

Номер: №1-2 за 1999 год

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ РОБЕРТА НИСБЕТА

Руткевич Е.Д.

Роберт А. Нисбет (1913–1996) – американский социолог, историк, общественный деятель. Он был профессором в Принстоне, Беркли и Риверсайде, почетным профессором Колумбийского университета, в последнее время работал в Американском институте предпринимательства и исследований социальной политики. Его основные книги: "Традиция и революция" [1], "В поисках общины" [2], "Община и власть" [3], "Социологическая традиция" [4], "Социальное влияние революции" [5], "Закат авторитета" [6], "История идеи прогресса" [7], "Консерватизм: мечта и реальность" [8], "Создание современного общества" [9], "Наша эпоха: прогресс и анархия в современной Америке" [10].

Начиная с самых ранних работ, Нисбет изучал проблемы упадка общины и общинных ценностей, соотношения государства и общества, общины и власти, морали как основы социальной солидарности, причины социальных конфликтов. Практически все его труды проникнуты антиэтатистским духом и антииндивидуалистическими настроениями. Все они необычайно критичны по отношению к той форме демократии, которая существует в современной Америке, к политизации повседневной жизни, семейных и общинных связей и человеческих взаимоотношений. Нисбет стремился обосновать необходимость и важность гражданского общества, особых структур, выступающих в качестве связующего звена между человеком и государством.

Нисбет много писал о политическом и культурном кризисе, переживаемом современной Америкой, который, по его мнению, был связан с поглощением общественных институтов государственными, с усилением федеральной власти и ослаблением региональной. Корни этого кризиса он усматривал в эпохе Ренессанса и Просвещения, которые обычно считаются периодами наивысшего исторического развития. Нисбет же полагал, что именно с этого времени началось разложение местных общинных структур и связей и постепенное поглощение общества государством.

Нисбет прославился сокрушительной критикой политики либеральной демократии. Так, в работе "Закат авторитета" он писал, что мы живем в сумеречную эпоху упадка и разложения, похожую на ту, которая предшествовала падению Рима. Большинство людей живет в моральном вакууме; привычная почва уходит из-под ног; индивидуализм вырождается в эгоизм. Повсеместно происходит сдвиг от важного к ничтожному, от великого к тривиальному, от коммунального к личному, от объективного к субъективному. Все это ведет к падению нравов, обесцениванию культуры и сопровождается концентрацией и культивацией власти, которая становится все более военной или "паравоенной" по форме. Рост этой власти прямо пропорционален падению авторитета общества и морали. Представительные и либеральные институты приобретают все более имперский характер, что, по его мнению, также является признаком кризиса в обществе. Сложившаяся в последние десятилетия в Америке форму демократического правления, когда на смену строгости, аскетизму и простоте

приходят пышность, величие и чрезмерная роскошь президентского "двора", подобного королевскому двору, Нисбет называет "демократическим роялизмом".

Характеризуя современный этап в развитии различных обществ как "сумеречную эпоху", Нисбет исходит, по сути дела, из неоконсервативной идеологии, полагая, что "государства слишком много" повсюду, что оно вмешивается не только в экономическую деятельность, но и во все прочие сферы жизни, заменяя собой и политическую, и религиозную общины. Он понимает под "политической общиной" "нечто большее, чем правовое государство". По его мнению, это своего рода "фабрика прав, свобод, участия и защиты", которая даже в большей степени, чем индустриализация, была определяющим фактором в становлении современного западного общества, являвшегося со времени своего возникновения политическим обществом. Политическая община не просто структура власти, а любимая, "притягательная" форма общности, ставшая начиная с XVIII столетия "преемником церкви".

Лишь обратившись к религии, можно обнаружить нечто, сравнимое со стремлением современного западного человека жертвовать собственностью и жизнью, когда это необходимо, во имя политического патриотизма. Патриотизм на протяжении большей части XIX и в первой половине XX столетия проявлялся в отношении человека к государству, как набожность проявлялась в отношении к церкви. Слово "политический" имело отношение не только к правительству и государству, но ко всему образу жизни и мышления современного человека, который всецело доверял политическим институтам. Однако сейчас ситуация иная, полагает Нисбет, поскольку доверие и уважение сменяются противоположными чувствами. Как показывают социологические исследования, сегодня правительство ассоциируется у многих граждан с огромной личной властью, высокомерием, роскошью и помпой – всем тем, что было характерно для наследственной аристократии, и это вызывает у них неприятие. Растет сопротивление, если не бунт, направленное против главных ценностей политической общности двух последних столетий, включая свободу, права, частную собственность и благосостояние. Утрата этой структуры ценностей – одно из самых отрицательных последствий нынешнего кризиса. Было бы хорошо, если бы сопротивление и бунт были бы следствиями только Вьетнама или Уотергейта.

Но, во-первых, их корни глубже даже в Америке, а, во-вторых, такого рода явления можно наблюдать и в других странах Запада, где не было ни Вьетнама, ни Уотергейта. Очевидно, заключает Нисбет, мы находимся в начале "новой Реформации". И если первая великая Реформация XVI века, ставшая началом заката авторитета церкви на Западе, завершилась подъемом национального государства и постепенным уходом церкви со сцены, то сегодня мы можем наблюдать начало распада государства как института, который мы знали на протяжении пяти столетий. В свое время, отмечает Нисбет, "новая Реформация" была предсказана Берком, Ламенне, Токвилем, Пруденом, Буркхардом и Ницше. Они хорошо понимали саморазрушительный потенциал современного демократического общества. О том, что Шпенглер назвал "Закатом Европы", писали до него многие авторы. Однако Шпенглер превратил этот "диагноз и пророчество в историческую закономерность", в соответствии с которой западная цивилизация, подобно каждой из ее предшественниц во времени, умрет, она уже начала умирать.

Достигли ли западные нации к настоящему моменту того, что им пророчили, спрашивает Нисбет. И отвечает: "Есть основания думать, что да". Помимо разрушения политической

общины как признака сумеречной эпохи Нисбет указывает на ряд других феноменов. Сумеречная эпоха – время социальной дезорганизации и роста милитаризма – сегодня, как, впрочем, и в иные времена, характеризуется необычайным всплеском интереса к оккультизму, распространением всевозможных антирациональных верований, общим уходом в глубины субъективного сознания. Там, где государство господствует над нацией, полагает Нисбет, все политизируется или чахнет, что и происходит в религиозной жизни современной ему Америки. Прежде всего, наблюдается падение авторитета традиционных религиозных объединений и верований. В них религиозное кредо постепенно вытесняется политическим, религия чахнет, политика процветает. Наряду с падением традиционной религиозности происходит рост нетрадиционной религиозности, означающий "взрыв" оккультизма, распространение "невидимой" субъективной религиозности, неомистицизма, разного рода нетрадиционных сект и движений, а также подъем религиозного фундаментализма ("моральное большинство", пятидесятники и другие воинственно настроенные секты). Явный успех фундаменталистов Нисбет не считает позитивным явлением. Напротив, это одно из негативных последствий политизации всей жизни вообще и религиозной в частности, поскольку религиозный фундаментализм оказывает разрушительное воздействие на либеральные и модернистские формы религии, ведет борьбу против всех форм религии и верований, не согласных с ним, и в конечном счете претендует на полный контроль не только в религиозной, но и в политической сфере. Оценка Нисбетом религиозного фундаментализма становится понятнее, если вспомнить о том, что в американском обществе никогда не было ни одной религиозной группы, организации, института, способных занять место государственной религии. Если в Америке и существовала религия, выполнявшая интегрирующую функцию в масштабе всего общества, то ею была не какая-то конфессиональная, а "гражданская религия".

Понятие "гражданская религия" введено Ж.-Ж. Руссо (что было одной из причин, по которой Нисбет называл Руссо "демоном" современного сознания). Руссо определял ее как религию, которая "соединяет в себе веру в божество и любовь к законам..., делая отечество предметом почитания для граждан, учит их, что служить государству – это значит служить Богу-покровителю. Это род теократии, при которой вообще не должно иметь ни иного первосвященника, кроме государя, ни иных священнослужителей, кроме магистратов. Тогда умереть за свою страну – это значит принять мученичество; нарушить законы – стать нечестивцем, а подвергнуть виновного проклятию общества – это значит обречь его гневу богов: *Sacer est od* – Да будет проклят" [11, с. 251]. Гражданская религия по Руссо – это консолидирующий общество фактор; ее цель – научить всех любить свое отечество, свои обязанности по отношению к нему, исключить вражду и нетерпимость и соблюдать законы.

Сходным образом рассуждал Токвиль, когда указывал на то, что большая часть Британской Америки была заселена людьми, которые после того, как сбросили с себя авторитет Папы, не признавали больше никакой верховной власти. Они принесли с собой в Новый Свет форму христианства, которую нельзя назвать лучше, чем демократическая и республиканская религия, когда каждому человеку позволено свободно идти по тому пути, который, по его мнению, приведет его на небеса, подобно тому, как закон позволяет каждому гражданину иметь право выбора своего собственного правительства.

В 60-е годы нашего века концепция "гражданской религии" была сформулирована

американским социологом Р. Беллой, по мнению которого гражданская религия всегда играла решающую роль в развитии государственных и общественных институтов и придавала религиозную окраску американскому образу жизни. Это очень похоже на дюркгеймовское понимание религии, "выражающей моральную общность и создавшей нацию". Специфика гражданской религии состояла в том, что она соединила в себе все институционализированные символы и ритуалы, воплотившие как общественные, так и индивидуальные взгляды, интересы и ценности, в результате чего она смогла стать средством выражения религиозного и национального самосознания. Позже он называл гражданскую религию "республиканской".

И если даже гражданскую религию Нисбет рассматривает как одно из проявлений политизации всей жизни, как постепенное вытеснение ею традиционной религии, как основу и источник все большей секуляризации и дальнейшей политизации, то религиозный фундаментализм, претендовавший на религиозную монополию, воспринимался им как нарушение права индивида на свободный выбор, вмешательство в частную жизнь и посягательство на традицию, которая и так уже почти разрушена. Выход из этого кризиса Нисбет видел в ослаблении центральной государственной власти, расширении прав региональных структур и местных общин, возрождении традиционных ценностей и идеалов. Особое значение он придавал опосредующим структурам – семье, церкви, добровольным организациям, гильдиям и иным формам общности людей, – которые могли бы помочь им справиться с негативными последствиями модернизации.

Эта же тема звучит и в работе "Консерватизм: мечта и реальность" [8], посвященной истории консерватизма и анализу его "догматики". В традиции политического мышления на протяжении двух последних столетий господствуют три идеологии, рассматривающие взаимосвязь индивида и государства: социализм, либерализм и консерватизм. Если социализм уделяет основное внимание государству, а либерализм – индивиду, то консерватизм добавляет к взаимосвязи индивид – государство третий фактор – "структуру групп и ассоциаций, занимающих промежуточное положение между этими двумя полюсами". Хотя понятие "консерватизм" вошло в употребление примерно в 1830 г. в Англии, его философское обоснование было дано еще Э. Берком в книге "Размышления о революции во Франции" [12]. Он показал, что разрушительные последствия французской революции, вышедшие за пределы одной страны, способствовали формированию консервативной идеологии, которая перенесла центр внимания с индивида на традицию, придав особую ценность семье, общине, церкви, цеху и т. д. Берк говорил о необходимости контрреволюции, защиты традиционного социального порядка, объединения всех сил Европы в борьбе с якобинским духом, в стремлении которого искоренить аристократизм и знатность ему виделась опасность. Нисбет неоднократно подчеркивал, что очень важным в консервативной идеологии является положение об абсолютной несовместимости свободы и равенства людей. Тот, кто стремится к свободе, и тот, кто стремится к равенству, преследуют совершенно разные цели и руководствуются совершенно различными ценностями. Свобода связана с созиданием, сохранением и защитой частной собственности, как материальной, так и духовной (верования, убеждения, ценности, привычки). "Принцип "это мое" необходим для обеспечения, утверждения неприкосновенности человеческой личности, жизни человека на Земле. Это первый шаг в развитии цивилизации" [8, р. 56]. Равенство же, напротив, связано с перераспределением того, что создано, и с уравниванием каждого

члена общества в обладании материальной или духовной собственностью. Всякие действия, направленные на стирание естественного неравенства между людьми, приводят к ущемлению прав и свобод сильных и одаренных за счет слабых и неспособных. Так что там, где либерал и социалист видит проявление свободы, консерватор – только беспорядок, страх и отчуждение. Понятно поэтому, что консерватор стоит за неизблемость и святость существующих в обществе порядков, ценностей, морали, за нерушимость прав собственности, за корпоративную автономию и независимость церкви. Религия понимается консерваторами как социальный институт, который освящает исторически сложившийся порядок и лишь в этом отношении регламентирует частную жизнь.

Проблемы государственной власти, соотношения индивида, общества и государства рассматриваются Нисбетом в книге "Наша эпоха" [10]. Как и раньше в других работах, положение современной Америки Нисбет изображает в контексте кризисных, негативных явлений. Но здесь он подчеркивает такие черты американской жизни как милитаризм; "левиафаноподобное" вмешательство национального правительства в дела штатов, городов, деревень, в частную жизнь людей; ценностный приоритет денег и денежных отношений. Войны в современном мире часто сопровождаются социальными изменениями, ростом творчества в самых разных областях и рядом других позитивных феноменов. Анализируя феномен американского милитаризма, возникшего во время Первой мировой войны, Нисбет отмечает, что благодаря этой войне американцы "освободились от присущих их сознанию и мучивших их на протяжении XIX столетия чувств изолированности, замкнутости и исключительности" [10, р. 5]. Для первых пуритан, прибывших в Америку, их страна была подобна "городу на холме", проникающем повсюду своим всевидящим оком. И не Новый свет искал вдохновения в Старом свете, но, наоборот, последний, ставший дряхлым и старым, смотрел с надеждой на США с их "американской религией", которая, по Токвиллю, представляла собой смесь "пуританизма с восторженным национализмом".

Следствием первой мировой войны стало превращение Америки из "закрытого" общества в "открытое" и рождение в ней того, что мы называем современностью (modernity). Война вызвала к жизни процессы секуляризации, индивидуализации, социально-психологические перемены, которые совершенно изменили лицо Америки 20-х годов. С одной стороны, война способствовала национальной сплоченности и культурному единению. А с другой, множество людей освободились от скуки, однообразия и монотонности прежней жизни, старых традиций, догм, условностей и предрассудков, от "тирании повседневности" и "ничтожности жизни", что приводит к росту индивидуализма и выдвиганию на первый план проблем личности. Следствием процесса секуляризации стало падение авторитета старых религиозных и моральных ценностей и возникновение новых утилитарных, гедонистических или прагматических ценностей.

Войны, утверждает Нисбет, приводят к ограничению табу, связанных с семьей, религией, собственностью, моралью и т. д. Новый дух материалистического гедонизма, девиз которого – "есть, пить и веселиться," становится характерной чертой сознания американцев во время войны. Дефицит продуктов на фоне огромного потока денег приводит к возникновению нового "потребительского синдрома", влияние которого на американскую экономику трудно переоценить. Стремительно растет производство потребительских товаров, рассчитанных на индивида, а не на семью, подчеркивая

"новый индивидуализм" и "новый гедонизм" американской жизни. Американский образ жизни, ассоциирующийся с кока-колой, гамбургерами, голливудским кино, джазом, контрабандным джином и гангстерами, распространяется по всему миру.

Первая мировая война произвела на свет "великий американский миф" о непобедимости американской армии, поселив в каждом солдате рыцарский дух и уверенность в том, что "наши парни" не проигрывают. Если к этому добавить уверенность в собственной непогрешимости во всех делах и на всех уровнях, а также вошедшее в плоть и кровь убеждение, что нет нации выше американской – характеристика этого мифа будет полной. Здесь Нисбет опять уделяет большое внимание феномену государственной власти, или "нового абсолютизма". Он снова и снова повторяет: проникновение государства во все "поры" американской жизни крайне нежелательно, поскольку в таком случае государство становится подобным в высшей степени централизованному политическому Левиафану и демократия может угнетать индивида не хуже абсолютной монархии. Согласно американской конституции у индивида есть неотчуждаемые права, которые никогда не присваиваются государством. Но, как еще пятьдесят лет назад отметил У. Липпманн, "права, которые, в сущности, можно изъять с помощью конституционной поправки, вряд ли следует считать неотчуждаемыми" [10, р. 41].

Токвиль в свое время писал о политической централизации и деспотизме как о главной причине эгоизма и самовлюбленности. "Люди в этих обществах, не связанные более друг с другом ни кастовыми, ни классовыми, ни корпоративными, ни семейными узами, слишком склонны к занятию лишь своими личными интересами, они всегда заняты лишь самими собой и замкнуты в узком индивидуализме, удушающем любую общественную добродетель" [13, с. 7]. Нисбет считает, что токвилевская Франция XIX века была во многих отношениях подобна современной Америке, поскольку и в том, и в другом случае были разрушены традиционные социальные связи; по мере их исчезновения человек становится все свободнее от ограничений, которые они накладывали на его социальное поведение. Чем сильнее государственная власть, тем слабее социальные связи и тем более "потерянным" оказывается индивид.

Огромную роль при деспотическом правительстве играют деньги. "В такого рода обществах, где нет ничего прочного, каждый снедаем страхом падения или жаждой взлета. Поскольку деньги здесь стали мерой достоинства всех людей и одновременно обрели необычайную мобильность, беспрестанно переходя из рук в руки, изменяя условия жизни, то поднимая до общественных высот, то повергая в нищету целые семейства, постольку не существует практически ни одного человека, который не был бы принужден путем постоянных и длительных усилий добывать и сохранять деньги. Таким образом, желание обогатиться любой ценой, вкус к деловым операциям, стремление к получению барыша, беспрестанная погоня за благополучием и наслаждениями являются здесь самыми обычными страстями" [13, с. 8]. Деньги, экономика становятся прибежищем "потерянных". Значение таких хозяйственных добродетелей как честность и порядочность падает, в то время как особое значение приобретают фортуна, случай, везение и т. д. И если раньше главной опорой в стремлении "среднего класса" к успеху в хозяйственной деятельности была семья (обычный капиталист работал не для себя, а ради семьи), то теперь ситуация изменилась: традиционную мораль сменила мораль "потерянных", главная ценность которых – деньги. Все это – симптомы кризисного состояния западного общества, которые, по мнению Нисбета, говорят о необходимости пересмотра его идейных оснований.

Немалый вклад Нисбет внес в развитие истории социологии. "Социологическая традиция" [4], по выражению самого Нисбета, была попыткой дать систематическое описание главных понятий и концепций в истории социологической мысли, а также контекста, в котором они возникли. Данное исследование можно считать и более узким, и более широким, чем это обычно принято в истории социологии, поскольку социологических имен здесь присутствует не так много, зато охотно привлекаются те авторы, которые, хотя и не являются социологами в собственном смысле слова, но имеют непосредственное отношение к социологической традиции. Подобно любой интеллектуальной традиции, социологическая традиция содержит ряд центральных идей и понятий, определяющих ее специфику. К ним Нисбет относит: общину, авторитет, статус, священное и отчуждение. Конечно, эти понятия не исчерпывают всего многообразия социологического знания, но именно им социология обязана своим становлением в качестве самостоятельной дисциплины.

В формировании социологической традиции велика роль Токвиля и Маркса; их концепции выступают у Нисбета в виде двух крайних полюсов теоретического континуума, в котором он рассматривает вышеуказанные понятия. Но значение работ Токвиля, полагает Нисбет, несравнимо выше, поскольку он оказал существенное влияние на таких мыслителей как Теннис, Вебер, Дюркгейм, Зиммель, которые больше других способствовали становлению современной социологической теории. Помимо прочего, это означает преобладание в социологической традиции такого понимания общества и пути его развития, которое было сформулировано Токвилем, а не Марксом. Но из этого вовсе не следует, подчеркивает Нисбет, что он относится к тем, кто принижает и недооценивает значение трудов Маркса – подлинного продолжателя идеологии Просвещения. Напротив, его удивляет тот факт, что токвилевский взгляд на общество стал преобладающим в истории социологии. Поскольку в истории идей любая теория сопровождается возникновением прямо противоположной теории, не исключено, что в будущем может возобладать марксово понимание общества и общественного развития. Наряду с вышеуказанной парой теорий Нисбет обращает внимание на дихотомию традиционализм – модернизм, конфликт между которыми в реальной действительности нашел выражение в аналитических и интерпретативных понятиях социологии больше, чем в какой бы то ни было другой науке об обществе. "Было бы абсурдно называть Вебера, Тенниса, Дюркгейма или Зиммеля традиционалистами (или даже консерваторами). Но вряд ли покажется абсурдным утверждение, что именно их работы, а не работы других известных ученых-обществоведов XIX века, являют собой пример конфликта ценностей традиционного и нового, который становится характерной чертой всех идеологий XIX-XX вв." [4, р. viii-ix].

Сегодня всем уже ясно, что идеологические конфликты как прошлого, так и нынешнего столетий – это, по большей части, конфликты ценностей общины, морального авторитета, иерархии, священного, с одной стороны, и ценностей индивидуализма, освобождения от морали, равенства и рациональной организации и власти, с другой. И немалая заслуга Нисбета – в том, что эти идеологические конфликты превратились в проблемы, понятия, теоретические конструкции и идеальные типы, необходимые для понимания процессов, происходящих не только в Европе и США, но и во всем мире.

Публикуемый ниже перевод представляет собой отрывок из главы под названием "Священное" из книги "Социологическая традиция". Помимо "священного" в этой книге

рассматриваются такие понятия, как община, авторитет, статус и отчуждение. Можно сказать, что эта глава – своего рода пособие по социологии религии. Рассматриваемые в работе позиции различных авторов, носящие довольно полемический характер, лежат в основании того, что Нисбет называет “аналитическим аспектом священного”, необходимого для понимания и объяснения, а не обращения в свою веру. Нисбет выделяет Токвиля, Фюстеля де Куланжа, Дюркгейма, Вебера и Зиммеля среди множества других авторов, анализировавших феномен религии, потому, что именно они участвовали в создании “аналитической перспективы”, которая, в отличие от двух других крайностей – антирелигиозной и прорелигиозной перспектив – становится фундаментом научного и позитивного подхода как к религии, так и к другим социальным феноменам. В строгом смысле слова, только эта позиция и является социологической, поскольку социология вообще и социология религии в частности возможны лишь в том случае, если они избегают этих крайних полюсов – апологии и критики религии. Вопросы истинности или ложности религиозных верований, идей, представлений, ценностей и т. д. находятся вне их компетенции. В противном случае можно говорить о теологии, социальной критике, идеологии, утопии, но не о социологии.

Выбор Нисбета достаточно нетрадиционен, поскольку имя Токвиля, как правило, отсутствует среди основателей социологии, а о Фюстеле де Куланже вспоминают лишь в связи с работами его ученика Э. Дюркгейма, что явно несправедливо, так как оба автора определили “лицо” современной западной социологии, разработали сравнительно-исторический метод исследования социальных феноменов, внося немалый вклад в развитие политической и исторической социологии.

У Нисбета и Токвиля много общего в рассмотрении общества. И тот, и другой писали о симптомах кризиса обществ, в которых они жили, об опасности усиления государственной власти и вырождения демократии в деспотизм, о разрушении традиционных связей и верований. Их объединяет страстная “нелюбовь” к централизации государственной власти и проникновению государства во все сферы человеческой жизни. Оба они считали, что прошлое лучше настоящего и будущего, а свобода – главная человеческая ценность.

Токвиля называли и консерватором, и либералом, и “аристократом, смирившимся с поражением”, а Нисбета – неоконсерватором. Не будем вдаваться в детали обсуждения этих идеологических “ярлыков”, лучше процитируем еще одного “неоконсерватора” – П. Бергера, который в свое время говорил о парадоксальности современного консерватизма, поскольку это “антилиберальный консерватизм в либеральном обществе”. Америка всегда была либеральным обществом, так как в основе ее лежат “институциональные артефакты буржуазии” в виде открытой классовой системы, капиталистической экономики и демократической политики, бывшие историческим воплощением либерализма. Парадокс же состоит в следующем: “Если консерватизм и имеет какое-то коренное значение, то это стремление сохранить существующий порядок вещей. Но существующий порядок вещей в Америке глубоко либерален как институционально, так и идеологически. Так что интеллектуальный консерватизм в Америке, критичный по отношению к либеральной идеологии, находится в положении, когда он ратует за сохранение порядка, основанного на принципах, вызывающих его недовольство” [14, р. 145].

Нисбет писал о консерватизме на протяжении всей своей жизни, начиная с самых ранних работ [1, 2] и вплоть до конца 80-х годов. В его работах фигурировали имена

многих консерваторов, и часто – имя Токвиля; вряд ли Нисбет стал бы постоянно ссылаться для подтверждения своих мыслей на автора иной идеологической позиции. В подтверждение мысли о том, что Токвиль был "скорее консерватором, чем либералом" отметим, что опасность для своей главной идеи, ставшей страстью всей его жизни – идеи свободы – он видел в эгалитаризме, унификации, во всевластии денежных отношений и в том, что деньги становятся "мерой всех вещей". Его понимание свободы личности шло вразрез с пониманием свободы личности, присущим индивидуализму, рационализму и гедонизму с их погоней за материальным благополучием и удовольствиями, могущими привести лишь к гибели личности, а вовсе не к ее совершенствованию. Он видел угрозу свободе личности в концепции буржуазного индивида, во "власти масс", которую он сравнивал с "победой желудка над разумом и сердцем", постоянно подчеркивая разницу между свободой масс и властью масс. Подобно современным консерваторам, Токвиль большое значение придавал формированию гражданского общества, которое он связывал с формированием общины и разного рода ассоциаций, являющихся, по его мнению, школой, закладывающей основы гражданственности, прививающей навыки свободной личности и демократического участия в жизни общества. Все эти объединения и организации способствуют защите свободы индивида от вмешательства государства. Нисбет и Бергер впоследствии назовут их "опосредующими структурами", то есть общностями, занимающими промежуточное положение между государством и личностью. Консервативные мыслители считали нерациональные, неутилитарные ценности священным одной из главных констант человеческого существования, утверждая, что человек живет не столько разумом, сколько верой, обрядом и поклонением, что атака Революции на Старый Порядок и восхваление Разума ослабили священные основы общества [1, р. 81-82]. Ни один социальный институт не может долго существовать без "священного". Консерваторы во Франции с горечью писали о религиозном индивидуализме, приравнивая его к социальной дезорганизации. "Главное значение слова "религия", по мнению Бональда, – социальное. В самом деле, разве не означает слово *religare* связывать вместе? В таком случае преобладание индивидуальной веры означает крах религии как духовной общности" [1, р. 81]. Точно также и Токвиль считает, что религия – это духовная, моральная и когнитивная основа общества. Религия – это тот источник, из которого возникают представления о Боге, о человеке, о его душе, об окружающем мире и обществе. Религия, полагает он, присуща самой человеческой природе, поэтому она неуничтожима и вечна. Религия – основа социальной солидарности и идентичности человека. Ни индивид, ни общество не могут существовать без религии. Понимание Токвилем главной функции религии, которая, по его мнению, есть "структура веры", является очень широким и включает также все остальные вышеперечисленные функции (религия как источник всех основных идей, верований, ценностей, мышления и деятельности; как основа социального и морального порядка; как "символическая структура" и социальный институт; как фактор социального изменения). Подчеркивая значение для общества институциональной, а не "субъективной", "индивидуализированной" религии, Токвиль говорит, что суть религии – это догма. Любому обществу необходимо, чтобы его граждане были объединены несколькими основополагающими, не вызывающими сомнений идеями, руководствуясь которыми они могли бы действовать, не рассуждая.

Токвиль говорил, что самая большая его мечта, касающаяся политической сферы – восстановление "духа свободы и духа религии, нового общества и духовенства" [15, с. 21]. Эта мечта, красной нитью проходящая как через его работы, так и через всю его жизнь, нашла воплощение не в родной Франции, а в Америке. Свобода Нового света ассоциируется с протестантизмом. Люди, приехавшие в Америку из Европы, освободившиеся от власти Папы и от религиозной иерархии, теперь придерживались республиканской или демократической религии. Поэтому легко было достичь согласия между религией и политикой.

Сравнивая положение религии в нерелигиозной Франции и в религиозной Америке, Токвиль приходит к выводу, что основу либеральной демократии в Америке составляет плодотворное сочетание религиозного духа со стремлением к свободе, тогда как конфликт современного сознания и церкви во Франции приводит, в конечном счете, к противостоянию церкви и демократии, религии и свободы [16, с. 237, 250]. Религия приобретает особую значимость именно в демократическом обществе, поскольку "человеку трудно выносить одновременно полную религиозную независимость и абсолютную политическую свободу..., и если он не верит, он обязан подчиняться какой-нибудь власти, а если он свободен, то должен быть верующим" [17, с. 330]. Вопрос о связи религии и свободы, религии и политики становился для Токвиля вопросом о том, что было бы в Америке, если бы преобладающей формой религии переселенцев был католицизм, а не протестантизм. И он отвечает, что, хотя согласие между политикой и религией в Америке было достигнуто прежде всего потому, что религией этой был протестантизм, другим не менее важным фактором этого согласия было отделение церкви от государства, их невмешательство во взаимные дела, "кесарю – кесарево, а Богу – Богово". Свобода и независимость церкви, ограничение сферы ее деятельности лишь религиозным воздействием стократ усиливали ее. Гражданин, говорит Токвиль, ускользает от церкви, но его душа принадлежит ей. И это главное, поскольку меняются политические партии, доктрины, законы и даже конституции, но над ними возвышается церковь, неподверженная изменениям "благодаря прочности неземных верований, обуздывающим эфемерные страсти людей" [15, с. 23]. И Токвиль, и Фюстель де Куланж считали религию важным фактором при объяснении общества и различных его структур. Как впоследствии Дюркгейм, они считали, что "есть нечто вечное в религии", функционально значимое для общества и необходимое для индивида. Так же, как о Токвиле, о Фюстеле незаслуженно забывали, хотя именно Фюстель обратился к изучению проблем и социологии знания, и социологии религии, которые впоследствии разрабатывались его учеником Дюркгеймом. Основные идеи Фюстеля де Куланжа возникали из протеста против того, что казалось ему "историческим предрассудком"; он стремился к радикальной реформе исторических понятий и боролся против того, что он называл "esprit de systeme" в науке, то есть против предвзятого мнения, обусловленного национальными, религиозными, политическими или иными пристрастиями. В своем стремлении к истинному знанию Фюстель руководствовался принципами "ценностной нейтральности", "когнитивного уважения" и "беспредпосылочности".

Подобно Монтескье, Фюстель говорил о необходимости проникнуться "духом законов", чтобы понять суть изучаемой эпохи. Факторами, определяющими изменения, происходящие в обществе и в законах человеческого общежития, он считал познание и мышление. Современный человек мыслит иначе, чем древний, а между "понятиями

человеческого ума и социальным бытом народов" всегда существует тесная связь. К изучению этой взаимосвязи между мышлением, сознанием и социально-политическими и культурными установлениями и институтами античности Фюстель и обращается в одной из своих главных работ – "Древней гражданской общине" [18].

Проблема отношения между "идеями людей и их социальным положением" (бытия и сознания, общества и мышления) – главная проблема социологии знания. В зависимости от установок мыслителя решается вопрос о том, какой элемент этой взаимосвязи является определяющим. Многие социологи знания говорили о социальной детерминации познания. Фюстель де Куланж отдавал приоритет мышлению и считал: для того, чтобы понять историю античности, структуру древней гражданской общины, "ее взлет и падение", необходимо проследить эволюцию ее коллективного сознания, вернее, религии. Лишь поняв религию древних, можно понять их нравы, чувства, законы, институты, а также причины их изменений.

Древней религией индоевропейцев была "домашняя религия". Ее основу, прежде всего, составляли верования о душе и смерти, согласно которым душа после смерти живет под землей, поэтому очень большое значение придавалось правильному исполнению погребального обряда. "Душа, не имевшая могилы, не имела жилища" [18, с. 7]. Тех, кто совершил страшное преступление, наказывали лишением погребения, тем самым душа была обречена на вечную муку.

Поскольку мертвые нуждались в заботе со стороны живых (еда, питье, исполнение обрядов) и забота эта была обязательной для родственников, возникла "религия смерти", догматы которой были довольно скоро забыты, тогда как ее обряды продолжали существовать вплоть до полного торжества христианства. Этот культ, с обожествлением мертвых, с его смутными представлениями о загробном существовании (недоступном зрению, но в то же время вполне материальном, требующем еды и питья), присущий практически всем индоевропейским народам, был даже древнее веры в переселение душ, требовавшей точного различия души и тела. Ядро "домашней религии" составляло первоначальное поклонение домашнему очагу, или священному огню.

"Домашняя религия" – явление, совершенно отличное от более поздних религий, так как она не ведала ни единого Бога, ни массовости. Вся она была сосредоточена "в недрах дома", а не в храме; в каждом доме – свои боги; не было ни единообразных правил для совершения ритуала, ни внешней власти по отношению к нему. "Отец семьи был единственный жрец, и как жрец он не знал никакой иерархии" [18, с. 28]. Особенность этой религии состояла в том, что она передавалась только по мужской линии, женщины допускались к участию лишь через посредство отца или мужа, что имело важные последствия для частного права и устройства семьи.

Древняя семья – это не просто общность по крови, а религиозное сообщество, представляющее собой единое целое как в земной, так и в загробной жизни, где у каждого члена семьи было свое место и свои функции, неисполнение которых влекло определенные санкции. "Женщина причислялась к семье лишь настолько, насколько священный обряд брака посвящал ее в культ..., а сын исключался из семьи, если он отказывался от исполнения культа или выделялся; усыновленный считался истинным сыном" [18, с. 31], потому что его право наследования было подтверждено участием в общем культе – все это доказывает несомненность того, что своим устройством семья обязана религии.

Что касается брака, то его Фюстель де Куланж считает "первым учреждением, установленным домашней религией". Брак был необычайно важным делом и для мужчины, и для женщины. Но женщине, воспитанной в домашней религии своих родителей, при вступлении в брак предстояло покинуть не только родителей, но и бога своего детства, поскольку она не могла одновременно поклоняться ни двум очагам, ни двум разным поколениям предков. Для мужчины брак тоже был ответственным шагом, поскольку он вводил чужого человека в дом, к священному очагу, который всегда был сокрыт от глаз посторонних. Так что брак был обрядом посвящения женщины в жрицы очага, с которым ее не связывали узы рождения и поклонения чужим мертвым предкам. Понятно, что расторгнуть такой брак было практически невозможно. Таким же образом и право собственности поначалу поддерживалось не законами, но религией. Собственность была неотчуждаемой, родовое наследство – неделимым. Как видим, законы семьи определялись не гражданской общиной, а религией. И гражданская община, усвоив семейное право, долгое время не решалась менять его. Подобно религии, и нравственность в древности была "домашней". Религия не говорила человеку, указывая ему на другого: это брат твой, она говорила ему – это чужой. Ему не следует принимать участие в священных действиях у твоего очага; он не должен приближаться к твоим семейным могилам; у него иные боги, и он не может слиться с тобой в общей молитве; твои боги не примут его поклонения, они видят в нем недруга; он недруг и тебе. В религии очага человек никогда не молит бога за других людей, только за себя и за своих. Сохранилась одна древняя пословица: "ты служишь очагу" (так обычно говорили во времена Плутарха эгоисту). Это значило – ты удаляешься от сограждан, у тебя нет друзей, окружающие для тебя – ничто, ты живешь для себя и для своих...

Эта религия не знает милосердия, но человек знает семейные обязанности. Брак – обязателен, священен и нерасторжим, безбрачие – преступление; главное – продолжение семьи и рода. Эта религия заботится о чистоте семьи: самое большое преступление – прелюбодеяние. Согласно этой религии, мужчина и женщина соединены навеки, отсюда – строгие обязанности, отсюда священный характер брака и та чистота, которая у них долго сохранялась. Жена должна повиноваться мужу, а его долг повелевать. Оба они должны почитать друг друга. У жены есть свои права, как и место у очага. На ней лежит обязанность поддерживать огонь, следить за его чистотой, она обращается к нему с молитвой и приносит ему жертвы. Значит, у нее тоже есть священная служебная обязанность. Без жены домашний культ неполон и недостаточен. Эти верования вносили в семью взаимное уважение и привязанность. Древние называли семейные добродетели благочестием (*pietas*). Послушание сына, его любовь к матери, так же, как любовь отца и нежность матери к ребенку, все это – благочестие. "В семье все было божественно. Чувство долга, естественная привязанность, религиозная идея, все это сливалось воедино и называлось одним и тем же словом" [18, с. 84]. Все члены семьи учились любить и уважать друг друга. Боги жили в каждом доме, и человек любил свой дом, свое прочное постоянное жилище, доставшееся ему от отца и передававшееся как святилище его детям. Древняя нравственность, обусловленная этими верованиями, не знала милосердия, но она учила семейным добродетелям, и семья была началом нравственности.

Религия означала для человека все: брак, семью, собственность, отечество, счастье и благополучие. Без нее он был ничем. Здесь нет и речи о свободе – часть подчиняется

целому. Личность существует только для государства, которое одновременно является церковью.

"Гражданская община покоилась своим основанием на религии и была устроена подобно церкви. Отсюда – источник ее силы, отсюда также полнота ее власти и неограниченное владычество над своими членами. Религия, породившая государство, и государство, поддерживавшее религию, опирались друг на друга и составляли одно нераздельное целое" [18, с. 210], обладавшее немислимой, свехчеловеческой властью. В таком обществе индивидуальная свобода была невозможна; свободы не было ни в частной жизни, ни в воспитании, ни в религии.

Но как ни прочна была с виду древняя община, она постепенно пришла в упадок. Тому есть две главные причины. Во-первых, это изменения в сознании людей, происходившие по мере "развития человеческого ума", которые вели к изменению религиозного сознания (древние верования вытеснялись новыми, что, в свою очередь, подтачивало фундамент общественного здания). Во-вторых, это борьба низшего бесправного класса гражданской общины, который становится ее "могильщиком", за улучшение своего положения. Так изменяется древняя гражданская община, которая вначале представляла собой объединение семей, а потом расширилась за счет младших семейных ветвей, достигших равенства, еще позднее она пополнилась клиентами, плебеями, то есть людьми, в течение веков остававшимися за пределами религиозной и политической ассоциации, а иногда даже и за пределами города.

Если раньше муниципальный принцип господствовал во всем – в религии, в праве, в правлении, – заменяя собой и национальное единство, и личную свободу, то теперь меняется фундамент и состав города-государства. И происходит это благодаря двум факторам: перевороту, который совершился в сознании людей "медленно и втихомолку", меняя их верования, и римскому завоеванию.

В изменении сознания людей велика была роль греческой философии. Пифагор, с презрением относившиеся к местным культам; Анаксагор, который пошел еще дальше и не исполнял обязанностей гражданина, за что был осужден на смерть; софисты, боровшиеся против "старинных заблуждений", чем вызвали против себя бурю ненависти; Сократ, освободивший нравственность от религии, ставивший "истину выше обычая, а справедливость выше закона", также осужденный на смерть "за порчу подрастающего поколения" своими нападками на древние верования; Аристотель, который говорил, что "закон – это разум" и что нужно сообразоваться не с обычаями отцов, а с тем, что хорошо само по себе; киники провозгласившие идею, что человек – "гражданин вселенной"; стоики, которые вместе с религией гражданской общины отвергали "рабское положение гражданина", ратуя за освобождение личности, – все они внесли свой вклад в изменение сознания и верований, подготовив почву для совершенно другого рода религии.

Римское завоевание положило конец муниципальному принципу и "муниципальному патриотизму", неся ему на смену космополитический принцип "всемирного гражданства". Рим, где смешались все расы и все культы, был почти единственной гражданской общиной, муниципальная религия которой не разъединяла ее с другими общинами. "Он соприкасался со всей Италией и со всей Грецией. Не было народа, который он не мог бы допустить к своему очагу" [18, с. 344].

Революция сознания завершается победой христианства, знаменующей конец древнего общества и наступление новой эры. Домашняя и муниципальная религия,

предназначенная для одной семьи или города, исключительная по своей сути, сменилась вселенской религией, объединившей классы, сословия, народы в единое братство, не оставшейся равнодушной ни к кому и открытой для всех. "Сущность ее перестала корениться во внешности, а перешла в мысль человеческую. Религия перестала быть вещественной, а стала духовной. Христианство изменило природу и форму поклонения: человек не приносил больше богу пищи и питья; молитва утратила свое заклинательное значение, она стала предметом веры и смиренным прошением. Душа вступила в иное отношение с божеством: страх богов сменился любовью к Богу" [18, с. 369].

Христианство покончило с местными культами, освободило человека от власти семьи и общины, отделило религию от государства, положив начало свободе совести и свободе личности и в социальной жизни.

Как видим, движущей силой социального изменения Фюстель считает сознание и религию. Но это вовсе не означает, что он игнорирует материальные факторы. Напротив, он их тщательно анализирует, подчеркивая взаимосвязь материального и идеального; религии, сознания и общества, семьи. То, что на первом плане у него оказывается религия, можно считать методологическим приемом, суть которого – в привлечении внимания ученых к феномену, которым они долго пренебрегали. Историю религии он считает прекрасной возможностью проследить всю совокупность связей – социальных, политических, правовых, экономических – для глубокого и целостного познания древнего общества. Несмотря на обрушившуюся впоследствии на него критику, можно сказать, что со своей исследовательской задачей он блистательно справился, а его книга "Древняя гражданская община" стала хрестоматийным примером того, как историческое исследование становится социологическим.

ЛИТЕРАТУРА

- 1.Nisbet R. Tradition and revolt. New York: Random House, 1952.
- 2.Nisbet R. The quest for community. New York: Oxford University Press, 1953.
- 3.Nisbet R. Community and power. New York: Oxford University Press, 1962.
- 4.Nisbet R. The sociological tradition. New York: Basic Books, 1966.
- 5.Nisbet R. The social impact of the revolution. Washington: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1974.
- 6.Nisbet R. Twilight of authority. New York, 1975.
- 7.Nisbet R. History of the idea of progress. New York: Basic Books, 1979.
- 8.Nisbet R. Conservatism: Dream and reality. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- 9.Nisbet R. The making of modern society. New York: New York University Press, 1987.
- 10.Nisbet R. The present age: Progress and anarchy in modern America. New York: Harper and Row, 1988.
- 11.Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Трактаты. М.: Наука, 1969.
- 12.Burke E. Reflexions sur la revolution de France. Paris: Laurent fils, Laundres Edward, 1791.
- 13.Токвиль А. де Старый порядок и революция. М.: Московский философский фонд, 1997.
- 14.Berger P. Facing up to modernity. New York: Penguin Books, 1977.
- 15.Эйхталь Е. Алексис Токвиль и либеральная демократия. СПб.: Изд-во "XX век", 1902.
- 16.Арон Р. Этапы социологической мысли. М.: Прогресс, 1993.
- 17.Токвиль А. де Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992.

18.Куланж Ф. де Древняя гражданская община. М.: И.Н. Кушнерев и К., 1895.

Руткевич Елена Дмитриевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института социологии РАН. Адрес: 117259 Москва, ул. Кржижановского, 24/35, строение 5. Телефон: (095) 719-09-40. Факс: (095) 719-07-40.