

ЮРИЙ ПЕРФИЛЬЕВИЧ ИВОНИН



Профессор Новосибирского государственного
университета экономики и управления.
Доктор философских наук.
Постоянный автор альманаха.
E-mail: ivonin@nsaem.ru

АНТРОПОЛОГИЯ РЕГРЕССА ИЛИ РУССКИЙ ПОЗИТИВИЗМ С ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ ЛИЦОМ

Основы мировоззрения

В канун XX века антропология, равно как и другие отрасли гуманитарии, переживала тягу к «научности» своих построений. Позитивизм обещал достижение искомого стандарта, чему поверили и в России. Как это обычно случалось в Отечестве, позитивизм разделил судьбу прочих импортированных идей: продукты новейшей европейской философии, являвшиеся тонкой самокритикой западного мироощущения, превращались в средства обоснования традиционализма. Николай Константинович Михайловский в такой степени «русифицировал» позитивизм в общественном сознании, что он стал слабо напоминать свой европейский аналог. «Властитель дум» русского образованного общества использовал позитивистские конструкции, виртуозно соединив объективизм и антигуманизм европейской «научной философии» с проповедью человеколюбия и критикой капиталистической модернизации. Истории этой трансформации позитивизма и посвящена эта работа.

Н.К.Михайловский считается основателем «русской социологической школы», отстаивавшей идею «субъективизма в социологии». В это же время западные позитивисты развивали идею объективной этически-нейтральной науки об обществе. Действительно, трудно узнать позитивистское мировоззрение в программном заявлении Н.К.Михайловского: «социология должна начать с некоторой утопии» [4, 3, ст.404]. Однако, связь этих ветвей позитивизма гораздо более значительна, чем это может показаться на первый взгляд, хотя она и не лежит на поверхности. Русский позитивизм отчасти воспроизводит наследие «позднего» О.Конта, отчасти вырастает из критики оппонентов французского мыслителя [Д.С.Милля и Г.Спенсера]. В своем позднем произведении «Система позитивной политики» (1851–1854 гг.) О.Конт высказал идею «субъективного синтеза» и так называемого «аффективного принципа». Эти идеи разделяли авторы, настаивавшие на полном принятии наследия учителя и группировавшиеся вокруг Э.Литтрэ. «Контистам» противостояли «позитивисты», принимавшие идеи О.Конта только периода «Курса позитивной философии» и отвергавшие любое соединение научного знания с аксиологическими конструкциями. Русские сторонники О.Конта в этом споре поддерживали его ортодоксальных

последователей и расходились с английскими интерпретаторами французского мыслителя.

Н.К.Михайловский ссылался на О.Конта как на основателя «субъективного метода» в социологии [2, 1, ст.466]. Последний рассматривался русским автором как адекватный инструмент социального познания и противопоставлялся «ошибочному» социологическому объективизму Г.Спенсера. Н.К.Михайловский писал: «соглашаясь с контистами, что Конт поступил правильно, перейдя к субъективному методу в общественной науке, мы тем самым расходимся с позитивистами, которые утверждают необходимость в социологии метода объективного» [4, 4, ст.100].

Не было исследователя творчества Н.К.Михайловского, который бы ни говорил о неточности термина «субъективный метод» – вполне очевидно, что он содержит противоречие. Впрочем, и сам автор не настаивал на точности этого термина. Он многозначен: (1) «субъективный метод» – это процедура эмпатии, типичная для гуманитарных дисциплин и пригодная только для них. Автор писал: «субъективным методом называется такой способ удовлетворения познавательной потребности, когда наблюдатель ставит себя мысленно в положение наблюдаемого» [4, 3, ст.402]. (2) «Субъективный метод» – привнесение аксиологического обоснования в социальное знание, дополняющего процедуры описания и объяснения. По словам Н.К.Михайловского, «социолог... должен прямо сказать: желаю познавать отношения, существующие между обществом и его членами. Но кроме познания я желаю еще осуществления таких-то и таких-то моих идеалов» [4, 3, ст.406].

Русский автор ясно осознавал, что его идеи не совпадают с объективистской программой в общественном познании. По его словам, «идея блага есть идея субъективная и потому не имеющая места при объективном методе в социологии». Однако, он скорее рассматривал свой подход как восполняющий ограниченность позитивизма, нежели как провозглашающий безграничный индивидуальный произвол исследователя. Для Н.К. Михайловского характерно в высшей степени бережное отношение к английскому позитивизму. Poleмику с ним он ведет на почве принятия основных постулатов гносеологической и социологической концепции Г.Спенсера, упрекая его в непоследовательности их развертывания. Последнее представляется Н.К.Михайловскому причиной расхождения английского автора с контистами. Этих постулатов два: (1) субъектом познания является эмпирическое («психологическое») «я», истина же есть характеристика фактуальных высказываний, допускающих эмпирическую проверку; (2) постулат «эволюции».

Н.К.Михайловский в соответствии со своим пониманием гносеологического субъекта отрицает идею истины: «абсолютная истина недостижима; здесь истина должна подчиниться пользе» [3, 8, ст.530]. Истина предполагала бы всеобщую воспроизводимость (объективность) и требовала бы допущения идеального субъекта. С этим русский автор согласиться не может, и такой субъект (традиционный для науки вообще) им отвергается. Но в таком случае приходится признавать, что в социальном познании нет стандарта объективности. Н.К.Михайловский писал: «как может быть построена социология, если огромная доля ее истин по своей субъективности может быть правомерно признана одними исследователями и отвергнута другими» [4, 3, ст.404]. Если субъект познания не рассматривается как продукт идеализации, то Н.К.Михайловскому приходится признать следующее: предпочтение того или иного эмпирического состояния мышления как «истинного» – результат ценностного выбора, а не рационального теоретического обоснования.

С этого пункта в гносеологические разыскания автора включается постулат эволюции. Причем, эволюционистский контекст приводит к двум различным положениям.

А) взятая в общем виде, идея эволюции используется Н.К.Михайловским для того, чтобы избежать гносеологического релятивизма. Ценностно более предпочтительная точка зрения совпадает с истинной, так как отображает более высокую стадию эволюции общества. Именно в этом случае происходит согласование «Правды-истины» и «Правды-справедливости». Используя эволюционистский контекст, Н.К.Михайловский, например, отрицает истинность метафизики, поскольку она – продукт общества, где умственный труд отделен от физического, а мышление – от чувств [3, 1, ст.971].

Б) уточняя свое представление о социальной эволюции, автор приходит к выводу о нескольких ее параллельных ветвях. Поэтому в рамках того же эволюционистского контекста Н.К.Михайловскому приходится отказываться от идеи синтеза экзистенциальных и ценностных суждений. «Правда-истина» и «Правда-справедливость» снова предстают как различные. Экзистенциальные суждения, обладающие свойством истины, могут иметь низкий аксиологический статус. Автор писал: «борьба за существование есть закон природы [хотя это далеко не верно], и, как закон, я, во имя Правды, должен его признать... Но внутренний голос, голос совести, во имя Правды же [и в этом трагизм] щемящей болью протестует против каждого практического шага, сделанного на основании этого закона природы» [4, 4, ст.415]. В итоге, экзистенциальные и ценностные суждения остаются самостоятельными. С одной стороны, «понятия справедливого, доброго, прекрасного, относительноны и чисто субъективны» [4, 6, ст.36–37], а с другой – «верховный принцип положительной науки – фактическая необходимость, законосообразность всего сущего, как неизбежного следствия известных причин – вполне удовлетворяет нашу потребность познания, но не может насытить потребность нравственного суда» [3, 8, ст.104].

Впрочем, Н.К.Михайловского не беспокоит, что истинные суждения, неприемлемые для него по ценностным предпочтениям. Важно вообще, в принципе, как-то избежать самореферентности ценностных суждений, добиться возможности их пересечения с экзистенциальными суждениями. Автор отмечал, что такое пересечение может быть только историческим, т.е. случайным. Однако, Н.К.Михайловскому этого достаточно, чтобы ценностные суждения высокого ранга перестали быть «утопией» и считались отображающими реальные социальные процессы. Так, по его мнению, общественные идеалы «представляют собою искусственную комбинацию элементов естества, плод вмешательства нашего сознания в естественный ход вещей» [4, 7, ст.182]. В этом контексте понятно и следующее заявление Н.К.Михайловского: «я никогда не думал об изгнании объективного изучения из социологии» [3, 10, ст.123].

Концепция эволюции существенна для понимания представлений Н.К.Михайловского о социальном идеале. Поэтому целесообразно рассмотреть его общую схему эволюции. Н.К.Михайловский, как и Г.Спенсер, принимают «закон развития» русского биолога К.М. фон Бэра. Однако, принимая идеи Бэра, английский автор утверждал, что сформулировал аналогичные представления самостоятельно: «в «Социальной статике» (часть IV, § 12–16), написанной прежде моего знакомства с формулой фон Бэра, развитие как индивидуального, так и общественного организма представлено заключающимся в движении от простоты к сложности и от независимых сходных частей ко взаимозависимым несходным частям» [5, 1, ст.200].

Г.Спенсер считал закон сохранения энергии основанием научного мировоззрения. Он выступает универсальным средством описания мировой эволюции. Последняя понимается как постоянное нарушение равновесия (дифференциация вещества на множество тел) и восстановление гомеостаза на новом уровне (интеграция ранее независимых тел). Г.Спенсер писал: «на основании этого же конечного принципа

можно доказать, что в каждом организме, расстроившемся под влиянием какой-либо возмущающей силы, существует стремление возвратиться в состояние уравновешенности... Он же дает основание и для вывода, что вследствие этого является возможным постепенное достижение полного соответствия между умственной природой человека и условиями его существования. Найдя, таким образом, что из этого принципа можно вывести все разнообразные характеристические черты эволюции, мы, в заключении, в нем же почерпаем основание для убеждения, что эволюция может завершиться лишь после установления величайшего совершенства и полнейшего счастья» [5, 1, ст.312].

Английский ученый рассматривал эти процессы как всеобщие: «вся масса интегрируется и одновременно с этим дифференцируется от других масс, и всякая из ее частей точно также интегрируется и одновременно дифференцируется от других частей» [5, 1, ст.215]. По мысли Г.Спенсера, эволюция носит реактивный характер (восстановления равновесия тела со средой), что определяет сложность структуры организма. Каждое тело ассимилирует вещество извне, и выстраивает из него столько функциональных элементов, сколько необходимо для поддержания гомеостаза [5, 1, ст.303]. Таким образом, мировое целое может быть рассмотрено как «система систем», где каждое тело одновременно и целое, подчиняющее себе элементы собственной структуры, – и часть, выступающая функциональным элементом более высокого целого. Г.Спенсер допускал конечное, финальное состояние универсума – абсолютное равновесие [5, 1, ст.291]. Однако, в силу универсальности закона сохранения, за состоянием гомеостаза должен следовать новый распад и т.д. [5, 1, ст.314].

Н.К.Михайловский воспроизводит терминологию Г.Спенсера. Единицей универсума он считает «неделимое» («личность», «индивидуальность»). Существование «неделимых» подчинено «закону развития» – появлению более высоко организованных индивидуальностей. Русский автор писал, что закон развития «основывается на (предполагаемом) свойстве организованной материи принимать с течением времени все более сложное и сложное строение. В свойстве этом нет ничего мистического», причем, «закон развития неудержимо и постоянно толкает организованную материю вперед, к дальнейшему усложнению. Под (его) влиянием сумма сил и способностей неделимых постоянно растет» [3, 1, ст.475]. Однако Н.К.Михайловский полагал, что «индивидуальность» и признак *адаптированности* (приспособленности) не совместимы. Он приходит к выводу о необходимости выделения тушиковой ветви эволюции, приводящей к адаптации и снижению организации [3, 1, ст.476]. Вместе с тем, полагал ученый, «в общем счете, в целом, закон развития одерживает все-таки верх» – это проявляется в адаптирующем поведении, и, значит, в усложнении структуры «индивидуальности».

Эволюцию, подчиненную «закону развития», автор называет «органической». Органическая эволюция мыслится Н.К.Михайловским жестко детерминированной [3, 4, ст.60], где необходимо воспроизводится конфликт «индивидуальностей» и утрата этого состояния. Автор отмечал: «процессы дифференцирования двух соседних ступеней индивидуальности необходимо враждебны один другому», поскольку «дифференцирование есть всегда победа для известной ступени индивидуальности, но вместе с тем она всегда неизбежно составляет поражение для другой ступени» [3, 1, ст.520–521].

Н.К.Михайловский поясняет свою мысль ссылкой на процесс «разделения труда», в ходе которого «индивидуальность» утрачивает важнейшее свойство – автономность существования: «развиваясь, дифференцируясь, организм побеждает входящие в него низшие индивидуальности именно тем, что водворяет между ними несходство,

специализацию и разделение труда... В высших животных только ничтожная доля клеточек, именно клеточки зародышевые и семенные, способны развиваться в самостоятельный индивид. Только они сохраняют еще всю сумму свойств, необходимых для самостоятельной свободной жизни».

Итак, «органическое» развитие приводит к превращению одних в «организм» – самодостаточную единицу, «высшую индивидуальность», – а других – в «органы» организма, утрачивающих самодостаточность и индивидуальность, но приобретающих ролевое существование и зависимость от целого.

Г.Спенсер переносит идею «органицизма» в социальное познание. Индивид рассматривался как «орган», входящий в «организм», не имеющий возможности индивидуального воспроизводства. Как известно, у «органицизма» была сложная история. Он возник в среде философов-романтиков начала XIX века и ограничивал индивидуалистические притязания буржуазного индивида. Органицизм отстаивал приоритет общественного целого над индивидом и был антитезой социологического «механицизма» (социологического номинализма), где общество не было специфической реальностью, а трактовалось как количественно умноженный индивид. Органицизм – дитя философской «реакции» на Французскую революцию и первоначально существовал в русле антилиберальных настроений. Носителем последних был и О.Конт. Последующие классики позитивизма – Дж.С.Милль и Г.Спенсер совместили органицизм с либерализмом. Их органицизм оставался враждебным социологическому номинализму, но был соединен с индивидуализмом.

Спенсер полагал, что разделение труда между индивидами выступает прочным фундаментом свободы. Разделение труда – ответ на требование «предельной полезности», предъявляемого к каждому индивидуальному существованию. В итоге, узкая профессиональная специализация исключает взаимозаменяемость индивидов, что приводит к равной свободе каждого и прочности социального целого [5, 1, ст.206]. Социальным идеалом Г.Спенсера было «индустриальное общество», которое он противопоставлял «военному обществу». В индустриальном обществе достигается максимальная индивидуальность человека (профессиональная специализация) в максимально дифференцированной общественной среде.

В принципе, Н.К.Михайловский принимает идею органицизма как средство описания социальной реальности. Человек мыслится им как результат «органического» развития, т.е. как индивидуальность, разрушающая других «неделимых» и превращающая их в подчиненные органы. Как и полагал автор, в человеке «спаяны не два субъекта и два сознания, а много субъектов и много сознаний, которые, однако, иерархически подчинены целому, сознающему себя и проявляющему свою волю, как единое, нераздельное Я. Чем централизованнее эта единица, чем более путем приспособления к специальным, служебным функциям, подавлены входящие в ее состав низшие единицы, тем личность выше. В этой деспотической централизации лежит залог здоровья, счастья, нравственной высоты личности» [4, 2, ст.358].

Н.К.Михайловский также понимал, что нет никаких оснований отрицать направление «органической» эволюции в сторону подчинения человека более высокой индивидуальности – обществу. Он только отрицает, что этот процесс сопровождается индивидуализацией человека. Русский автор полагает, что Г.Спенсер чрезмерно широко применяет эволюционистскую схему К.Бэра [3, 10, ст.4]. Между тем, общество и индивид не могут *одновременно* быть представлены как развивающиеся индивидуальности. Н.К.Михайловский писал: «несмотря на кажущуюся ясность и единство взгляда на все явления мира видимого и невидимого, Спенсер больше, чем кто-нибудь из выдающихся умов, грешит невыдержанностью раз принятой точки зрения. Он просто игнорирует указанное выше враждебное столкновение личного и

общественного совершенствования, не обинуясь, называет и то, и другое совершенствование» [4, 3, ст.268].

Суть разногласий Н.К.Михайловского с Г.Спенсером в этом вопросе точно сформулировал Н.А.Бердяев. По его словам, для русского мыслителя между «дифференциацией личности и дифференциацией общества существует непримиримый антагонизм... Поэтому г.Михайловский считает объективно неправильной социологическую теорию Спенсера, который соединяет в одной общей формуле развития как общественную, так и личную дифференциацию» [1, с.87].

Признаком совершенства индивидуальности Н.К.Михайловский считал «дифференцированность» – наличие сложной внутренней структуры. Утрата индивидуальности понималась им как достижение «однородности», т.е. утрата сложной структуры. Социально-философское приложение данной схемы Н.К.Михайловский осуществил в своей первой крупной работе – «Что такое прогресс?» Общефилософскую схему эволюции автор продумал и изложил гораздо позже.

Н.К.Михайловский поясняет, что «однородность» человека – это состояние монофункциональности его жизни, когда общественное разделение труда делает ненужными какие-то способности человека: «общество самым процессом своего развития стремится подчинить и раздробить личность, оставить ей какое-нибудь одно специальное отправление, а остальное раздать другим, превратить ее из индивида в орган» [3, 1, ст.477]. Чем сложнее система общественного разделения труда, тем «однороднее» человеческое существование. Как утверждал автор, «чем более осуществляется дифференцирование органических, общественных функций, чем большей достигают они разнородности и усовершенствования, тем пропорциональнее этому, очевидно, больше уменьшается разнообразие и сложность жизни каждого индивидуального члена такого специализирующегося в своих функциях общества» [4, 3, ст.266].

Вместе с тем, онтологическая схема Н.К.Михайловского требует от него признать ценность общества, а не индивида. Это вытекает из ее основных положений: (1) социальная реальность – совокупность жестко детерминированных ситуаций [4, 5, ст.101]; (2) «органическое развитие» необходимо предполагает переход к более высокой индивидуальности – обществу; (3) индивид рассматривается в рамках модели «внешнего» человека [3, 1, ст.450].

Все это требует от Н.К.Михайловского присоединения к той своеобразной безоценочной аксиологической схеме Г.Спенсера, где «должное» совпадает с «сущим» в силу природной и социальной необходимости, и это «должное» – все более и более высокая индивидуальность. Отмеченные же выше замечания русского автора в адрес Г.Спенсера существенно уточняют, но не разрушают эволюционную схему последнего.

Н.К.Михайловский ясно осознает, что в рамках идеи «органического развития» человек – рядовой онтологический объект и нет никаких теоретических оснований считать его высшей «индивидуальностью». Поэтому такое предпочтение – аксиологический выбор. Это и выступает самым серьезным обоснованием правомерности «субъективного метода». Это, одновременно, – и отказ от последовательного эволюционизма идеи «органического развития». Автор писал: «мы условились принимать целую градацию индивидуальностей, в которой индивид в тесном смысле слова, человек, личность составляет только одно из звеньев, хотя самое для нас дорогое и даже единственное дорогое и близкое» [3, 1, ст.549].

«Русская социологическая школа» начинается с отказа от теоретически последовательных выводов из эволюционистской схемы «органического развития». Этот отказ был возведен Н.К.Михайловским в программное положение: «существенная задача социологии, как мы ее определили, состоит в выяснении общественных

условий, при которых та или другая потребность человеческой природы получает удовлетворение. Спенсер понимает дело наоборот. Он полагает, что социология должна показать, какие изменения должны произойти в людях для того, чтобы общество прогрессировало. Это – совершенно обратная задача» [4, 3, ст.407].

Идейный манифест этой школы образуют следующие положения.

(1) Низкая оценка общества как совершенного организма. Автор утверждал, что человек «не может приноситься в жертву развитию идеального целого, каково общество. И, если это общество развивается по типу органического прогресса, т.е. переходя от однородности к разнородности, т.е. дробясь на классы, подклассы и т.д., то, непосредственно исходя из закона Бэра, мы должны признать такое явление патологическим, а не нормальным развитием, потому что неделимое при этом переходит от разнородности к однородности, т.е. регрессирует» [3, 1, ст.56–57].

(2) Провозглашение «борьбы за (человеческую) индивидуальность». Утверждается право человека на восстание против объективного совершенства. Н.К. Михайловский писал: «личность, повинувшись тому же закону развития, борется или, по крайней мере, должна бороться за свою индивидуальность... Эта борьба, этот антагонизм не представляет ничего противоестественного, потому что он царит во всей природе» [3, 1, ст.478].

(3) Онтологическая «необеспеченность» борьбы за человеческую индивидуальность. Автор провозглашал: «я только повинуюсь закону борьбы, когда объявляю, что общество *должно* служить мне, и это положение субъективно. Я не смею сказать, что оно мне *служит*, потому что это была бы недостойная науки неправда, а это неверное положение объективно» [4, 3, ст.423].

(4) Провозглашение гармонии человека и общества вне стихийного «органического развития», идея вариативности социальной эволюции. Как утверждал Н.К. Михайловский, есть «два пути эволюции. Оба они одинаково возможны, одинаково законны с точки зрения причинной связи явлений, но признание их обоих прогрессивными едва ли для кого-нибудь возможно. Надо выбирать» [3, 8, ст.179–180].

В полемике Н.К. Михайловского против Г. Спенсера столкнулись два различных понимания социальной целостности (совершенства). 1. Целостность как результат дифференциации индивидов на профессионализованные социальные группы, т.е. как конфликтное целое взаимозависимых индивидов, возникающее на основе прагматического общения. 2. Целостность как недифференцированность, как безразличное единство, где любая «часть» [индивид] – персонификат общества, т.е. универсальное существо, для которого исключена прагматическая зависимость от других, а общение мыслимо только факультативно.

Социальная аксиология

О принятии второй точки зрения свидетельствуют наиболее точные изложения мыслей Н.К. Михайловского о социальном идеале. Таковым для него будет «приближение к целостности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми» [3, 1, ст.166]. Для Н.К. Михайловского социальное совершенство производно от антропологического совершенства. О таком понимании социального идеала говорит следующее положение: «человек тем совершеннее, чем разнообразнее его состав, чем разнообразнее его отправления. Следовательно, общество тем совершеннее, чем более широкий простор предоставляет его уклад многостороннему, а не одностороннему развитию отдельных членов. Следовательно, общество тем совершеннее, чем сложнее между собою его части и чем менее они подчинены друг другу» [3, 1, ст.183].

То, что Н.К.Михайловский предложил как свое представление о социальном идеале – не ново и легко узнаваемо. Русский автор сформулировал вариант этической концептуализации. Интерес представляет другое: способы обоснования этого идеала. Перед Н.К.Михайловским стояла очень трудная задача – совмещение явно непригодной для него онтологической схемы позитивизма с единственно возможным способом обоснования этического идеала – антропологическим.

Решение, найденное Н.К.Михайловским, представляет собой компромисс детерминизма и телеологии. Он прослеживается как в философском обосновании социального идеала, так и в культурологическом и идеологическом его приложениях. Это получило свою оценку в историко-философской литературе. Н.А.Бердяев охарактеризовал воззрения Н.К.Михайловского как «биологический идеализм», а В.В.Зеньковский как «полупозитивизм».

Н.К.Михайловский признавал, что этический идеал не может быть обоснован в концепции детерминизма: «если каждое побуждение и каждое действие человека есть одно из звеньев необходимой цепи, то нравственная оценка есть бессмыслица» [3, 4, ст.59]. Для этого необходимо представление о телеологической обусловленности. Критика Н.К.Михайловским идеи абсолютного детерминизма должна быть рассмотрена как критика философской традиции онтологизма вообще. Автор писал: «где нет телеологии, там не может быть и правил морали и, следовательно, ни порицания, ни одобрения» [3, 1, ст.88]. Необходимость обоснования телеологической схемы заставляет автора прибегнуть к традиции антропологизма.

Это проявляется в следующем.

(1) Н.К.Михайловский считает, что самосознание человека демонстрирует объективность идеи свободы. Неустрашимость ее из человеческого сознания удостоверяет реальность свободы, и характер этой реальности не нуждается в дальнейшем пояснении. Русский автор не желает признавать свободу только этическим регулятивом разума. Он осуществляет шаг, всегда крайне трудный для антропологизма – помещает свободу в мир опыта. По словам Н.К.Михайловского, «история жизни на земле стремится обратиться в историю человеческих идеалов» [3, 1, ст.342].

(2) Автор иногда рассматривает детерминизм только как концептуальную схему. Для ее обсуждения применяются теоретико-методологические средства и не ставится вопрос о ее эмпирическом подтверждении. В этом контексте Н.К.Михайловский повторяет тезис, что абсолютность детерминизма исключает его альтернативность телеологии: если все существующее необходимо, то так же необходимо существующее сознание свободы. Он писал: для человека «решительно неустраимо сознание свободы выбора, свободы, конечно, как и когда все человеческое, не безусловной, а только относительной; неустраимо сознание, что он до известной степени может противостоять напору обстоятельств» [3, 4, ст.61]. Неустрашимость сознания свободы делает *необходимой* оценку. Как полагал Н.К.Михайловский, «если нравственная оценка, положительная или отрицательная, столь же необходима, как и вызвавший ее факт, то необходима и борьба с этим фактом» [3, 4, ст.61].

(3) Регулятивный характер идей детерминизма и телеологии автор объясняет тем, что видит в них абстракции процесса деятельности (точнее, революционной практики). Показательны в этом отношении такие мысли: «повинуясь объективному, стихийному закону борьбы за индивидуальность, он (человек – Ю.И.) именно ее, эту борьбу, должен сознательно поставить целью своей жизни, на ее победе построить свой идеал. Здесь и лежит точка примирения объективного и субъективного, правды-истины и правды-справедливости» [2, 1, ст.486].

Необходимо сказать, что вопреки антропологической позиции, Н.К.Михайловский присваивает одной из этих конструкций онтологический статус. Предпочтение Н.К.Михайловского отдается идее детерминизма. Это означало, что в обосновании социального идеала автор стремился опереться на нечто, как ему казалось, более фундаментальное, чем неустранимость сознания свободы. «Закон развития» оказался более значимым средством такого обоснования. В конце концов, преодоление «органического развития» оказывается *необходимым* звеном объективной мировой эволюции. Идеальной оказывается ситуация, когда человек (биологическая особь как необходимый результат эволюции), завершает собой последнюю. Ему мыслится какой-то внечеловеческий космологический процесс, в который погружен человек как подчиненное звено «органической» эволюции. Достичь этического идеала человек мог, только остановив эволюционный процесс, утвердив себя как его вершину.

Н.К.Михайловский в гораздо большей степени обнаружил стремление вывести «должное» (идеал) из сущего, что отразилось в самосознании «русской социологической школы», принявшей идею телеологии.

В рамках детерминистской схемы, признающей неустранимость идеи свободы из сознания индивида, человеческое поведение рассматривается как *псевдо-телеологическое*. Автор утверждал: «человек со всеми своими помыслами, чувствами и действиями составляет одно из звеньев цепи причин и следствий. Но он участвует в этой цепи и как активный фактор: он сознательно (пусть это будет иллюзия сознания) становится сам причиной известного рода явлений, для чего ставит себе известные цели. Учение об этих целях, долженствующее обнимать всю область идеалов, личных и общественных, столь же необходимо, как и детерминизм, учение о причинной связи, с которым оно должно быть приведено в гармоническое объединение» [4, 7, ст.574].

В соответствии с направленностью этого компромисса, Н.К.Михайловский принимает в качестве средства обоснования своего идеала модель «внешнего» человека в ее натуралистической редакции. Только она может обосновать право индивида на восстание против общества, не прибегая к использованию метафизических допущений. Итак, автор рассматривает человека как природное существо – и как факт, и как идеал: «равномерное развитие всех сил и способностей, дарованных природою человеку, – таков наш единственно возможный, конечный идеал» [4, 4, ст.64]. Природа человека образуется совокупностью эмоциональных проявлений. Н.К.Михайловский писал: «человек, как и всякое живое существо, всегда стремился, стремится и будет стремиться к счастью, искать наслаждения, ощущений приятных и бежать страдания» [3, 1, ст.450]. Правда, мыслитель ограничивает гедонистическое истолкование натуралистической модели, включая в нее представление об эмпатии. По его словам, «самое развитие могло бы быть названо ростом способности страдать и наслаждаться. Вот почему именно удовлетворение желаний не может быть принято критерием счастья» [4, 3, ст.196].

Стремление Н.К.Михайловского к компромиссу между антропологизмом и онтологизмом как средствами обоснования его концепции идеала нашло проявление в: а) логической организации концепции; б) содержании концепции идеала.

Антропологистские элементы мировоззрения автора требуют от него спецификации общефилософского представления о безусловности суждения об идеале и его нормативности. Безусловность идеала проявляется как конструирование финального состояния общества, соответствующего природе человека. Однако это финальное состояние не может быть эмпирически зафиксировано. Исключение Н.К.Михайловский склонен делать только для экономического идеала, который для него и конечен и ясно представим. Он писал: «от постройки *конечного* идеала мы должны отказаться. Милль говорит в своем трактате политической экономии о “неподвижном

состоянии общества” в экономическом отношении, как о возможном и желательном будущем. И об этом можно рассуждать, к этому идеалу можно стремиться. Но экономическая неподвижность не исключает собою дальнейших идеалов нравственных, умственных, эстетических. И, следовательно, конечного идеала, достаточно ярко обозначенного, мы не имеем» [3, 1, ст.344]. Соответственно, русский мыслитель отрицает дескриптивный характер концепции идеала: «конечный идеал не может быть выражен какими-нибудь конкретными образами» [4, 6, ст.792]. Дескриптивные элементы идеала носят второстепенный характер и не содержат представлений именно о социально совершенстве [3, 1, ст.485]. Для цепи этих рассуждений характерно и представление об идеале как только норме, масштабе оценки. По словам Н.К.Михайловского, «идеалом может быть только движение в известном направлении... Другое дело – ближайшая стадия этого движения. Они, конечно, должны быть ясны» [3, 1, ст.486].

Наиболее определенно антропологистские элементы мировоззрения автора проявляются в мысли, что в составе идеала не должно фиксироваться какое-либо особое, над-индивидуальное социальное состояние, не присвоенное человеком. Как отмечалось выше, для Н.К.Михайловского социальное совершенство производно от антропологического совершенства, а не наоборот. Автор писал: «всякие общественные союзы, какие бы громкие или предвзято-симпатичные для вас названия они не носили, имеют только относительную цену. Они должны быть дороги для вас постольку, поскольку они способствуют развитию личности» [4, 4, ст.451].

Воздействие традиции *онтологизма* на концепцию социального идеала Н.К.Михайловского проявилось в использовании идеи абсолютного детерминизма. Автор почему-то полагал, что это делает возможным превращение идеала в *прескриптивную* конструкцию: онтологизм был для него гарантом реалистичности идеала. Мыслитель полагал, что «возможность достижения известной комбинации вещей собственными, человеческими средствами составляет их необходимое условие» [3, 4, ст.52]. Реалистичность – атрибут идеала: «в серьезном разговоре об идеале, как начале руководящем, надо помнить, что достижимость, точнее – убеждение в его достижимости, составляет его необходимое условие» [3, 7, ст.344]. С принятием онтологизма связано и использование модели «внешнего» человека. Это исключает для Н.К.Михайловского использование идеи антропологического титанизма, присутствующей в классических образцах этической концептуализации идеала. Поэтому русский автор вводит в содержание идеала представление о *кооперации* деятельности индивидов, сочетая это с сохранением представления о *субъективации* общества. Автор думал, что «в принципе расширение нашего личного Я путем кооперации, общественной жизни, не подлежит никакому сомнению» [3, 1, ст.476].

Социальный идеал как кооперация

Ученый различает «простое» и «сложное» (общественное, «экономическое») разделение труда. Первое сохраняет биологическую целостность индивида как сложно дифференцированного организма, а также единство целей индивида. По словам русского автора, в «случае простого сотрудничества люди входят в группу всею своею разнородностью, вследствие чего вся группа совершенно однородна». Наоборот, общественное разделение труда приводит к биологической патологии и ситуации отчуждения, к «органическому» типу эволюции общества. Н.К.Михайловский отмечал: «в случае же сотрудничества сложного происходит обратное явление: члены группы утрачивают каждый один – ту, другой – другую часть своей индивидуальной разнородности, они делаются однороднее, а вся группа получает более или менее резко обозначенный характер разнородности». К числу патологи-

ческих проявлений «органического развития» общества Н.К.Михайловский относил сексуальную дифференциацию индивидов в морфологическом и эмоциональном отношении. Связь биологической деградации и социального отчуждения автор описывал так: «в обществе, построенном на принципе сложного сотрудничества... члены его находятся в патологическом состоянии, вследствие усиленного развития некоторых органов в ущерб другим, для них общая цель постепенно и постоянно отодвигается все дальше и дальше и, наконец, совершенно размывается на ряд частных целей, одна от другой совершенно обособленных» [3, 1, ст.107].

От классических вариантов этической концептуализации идеала построения Н.К.Михайловского отличает не только представление о кооперации индивидов. Кроме того, он заменил представление о тотальном распределении социальной реальности индивидуальным интеллектом (т.е. идеал антропологического титанизма) на представление о всеобщей эмпатической связи индивидов (что не требовало интеллекта вообще). Последнее, для автора, не менее надежно гарантировало идеал субъективации общества, чем интеллектуалистская мечта западных гуманистов. Н.К.Михайловский писал: «в простом сотрудничестве общая цель вызывает солидарность интересов и взаимное понимание членов общества. Как люди равные, находящиеся в одном и том же положении, имеющие одни и те же цели, стремления, мысли и чувства, они не только успешно работают, не только не впадают в патологическое состояние, но, кроме того, имеют полную возможность в каждую данную минуту проникнуться жизнью своего товарища, пережить эту жизнь в самом себе и относиться к нему постоянно, как к самому себе» [2, 1, ст.61]. Идеал «простого сотрудничества» автор разрабатывал всю жизнь. В полемике с марксистами Н.К.Михайловский стал писать о «техническом разделении труда», которое он рассматривал как разновидность простого сотрудничества. Тем самым мыслитель приспособлял свою концепцию социального идеала к реалиям индустриализирующегося общества и защищал ее от обвинений в ретроспективности и технофобии. Как думал мыслитель, «очень желательно, чтобы процессы производства все более дробились, но вовсе нежелательно, чтобы те дробные операции, на которые они распадаются, составляли вечный удел того или другого рабочего и его потомства. А в этом последнем и состоит общественное разделение труда» [3, 10, ст.929]. Надо сказать, что обвинения в технофобии были справедливы. Автор предлагал редакцию «простого сотрудничества» как технологически однородной кооперации. Под «простым сотрудничеством» Н.К.Михайловский понимал ситуацию, когда «несколько человек одинаково помогают друг другу в одном и том же деле; при разделении труда, напротив, несколько человек помогают друг другу различно, раздробляя всю операцию на части и выбирая себе каждый отдельную часть».

Не трудно заметить, что «техническое разделение труда» представляло собой переформулирование «закона перемены труда» западно-европейских теоретиков социализма XIX века. Каким образом он мыслил себе перемену занятий в условиях жестко специализированной техносферы эпохи индустриализации, – остается неясным. Еще менее действенно мысль о «техническом разделении труда» может служить аргументом против марксизма. Последний утверждал однозначную связь между технологическим и общественным разделением труда, в то время как Н.К.Михайловский считал возможным сочетание машинного производства с некапиталистической организацией хозяйства.

Столь же мало обоснованным представляется и центральное положение концепции социального идеала автора – жесткая связь между единством целеполагания индивидов (надситуативностью поведения) и биологической целостностью человека. Гораздо более аргументированной в истории философии выглядит точка зрения,

выводящая из биологически обусловленного поведения не всеобщее сотрудничество, а войну всех против всех.

Философская концепция идеала Н.К.Михайловского подлежит идеологической интерпретации [4, 4, ст.405–406]. Идеология же обязана быть согласована со спецификой отдельной культуры, в данном случае, русской. Однако, Н.К.Михайловский так выстраивает свою идеологическую схему, что культурологический (частно-исторический) и философский (всеобщий) аспект проблемы идеала оказываются совмещенными.

Праксеология (идеологическая версия аксиологии)

Всеобщая идеальная модель общества, предлагаемая автором как результат теоретического размышления, мыслится одновременно реализуемой и даже потенциально присутствующей в истории одного социального организма – России. В итоге, автор создает не только универсальный идеал, но и абсолютную интегральную идеологическую схему. Надо отметить, что автор был достаточно критичен к некоторым своим идеологическим построениям. Так, он отказался от идеи обмена гражданских прав на сохранение общины административными мерами исторической власти [3, 4, ст.952].

Н.К.Михайловский считал обязательным идеологическое приложение к социальной теории. По его словам, «задача в том, чтобы найти и осуществить такую форму общежития, которая не налагала бы на личность целей, которые она сама признает целями» [2, 1, ст.252].

Поиск Н.К.Михайловского результируется в двух основных положениях.

(1) Социальный идеал как всеобщее состояние человечества отнесен в далекое прошлое: «первобытный человек, как член однородного общества, до того поворотного пункта, на котором резко обозначалось разделение труда, был личностью целостною», причем, «в однородной массе первобытного общества неделимые были вполне разнородными» [3, 1, ст.50].

(2) В современном мире русская община (артель) охраняет личность, биологическую целостность человека и «простое сотрудничество». Автор поддерживает сторонников общины, которые «не говорили, что община дорога – потому что она – община. Они видели в ней надежное убежище для крестьянской личности от грядущих бед капиталистического порядка. Правда была на их стороне, потому что с распуцением общины, если не явится какой-нибудь противовес со стороны, у нас должен повториться процесс европейского экономического развития, а там, как мы видели, личность вовсе не торжествует». Они же «хотя и стояли, по видимости, на почве стеснения личной свободы, стояли, в сущности, за личность и стояли твердо» [4, 4, ст.452].

Таким образом, «нормальная личность» социально-философской версии идеала конкретизируется как образ работника физического труда. Последний мыслится субъектом идеального общества и аксиологического выбора между ветвями социальной эволюции. Н.К.Михайловский так вспоминал о формировании своей концепции: «нужно было выбрать центром теоретических исследований и практических забот такой общественный элемент, интересы которого никоим образом не могли бы встать в противоречие с интересами личности. Таким элементом оказался труд, собственная целесообразная, полезная деятельность личности, или, говоря конкретно, совокупность трудящихся классов общества, народ» [4, 7, ст.139], причем, «понятия личности и представителя труда, и именно мужика, готовы были отождествиться, да и до известной степени и отождествились» [3, 1, ст.154].

Идеологическая схема приобретает черты антиинтеллектуализма и ретроспективной романтики. Н.К.Михайловский считает необходимым сохранение функций собственника и трудящегося в одном лице, даже если для этого придется сохранить архаические формы существования [3, 1, ст.719], [4, 7, ст.335]. Н.К.Михайловский специально обосновывает представление, что интеллеktуал не может быть субъектом идеального общества [4, 6, ст.492]. Его работы полны обвинениями в адрес науки за поддержку общественного «зверства» [4, 4, ст.624], [4, 7, ст.243], сетованиями на «оторванность от народа» [4, 5, ст.538]. Это не мешало автору видеть в интеллеktуалах силу, враждебную капиталистическому обществу, по крайней мере, в России [4, 5, ст.543–544].

Идеологическая версия совершенного общества – рационализация традиционализма. Центральными для автора являются темы, выступающие таковыми и для традиционалистского мироощущения: а) ценность межкультурного взаимодействия, включая ценность европеизированного интеллекта; б) ценность социальной эволюции.

Историческая аксиология

Спецификой мировоззрения Н.К.Михайловского было соединение этих двух, в действительности, различных тем. Как полагал русский ученый, мировая социальная эволюция носит регрессивный характер. Человечество стихийно переходит от «простого» сотрудничества к «сложному»: «западная история началась с того же отправного пункта, что и восточная, а, во-вторых, Восток превращается в настоящем случае в Запад совершенно самобытно» [4, 4, ст.698]. Н.К.Михайловский предложил идею, исключаящую высокую ценность модернизационного заимствования у Запада. Общефилософская идея альтернативных путей эволюции преобразуется в представление о различии *типа* и *степеней* развития. «Тип» развития характеризует ветви эволюции – «органическую», и ветвь, где осуществляется «простое сотрудничество». «Степень» развития характеризует богатство вещной среды общества. По существу, она применима только для описания органической ветви эволюции. Тем самым, неявно тип и степень развития противопоставлены.

Автор отрицает выраженность социального совершенства в богатстве вещной среды. Н.К.Михайловский писал: «порядок, при котором большинство населения живет заработною платою, и порядок, при котором это большинство состоит из самостоятельных хозяев, принадлежит не к различным *степеням*, а к различным *типам* развития. Поэтому здесь и сравнивать надо типы развития. Известный тип развития может быть выше другого и все-таки стоит на низшей ступени. Например, имея в виду *степени* экономического развития Англии и России, всякий должен будет отдать преимущество первой. Но это не помешает мне признать Англию низшим (в экономическом отношении) *типом* развития» [4, 3, ст.515]. Автор ссылается на славянофилов как пионеров различения типа и степени развития [4, 3, ст.760].

По существу, более высокий тип развития совпадает с более ранним этапом «органической» эволюции. Н.К.Михайловский писал: «в нашей жизни есть задатки великого исторического будущего и великого счастья. Но это только задатки, представляющие случай неустойчивого равновесия и потому требующие оплодотворения сознательной идеей. Предоставленные на волю стихийных исторических сил в качестве “национальных особенностей”, они съедят сами себя и разовьются в... европейские порядки» [4, 5, ст.127]. Соответственно, более высокая *степень* социальной эволюции в обозримом будущем демонстрирует антагонизм общественного и антропологического совершенства. Н.К.Михайловский прогнозировал: «если к тому времени, когда обобществление труда, в зависимости от технических усовершенствований промышленности, достигнет своего апогея, его представители

окажутся «живыми трупами» с «остервенелыми» лицами, то понятно, что они ничем не подорожат в нашей цивилизации» [4, 7, ст.361].

Вместе с тем, концептуально, представление об идеальном обществе в очень большой степени зависит от межкультурного взаимодействия. Н.К.Михайловский отрицал ксенофобию и стремление к культурной герметичности [4, 7, ст.332], как, впрочем, и «интернационализм» [4, 3, ст.781]. По мнению русского автора, субъект идеального общества должен освоить опыт социальной эволюции Западной Европы. Изучение отрицательных результатов этой эволюции позволит сохранить пока еще присущий России тип развития. Антикапиталистическая альтернатива связана с этим интеллектуальным освоением чужого опыта: «европейские же порядки, полные всякого блеска и красоты, но и глубочайших страданий должны быть для нас, в смысле руководящих начал, только готовым, даровым резервуаром исторического опыта... Нам незачем проделывать весь скорбный и трудный опыт европейской истории, раз уж он там проделан и раз сама европейская мысль, признав ошибки прошлого, додумалась до чего-то лучшего и высшего, чем наличные европейские порядки» [4, 5, ст.127].

Таким образом, идеологическая версия социального идеала содержала два трудно согласуемых требования к социальной реальности – традиционализма человеческих связей и вестернизации сознания. По-видимому, это частное проявление амбивалентности отношения авангардной контр-элиты к «почве», получившего название психологического комплекса «большого брата». Человек «почвы», носитель традиционализма, выступает для интеллектуала и предметом поклонения, и объектом духовного попечительства, переходящего в политическую мобилизацию. Н.К.Михайловский писал: «русский культурный человек, живя среди миллионной массы некультурного народа, невольно чувствует вокруг себя какие-то совершенные и широкие формы жизни, которые далеко превосходят всю его европейскую культуристость». С другой стороны, Н.К.Михайловский не верит в устойчивость традиционного уклада жизни, в его способность к сопротивлению капиталистической эволюции, как не верит в способность к самостоятельному историческому творчеству. Спасение от капиталистической эволюции может придти только от авангардной элиты, находящейся на высоте европейской образованности. Возвращение к традиционализму предполагает первоначально интеллектуальную вестернизацию, наличие не «почвенного» индивида. Человек «почвы» не отделяет себя от условий жизни, и лишь индивид европейского типа, извне, отстраненно и критически рассматривает ситуацию. Только высокоразвитая способность к рефлексии, явно отсутствующая у человека «почвы», позволяет осознать наличие исторического выбора и осуществить его. Рациональная апелляция к позитивным интересам, будь то соображения социальной справедливости или защита физиологически оправданного существования, – европейская норма. Поэтому защитник традиционализма, *таким образом* обосновывающий свой ретроспективный идеал, демонстрирует не что иное, как недостаточное осознание уже свершившейся, и на самом глубоком уровне, – европеизации. Традиционализм Н.К.Михайловского – интеллектуальная стилизация под мироощущение человека «почвы». Последний не мог бы додуматься до идеи, что община уцелеет лишь в случае, если за плугом будет находиться ученый. Концепция Н.К.Михайловского демонстрирует отход от традиционализма в очень существенном пункте – его оправдание осуществлялось как разрушение представления об объективном социальном порядке, социальном «космосе» (на поддержание которого всегда направлен традиционализм). Ирония ситуации заключалась в том, что отечественные традиционалисты использовали представление об этической

концептуализации идеала, которая на Западе была продуктом рафинированного антитрадиционалистского сознания.

Несмотря на существенные пробелы в аксиологической концепции и ее приложениях, Н.К.Михайловский создал совершенно новую ситуацию в русской интеллектуальной среде.

(1) В его работах социализм утратил исключительно «западническую» ориентацию и стал апеллировать к «почве», смог опереться на традиционалистские представления русского народа. Осуществленный поворот осознавался самим Н.К.Михайловским, говорившим о примирении западничества и славянофильства в «русском социализме»: «обнаружилась некоторая солидарность между славянофилами и известной группой западников» [4, 2, ст.571] в вопросе об общественной полезности буржуазной индустриализации.

(2) Н.К.Михайловский смог предложить в пользу традиционализма рациональные аргументы, вполне учитывающие европейский уровень социальной теории того времени, что позволяло ему захватить интеллектуальную инициативу в полемике со сторонниками вестернизации России. Это заметно в дискуссии с русскими марксистами, бывшими наиболее сильными сторонниками индустриально-капиталистической модернизации. Н.К.Михайловский проявил гораздо большую точность в понимании взглядов К.Маркса, чем тогдашние комментаторы германского мыслителя. образу Маркса-«объективиста» и а-моралиста он противопоставил образ «субъективиста» и философа-антрополога [2, 1, ст.71].

Русским сторонникам К.Маркса он противопоставил сильнейший и классический аргумент этического рационализма – требование строить аксиологическую систему так, чтобы более высокая ценность была одновременно и более сильным мотивом поведения (принцип соответствия ранга и силы ценности). Н.К.Михайловский показал, что нельзя быть социалистом и в то же время отстаивать капиталистическую модернизацию. Автор писал: «идеал его, если он ученик Маркса, состоит, между прочим, в совпадении труда и собственности, в принадлежности рабочему земли и орудий и средств производства. Но в то же время, если он ученик Маркса со стороны философско-исторического взгляда последнего, он должен радоваться разлучению труда и собственности, расторжению связи между работником и условиями производства, как первым шагом необходимого и, в конце концов, благодетельного процесса. Он должен, следовательно, приветствовать ниспровержение зачатков собственного идеала» [4, 4, ст.172]. Вопреки мнимой «победе над народничеством», русские радикальные марксисты вняли словам Н.К.Михайловского, обеспечив России на долгие годы феномен «консервативной модернизации».

Литература

1. Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. – СПб., 1901.
2. Михайловский Н.К. Последние сочинения. – СПб.: Русское Богатство, 1905. Т. 1, 2.
3. Михайловский Н.К. Полное собрание сочинений. – СПб.: Изд-во М.М.Стасюлевича, 1908–1913.
4. Михайловский Н.К. Сочинения. – СПб.: Русское Богатство, 1896–1900.
5. Спенсер Г. Сочинения (под общей редакцией Н.А.Рубакина). – СПб.: Изд-во А.Пороховщикова, 1899.