вить на­род­ные ма­ссы дей­ство­вать воп­ре­ки их соб­ствен­ным ин­те­ре­сам, экс­п­лу­а­та­тор­ские клас­сы тра­ди­ци­он­но ис­поль­зо­ва­ли пре­жде все­го фи­зи­че­ское принуж­де­ние, опи­ра­ясь на ап­па­рат го­су­дар­ствен­ной вла­сти, ре­прес­сии, по­дач­ки. Мо­но­по­ли­сти­че­ская бур­жу­азия счита­ет эти спо­со­бы ма­ни­пу­ли­ро­ва­ния не­до­статоч­ными; пред­став­ля­ет­ся более це­ле­со­об­раз­ным не про­сто принуж­дать каж­дый раз ма­ссы к опре­де­лен­но­му по­ве­де­нию, но так «за­про­грам­ми­ро­вать» их соз­на­ние, что­бы она «доб­ро­воль­но» при­ни­ма­ла вы­год­ные бур­жу­азии нор­мы по­ве­де­ния. Ста­вит­ся за­да­ча не про­сто на­вязать ма­ссам сан­к­ци­о­ни­ро­ван­ные (э­ли­той) об­раз­цы по­ве­де­ния, но более то­го, «сан­к­ци­о­ни­ро­ван­ный» об­раз мы­слей, вос­пи­тать «убе­ж­ден­ных» адеп­тов су­щес­т­вую­ще­го строя. «Ма­ссо­вая куль­ту­ра» и пред­став­ля­ет со­бой систему средств скры­то­го ма­ни­пу­ли­ро­ва­ния — более «э­ко­ном­-

ного», более тонкого, рафинированного манипуляторства, прикрытого псевдодемократической оболочкой.

«Элитарная» или «массовая» культура — такова дилемма, перед которой, по утверждениям большинства буржуазных социологов, стоит человечество. Но это — ложная дилемма. Псевдонародная «массовая культура» демагогически выдается за демократическую культуру масс и противопоставляется высокой культуре, которая, в свою очередь, отождествляется с элитарной. Обе они — две стороны буржуазной культуры (первая обращена к массам, вторая — к элите), обе антинародны по своему содержанию, обе противоположны подлинно народной социалистической культуре, которая ориентирована на развитие активности, самодеятельности масс, на то, чтобы сделать подлинную культуру достоянием народа.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава I.	Исторический материализм и буржуазная социальная философия . . . . .	3
§ 1.	Исторический материализм как философско-социологическая теория марксизма . . . . .	4
§ 2.	Антинаучный характер социальной философии неоготизма, неопозитивизма, экзистенциализма и прагматизма . . . . .	8
§ 3.	Метафизический смысл и антикоммунистический характер буржуазной философии истории . . . . .	19
§ 4.	Несостоятельность общетеоретических предпосылок буржуазной эмпирической социологии . . . . .	33
Глава II.	Научно-технический прогресс и буржуазная социология . . . . .	39
Глава III.	Политическая организация общества. К критике буржуазных воззрений . . . . .	61
Глава IV.	Проблема общественного сознания в буржуазных социологических концепциях . . . . .	113
§ 1.	Предшественники структурно-функционального анализа: представления о коллективном сознании как первооснове общества . . . . .	117
§ 2.	Структурно-функциональный анализ: сознание буржуазии в роли «социальных ценностей» . . . . .	131
§ 3.	Кризис «социологии знания» . . . . .	140
Глава V.	Критика современных буржуазных концепций о происхождении и сущности права . . . . .	159
§ 1.	Несостоятельность попыток «опровергнуть» марксистско-ленинскую концепцию происхождения и сущности права . . . . .	159
§ 2.	Антинаучный характер буржуазных теорий о происхождении права . . . . .	169
§ 3.	Искаженное изображение представителями буржуазной правовой идеологии сущности права . . . . .	175
Глава VI.	Критика современных буржуазных концепций морали . . . . .	187
§ 1.	Философско-этические теории морали . . . . .	187
§ 2.	Проблемы морали в буржуазной социологии . . . . .	204

Глава VII. Природа искусства в кривом зеркале современных идеалистических концепций . . . . .	216
Глава VIII. Современная буржуазная философия и социология о сущности религии . . . . .	235
Глава IX. Современные модификации идеалистических теорий о роли народных масс и личности в истории . . . . .	253
§ 1. Классовые и гносеологические корни идеалистических взглядов на роль народных масс и личности в истории . . . . .	255
§ 2. Теории лидерства в современной буржуазной социологии и социальной психологии . . . . .	262
§ 3. Современные элитарные теории . . . . .	270
§ 4. Концепции «массового общества» . . . . .	280

## КРИТИКА СОВРЕМЕННЫХ БУРЖУАЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ В КУРСЕ ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Редактор Н. Е. Цветков. Художник А.Е. Коленков. Художественный редактор  
С. Г. Абелин. Технический редактор З. А. Муслимова. Корректор  
Т. И. Щеглова

А-10322 Сдано в набор 13/VI 1974 г. Подп. к печати 6/III 1975 г. Формат  
84×108<sup>1/2</sup>. Бум. тип. № 2. Объем 9,25 печ. л. Усл. п. л. 15,54 Уч.-изд. л. 16,55  
Изд. № ФПН-153 Тираж 15 000 экз. Цена 79 коп. Зак. 1066

План выпуска литературы издательства  
«Высшая школа» (вузы и техникумы) на 1975 г. Позиция № 29

Москва, Неглинная ул., д. 29/14,  
Издательство «Высшая школа»

Московская типография № 8 «Союзполиграфпрома» при Государственном  
комитете Совета Министров СССР по делам издательства, полиграфии  
и книжной торговли. Хохловский пер., 7.