

Н.Д. Бондаренко

# АПОЛОГИЯ БЕЗЫСХОДНОСТИ



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА





Н.Д. Бондаренко

# АПОЛОГИЯ БЕЗЫСХОДНОСТИ

(Анализ буржуазных интерпретаций  
кризиса капитализма)



Москва «Мысль» 1984

*Редакции  
философской литературы*

Рецензенты:

д-р философских наук *Кудрявцев Ю. Г.*,  
д-р философских наук *Смолянский В. Г.*

**Бондаренко Н. Д.**

**Б 81**      **Апология безысходности (Анализ буржуазных интерпретаций кризиса капитализма).—М.: Мысль, 1984. — 208 с.**

90 к.

Автор исследует социальные основы, сущность и формы проявления кризиса буржуазного сознания, преломление в нем проблем общего кризиса капитализма. Используется обширный теоретический и фактический материал, работы буржуазных философов и социологов.

Для специалистов-философов, идеологических работников, пропагандистов, слушателей системы партийной учебы.

0302020300-053

**Б**                      31-84

004(01)-84

**ББК 66.019**

**1ФБ**

Последняя треть XX в. ознаменовалась дальнейшим углублением всеобщего кризиса капитализма как мировой системы, кризиса небывалого по своему размаху и глубине. «Империализм,— подчеркнул на июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС Генеральный секретарь ЦК КПСС, Председатель Президиума Верховного Совета СССР Ю. В. Андропов,—запутался во внутренних и межгосударственных антагонизмах, потрясениях, конфликтах»<sup>1</sup>. Эти потрясения стали особенно чувствительными на фоне довольно продолжительного послевоенного периода относительно благополучного развития капитализма. Постоянно лихорадочное состояние экономики, усиление империалистического соперничества, потрясения валютно-финансовой системы, тяжелый кризис империалистической политики, дальнейшая утрата империализмом опоры в странах бывшего колониального мира, углубление социальных конфликтов и обострение классовых противоречий в странах капитала стали неотвратимой реальностью прошедшего десятилетия. Глубокий и всесторонний анализ кризисных явлений в капиталистическом мире в 70—80-х годах нашего столетия содержится в документах XXIV—XXVI съездов КПСС, материалах международного коммунистического движения. На XXV съезде КПСС было подчеркнуто, что в настоящее время «опровергнут один из главных мифов, созданных реформистами и буржуазными идеологами,— миф о том, будто капитализм наших дней способен избавиться от кризисов. Нестабильность капитализма становится все более очевидной. Обещания «оздоровить» капитализм и создать в его рамках «общество всеобщего благоденствия» потерпели очевидный провал»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14—15 июня 1983 г. М., 1983, с. 24.

<sup>2</sup> Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976, с. 28.

Вопросы общего кризиса капитализма, особенностей его проявления на современном этапе стоят в центре внимания марксистских исследователей в нашей стране. Как отмечено в Отчетном докладе ЦК КПСС XXVI съезду, в настоящее время «есть неплохие исследования истории международного рабочего движения, современного этапа общего кризиса капитализма...». Вместе с тем съезд указал на необходимость «осмыслить некоторые новые явления в мире капитализма, в частности особенность нынешнего этапа общего кризиса капитализма, резкое возрастание роли военно-промышленного комплекса, транснациональных корпораций»<sup>3</sup>.

Одним из таких новых явлений нынешнего этапа общего кризиса капитализма, ярко обнаружившимся в 70—80-х годах, является духовный кризис буржуазного общества. Это многоступенчатое, многослойное, противоречивое социальное явление. Оно затрагивает все сферы общественного сознания, духовную культуру и нравственность, социальное поведение и ценностные установки личности и характеризует степень разложения буржуазного образа жизни.

Будучи явлением значительно более широким, нежели кризис буржуазной идеологии, на который обращали внимание К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин, духовный кризис буржуазного общества выражает наиболее существенное — это кризис изначальных ценностей капитализма, которые с момента зарождения последнего рассматривались как его кредо. При этом следует иметь в виду, что «кризис буржуазно-демократических иллюзий и других идеологических представлений буржуазии в конце прошлого века еще не был крахом всех буржуазных ценностей. Вера в капитализм, иррациональная вера в незыблемость капиталистических порядков сохранялась, несмотря на кризис буржуазной идеологии. Духовный кризис современного буржуазного общества есть уже кризис веры в капитализм как «естественное»... устройство»<sup>4</sup>. Сегодня, когда буржуазные ценности утратили свою притягательную силу, в широких массах растет понимание их исторической ограниченности, буржуазная идеология лихорадочно

---

<sup>3</sup> Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 78, 79.

<sup>4</sup> Духовный кризис современного буржуазного общества. — Вопросы философии, 1976, № 2, с. 84.

ищет идеалов, которые могли бы увлечь людей, вселить в них уверенность в будущее.

Эта проблема волнует и крупнейших современных идеологов буржуазии.

Американский социолог Д. Белл подчеркивает, что реальная проблема современности — «это духовный кризис, так как новые опоры оказались иллюзорными, а старые разрушены»<sup>5</sup>. Озабоченность бесплодностью идеалов буржуазии высказывает З. Бжезинский. Он заявляет, что Западу «нужна новая революционная теория современности, подобная той, какой для индустриальной эпохи был марксизм»<sup>6</sup>. Эти же мотивы отчетливо звучат в книге ряда известных буржуазных философов и социологов, вышедшей под названием «Образы будущего: XXI столетие и последующие». «Мы на Западе поставлены перед драматической дилеммой, — пишет редактор книги Р. Банди. — Мы нуждаемся в мировоззрении, но у нас нет его. Мы нуждаемся в образах будущего, способных объединить нас, и в общих ценностях, которые породили бы новое мировоззрение. Но искусственно создать такое мировоззрение невозможно»<sup>7</sup>.

Все же новейшие попытки искусственно создать подобное мировоззрение налицо. Они характерны как для современных неолибералов, так и для консерваторов<sup>8</sup>. Не отстают от них и идеологи религиозного толка<sup>9</sup>. Мы являемся свидетелями повышения активности буржуазной идеологии, лихорадочных поисков ею «новых» идей, способных вдохнуть веру в отчаявшееся буржуазное общество. Эта активность — свидетельство глубокого идейного кризиса капитализма, судорожно пытающегося создать иллюзию своей жизнеспособности.

---

<sup>5</sup> Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. New York, 1976, p. 28—29.

<sup>6</sup> Brzezinski Z. Between two Ages. America's Role in the Technocratic Era. New York, 1970, p. 263.

<sup>7</sup> Цит. по: Деменченко Э. В. От «индустриализма» к «постиндустриализму». — Вопросы философии, 1979, № 1, с. 139.

<sup>8</sup> Bell D. Sociological Journeys. Essays 1960—1980. London, 1981; DeWitt Sh. Worker Participation and the Crisis of Liberal Democracy. Colorado, 1980; Hayek F. Law, Legislation and Liberty, vol. 3. London, 1979.

<sup>9</sup> The United States Power Crisis and the Approaching Configuration of the World. Albuquerque (New Mexico), 1981; The Weight of the Historical Inevitabilities and the Future of Humanity. Albuquerque (New Mexico), 1981; Major Problems of the World. Albuquerque (New Mexico), 1981.

Своеобразие политической и идеологической обстановки в настоящее время заключается в том, что в ряде ведущих империалистических государств к политической власти пришли консервативные и крайне реакционные силы. Они широко используют весь арсенал давно скомпрометировавших себя идей, нагнетают военный психоз, открыто проповедуют допустимость и целесообразность ядерной войны<sup>10</sup>. Этот период характеризуется небывалым за время, прошедшее после второй мировой войны, обострением противоборства двух полярно противоположных мировоззрений, двух политических курсов — социализма и империализма. «Идет борьба за умы и сердца миллиардов людей на планете, — отметил на июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС Ю. В. Андропов. — И будущее человечества зависит в немалой степени от исхода этой идеологической борьбы»<sup>11</sup>.

В этих условиях возрастает настоятельная необходимость в усилении наступательности марксистской идеологии, в глубоком анализе противоречий, которые потрясают буржуазное общество, дальнейших возможностей его эволюции.

Различные стороны духовного кризиса буржуазного общества как многопланового, противоречивого явления привлекают внимание марксистских авторов как в нашей стране, так и за рубежом<sup>12</sup>. Целью данного исследования является анализ буржуазных интерпретаций кризиса капитализма, и прежде всего процесса осмысления в них духовного кризиса на различных этапах развития капитализма. Духовный кризис понимается как крушение изначальных ценностей буржуазного общества, утрата веры в них, появление своего рода «вакуума», при котором старые ценности потеряли свою действенность, а поиски новых не увенчались успехом.

---

<sup>10</sup> См. Заявление Генерального секретаря ЦК КПСС, Председателя Президиума Верховного Совета СССР Ю. В. Андропова. — Правда, 1983, 25 ноября.

<sup>11</sup> Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14—15 июня 1983 г., с. 7.

<sup>12</sup> Среди публикаций на эту тему особый интерес представляют Духовный кризис буржуазного общества. — Вопросы философии, 1976, № 2, с. 75—115; Современные концепции культурного кризиса на Западе. М., 1976; Гедде А. Философия кризиса. М., 1978; Критика буржуазных политико-правовых концепций (в марксистской литературе ГДР). М., 1977, а также работы И. И. Антоновича, Е. В. Боголюбовой, Э. Я. Баталова, А. А. Галкина, Ю. Н. Давыдова, В. В. Косолапова, В. А. Лисичкина, М. Б. Митина, Т. И. Ойзермана, Л. В. Скворцова, В. Шемятенкова и др.



Проблема кризиса буржуазной цивилизации, ее ценностей имеет длительную историю и нашла отражение в самых различных идеологических течениях с момента зарождения капитализма: в утопическом социализме, романтизме, христианстве, мелкобуржуазном социализме и др. Начиная с середины XIX в. тема кризиса капитализма наиболее остро звучит в двух взаимно противоположных идеологических линиях, представленных научным коммунизмом Маркса и Энгельса, идеологией коммунистических и рабочих партий, с одной стороны, и различными версиями самокритики капиталистической цивилизации (и культуры Запада вообще) — с другой.

Данная работа посвящена анализу именно этой самокритики капитализма устами его адептов — проблеме, которая в нашей литературе не получила достаточной разработки. Буржуазная литература на эту тему практически необозрима, поэтому ведущим принципом отбора авторов и их произведений для анализа в рамках предпринятого исследования явилось рассмотрение тех работ, в которых осмысление кризиса является исходным пунктом для построения философских и социологических концепций. В них проблема кризиса буржуазного общества выступает не как одна из тем, а как исходный пункт и стержень всего теоретического здания.

В первой части книги рассматриваются концепции, выдвинутые в историческом промежутке от середины прошлого века до 30-х годов нынешнего. Ограничение объясняется тем, что исследуются только концепции, в которых четко прослеживается логика развития духовного кризиса капитализма, позволяющая сделать вывод о его ведущей тенденции. Несомненно, анализ теорий, появившихся в последующие годы, также представляет большой интерес, но объем работы не позволяет уделить им внимания. При выборе буржуазных концепций, выдвинутых в 70-х годах, основным принципом явилось привлечение тех, которые, продолжая логику развития духовного кризиса капитализма, провозглашают несостоятельность изначальных буржуазных ценностей и в то же время входят в арсенал официальной идеологии современного империализма. Подобный подход не только позволяет проследить логику развития духовного кризиса капитализма, но и открывает возможность для выводов о вероятных тенденциях становления «новых» ценностей в буржуазном обществе обозримого будущего.

## Из истории буржуазных теорий кризиса капитализма

---

### 1. Критика капитализма в религиозно-философской концепции С. Кьеркегора

В 30—40-х годах прошлого века капитализм в ведущих странах Европы еще не исчерпал полностью возможностей своего поступательного развития, но буржуазия уже утратила былую революционность и последовательно превращалась в консервативный класс. Она все более и более обнаруживала бессилие и неспособность справиться с противоречиями, раздирающими буржуазное общество.

Трудящиеся массы, доведенные до отчаяния бесчеловечной эксплуатацией, неоднократно поднимались на борьбу против своих классовых врагов. После Июльской революции 1830 г., изгнавшей династию Бурбонов, во Франции в 1831 и 1834 гг. вспыхнули пролетарские восстания. В июне 1844 г. революционным пламенем была охвачена Силезия. Кульминационным пунктом явились революции 1848—1849 гг. Они показали, что буржуазия уже стала контрреволюционным классом и что именно ее гегемония обрекла революции на поражение.

Ярким отражением обострения социально-экономических противоречий и классовой борьбы данной эпохи явилась острая критика буржуазного общества<sup>1</sup>. Эта критика, как показали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии», велась с различных сторон. Прежде всего, со стороны свергнутой феодальной аристократии, идеологов христианства и мелкой буржуазии, определенных классиками марксизма как «реакционный социализм». Кроме того, со стороны «консервативного», или «буржуазного», социализма, т. е.

---

<sup>1</sup> Подлинным обвинением капитализма и буржуазии стала работа Ф. Энгельса «Положение рабочего класса в Англии» (см. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 507—509).

изнутри самого класса буржуазии, теми ее представителями, которые стремились «сохранить условия существования современного общества, но без борьбы и опасностей, которые неизбежно из них вытекают»<sup>2</sup>. Острая критика раздавалась также со стороны утопического социализма и коммунизма, который нападал на основы буржуазного общества, но по мере дальнейшего развития классовой борьбы между буржуазией и пролетариатом приобретал все более реакционный характер в силу отрицания революционного действия и поиска мирных путей реализации своего фантастического описания будущего общества<sup>3</sup>.

Наиболее последовательной, научной критикой буржуазного общества была критика со стороны марксизма, возникшего как результат творческого обобщения прогрессивного теоретического наследия прошлого и основных тенденций классовой борьбы своего времени. Соединив научную теорию с практикой революционной борьбы пролетариата, К. Маркс и Ф. Энгельс наметили конкретные пути преобразования человеческого общества на коммунистических началах.

Среди мыслителей первой половины XIX в., выступивших с критикой капитализма, одно из ведущих мест занимает Серен Кьеркегор (1813—1855)<sup>4</sup>. Он принадлежит к тем обличителям буржуазного общества, которые обрушились на него с религиозных позиций, отличающихся, однако, от традиционного христианства. Его голос не был слышен среди грома революционных залпов и раскатов мысли титанов, ниспровергавших старых идолов. Но, приглушенный в ту эпоху, он зазвучал с новой силой в XX в., подхваченный критиками буржуазного общества изнутри как знамя нового философского течения — экзистенциализма.

Человек большой эрудиции, талантливый писатель, тонкий психолог, Кьеркегор всем своим существом почувствовал враждебность для личности общества, построенного на стремлении к наживе, к чистогану, разрушающего гуманистические нравственные принципы,

---

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 454.

<sup>3</sup> Подробнее об этих разновидностях критики, их сущности и социальной природе см. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 448—457.

<sup>4</sup> О жизненном пути и творчестве С. Кьеркегора см.: Быховский Б. Э. Кьеркегор. М., 1972; Гайденоко П. П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики миросозердания Серена Кьеркегора. М., 1970.

Заложенные, по его глубокому убеждению, в религиозном учении истинного христианства<sup>5</sup>. В эпоху, грозившую превратить человека в абстрактный винтик всепоглощающего буржуазного общественного механизма, нивелирующего всех и вся, закрывающего для личности возможности самовыражения и творческой активности, этот, по меткому выражению Сартра, «рыцарь субъективности»<sup>6</sup> решительно выступил против установившихся в его время религиозных и философских доктрин и явился одним из основоположников современной буржуазной философии антропологического толка, выступившей в защиту индивида от анонимной общественной действительности.

Наряду с Шопенгауэром и Ницше Кьеркегор внес свою лепту в разрушение целостного и органически единого буржуазного мировоззрения и дал импульс развитию в нем релятивизма и плюрализма. Его творчество стало исходным пунктом тех направлений в буржуазной общественной мысли XIX—XX вв., которые выступили с различными вариантами критики капитализма, оценки его духовного кризиса и поисков выхода из него, являясь одновременно красноречивым выражением этого кризиса. Основные темы и принципы критики капитализма, затронутые и разработанные Кьеркегором, в различных вариациях повторяются практически всеми последующими представителями «философии кризиса» вплоть до наших дней.

Отказавшись от систематической, логико-понятийной формы изложения своих идей, Кьеркегор избрал полухудожественную манеру письма с широким использованием эмоциональных образов<sup>7</sup>, выступая то как автор художественной прозы, то как религиозный проповедник, ведя постоянный диалог с самим собой под различными псевдонимами. Многотомные сочинения Кьеркегора посвящены в основном проблемам религиозной судьбы индивида, его психологическим душевным состояниям, через призму которых мыслитель излагает свои

---

<sup>5</sup> Об отличии понимания истинного христианства Кьеркегором от вероучения, проповедуемого официальной церковью, и споре философа с духовенством см.: *Гайденко П. П.* Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Киркегора, с. 35—36.

<sup>6</sup> Kierkegaard vivant. Paris, 1966, p. 21.

<sup>7</sup> О причинах, обусловивших использование Кьеркегором подобного стиля для изложения своих философских идей, см.: *Мудрагей Н. С.* Проблема человека в иррационалистическом учении Серена Кьеркегора. — Вопросы философии, 1979, № 10, с. 77—79.

философские и религиозные взгляды. В связи с этим распространено мнение, что Кьеркегор не занимался социально-политическими проблемами и не является социальным мыслителем. Однако многие исследователи его философских и религиозных идей единодушно в том, что Кьеркегор «чутко уловил основные тенденции своего времени, как они преломились во внутреннем мире личности...»<sup>8</sup>.

Внимательный анализ мировоззрения Кьеркегора показывает, что он не был чужд социально-политических проблем. Правда, в его объемном и специфическом творчестве нелегко обнаружить произведения, специально посвященные этим вопросам. Тем не менее даже немногие из них дают достаточно полное представление о его понимании современной ему действительности. Известный американский биограф, исследователь и переводчик Кьеркегора — У. Лоури среди подобных произведений датского философа называет серию статей, опубликованных в 1835—1836 гг., а также работу под названием «Два века» (1846 г.), являющуюся «недвусмысленным изложением социальной философии Кьеркегора»<sup>9</sup>.

Знакомство с социально-философскими идеями Кьеркегора поднимает завесу над тайной его истинного видения мира, в значительной мере облегчает понимание его бунта против систематической философии, сущности кьеркегоровского иррационализма и яростной защиты субъективности. Эти идеи, несомненно, стали исходным пунктом формирования его иррационалистического философского учения, подспудным течением хотя и не выступившим на поверхности, но вызывавшим к жизни совокупность его религиозных, нравственных и эстетических убеждений.

Особенностью видения Кьеркегором социальной действительности является то, что оно осуществляется преимущественно в нравственных категориях. Это, с одной стороны, помогает датскому мыслителю уловить некоторые аспекты общественной жизни, особенно социальные болезни буржуазного общества, более тонко, а с дру-

---

<sup>8</sup> См. *Гайденок П. П.* Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Киркегора, с. 6. Сходные мысли высказывают К. Ясперс (*Die geistige Situation der Zeit*. Berlin—Leipzig, 1932) и участники colloquiuma, посвященного Кьеркегору, материалы которого были изданы в сборнике "Kierkegaard vivant" (Paris, 1966).

<sup>9</sup> *Lowrie W. Kierkegaard*, vol. 2. New York, 1962, p. 610, 293.

гой — закрывает возможность понять их подлинные причины, поскольку сами этические понятия, используемые им, не анализируются с точки зрения их обусловленности социально-экономическими отношениями, а заимствуются из идеалистической, преимущественно религиозной, этики.

Размышляя над характерными чертами своего времени, Кьеркегор приходит к заключению, что они вызваны к жизни рационализмом. Если бы от поколения к поколению, пишет он, имели место статистические данные «потребления» духом интеллекта, мы были бы чрезвычайно поражены тем огромным объемом сомнений и размышлений, которыми отмечается жизнь даже небольшой состоятельной семьи, размерами использования интеллекта молодыми людьми и даже детьми. «Точно так же как ребячьи крестовые походы, можно сказать, олицетворяют средние века, не по годам развитые дети типичны для современного века»<sup>10</sup>, — замечает он. Интеллект рассматривается как высшая ценность, как важнейшее дарование человека, а рассуждение — как его утонченнейшая деятельность. Героями времени являются математик, физик, массовый производитель пусть даже бессодержательных силлогизмов. Предметом восхищения является скорее искусность, нежели добродетель. Все это, согласно Кьеркегору, — свидетельство того, что современная эпоха является эпохой разума и размышления, одним словом, рационалистической эпохой.

Кьеркегор интерпретирует рационализм несколько по-иному, нежели рационалисты XVII в., французские просветители и Гегель. Для классических рационалистов мир обладал разумно-логической структурой, т. е. связи и отношения в природе считались тождественными связям в разуме. Представители рационализма XVIII в. шли уже не от разума к природе, а от природы к разуму, который дан человеку от природы, а затем приспособляется к ней, но, несмотря на это отличие, основная мысль рационалистов XVIII в. также заключалась в том, что мир является единым целым, основанным на логических законах механики, математики и астрономии, и может быть познан с помощью человеческого разума. Таким образом, рационализм понимался прежде всего как метод. Вершиной рационализма стало

---

<sup>10</sup> *Kierkegaard S. The Present Age. London, 1940, p. 3.*

учение Гегеля, провозгласившего тождество мышления и бытия и свое знаменитое философское положение: «Все действительное разумно, все разумное действительно».

Рационализм обуславливал в значительной мере различные версии гносеологического и социологического оптимизма, тем более что противоречия рождающегося буржуазного строя еще были не развиты и не проявились в полную меру. Для рационалистов прошлых веков они были лишь продолжением и наследием феодализма. Рационализм XVII—XVIII вв. внес свой вклад в разрушение феодальной системы ценностей, начатое мыслителями эпохи Возрождения. Революционный заряд несла и формула Гегеля, поскольку, как отмечал Ф. Энгельс, «по всем правилам гегелевского метода мышления, тезис о разумности всего действительного превращается в другой тезис: достойно гибели все то, что существует»<sup>11</sup>.

Кьеркегор в принципе не отвергает понимания рационализма как метода. Вместе с тем он пренебрегает историческими заслугами рационализма, видит в нем лишь разрушительное начало и дает ему самое расширительное толкование. В его интерпретации рационализм выступает как мироощущение индивидов в эпоху господства буржуазного строя. Это мироощущение включает в себя и элементы буржуазной идеологии и общественной психологии, и определенное эмоциональное отношение к миру. Его стержнем является вера во всемогущество разума, в рациональное устройство мира, которая дополняется множеством иных элементов, прежде всего прагматизмом и скептицизмом.

В чем же видит датский философ сущность эпохи рационализма? Век рационализма, согласно Кьеркегору, — это бесстрастный век, век без действия. Превращая все в проблему для обсуждения, мысль, размышление становится преградой для человеческого действия, лишает жизнь ее непосредственности. Если для страстной эпохи (под которой мыслитель имеет в виду добуржуазную эпоху) характерными являются энтузиазм и смелость, обуславливающие действие без излишнего предварительного размышления, то эпоха рационализма, будучи более рассудительной, во всяком действии склонна видеть лишь ловкость и умение, а в реальном

---

<sup>11</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 275.

риске — трюк. Каждый из людей, пишет он, знает слишком много; все мы знаем, каким путем мы можем и должны идти, но никто не желает двинуться. И если даже кто-либо преодолевает в себе размышление и начинает действовать, немедленно тысячи рассуждений, идущих извне, от окружающих, могут превратиться в препятствия для его осуществления. Некоторые, из числа высокомерных, находят энтузиазм человека, пытающегося действовать, смешным; другие становятся завистливыми, поскольку так же, как и он, знают, что нужно делать, но не решаются на это сами; третьи используют то, что кто-то начал действовать, для выражения своих многочисленных критических замечаний, и выдвигают большое количество аргументов, демонстрирующих, насколько лучше эта вещь могла бы быть сделана; иные занимаются предугадыванием исхода дела и, если возможно, понемногу влияют на события так, чтобы это способствовало осуществлению их гипотезы. «Лишь предложение рассмотреть план приветствуется с энтузиазмом,— пишет Кьеркегор,— действие же наталкивается на вялость»<sup>12</sup>.

На первый взгляд кажется парадоксальным, что Кьеркегор называет современную ему буржуазную эпоху бездеятельной, ведь, как отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии», «буржуазия сыграла в истории чрезвычайно революционную роль», «она впервые показала, чего может достигнуть человеческая деятельность»<sup>13</sup>. Тем не менее рассуждения Кьеркегора представляют интерес.

Острые его критики рационализма прежде всего направлено против Гегеля. Не поняв революционной сущности гегелевской диалектики, Кьеркегор обрушил всю свою критику против абсолютной идеи, являющейся в философии Гегеля подлинным субъектом действия, в то время как конкретные индивиды выступают лишь его агентами. В связи с этим датский мыслитель рассматривал рационализм как препятствие для подлинного действия, т. е. действия индивида, движимого энтузиазмом и страстью.

Далее, несмотря на то что буржуазное общество все еще находилось на этапе свободной конкуренции, Кьеркегор прозорливо угадал тенденцию, которая с особой

---

<sup>12</sup> Kierkegaard S. The Present Age, p. 3.

<sup>13</sup> См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 426, 427.



силой проявила себя лишь впоследствии, в эпоху государственно-монополистического капитализма: потерю индивидами возможности свободного проявления своей активности, всевозрастающую пассивность и безразличие к деятельности любого рода. Датский философ попытался объяснить это всемогуществом рассуждения, лишаящего якобы индивидов возможности и желания действовать. Однако не рассуждения и не предварительные размышления индивида и окружающих его людей являются причиной всевозрастающей пассивности, роста безразличия, утраты энтузиазма и интереса к деятельности в условиях буржуазного общества. Главным источником этих явлений выступает прежде всего капитализм.

Уже капитализм свободной конкуренции обрекает огромные массы рабочих на пассивность, безразличие и даже отвращение к производственной деятельности, являющиеся результатом постоянно растущего отчуждения в буржуазном обществе. На это обстоятельство обращали внимание современники Кьеркегора К. Маркс и Ф. Энгельс. Наибольшей силы эти явления достигают в эпоху государственно-монополистического капитализма, когда происходит небывалый рост рационализации производства и всех сфер общественной жизни.

Однако рационализм оказывается ответственным не только за отсутствие энтузиазма и стремления к действию. Кьеркегор видит в нем основную причину разрушения нравственности и вообще общественного разложения в современную эпоху. Пагубную роль рационализма в распаде морали Кьеркегор показывает на примере разрушения нравственной власти понятия бессмертия. Под влиянием рационализма в эпоху рассуждения, какой является современная эпоха, заявляет Кьеркегор, лишь единицы задают себе вопрос о том, чего требует от индивида его бессмертие. Большинство же ставят под вопрос самое бессмертие, задаются вопросом: существует ли оно? И чем больше интеллект побуждает их сомневаться в бессмертии, тем меньше они задумываются над тем, чего бессмертие требует от них. Теряя же веру в бессмертие, они освобождаются от понимания того, что являются ответственными за каждое свое действие, поэтому, чем больше преуспевает рационализм, тем больше теряет свое значение нравственность. «Может ли быть более развращенным век,— с горечью вопрошает Кьеркегор,— нежели тот, который превратил

полностью свой «долг» в проблему для размышления?»<sup>14</sup>

Кьеркегор несомненно прав, возлагая на рационализм, особенно материалистический, ответственность за разрушение веры в бессмертие и вообще в религию. Зарождение и развитие нового буржуазного общества сопровождалось острой борьбой против феодальной идеологии, господствующей формой которой была религия. Идеологи буржуазии понимали, что для того, чтобы поднять массы на борьбу против феодализма, необходимо освободить человека от духовной диктатуры церкви, поэтому противопоставление света разума слепой вере стало центральным звеном их учений. Они провозгласили священников врагами разума и покровителями невежества<sup>15</sup> и решительно заявили, что «если незнание природы породило богов, то познание ее должно их уничтожить»<sup>16</sup>.

Естественно, что в силу идеалистического понимания общественной жизни они не смогли вскрыть главного — социальных причин возникновения религии, но их умная, живая и талантливая критика религиозного мировоззрения не потеряла своей значимости и сегодня. Поэтому не случайно В. И. Ленин в своем философском завещании «О значении воинствующего материализма» рекомендовал активно использовать ее.

Отождествление Кьеркегором нравственности как формы общественного сознания с религиозной нравственностью, т. е. фактическое отрицание нравственного вне религиозного, вообще характерно для традиционного христианства. Более сложной и своеобразной является этическая проблема взаимоотношения бессмертия, долга и ответственности личности, поставленная датским философом. Кьеркегор в своей концепции использует традиционные религиозные понятия, однако дает им несколько иную интерпретацию. Особенно серьезной переоценке подвергается понятие долга. В этике Кьеркегора долг — это не служение богу, а поиск индивидом самого себя. Бессмертие не просто гарант нравственного поведения индивида в соответствии с божественными заповедями, а прежде всего источник ответственности

---

<sup>14</sup> Lowrie W. Kierkegaard, vol. 2, p. 377.

<sup>15</sup> См. Дидро Д. Избранные философские произведения. М., 1941, с. 201.

<sup>16</sup> См. Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах, т. 1. М., 1963, с. 375.

перед самим собой и затем перед богом. Если же принять во внимание, что человек, согласно Кьеркегору, обладает не просто свободой воли, а абсолютной свободой, которой его не в силах лишить даже божественная воля, то соответственно усиливается и ответственность индивида: только он сам способен найти путь к спасению.

Сквозь призму своего видения мира Кьеркегор отмечает исключительно важный аспект современного ему общества — прогрессирующее нравственное разложение. Но ни религиозная этика, даже нетрадиционная, ни рассмотрение рационализма в качестве разрушительной силы нравственности, отождествляемой им с нравственностью религиозной, не позволили Кьеркегору вскрыть подлинные причины упадка нравов и морального разложения, характерных для буржуазного общества. Только марксизм, взявший за отправную точку анализ общественных отношений людей, смог дать верный ответ на этот вопрос. Причиной деморализации буржуазного общества явились не рационалистические рассуждения, не преклонение перед авторитетами разума, а основной принцип капитализма — стремление к максимальной прибыли, к обогащению и к наживе. Буржуазия, как отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии», «не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана»»<sup>17</sup>. Это и стало почвой, на которой началось прогрессирующее нравственное разложение буржуазного общества.

Под влиянием рационалистического рассуждения, согласно Кьеркегору, постепенно разрушается все общество, причем этот процесс осуществляется подспудно. Утрачивают свою первоначальную простоту и гармонию человеческие отношения. В «страстный» век отношения между людьми пронизаны эмоциями и чувствами привязанности друг к другу: повиновение детей авторитету родителей осуществляется с радостью, отношения ученика к учителю характеризуются признанием его значимости, слабость женщины и мужская сила объединены взаимной привязанностью, подчинение людей друг другу и основы их зависимости озарены светом. Рационализм безжалостно разрушает эти связи между людьми, люди превращаются в партнеров, наблюдающих друг друга,

---

<sup>17</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 426

как в игре. Это тоже отношения, но они коренным образом отличаются от прежних отношений. Кьеркегор называет эти отношения «напряжением», но это не то напряжение, при котором достигается предельное напряжение сил, а «напряжение, которое изнуряет самую жизнь...»<sup>18</sup>. Отношения напряжения, согласно Кьеркегору, воплощаются в определенном принципе и, точно так же как для страстного века объединяющим принципом являлся энтузиазм, в эпоху, чрезвычайно размышляющую и бесстрастную, негативным объединяющим принципом выступает зависть<sup>19</sup>. В своем материальном воплощении, в поиске индивидами предлагаемых им обществом выгод она становится борьбой всех против всех.

Состояние общества, характеризующееся тенденцией к антагонизму и вражде, Кьеркегор определяет как озлобленность (*ressentiment*). Он подчеркивает, что и в эпохи большого энтузиазма имели место зависть и вспышки враждебности, однако они не разрушали общественный порядок, а вели к очищению социальной атмосферы (например, изгнание Аристиды) или заканчивались сравнительно безвредным и здоровым исходом (подшучивание подданных над своими властителями). В современную эпоху, бесстрастную и бездеятельную, озлобленность не находит подобного открытого и безвредного исхода, поскольку общество не вентилируется действием, и озлобленность распространяется в социальном теле, как ползущий яд.

Рассуждения Кьеркегора о напряжении и озлобленности, характеризующих современное ему буржуазное общество, о зависти как его главном принципе являются кульминационным пунктом критики Кьеркегором буржуазной морали. Правда, она является скорее морализированием, нежели собственно критикой, поскольку, как уже отмечалось, не затрагивает социально-экономических основ нравственности.

Зависть, которая действительно характеризует межличностные отношения буржуа и под развращающим влиянием капитализма проникает даже в среду трудящихся, является не исходным принципом, определяющим социальный антагонизм, а результатом частнособственнических отношений. Она вырастает на основе буржуазного индивидуализма, его наиболее открытого

---

<sup>18</sup> *Kierkegaard S. The Present Age*, p. 19.

<sup>19</sup> См. там же, с. 21.

проявления — эгоизма и связанных с ними честолюбия и тщеславия. Именно индивидуализм и эгоизм являются основными принципами буржуазной морали. Индивидуализм, особенно в его классической форме, получившей свое наиболее полное выражение в эпоху капитализма свободной конкуренции, исходит из того, что сущностью человека является частная собственность, что человек по своей «естественной» природе эгоист, способный оказывать обществу услуги лишь постольку, поскольку это отвечает его частному интересу. Индивидуализм и эгоизм питают буржуазные частнособственнические отношения, которые Маркс называл «чисто атомистическими»<sup>20</sup>. Единственная сила, которая связывает людей между собой, — это стремление каждого к своей собственной выгоде, своекорыстие<sup>21</sup>. Взаимное использование людьми друг друга ради выгоды каждого в буржуазном обществе превращается во «взаимный грабеж под охраной закона»<sup>22</sup>. Кьеркегор отмечает это состояние враждебности, но не вскрывает его подлинных причин.

Понятие озлобленности как состояния социальной среды, полной антагонизмов, используется Кьеркегором для объяснения обезличивания индивидов в буржуазном обществе. «Озлобленность, которая упрочивает себя, является процессом нивелирования», выступающим, согласно Кьеркегору, как абстрактная сила, и есть «победа абстракции над индивидом»<sup>23</sup>. «Диалектика современной эпохи, — делает вывод Кьеркегор, — ведет к равенству, и его наиболее логическое, хотя неуместное, завершение — это нивелировка как отрицательное единство отрицательного взаимодействия всех индивидов»<sup>24</sup>. Процесс уравнивания индивидов в обществе является, по Кьеркегору, неизбежным и необратимым; ни личность, ни ассоциация, ни общество не в состоянии остановить эту абстрактную силу: «Абстрактный уравнивательный процесс — это самосгорание человеческого рода... Он вынужден распространяться, подобно пассату, и поглотит все»<sup>25</sup>.

Кьеркегор, бесспорно, прав, отмечая тенденцию к нивелированию, ведущую к прогрессирующей деперсона-

<sup>20</sup> См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 102—103.

<sup>21</sup> См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 125—126.

<sup>22</sup> См. там же, с. 264.

<sup>23</sup> Kierkegaard S. The Present Age, p. 27.

<sup>24</sup> Там же, с. 28.

<sup>25</sup> Там же, с. 32.

лизации индивидов в буржуазном обществе. Правда, снова-таки истоки этого явления объясняются им с идеалистических позиций, что, с одной стороны, закрывает ему возможность вскрыть объективные причины процесса деперсонализации, а с другой — приводит к интерпретации этого процесса лишь в морально-этическом плане, как утраты индивидами ответственности за свои поступки.

Подлинной причиной деперсонализации индивидов в капиталистическом обществе как в социально-экономическом, идейном, так и в нравственном плане, показал К. Маркс, является отчуждение. Будучи результатом общественного разделения труда и господства частной собственности на средства производства, оно превращает продукты деятельности человека в силу, господствующую над ним, извращает самую суть человеческой деятельности, лишая ее творческого содержания, уродует отношения между людьми, которые принимают форму вещных отношений, и приводит к деперсонализации человека. Нивелирование индивидов еще более усиливается в результате как предельной рационализации производственных процессов, так и все более широкого распространения стандартов духовного производства, бытового комфорта. Эти процессы лишь начинали давать о себе знать в эпоху Кьеркегора, и несомненной его заслугой, несмотря на непонимание их подлинных причин, было привлечение внимания к отмеченным явлениям. Именно этим можно объяснить своеобразное возрождение идей Кьеркегора в XX в. в среде буржуазных философов антропологического направления.

Кьеркегор стремится объяснить также механизм процесса уравнивания, нивелировки индивида в буржуазном обществе. Для того чтобы все в обществе свести к единому уровню, рассуждает он, необходимо существование некоего фантома, чего-то всеохватывающего, которое в то же время было бы ничем; и такой призрак, чудовищная абстракция появляется — это публика. Она является тем подлинным «мастером нивелирования», который подводит всех под один знаменатель. «Публика,— пишет Кьеркегор,— это множество более многочисленное, нежели все люди, вместе взятые, но это масса, которую никогда нельзя обозреть, ее невозможно даже вообразить, поскольку это абстракция. Тем не менее, когда эпоха является рассудительной и бесстрастной и разрушает все конкретное, публика стано-

вится всем, и предполагается, что включит в себя все»<sup>26</sup>. Публика, или, как ее еще именует Кьеркегор, «толпа» (не та или иная толпа, сейчас живущая или давно вымершая, толпа простолюдинов или людей высокопоставленных, богатых или бедных и т. д., а толпа вообще), «является ложью по причине того, что как феномен делает индивида полностью безответственным и нераскайавшимся или по крайней мере ослабляет его чувство ответственности, распыляя его на части»<sup>27</sup>.

Идея Кьеркегора о публике как «мастере нивелирования» тоже представляет определенный интерес. Датский философ и здесь не смог объяснить причину и ограничился лишь утверждением, что в рассудительную и бесстрастную эпоху разрушается все конкретное и публика, или «толпа», становится тем абстрактным феноменом, который угрожает заполнить собой все. Тем не менее под публикой Кьеркегор угадал явление, которое с особой силой получило распространение в современном буржуазном обществе,— возникновение усредненной, стандартизированной массы индивидов конформистской ориентации как абстрактного действующего лица так называемого массового общества, особое внимание которому впоследствии уделил Ортега-и-Гассет в «Восстании масс».

Появление «массового» человека явилось закономерным следствием развития капитализма. В результате отчуждения труда производительные силы, производственные отношения, явления культуры и нравственности «выступают как нечто совершенно независимое и оторванное от индивидов, как особый мир наряду с индивидами...»<sup>28</sup>. Буржуазное общество превращает человека в «персонаж», которому предназначается заранее предопределенная социальная роль и диктуются соответствующие идеологические и нравственные предписания. В результате известного повышения жизненного уровня, увеличения досуга масс населения в развитых капиталистических странах, стандартизации всех сфер общественной жизни с помощью рекламы и средств массовых коммуникаций разжигаются потребительские страсти обывателей и используются в качестве идеологического инструмента для формирования конформист-

<sup>26</sup> Там же, с. 38.

<sup>27</sup> Kierkegaard S. The Point of View for my Work as an Author. New York, 1939, p. 114.

<sup>28</sup> См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 67.

ского сознания и поведения. Именно буржуазные отношения, интересы и индустрия крупного капитала взращивают, постоянно питают и направляют конформистскую массу усредненных индивидов, хотя на поверхности создается впечатление, что так называемая публика диктует стандарты вкусов и образцы поведения.

Кьеркегор как художник, постоянно подвергавшийся жестокой травле со стороны буржуазного общественного мнения, безошибочно угадывает и ту роль, которую призваны сыграть массовые коммуникации (в его время — пресса) в формировании общества абстрактных, усредненных, стандартизированных индивидов.

Феномен публики, согласно Кьеркегору, развивает себя с помощью прессы, которая в рассудительную и бесстрастную эпоху сама превращается в нечто абстрактное. В эту бездеятельную эпоху пресса является единственной формой активности, причем активности рассеянной и неопределенной, направленной на публику вообще. Журналист всегда пытается выступать от имени всех и претендует на роль выразителя общественного мнения, в то же время он не чувствует никакой ответственности и зачастую скрывается за ширмой анонимности. Анонимный автор с помощью прессы может изо дня в день находить повод для того, чтобы говорить обо всем, что ему вздумается, причем о таких вещах, о которых, возможно, не осмелился бы говорить от своего лица. Каждый раз, когда он открывает рот, он сразу обращается к тысячам тысяч, и впоследствии десятки тысяч повторяют сказанное им. И «при всем при этом, — с горечью восклицает Кьеркегор, — никто не несет ни малейшей ответственности... Никто, никто!»<sup>29</sup>. Поэтому именно под влиянием прессы в капиталистическом обществе еще больше усиливается деморализация.

Кьеркегор сравнивает прессу с псом, которого публика содержит для собственного развлечения. Заметив кого-либо выделяющегося или возвышающегося над толпой, пес набрасывается на него, терзая свою жертву и развлекая публику до тех пор, пока она не устает и не приказывает ему остановиться. При этом публика не чувствует никакой ответственности и раскаяния, поскольку пес никому не принадлежит, а она является просто подписчиком. Она не натравливала пса, не

---

<sup>29</sup> *Kierkegaard S. The Point of View for my Work as an Author*, p. 118.



давала сигнала к нападению и, если бы ее спросили, могла бы ответить: «Пес не мой, у него нет хозяина»<sup>30</sup>.

В этом описании роли прессы чувствуется горький личный опыт датского мыслителя. Однако Кьеркегор не осознает, что пресса, будучи действительно одним из мощнейших механизмов нивелирования индивидов буржуазного общества, служит не публике и преследует инакомыслящих не для собственного развлечения. Общественное мнение, которое стремится представить себя мнением всех, является в антагонистическом обществе мнением господствующего класса и утверждает себя с помощью целой системы средств массовых коммуникаций, находящихся в руках или под контролем крупнейших собственников. Конформистское сознание так называемой публики лишь приспосабливается и воспроизводит как свои собственные те стандарты поведения и сознания, которые оказывают на него наибольшее давление посредством либо прямого принуждения, либо — чаще всего — внушения.

Результатом процесса нивелирования, согласно Кьеркегору, является прогрессирующее уничтожение личности, и прежде всего ее интеллекта. Люди не только пишут анонимно, но и разговаривают анонимно. Речь каждого становится похожей на публичную, т. е. чистой абстракцией. Мнения, распространяющиеся в обществе, являются настолько объективными (т. е. безличными, не принадлежащими конкретному человеку) и всеобъемлющими, что становятся безразличными, кто именно их высказал. «Больше нет никого, кто знал бы, как нужно говорить, и взамен этого объективная мысль создает атмосферу абстрактной связи, которая делает человеческую речь излишней, точно так же как машины делают излишним человека»<sup>31</sup>.

Знаменательным является то, что Кьеркегор тонко угадывает нынешние и будущие недуги буржуазного общества. Будучи человеком глубоко религиозным, он отчетливо видит процесс разрушения буржуазией христианских нравственных ценностей, взамен которых воцаряется лишь чистый эгоизм, погоня за прибылью и откровенный цинизм. Живя в эпоху капитализма свободной конкуренции, в которой царит ожесточенная борьба всех против всех, датский философ глубоко

---

<sup>30</sup> *Kierkegaard S. The Present Age*, p. 45.

<sup>31</sup> Там же, с. 58—59.

убежден, что эта борьба неумолимо ведет к возникновению общества усредненных индивидов, общества, которое в полной мере сформировалось лишь в XX в. и получило название «массового». Кьеркегор остро ощущает, какую роль в формировании этого типа общества призвана сыграть и печать, превратившаяся в наши дни в руках буржуазных монополий в орудие манипуляции сознанием людей. Особенно остро ощущает Кьеркегор процесс разрушения личности, деперсонализацию индивидов в буржуазном обществе.

Однако, несмотря на всю остроту восприятия мира, Кьеркегор не смог осознать подлинные причины недугов капитализма. Главной помехой на этом пути была его приверженность религиозному мирозерцанию и философский идеализм. Даже процесс нивелирования в буржуазном обществе он определяет в религиозных терминах. «Слуги процесса нивелирования — это слуги сил зла, — пишет он, — самое нивелирование не происходит от божества»<sup>32</sup> и т. п. Стремясь найти виновников разрушения нравственности и общественных отношений на земле, Кьеркегор в полном соответствии с идеалистической традицией видит их в духовных явлениях, во всемогущественном и всепоглощающем шестивии рационализма.

Подлинные причины острых противоречий капитализма, его разрушительных тенденций в отношении личности, его антигуманного характера могли быть вскрыты лишь с позиций диалектического материализма, на пути глубокого исследования материальных отношений буржуазного общества. Эта огромной исторической значимости работа была осуществлена К. Марксом. О ней датский философ, живущий в европейской провинции, которой был в ту эпоху Копенгаген, не знал, да, если бы и знал, вряд ли она представилась бы ему убедительной. Кьеркегор был искренне уверен, что «то, что в политике или сходных ей областях может быть оправданным полностью или частично, превращается в ложь, когда переносится на интеллектуальную, духовную, религиозную сферу»<sup>33</sup>. Он соглашался, что в отношении всего временного, земного, мирского толпа может быть компетентной, но только не в вопросах этико-религиозного характера, в вопросах истины. В этих вопросах

<sup>32</sup> Там же, с. 66.

<sup>33</sup> *Kierkegaard S. The Point of View for my Work as an Author*, p. 117.

первое и последнее слово принадлежит религии. Что же касается взаимоотношения религии и политики, то «религиозное,— писал Кьеркегор,— является преобразованным изображением того, о чем политик помышлял в его счастливейшие мгновенья»<sup>34</sup>, т. е. религия стоит выше политики и должна занимать доминирующее положение по отношению к ней.

Непонимание подлинных причин, обуславливающих болезни буржуазного общества, приводит Кьеркегора к иллюзорным представлениям о путях его социальной терапии. Датский мыслитель полагал, что человеческое общество может спасти лишь подлинно религиозная вера, понимание «истины как субъективности»<sup>35</sup>.

В отличие от многих последующих интерпретаторов кризиса капитализма Кьеркегор в принципе оптимистически оценивает возможности его преодоления. Современная эпоха, будучи в существе своем рассудительной и лишенной страсти, считает он, проигрывает по сравнению с прошлой, страстной эпохой в интенсивности, однако выигрывает в размахе. «Но этот размах может опять-таки стать условием еще более высокой формы, если соответствующая интенсивность возьмет на себя контроль над обширным полем энергии, которая предоставлена в ее распоряжение»<sup>36</sup>. Оказывается, что рассуждение, лежащее в основе рационализма, как таковое, не является вредным, наоборот, с его помощью, заявляет Кьеркегор, определенные действия могут быть более интенсивными.

Процесс освобождения, по Кьеркегору, должен начаться именно тогда, когда поколение, насладившись безграничной панорамой абстрактного единства, где все утеряло свою конкретность и органичность и осталось лишь абстрактное «человечество», начнет работать над собой. При этом индивид не сможет, как в былые времена, обратиться к сильным мира сего за помощью. Это уже пройденный этап. Каждый должен будет работать над собой, и он «или же затеряется в головокружении бесконечной абстракции, или спасется навсегда в лоне религии»<sup>37</sup>. Это будет прогрессом, поскольку все спасен-

---

<sup>34</sup> Там же, с. 109.

<sup>35</sup> О понимании Кьеркегором истины как субъективности см.: Мудрагей Н. С. Проблема человека в иррационалистическом учении Серена Кьеркегора. — Вопросы философии, 1979, № 10, с. 82.

<sup>36</sup> Kierkegaard S. The Present Age, p. 48.

<sup>37</sup> Там же, с. 64.

ные индивиды получают специфическое влияние религии, ее сущность из первых рук, от самого бога. При этом каждый человек, согласно Кьеркегору, если он безусловно желает этого, если он способен безоговорочно возненавидеть себя, все выстрадать, может достичь этой высоты. Только после того, как индивид научится господствовать над собой, вместо того чтобы властвовать над другими, откроется перспектива установления подлинных социальных связей между людьми, поскольку «ассоциация индивидов, которые слабы в самих себе, так же отвратительна и пагубна, как брак между детьми»<sup>38</sup>.

Это и будет своего рода нивелированием и не будет им, поскольку единство станет заключаться в том, что каждый в действительности и в сущности своей делается человеком в религиозном смысле слова. Одновременно это явится достижением подлинного равенства между людьми, равенства в высшем, немирском смысле, поскольку каждый в отдельности встанет перед троном всемогущего бога.

Как видим, в основе этой картины спасения человечества — традиционные религиозные посылки, из которых философ-проповедник Кьеркегор делает отнюдь не традиционные выводы.

Интересным является утверждение, что только сам индивид в процессе работы над собой может найти дорогу к спасению, ведь это возможно лишь в случае, если он обладает нравственной силой если не равной, то близкой к божественной. Кьеркегор видит основание этой силы в свободе индивида. Действия индивида, являющиеся его спасением, выступают, согласно Кьеркегору, как истина, при этом они исключительно субъективны, т. е. совершаются именно данным неповторимым индивидом. В этой связи появляется кьеркегоровская идея, что истина есть субъективность, т. е. истина — это не результат познания, а сама подлинная жизнь индивида, его экзистенция. Именно эти идеи впоследствии легли в основу философии экзистенциализма.

Однако неверным является сам остов, на котором покоится все здание, построенное Кьеркегором. Несмотря на то что Кьеркегор все время говорит о конкретном, живом, страждущем индивиде, на самом деле индивид в его концепции — абстрактное существо. Ведь

---

<sup>38</sup> См. там же, с. 41.

каждый индивид, согласно Кьеркегору, обладает бессмертием и свободой, дарованными ему богом, являющимися его основными и неотъемлемыми атрибутами и определяющими его экзистенцию. Это своеобразная извечная сущность, природа человека, которую искали многие предшественники и современники Кьеркегора. Вскрывая тщетность этих поисков, Маркс впервые в истории философской мысли доказал, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»<sup>39</sup>. Революционная практика последующего развития человеческого общества убедительно подтвердила правильность этих теоретических выводов.

Значительно более сложной и притом чрезвычайно живучей оказалась кьеркегоровская критика рационализма. Если его предшественники после революции 1789 г. во Франции, разоблачившей несостоятельность «вечного разума» просветителей, усомнились в том, что мир имеет «разумную основу», а современники, разочаровавшись в возможностях диалектического разума, начали сомневаться в поступательном движении общества вперед<sup>40</sup>, то датский мыслитель решил эти проблемы по-иному. С одной стороны, он объявил рационализм виновным в пороках буржуазного общества, с другой — спустил разум с пьедестала всемогущества и, не отрицая его эффективности в мирской сфере, провозгласил невозможность рационального постижения подлинных вопросов человеческой экзистенции, являющихся в существе своем вопросами нравственно-религиозными. Тем самым сфера действия разума была им резко ограничена, и вообще разум в кьеркегоровской интерпретации перестал быть ответственным за будущий прогресс человечества, его место заняла вера. Эти мотивы с различными оттенками впоследствии зазвучали в самых различных философских школах.

Но как бы ни обличал Кьеркегор современное ему буржуазное общество, его концепция не только служила для оправдания существующей социальной действительности, но и не представляла для нее никакой угрозы. Обвинение рационализма в ответственности за пороки капитализма затемняло подлинные причины существую-

<sup>39</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 3.

<sup>40</sup> Об исторических формах рационализма см.: Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980, с. 8—23.

щего зла, а провозглашение индивида единственно ответственным за свою судьбу уводило от активной деятельности по преобразованию мира в лоно бесконечно сложных субъективных переживаний на пути нравственного самоусовершенствования.

Объективно концепция Кьеркегора была апологетикой существующих порядков, апологетикой с позиций религиозного оптимизма. Его же критика капитализма явилась выражением настроений той части интеллигенции буржуазного общества, которая остро почувствовала его антигуманность, но, не видя причин последней в самой сущности эксплуататорского строя, безрезультатно искала способов утверждения индивидом права на свободу и творчество, ранее провозглашенных тем же капитализмом, безжалостно растоптавшим их в погоне за наживой.

## **2. Проблема кризиса капитализма в философии Ф. Ницше**

К 70-м годам прошлого века капитализм уже утвердился в большинстве стран Европы, в США и Японии. Сложилась мировая капиталистическая система. В то же время 60—70-е годы XIX в. явились высшей, предельной точкой развития свободной конкуренции в наиболее развитых капиталистических странах. Экономическое развитие капиталистических стран во второй половине XIX в., рост крупной промышленности вели к дальнейшему обострению социальных противоречий, к углублению классовой борьбы между буржуазией и пролетариатом. Рабочий класс все больше превращался в ведущую силу широкого демократического движения, направленного на борьбу против эксплуатации и политического бесправия. Процесс растущей организации рабочего класса нашел свое выражение в создании К. Марксом и Ф. Энгельсом Коммунистического Интернационала.

Рубежом между двумя эпохами всемирной истории стал 1871 год. 18 марта этого года впервые в истории человеческого общества пролетариат Франции взял в свои руки государственную власть. После более чем двухмесячной героической борьбы, поразившей весь мир, Парижская коммуна пала. С неимоверной жестокостью, сравнимой, по словам Маркса, лишь с временами «Суллы и обоих римских триумvirатов», она была

потоплена в крови трудящихся масс<sup>1</sup>. Но раскаты орудийных залпов над Парижем и величественные звуки революционных песен сражающихся насмерть коммунаров ужаснули мировую буржуазию, стали предзнаменованием грядущих побед пролетариата. После поражения Парижской коммуны центр европейского революционного движения переместился в Германию, где рабочий класс создал наиболее крепкую и влиятельную социал-демократическую партию.

Последние десятилетия XIX в. ознаменовались переходом капитализма свободной конкуренции в монополистическую стадию его развития. В силу имманентных законов капиталистического производства в ведущих странах Европы началась централизация капиталов.

Раньше и быстрее, нежели в странах классического капитализма, возникновение монополистического капитала и становление империализма начались в Германии. Создание единого внутреннего рынка в результате объединения Германии, централизованное государственное управление создали важные предпосылки для бурного развития производительных сил.

В отличие от других капиталистических стран Европы развитие монополий в Германии происходило успешнее всего в области тяжелой промышленности, которая отличалась высоким уровнем концентрации производства. Всего за 20 с лишним лет в Германии число монополий возросло более чем в 4 раза и составило в 1900 г. 300 объединений<sup>2</sup>. Наряду с этим имела место тесная связь банков с промышленным капиталом, что привело к возникновению ранее, нежели в других странах, финансового капитала.

К началу XX в. явственно сложились все важнейшие признаки империализма: высокая степень концентрации производства и капитала и установление господства монополий; слияние банковского капитала с промышленным и образование финансовой олигархии; возрастание роли вывоза капитала; возникновение международных монополистических союзов; завершение территориального раздела мира крупнейшими капиталистическими державами и начало борьбы за его передел. Характеризуя империализм как загнивающий, умирающий капитализм, В. И. Ленин писал: «Гигантский прогресс тех-

---

<sup>1</sup> См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 17, с. 360.

<sup>2</sup> См. *Всемирная история*, т. VII. М., 1960, с. 68.

ники вообще, путей сообщения особенно, колоссальный рост капитала и банков сделали то, что капитализм дозрел и перезрел... Он стал реакционной задержкой человеческого развития»<sup>3</sup>.

Становление империализма привело к дальнейшему обострению противоречий буржуазного общества. Их красноречивым выражением явились мировые экономические кризисы последней четверти XIX и начала XX в. В результате всех этих кризисов значительно ускорился процесс концентрации производства и усилилась власть монополистических объединений. Особую роль в этом процессе сыграл именно кризис 1900—1903 гг., «в результате которого монополии окончательно утвердили свое господствующее положение в экономике главных капиталистических стран»<sup>4</sup>.

Важнейшей особенностью империализма явилось углубление неравномерности развития капиталистических стран, которое привело к обострению межимпериалистических противоречий. Оно выразилось в борьбе за сферы влияния и рынки сбыта, привело к ряду империалистических войн, разразившихся уже в конце XIX в.

Увеличение экономической мощи монополий происходило за счет усиления эксплуатации, роста массы нищеты и политического бесправия трудящихся.

Обострение социально-экономических противоречий и усиление реакции по всей линии сопровождались возрастанием возмущения рабочего класса, который, как указывал Маркс, «обучается, объединяется и организуется механизмом самого процесса капиталистического производства»<sup>5</sup>. Свидетельством его возросшего самосознания и идеологической зрелости явилось растущее влияние марксизма, который завоевал гегемонию в международном рабочем движении.

Развитие империализма, события 1871 г. во Франции, рост рабочего движения, усиление влияния марксизма и его последовательная борьба против буржуазной идеологии — все это потребовало от идеологов буржуазии осмысления, возникла необходимость ответить на уничтожающую критику капитализма, ведущуюся с позиций творческого марксизма.

Важнейшей чертой идеологии все более крепнущего

---

<sup>3</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 39, с. 116.

<sup>4</sup> Всемирная история, т. VII, с. 50.

<sup>5</sup> См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 772.



империализма явилась ее реакционность. Буржуазия, превратившаяся в консервативный, реакционный класс, открыто порвала с политическими идеалами Просвещения и обратилась к реакционной идеологии, активно выступавшей против передовых идей. Общее нарастание реакционности буржуазной идеологии выразилось в разжигании шовинизма и национализма, в отрицании закономерностей общественного развития, в активной борьбе против материалистических идей. В буржуазной философии эти тенденции нашли выражение в распространении интуитивизма Бергсона во Франции, «абсолютного идеализма» неогегельянского толка в Англии, эмпириокритицизма в Германии и Австрии, а также конвенционализма и идей имманентной школы. Но самым характерным порождением становящейся империалистической идеологии явилась немецкая «философия жизни», и в особенности ницшеанство.

Решительно отказавшись от научного анализа социальной действительности и встав на путь откровенной и беззастенчивой апологетики капитализма, буржуазия все более испытывала потребность в освящении существующего строя. Средство для освящения своей власти буржуазия, как до нее дворянство, усмотрела в церкви. В течении всего XIX в. церковь продолжала претендовать на роль самостоятельной политической силы. Она сохраняла тесные связи с феодально-монархическими элементами, которые способствовали повышению ее роли в обществе, особенно в годы реставраций. Вместе с тем церковь никогда активно не выступала против буржуазных общественных отношений, постоянно укреплявшихся при всех политических режимах. Это способствовало тому, что буржуазные революции XIX в. лишь ограничивали политические претензии церкви и в то же время стремились сделать ее защитницей капитализма.

Те преследования, которым иногда подвергалась церковь, не были направлены против религии, а обусловливались стремлением буржуазии ограничить политические притязания церкви, отвлечь пролетариат от задач классовой борьбы, направив его внимание на вопросы, не имеющие к нему прямого отношения. Так, политика «культуркампа», проводимая Бисмарком в Германии в 70-х годах XIX в. против католической церкви, была вызвана стремлением блока юнкерства и крупной буржуазии нанести удар по антипрусским сепаратистским настроениям, которые подогревала католическая

церковь, опасавшаяся роста влияния протестантизма, олицетворением которого в ее глазах была Пруссия. Политика «культуркампфа» не увенчалась успехом. Католицизм, преследуемый Бисмарком, не только не потерял свое влияние, но, наоборот, упрочил свои позиции, о чем свидетельствовали выборы в рейхстаг 1874 г., на которых католическая партия центра нашла большую поддержку, нежели в прошлом.

В целом же общей тенденцией, характерной для буржуазных стран конца XIX в., было все более тесное сближение церкви и крупной монополистической буржуазии, напуганных ростом рабочего движения. Это слияние имело место не только в политике, но и в идеологии. Реакционные буржуазные философские направления в подавляющем своем большинстве в той или иной форме оправдывали или проповедовали фидеистские идеи. На это обстоятельство прозорливо указал Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме».

Духовным отцом наиболее реакционных направлений буржуазной идеологии эпохи империализма является Ф. Ницше (1844 — 1900). Он выступил как основоположник «философии жизни». На его идеи ссылаются «критическая теория», философский структурализм, наконец, в нем нашла свою идейную опору идеология фашизма. Своими работами он предвосхитил идеологию и практику империализма; в XX в. ему отводится роль «ясновидца» и «пророка»<sup>6</sup>.

Ницше подверг острой критике религиозную идеологию. Он стремился очистить изначальные буржуазные ценности и представить их в первозданном виде. Это казалось прежде всего принципов буржуазного индивидуализма, получивших в его концепции биологическую интерпретацию.

Развитие буржуазной идеологии и морали в направлении консерватизма и апологии капитализма обусловило своеобразные метаморфозы, которым подвергся основной принцип капитализма — буржуазный индивидуализм. По мере того как капитализм все больше и больше обнаруживал свое антигуманное лицо, буржуазные идеологи все искуснее стремились скрыть классовую сущность и подлинный смысл буржуазного индивидуализма.

---

<sup>6</sup> О творчестве Ницше и его влиянии на современную буржуазную философию см.: *Одудев С. Ф.* Реакционная сущность ницшеанства. М., 1959; *его же.* Тропами Заратустры (влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию). М., 1971.

Именно на этом пути наибольшую помощь буржуазии могла оказать религия с ее лицемерной моралью и функцией освящения существующих порядков. Поэтому все чаще для сокрытия подлинной сути буржуазных исходных принципов морали эгоизму лицемерно противопоставлялась любовь к ближнему, благотворительность, альтруизм; материальному расчету — бескорыстие, «высшие мотивы», «долг ради самого долга». Наряду с этим буржуазная идеология и мораль вынуждены были на каждом шагу оправдывать те пороки, которые объективно порождались капитализмом. Поэтому допустимой, неизбежной или почти необходимой в обществе признавалась определенная мера безнравственности, а иногда и аморализм.

С развитием капитализма лицемерие и двусмысленность идеологии и морали буржуазного общества все более усиливались и становились все более очевидными. Именно на это обстоятельство в первую очередь обратил внимание Ницше, поэтому его критика капитализма приобрела форму «переоценки ценностей» с целью создать новую идеологию и мораль, «очищенную» от религиозных и иных влияний и соответствующую требованиям нового господина мира — империализма.

Идейная эволюция взглядов Ницше была тесно связана с противоречивой социальной действительностью Германии конца XIX в., обусловившей противоречия и самого философа.

Выступив сторонником «очищения немецкого духа», создания новой национальной культуры, основанной на вере в возрождение трагического героизма эллинской древности, Ницше впоследствии, разочарованный тем, что «немецкий дух», еще недавно «имевший волю к господству над Европой, силу руководить Европой, только что безусловно и окончательно сложил с себя владычество и под торжественным предлогом основания империи совершил свой переход к посредственности, к демократии и к «современным идеям», отказывается от своих романтических иллюзий и выступает с острой критикой «образованности» и морали буржуазного общества<sup>7</sup>.

Отвергнув научный стиль, Ницше, подобно Кьеркегору, отдает предпочтение литературной форме выражения мыслей, используя также, особенно в последних работах, форму афоризмов. Оригинальность изложения, двусмыс-

---

<sup>7</sup> См. Ницше Ф. Полное собрание сочинений, т. 1. М., 1912, с. 31.

ленность и фрагментарность афоризмов, противоречивость мыслей, еще более усугубленная прямой фальсификацией его рукописей издателем после тяжелой болезни и особенно смерти автора, явились основанием для многочисленных интерпретаций его идейного наследия<sup>8</sup>.

В дискуссиях вокруг идейной эволюции Ницше уже в течение многих лет имеют место недвусмысленные попытки, особенно со стороны философов ФРГ, представить немецкого мыслителя продолжателем дела Просвещения, борцом за «западную свободу», смягчить острые углы его реакционных и антигуманных идей, доказать, что идеи ницшеанства не связаны непосредственно с фашизмом. Однако внимательный анализ наследия Ницше, учитывающий противоречивость его выводов и их возможную фальсификацию в духе расизма и шовинизма в посмертных изданиях, показывает, что такие проблемы, как основы существования культуры, место и роль системы ценностей, характер человеческой творческой деятельности, являющиеся стержневыми в его творчестве, с жестокой логикой прослеживаются во всех работах философа и убедительно демонстрируют свою реакционность и античеловечность. Особенно ярко это видно при анализе ницшеанского понимания кризиса буржуазного общества и предложенной им терапии указанного недуга.

Уже в ранних работах Ницше откровенно демонстрирует неприятие современного ему общества. В этот период кризис буржуазного общества интерпретируется им как кризис культуры. Под культурой Ницше понимает сферу человеческого творчества, те стороны жизнедеятельности человека, которые приносят в жизнь нечто новое и оригинальное. Именно способность создавать культуру, согласно Ницше, отличает человека от животного. Главная задача культуры — способствовать появлению творческого философа, художника, святого и через их посредство работать над приращением самой же культуры. Стремясь обосновать объективные возможности существования культуры, Ницше, с одной стороны, трактует природу как своеобразное сырье, материал культуры, с другой — провозглашает необходимым ее условием рабство. Природа как совокупность естествен-

<sup>8</sup> О различных интерпретациях творчества Ницше и судьбе его рукописного наследия см.: Мочкин А. Н. Вокруг идейной эволюции Ницше. — Вопросы философии, 1978, № 11, с. 136—141.

ных возможностей и биологических импульсов является, согласно Ницше, тем сырьем, из которого благодаря напряжению личности может родиться творческий гений. Основу культурного творчества Ницше видит в овладении и умелом использовании творцом культуры своих собственных естественных способностей.

В попытке найти объективные основания возможности существования культуры в природе как совокупности естественных предрасположений и биологических импульсов, во-первых, просматривается тенденция к биологизации социальных явлений, столь характерная для всего творчества Ницше, а затем и Шпенглера, во многом заимствовавшего его идеи. Во-вторых, Ницше совершенно произвольно, без достаточных на то объективных оснований интерпретирует понятие культуры. В его понимании все сферы деятельности, которые служат удовлетворению естественных потребностей человека, т. е. экономическая, политическая, общественная, не являются собственно человеческими. Исключив из понятия культуры явления материальной культуры и сведя культуру к совокупности духовных явлений, Ницше провозглашает принадлежащими к культуре лишь сферы творческой деятельности человека. Впоследствии он вынес за рамки культуры и религиозные явления.

Волюнтаризм идеалистического толка, вытекающий из его гносеологического релятивизма, становится в философии Ницше методологическим принципом, позволяющим резко отделить сословие творцов культуры от сословия рабов, а также объявить и науку, использующую логические методы систематизации, анализа, обобщения исследуемых явлений, сферой нетворческой деятельности. Для того чтобы существовала «широкая, глубокая и плодородная почва для художественного развития, — считает философ, — громадное большинство, находящееся в услужении у меньшинства сверх меры своей индивидуальной потребности, должно быть рабски подчинено жизненной нужде». Благодаря их труду привилегированное меньшинство освобождается от борьбы за существование, чтобы творчески созидать культуру. «Страдание и без того уже тяжело живущих людей должно быть еще усилено, чтобы сделать возможным созидание художественного мира небольшому числу олимпийцев». Иными словами, согласно Ницше, *«рабство принадлежит к сущности культуры»*<sup>9</sup>. Эти мотивы

<sup>9</sup> См. Ницше Ф. Полное собрание сочинений, т. 1, с. 170.

аристократического, антигуманного обоснования предпосылок художественного развития, заимствованные Ницше у рабовладельческих идеологов эпохи Древней Греции и Римской империи, с особой силой зазвучали впоследствии, когда он приступил к разработке концепции «сверхчеловека» — «подлинного» творца культуры и истории.

Будучи сферой исключительно творческой деятельности человека, культура, согласно концепции Ницше, играет ведущую роль, вырабатывает монолитную систему ценностей, определяющих способ мышления и деятельности народа. Ницше считал, что государство ни в коей мере не должно вмешиваться в область культуры, его функциями должны быть только защита от внутренних и внешних врагов и обеспечение общественного порядка. В этой связи он критиковал гегелевскую концепцию, провозглашавшую государство высшей целью человечества и высшим авторитетом, создающим условия для развития искусства. Этому пониманию он противопоставил тезис: «Культура и государство являются антагонистами»<sup>10</sup>. Государство, согласно убеждению Ницше, не способно придать смысл человеческой жизни и, стремясь подчинить все стандартным требованиям, не способствует развитию свободы творчества, т. е. культуры. Доминирование государства над культурой ведет к ее упадку.

В подчеркивании отрицательного влияния государства, политики и науки, особенно пагубности вторжения государства в область культуры, недвусмысленно прослеживается романтическое стремление Ницше отстаивать независимость культуры в бисмарковской Германии 70-х годов, ставшей на путь превращения в военно-деспотическое государство. Эта идея была заимствована Ницше у Я. Бурхардта — сторонника буржуазного индивидуализма, провозгласившего независимость культуры от государства и религии в попытке защитить немецкую культуру от угрожавшей ей бюрократизации и стандартизации. Однако если у Бурхардта эта идея использовалась для осуждения любой формы насилия и власти, то у Ницше она становится аргументом в пользу духовного аристократизма и оправдания насилия как неотъемлемого атрибута воли к власти.

---

<sup>10</sup> *Nietzsche F. Werke in drei Bänden. Bd II. München, 1960, S. 985.*

Рассмотрение культуры в качестве автономного явления не имеет под собой объективного основания. Культура как совокупность явлений материального и духовного производства людей тесно вплетена в систему общественных отношений, а следовательно, находится в непосредственном взаимодействии с государством, политикой, наукой, нравственностью и т. д. Ницше не отрицает воздействия на культуру этих социальных институтов, но в силу отрицания общественной сущности культуры оно выступает в его концепции как всецело негативный и даже разрушительный по отношению к культуре и ее творцам феномен. Защита абсолютной автономности культуры означает также отрицание культуры как важнейшего средства повышения мощи материального производства, т. е. мощи самого человека в творческом преобразовании им объективной реальности и собственных условий существования. Но наиболее важным последствием подобной трактовки культуры явилось отрицание ее классового характера, что по сути дела и было главной целью немецкого философа.

С особой силой подчеркивал Ницше антагонизм между культурой и наукой. Считая только культуру сферой подлинного творчества, он провозгласил науку бесплодной, поскольку ее усилия-де направлены лишь на то, что уже дано. Противоположными, по его убеждению, являются цели ученого и создателя культуры: в то время как ученый стремится познать, а следовательно, разложить, умертвить живую природу, цель творца — «приумножить природу новой, живой природой»<sup>11</sup>.

По мнению Ницше, сердцевину культуры составляет миф. Он представляет критерии оценки человеческого поведения, устанавливает неписанные правила, действующие сильнее общественных установлений. Без мифа культура «утрачивает свое здоровье, природную творческую мощь»<sup>12</sup>.

Обращение к мифу как духовному явлению, не нуждающемуся ни в каких объективных основаниях и предполагающему возможность его безграничной интерпретации, выступило у Ницше удобным средством для оправдания обособленности и своеобразия культуры, а также для борьбы с научным мировоззрением. Вместе с тем провозглашение мифа своего рода квинтэссенцией

---

<sup>11</sup> *Nietzsche F. Werke in drei Bänden*, Bd. I. München, 1962, S. 341.

<sup>12</sup> См. там же, с. 125.

культуры открыло перед немецким философом заманчивую перспективу для собственного мифотворчества.

Подлинные же истоки как кризиса культуры, так и кризиса капиталистического общества в целом оказались совершенно незатронутыми философом, да и не могли стать предметом его внимания, поскольку, согласно его концепции, относятся к нетворческим сферам человеческой жизнедеятельности. Избранный Ницше прием «критики» существующей действительности прочно вошел в арсенал идеологических средств апологии буржуазного строя и широко используется его идеологами вплоть до наших дней.

Характерно, что интерпретация кризиса современного ему общества как кризиса культуры не удовлетворяла самого Ницше. Прежде всего он разочаровался в своих мечтах по поводу возможности терапии немецкого духа путем «возрождения эллинской древности». Превращение Германии в мощную военно-бюрократическую империю не только не привело к ожидаемым Ницше результатам, но, наоборот, повлекло за собой широкое распространение того, что он называл сократической культурой. Это обстоятельство свидетельствовало о тщетности надежд на возрождение старых мифов; необходимо было создать новый миф, способный всколыхнуть немецкого бюргера. Создание такого мифа требовало, во-первых, решительного отрицания тех принципов и установлений, на которых основывалось буржуазное общество, и, во-вторых, серьезного обоснования новых основополагающих принципов. Естественно, что речь при этом могла идти о кризисе не только культуры, но и самой человеческой жизни, ее сокровеннейших и изначальных основ. Так осмысление кризиса культуры стало побудительным импульсом ницшеанской философии, поиска новых путей «спасения» европейской культуры.

Задачей первостепенной важности для Ницше оказалось рассмотрение исходных философских вопросов, без решения которых немислимо было построение его концепции.

В марксистской критической литературе о творчестве Ницше, в особенности в работах С. Ф. Одуева, содержится глубокий анализ гносеологических корней и теоретических источников этой философии. Исследованиями доказано, «что в теоретических основах своего философствования Ницше является продолжателем линии Беркли — Юма — Шеллинга — Шопенгауэра», что в



современной буржуазной философии он сближается с махизмом и является «одним из родоначальников современного прагматизма»<sup>13</sup>. Действительно, претензии Ницше подняться выше материализма и идеализма привели его к последовательному отрицанию объективной действительности и даже дальше — к отрицанию объективной значимости научного познания и человеческих ценностей вообще.

Отрицая объективность научного знания, Ницше преследовал вполне реальную цель — оградить свои рассуждения от научной критики: он откровенно провозглашал их вненаучными. Фактически Ницше использовал здесь прием так горячо критикуемого им христианства, утверждающего неспособность научного знания постигать истины веры. Однако, выступая с резкой критикой науки, теоретического знания, философ тем не менее не мог обойтись без собственной теоретической конструкции. Внимательный анализ вскрывает шаткость ее основополагающих принципов и внутреннюю противоречивость. Если проследить рассуждения Ницше, даже по работам, отобранным и очищенным от фальсификации К. Шлехтой, на которые мы в основном опирались в нашем анализе, то можно обнаружить, что основополагающей категорией, на которой покоится все теоретическое здание философа, выступает жизнь и имманентно присущая ей воля к власти. Претендуя на оригинальность и стремясь возвыситься над материализмом и идеализмом, Ницше решительно отказывается от понятий субъекта и объекта, субстанции, материи и духа и освобождает себя от необходимости размышлять о материальности или идеальности мира. В результате этой операции мир выступает для него как хаос, который ни в чем не является упорядоченным<sup>14</sup>.

Категорией, которая охватывает доступную человечеству действительность как совокупность неупорядоченных и нескоординированных действий и изменений, у Ницше выступает жизнь. Она подчеркивает преходящий характер явлений, изменчивость, не имеющую никакой направленности. Жизнь, по Ницше, не имеет никакого особого смысла, независима от нравственных оценок. «Правом жизни» является то, что феномены, даже самые жизнеспособные, со временем разрушаются и уничтожа-

---

<sup>13</sup> *Одоев С. Ф.* Реакционная сущность ницшеанства, с. 82, 86.

<sup>14</sup> *Nietzsche F.* Werke in drei Bänden, Bd. II, S. 115.

ются. Неотделимой от жизни является жестокость и беспощадность ко всему слабому и стареющему<sup>15</sup>.

Человечество, согласно концепции Ницше, не развивается в определенном направлении, оно представляет собой совокупность разнородных изменений, характеризуется подъемом и спадом энергии. Человека Ницше считает существом природы, стоящим на одном уровне со зверями, но зверем самым сильным благодаря хитрости, из которой проистекает его духовность. Ницше утверждает, что человек не является «венцом творения», результатом скрытого, непреднамеренного развития животного мира; каждый из зверей находится рядом с ним на равной степени совершенства. Одновременно он выступает наиболее «неудавшимся зверем»<sup>16</sup>, поскольку не может поступать инстинктивно, редко способен угадывать потребности своей звериной натуры, ставит перед собой цели, противоречащие природе, и тешится иллюзиями о своем превосходстве в мире. Импульсы и влечения человека зависят от физиологического состояния его организма, а его «интеллект, как средство для сохранения индивида, развивает свои главные силы в притворстве». Не более «сложно» объясняет Ницше причины общественного характера жизни человека: «Поскольку индивид хочет удержаться среди других индивидов, он при естественном положении вещей пользуется своим интеллектом только для притворства: но так как человек из-за нужды и скуки хочет существовать в стаде, то он нуждается в мирном договоре и рассуждает поэтому, что из его мира должно исчезнуть по крайней мере самое крупное — *bellum omnium contra omnes* (война всех против всех. — *Авт.*)»<sup>17</sup>.

В интерпретации жизни и сущности человека Ницше остается верным биологизаторскому подходу, наметившемуся еще в начале его творческого пути. Он полностью отвергает социальную природу человека и всецело сводит ее к естественной природе. В этом он продолжает материалистическую линию, намеченную буржуазными философами XVII—XVIII вв. Но в отличие от них Ницше низводит человека с социального пьедестала и бросает его в мир животных как существо природы, равное им, хотя и самое сильное. В своеобразной вульгаризированной форме повторяет Ницше и идею обществен-

<sup>15</sup> См. там же, с. 59.

<sup>16</sup> См. там же, с. 1174.

<sup>17</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений, т. 1, с. 395.

ного договора, выдвинутую французскими материалистами, истолковывая ее как мирный договор для сосуществования в стаде.

У материалистов XVII—XVIII вв. идея о естественной природе человека имела прогрессивное значение и способствовала борьбе индивидов против феодального строя. В философии Ницше сведение ее до уровня биологических аналогий, если учесть особенности новой эпохи — эпохи перехода капитализма на его высшую и последнюю, империалистическую стадию, выполняло крайне реакционную роль. Эта интерпретация сущности человека и общественных связей между людьми послужила оправданием преимуществ и права наиболее сильных человеческих особей на власть над остальными.

Проблема творческой активности человека, являющейся залогом культуры, обосновывается Ницше биологическими факторами и так называемой человеческой способностью к творчеству. В человеке, утверждает он, неразрывно соединены создание и создатель: человек — материя, глина, хаос, но в нем же таится и творец. Источник способности к творчеству заложен в звериной природе человека, поэтому всё, что мы называем «высшей культурой», основывается на одухотворении и углублении жестокости, которая еще не усмирена, а живет и процветает в «диком звере»<sup>18</sup>. Творческая сила, или жизненная энергия, всех человеческих действий вытекает из «воли к власти», которая является характеристикой не только человеческой жизни, но и жизни вообще, ибо там, где есть жизнь, есть и воля, но не воля к жизни, а воля к власти<sup>19</sup>, «обороняющаяся против сильного, нападающая на более слабое»<sup>20</sup>.

Волю к власти Ницше тесно связывает с устойчивостью и сопротивляемостью организма и напряжением энергии нервной системы. В зависимости от этих характеристик он различает сильную и слабую волю к власти, соответственно — разновидности активности. Высший род активности — спонтанная наступательная деятельность, характеризующаяся высоким уровнем творчества и внедрением новых элементов. Она присуща особям с сильной волей к власти, однако в обществе таковые составляют меньшинство. Для большинства индивидов характерна ослабленная воля к власти. Их активность заключается

<sup>18</sup> *Nietzsche F. Werke in drei Bänden, Bd II, S. 693.*

<sup>19</sup> См. там же, с. 372.

<sup>20</sup> *Ницше Ф. Полное собрание сочинений, т. 9, М., 1910, с. 313.*

в приспособлении к обстоятельствам, в реакции на внешние раздражители и в стремлении к господству путем снижения ценности сильнейших.

Учитывая, что жизнь носит спонтанный характер, воля к власти как ее сущность может подвергаться заболеванию. Заболевание это раскрывает себя в спаде энергии и ослаблении воли. В подобном состоянии она выражается в действиях реактивных, не способных на оригинальное творчество. Это состояние как проявление естественных процессов жизни Ницше назвал декадансом и подчеркивал, что «появление декаданса так же необходимо, как любое восхождение и поступательное движение в жизни: не в нашей власти устранить его»<sup>21</sup>. Вместе с тем Ницше утверждал, что количество энергии, пронизывающее жизнь, одновременно ограничено и неистощимо. Из этого он сделал вывод о неизбежности повторения жизненных процессов, «вечного возвращения».

Воля к власти, как отмечалось выше, есть не что иное, как напряжение нервной энергии, однако само понятие нервной энергии у Ницше четко не определено. Более того, вопрос об источнике этой энергии и ее интенсивности приобретает в его концепции теологическую окраску: поскольку количество энергии, пронизывающей жизнь, является, согласно Ницше, стабильным, возникает вопрос о том, кто установил эту стабильность в никоим образом не упорядоченном мире. Так как Ницше отвергает бога, эта стабильность, несомненно, является актом его собственного «спонтанного творчества».

Отсутствие ограничения в количестве нервной энергии подрывает ницшеанскую аргументацию оснований творческой деятельности, концепцию сильных и слабых и в конце концов его миф о выращивании сверхчеловека, ведь только при наличии стабильности энергии можно вести речь о ее неравномерном распределении между людьми. Представление о стабильности и в то же время неисчерпаемости энергии дает также основание для отвержения идеи прогресса и позволяет вести речь о «вечном возвращении». Однако понятие стабильности противоречит ницшеанским определениям реальности и жизни, поскольку оказывается, что не все в реальности хаос, а в жизни присутствует и смысл в виде воли к власти, и определенная направленность — «вечное возвращение».

---

<sup>21</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений, т. 9, с. 27.

Исходя из своего понимания жизни, воли к власти, декаданса и «вечного возвращения», Ницше осуществляет критику буржуазной действительности и «переоценку всех ценностей».

Выдвинув тезис о том, что к жизни неприменимы какие-либо нравственные оценки, Ницше тем не менее признавал неизбежность и необходимость системы ценностей для человека. Человек, считал он, должен верить, что знает, зачем живет, человеческий род не может обходиться «без веры в разумность жизни»<sup>22</sup>. Поэтому формирование идеалов неизбежно, хотя они не имеют никакого объективного основания и с течением времени сменяются другими. В создании идеалов и иерархии ценностей также проявляется воля к власти; создают системы ценностей в соответствии со своими способами достижения господства как те, кто обладает высоким напряжением воли к власти, так и слабые.

Используя выработанное им понятие декаданса, Ницше в современной ему действительности отмечает ослабление инстинктов, ослабление воли к власти. Свидетельством этого, по его мнению, является господство в современном обществе ценностей слабых. Ценности слабых, по убеждению Ницше, наиболее полно выражаются в христианстве, буржуазной демократии и социализме. Стержень христианства составляет его враждебность по отношению к жизни, направляемой биологическими импульсами: «ненависть к «миру», проклятие аффектов, страх перед красотой и чувственностью, потусторонний мир, изобретенный лишь для того, чтобы лучше оклеветать этот...» — все эти черты отражают стремление к уничтожению, к концу, к успокоению<sup>23</sup>.

Будучи правоверным защитником индивидуализма и интерпретируя его в биологических терминах, Ницше стремится очистить индивидуализм от наслоений религиозной морали. Он справедливо отмечает, что религия стремится отвлечь индивида от земной жизни, увести его в воображаемый потусторонний мир, подавить в нем спонтанное проявление чувств. Однако эта критика является поверхностной и односторонней. Ницше не анализирует ни социальных, ни гносеологических корней религии, он просто декларирует свое неприятие ее нравственных принципов. Фиксируя функцию религии как

---

<sup>22</sup> *Nietzsche F. Werke in drei Bänden, Bd II, S. 36.*

<sup>23</sup> *См. Ницше Ф. Полное собрание сочинений, т. I, с. 30.*

средства утешения и подавления в человеке его естественных чувств, философ не замечает ее главной функции—защитника существующего строя. Поэтому Ницше не может понять, что прежде всего «сильные мира сего» испытывают потребность в освящении их власти и именно это обуславливает поддержание и насаждение ими религиозных взглядов. Для «слабых» же религия служит своего рода убежищем от произвола «сильнейших», опиумом и утешением в надежде на воздаяние в ином мире, свободном от насилия и несправедливости.

Критика Ницше христианства шла в русле тех временных гонений на католическую церковь («культуркампф»), которые осуществляло юнкерство в союзе с крупнейшей буржуазией Германии с целью подрвать политическое влияние католицизма и поддерживаемых церковью антипруссских настроений.

Суть демократии Ницше усматривает в эгалитаристских принципах. Равенство прав пренебрегает различиями между индивидами, обусловленными физиологическими особенностями и определяющими индивидуальные способности. Проповедь равенства между мужчиной и женщиной идет вразрез с естественным антагонизмом полов. Демократизация образования, доступность его широким массам и наличие единых программ ведут к снижению уровня подготовки, не учитывают индивидуальных различий между учащимися. Все эти и иные явления, направленные на демократизацию общественной жизни, согласно Ницше, не создают, более того, делают невозможным возникновение условий, благоприятных для развития творческих личностей. Основанный на буржуазной демократии капитализм создает ситуацию, в которой человек осуществляет деятельность не для самовыражения, а для добывания средств к существованию. Отношения между людьми определяются деньгами, их наличие обуславливает престиж, славу и влияние личности, тем самым исключаются возможности проявления подлинного творчества.

Верный своему реакционному кредо, основанному на идее естественного неравенства людей, Ницше не приемлет даже той ограниченной демократии, которая допускается капитализмом. Правда, в его критике капитализма, основанного на буржуазной демократии, содержится осуждение тех условий, которые ориентируют индивида не на самовыражение, а на добывание средств к существованию, обуславливают зависимость социаль-

ного статуса и престижа личности от денежного мешка, но эти декларации не столько составляют существо его критики, сколько являются выражением личного недовольства. Главный же удар Ницше направляет против прогрессивных буржуазно-демократических тенденций, против равенства людей перед законом, демократизации образования, равенства между мужчиной и женщиной.

Ницше не понимает, что эти явления не порождение буржуазной демократии, а результат развития капитализма, который требует формального равенства, унификации образования широких масс для их эффективного включения во все более усложняющийся процесс производства, что тенденция к равенству полов является следствием все более активного вовлечения в производственный процесс женщины и последовательной борьбы за ее эмансипацию рабочего класса, т. е. что эти процессы являются закономерным результатом развития самого капитализма и лишь получают больший или меньший простор для своего осуществления в условиях различных режимов — буржуазно-демократического или буржуазно-авторитарного.

Отрицание Ницше социалистических ценностей вытекало из его концепции воли к власти и естественного неравенства людей. Вместе с тем в еще большей степени оно было обусловлено страхом перед ростом социалистического движения, которое после падения Парижской коммуны получило наибольший размах в Германии, превратившейся в центр международного рабочего движения. Объективно выступления Ницше против социализма шли в ногу с политикой буржуазно-юнкерского правительства Бисмарка, добившегося в 1878 г. принятия рейхстагом закона против социалистов и осуществившего широкое наступление на социалистическое движение в Германии.

Обрушиваясь на социализм, Ницше полностью извращал его сущность. Он заявлял, что источником социалистических идеалов являются зависть, жадность и чувство мести угнетенных. Их практическая реализация могла бы уничтожить важнейший источник творческой активности, заключающийся в тяжелых условиях существования, действующих на человека более активно и побуждающе, нежели благосостояние. Более того, концентрация усилий общества на обеспечении материального благосостояния привела бы к ослаблению творческой активности и подрыву предпосылок, необходимых

для выращивания гения. О роли зависти во взаимоотношениях между людьми писал, как мы отмечали, в свое время Кьеркегор. Но если Кьеркегор считал зависть негативным объединяющим принципом капитализма, то Ницше, как видим, безапелляционно относит ее к сущности социалистического движения.

В действительности, как известно, в основе социалистических идеалов лежит требование социальной справедливости. Угнетенные трудящиеся массы не стремятся встать на место эксплуататоров, а преследуют цель навсегда уничтожить эксплуатацию человека человеком, создать общество, где наиболее полное удовлетворение материальных потребностей людей станет основой подлинно творческого освоения действительности и всестороннего раскрытия способностей каждого человека, где «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»<sup>24</sup>.

Чувства зависти, жадности, мести являются пережитками эксплуататорских обществ и осуждаются в коммунистической морали. Коммунизм противопоставляет этим пережиткам бескорыстие, взаимопомощь, товарищеское соперничество в достижении общественно значимых целей.

Среди ценностей угнетенных, доминирующих в современном обществе, особую опасность, согласно Ницше, представляет мораль. В ее основе лежит «польза стада», в котором «нет ничего творческого», тенденция которого — «неподвижность, застой и сохранение»<sup>25</sup>. В любой морали, согласно Ницше, заложены принцип упадка, «воля к отрицанию жизни», «скрытый инстинкт уничтожения»<sup>26</sup>. Важнейшей особенностью ценностей угнетенных является также вера в категории разума, в категории «цели», «единства», «бытия», посредством которых миру сообщается определенная ценность.

Таким образом, суть кризиса, по Ницше, заключается в том, что ценности угнетенных и истощенных являются доминирующими в современном обществе и направлены против воли к власти сильнейших, а следовательно, против самой жизни, ибо «жизнь не имеет иных ценностей, кроме степени власти»<sup>27</sup>. Характерным признаком проявления этого кризиса является то, что «стадо» в порыве

---

<sup>24</sup> См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 447.

<sup>25</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений, т. 9, с. 100, 105.

<sup>26</sup> См. Ницше Ф. Полное собрание сочинений, т. 1, с. 30.

<sup>27</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений, т. 9, с. 40.



мести за свое физиологическое вырождение вступает в борьбу против высших особей человеческого рода, «тиранизирует исключения». С наибольшей силой это находит свое воплощение в движении низших и средних сословий, особенно в социалистическом движении пролетариата. Высшие сословия общества заражены демократизмом, сентиментализмом и состраданием к угнетенным и не выражают требований своей воли к власти. Капиталисты не обладают необходимыми психологическими качествами для осуществления власти, они правят, но не господствуют над массой. «Стадо» угрожает заполнить собой все, уничтожить все импульсы творческого развития жизни.

Особой формой осознания этого кризиса в обществе выступает, по убеждению Ницше, нигилизм<sup>28</sup>: он есть «до конца продуманная логика наших великих ценностей и идеалов» и означает, «что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос «зачем?»»<sup>29</sup>. Первым совершенным нигилистом Европы, пережившим этот нигилизм в себе и оставившим его «за собой, над собой, вне себя», явился, по мнению Ницше, он сам<sup>30</sup>. Он провозгласил себя предвестником грядущей катастрофы, угрожающей европейской культуре, и не без гордости писал: «Когда-нибудь с моим именем будет связана память о чем-то страшном — о кризисе, какого еще не было на Земле, о глубочайшей коллизии совести, о решении, которое восстало против всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что считали святым»<sup>31</sup>.

Несомненно, Ницше остро почувствовал глубокое потрясение и нестабильность буржуазного общества, его внутреннюю катастрофичность. Однако, отказавшись от объективного анализа реальных истоков и причин кризиса, он смог создать лишь миф об этом кризисе. Исходные посылы его философии, определение жизни и ее проявлений в биологических терминах обусловили то, чего не ожидал сам Ницше, — фатализм понимания действительности, который заменил отвергнутое философам научное понимание причинности. Не случайно поэтому в его концепции наряду с понятием «вечного

<sup>28</sup> Подробно о нигилизме как вестнике заката капиталистической цивилизации см.: *Одуев С. Ф.* Тропами Заратустры (влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию), с. 22—25.

<sup>29</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений, т. 9, с. 4, 9.

<sup>30</sup> См. там же, с. 4.

<sup>31</sup> *Nietzsche F.* Werke in drei Bänden, Bd III. München, 1960, S. 1043.

возвращения» появляется и *amor fati*<sup>32</sup>, выражающая фатальную предопределенность: для сильных — благосклонность судьбы, а для слабых — «фатализм без возмущения». Это положение не согласуется с его же исходным пониманием реальности и жизни как хаоса и отсутствия какой-либо предопределенности.

Критика социальной действительности, осуществленная с этих позиций, неизбежно превратилась, с одной стороны, в ее отрицание, с другой — в ее апологию. Отрицанию подвергалось все прогрессивное: общечеловеческие, гуманистические принципы, на которых паразитировало христианство, прогрессивные буржуазно-демократические тенденции и — с особым ожесточением — социалистические идеи. Апология, имея отношение к самим устоям буржуазного общества, оправдывала с позиции фаталистических биологических принципов жизни эксплуатацию трудящихся, их бедственное положение: Ницше заявил, что эксплуатация не является характеристикой испорченного или несовершенного общества, «она относится к сущности всего, что живет, как его органическая, коренная функция»<sup>33</sup>. В этой связи декларации об отсутствии для творческой личности возможностей самовыражения при капитализме, о власти денег, отрицательно влияющей на условия творческого развития, о неспособности буржуазии господствовать стали отправным пунктом для очередной иллюзии — возродить и поставить на место правящего класса «эли-ту» — творческих гениев, сохранив в неприкосновенности экономические основы неравенства. Эти высказывания были обращены к не признанным буржуазией «гениям» культуры, одним из которых Ницше считал себя, а также к армии интеллектуалов, прозябающих в нужде и использующих свой талант для добывания средств к существованию. Многие из них увидели в концепции философа только эту сторону и слепо приняли ее.

Программа терапии буржуазного общества стала логическим продолжением ницшеанских идей об истоках кризиса жизни и получила свое наиболее полное завершение в концепции сверхчеловека<sup>34</sup>. Согласно Ницше, декаданс — явление неизбежное, поэтому пол-

<sup>32</sup> *Amor fati* (лат.) — любовь к року. Выражение стоиков.

<sup>33</sup> *Nietzsche F. Werke in drei Bänden, Bd II, S. 729.*

<sup>34</sup> Подробнее о концепции сверхчеловека см.: *Одоев С. Ф.* Реакционная сущность ницшеанства, с. 148—183; *его же.* Тропами Заратустры (влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию), с. 55—74.

ностью устранить его невозможно. Однако существует возможность ослабить преобладание явлений декаданса и даже воспользоваться ими для создания форм, характеризующихся полнотой жизни. Поэтому под «переоценкой всех ценностей» Ницше понимал новую иерархизацию явлений, рожденных самой жизнью на основе естественных импульсов, для обеспечения высокого уровня творческой активности.

Ограничение влияния декаданса и его определенное преодоление, с точки зрения Ницше, возможны в процессе «выращивания» сверхчеловека. Сверхчеловек, утверждал философ, является новым типом человека, который может проявиться в определенных условиях благодаря усилиям самих людей. Он представляет исключительную ценность для культуры и доступен лишь для элиты. В биологическом аспекте сверхчеловек обладает наивысшим количеством воли к власти, т. е. высочайшим напряжением нервной силы и энергии. Творческую энергию сверхчеловек черпает исключительно из этих источников.

Для появления сверхчеловека необходимы, с одной стороны, соответствующие общественные условия, с другой — овладение индивидом своими импульсами.

Под условиями, необходимыми для «выращивания» сверхчеловека, Ницше понимает освобождение творцов культуры от давления со стороны нравственных норм, от забот по удовлетворению их потребностей, а также обеспечение необходимой дистанции между их жизнью и жизнью окружающих. Иными словами, согласно Ницше, общество должно стать тем фундаментом, с которого избранный вид существ сможет вознестись к своим высшим стремлениям и высшему существованию<sup>35</sup>.

Идеальным общественным устройством, обеспечивающим создание сверхчеловека, ступенчатый характер воли к власти, является пирамида, в которой по мере возрастания важности задач уменьшается количество лиц, способных к их осуществлению. Вершину пирамиды составляют самые мощные творцы культуры — сверхлюди. Ницше подчеркивал, что его философия «направлена в сторону иерархии — не в сторону индивидуалистической морали»<sup>36</sup>, что «кастовый порядок лишь формулирует высшее право жизни»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> *Nietzsche F. Werke in drei Bänden, Bd II, S. 728.*

<sup>36</sup> *Ницше Ф. Полное собрание сочинений, т. 9, с. 106.*

<sup>37</sup> *Nietzsche F. Werke in drei Bänden, Bd II, S. 1227.*

Индивидуальные усилия по выращиванию сверхчеловека заключаются в познании личностью всех естественных основ человеческой активности, в умении управлять своими инстинктами, обладать терпением, важнейшей предпосылкой чего является наличие нервной энергии высшей силы. При условии направления природных инстинктов на создание культуры появляется сверхчеловек.

Таким образом, спасение от всеразрушающего ниглизма философ видит в преобразовании общественно-го строя в кастовый строй, способный путем создания соответствующих условий для творческой элиты и ее работы над собой «вырастить» сверхчеловека, воля которого объединит людей в единое целое, создаст новые системы ценностей. Руководствуясь своей могущественной волей к власти, сверхчеловек, не щадя ни себя, ни окружающих людей, создаст новые формы бытия и выступит в роли законодателя и созидателя будущего.

Современное ему общество Ницше не ограничивал рамками Германии. Ощувив тенденцию сближения наций при капитализме и двустороннюю тенденцию консолидации классовых сил — международной буржуазии, с одной стороны, и пролетариата — с другой, он выдвигает идею объединенной Европы. В ней, согласно Ницше, немногие творческие индивиды образуют «сверхнациональную» расу господ, а «стадо» — «сверхнациональную» расу рабов. Именно «посредством единой властвующей над Европой касты» она должна «приобрести волю твердую», «которая могла бы поставлять себе цели за целое тысячелетие: для того чтобы наконец ее продолжительная комедия мелких государств, равно как и ее династическая и демократическая многочисленность, пошла к концу... Прошло время для мелкой политики: уже следующее столетие принесет с собой борьбу за господство над землею — принуждение к великой политике»<sup>38</sup>.

В концепции сверхчеловека противоречия ницшеанской философской доктрины достигают своего апогея. Сверхчеловек оказался тем субъектом деятельности, который был ранее отвергнут философом. Возродилось и понятие цели, столь решительно высмеянное: целью человеческого бытия, общественной жизни Ницше провозгласил создание сверхчеловека. Противоречия обнаруживаются и при сопоставлении идеи Ницше об отсут-

<sup>38</sup> Ницше Ф. Собрание сочинений, т. II. М., [б. г.], с. 168—169.

ствии объективного основания человеческих ценностей с его же концепцией ценностей сверхчеловека. Если ценности, как утверждает философ, служат лишь для самообмана человеческого рода, то попытка провозгласить ценности сверхчеловека абсолютными тоже обман. Если верна его концепция создания ценностей сверхчеловека, значит, ценности имеют объективную основу и, следовательно, опровергается та платформа, на которой была осуществлена «переоценка всех ценностей».

Возможно, для Ницше, ослепленного стремлением разрушить существующую систему ценностей и создать ценности, отвечающие требованиям самой жизни, как он ее понимал, эти и другие противоречия не были столь очевидны, а если бы и стали таковыми, то, несомненно, были бы сняты одним волюнтаристским актом — объяснением истины как полезности для творческого действия.

Как верно подчеркивает А. Геде, кризисное сознание, закрепленное в философии Ницше, оказалось предвестником кризисных мифов XX в.<sup>39</sup> Различные темы его творчества оказали влияние на философские и общественно-политические концепции грядущего века. Ницше предварил не только идеологию, но и практику империализма. В этой связи не случаен культ Ницше в нацистской Германии. Мировоззрение философа, даже очищенное от возможных фальсификаций, представляет благодатную почву для самых реакционных; антигуманных доктрин. К идеям Ницше обращаются все, кто разочаровался в буржуазной демократии, в гуманистических ценностях, в академической философии, все, кто испытывает страх перед массами, кто взирает на мир с позиций духовного аристократизма. В ницшеанстве умирающий класс буржуазии увидел силу для поддержания воли к власти в беспощадной борьбе против угнетенных. То обстоятельство, что под расой господ Ницше понимал не буржуа, а творческих гениев, создателей культуры, не имеет, да никогда и не имело существенного значения. Империалистическая буржуазия в образе сверхчеловека признала себя и провозгласила Ницше своим кумиром.

Концепция философа, выходящая за рамки научного подхода, предполагала, по мнению самого создателя, лишь две позиции по отношению к ней: принять безоговорочно и тем самым приобщиться к аристокра-

---

<sup>39</sup> См. Геде А. Философия кризиса, с. 76—77.

тии духа, подлинным творцам культуры, или из страха расстаться с научной объективностью отвергнуть ее и оказаться в среде духовного плебса. Психологический прием, примененный Ницше, оказал воздействие даже на некоторых известных деятелей мировой культуры конца XIX в., не говоря уже о реакционной буржуазной интеллигенции. Боясь быть причисленными к духовному плебсу, они безоговорочно принимали «учение» философа.

Ницше не удалось вскрыть подлинные причины кризиса буржуазного общества в период перерастания капитализма в монополистическую стадию, но его философия явилась ярким выражением кризиса буржуазного сознания эпохи империализма. «Это кризисное сознание, — справедливо отмечает В. Хайзе, — как осознание разрыва в самой действительности и разрыва между философией и действительностью, является отправным пунктом для того, чтобы ориентировать философское мышление в направлении преодоления кризиса, для того, чтобы ликвидировать бедственное положение, — выступает ли это в той форме, что этот кризис непосредственно осознается как исторический кризис, либо в той форме, что он осознается лишь как специфическое духовное бедствие. Тем самым философия становится лишь философией иллюзорного преодоления кризиса»<sup>40</sup>.

### 3. Миф о «закате Европы» О. Шпенглера

На рубеже XIX — начала XX столетия идеи о кризисе буржуазного общества высказывают многие западноевропейские мыслители. О грядущей гибели человечества возвещает Ф. Теннис (1855—1936). Рассматривая развитие истории как движение от социальных отношений типа «сообщество» (*Gemeinschaft*), характеризующихся органичностью, господством инстинктов и чувственности, к отношениям типа «общество» (*Gesellschaft*), проникнутых механическими отношениями, расчетливым разумом, Теннис заявляет о неминуемости гибели культуры и общества. При этом в понятие отношений типа «общество» наряду с капитализмом он

---

<sup>40</sup> Хайзе В. В плену иллюзий. Критика буржуазной философии в Германии. М., 1968, с. 189.

включает и социализм, отказывая тем самым последнему в перспективности развития<sup>1</sup>.

Вслед за Ницше о новом веке как об «эре толпы» пишет Г. Лебон (1841—1931). Он высказывает идею циклического развития, неизбежности распада общества и гибели цивилизации из-за разложения объединяющего их идеала, выступает против идеи равенства, как якобы не соответствующей природе человека, против революционных преобразований общества и особенно против социализма<sup>2</sup>.

В начале 1900-х годов, после опубликования работы «Рассмотрение всемирной истории», широкое распространение получают взгляды Я. Буркхардта (1818—1897) — старшего товарища Ницше по Базельскому университету. Буркхардт пишет о «Цикле культуры», об «исторических кризисах», пессимистически оценивает перспективы развития человеческой культуры, решительно атакует социалистические идеи, восхваляет национализм<sup>3</sup>.

Кризисное настроение в конце прошлого и начале нынешнего века было неотъемлемой чертой духовной атмосферы западноевропейских стран<sup>4</sup>. Эти идеи в значительной мере предвосхитили кризисный миф О. Шпенглера (1880—1939).

Творчество Шпенглера относится к важнейшей, переломной эпохе в жизни человечества — эпохе общего кризиса капитализма и победы социалистической революции в России, ставшей отправным пунктом преобразования человеческого общества на коммунистических началах. Начало XX в. ознаменовалось бурным ростом и окончательным утверждением в ведущих капиталистических странах монополистического капитализма, переходом его на высшую и последнюю стадию — империализм. Важнейшей особенностью империализма явилось крайне неравномерное экономическое развитие капиталистических стран. К началу XX в. стало изменяться соотношение сил между империалистическими хищниками. Если в течение почти всего XIX в. промышленная

<sup>1</sup> *Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig, 1887.

<sup>2</sup> *Le Bon G.* Les lois psychologiques de l'évolution des peuples. Paris, 1894; *его же.* Psychologie des foules. Paris, 1895.

<sup>3</sup> *Burckhardt J.* Weltgeschichtliche Betrachtungen. Berlin—Stuttgart, 1905.

<sup>4</sup> Подробнее о кризисном настроении среди буржуазных философов в этот период см.: *Хайзе В.* В плену иллюзий. Критика буржуазной философии в Германии, с. 184—216.

гегемония принадлежала Англии, то к концу столетия на первое место в мировом промышленном производстве вышли Соединенные Штаты Америки, быстрые темпы набирали Германия и Япония.

Усиление неравномерности развития капитализма вело к обострению противоречий между империалистическими государствами. Главным содержанием их политики стала борьба за передел мира для обеспечения своей экономики рынками сбыта и источниками дешевого сырья.

Вслед за империалистическими войнами 90-х годов XIX в. наступление нового столетия ознаменовалось началом вооруженной интервенции в Китае в 1900—1901 гг., русско-японской войной 1904—1905 гг., итало-турецкой войной 1911—1912 гг., боснийским и марокканскими кризисами, вооруженной интервенцией против революционных движений в Иране и Мексике. Эти войны и конфликты носили еще локальный характер, но постепенно затрагивали интересы все более широкого круга империалистических держав и грозили перерасти в мировой конфликт.

Наращение межимпериалистических противоречий сопровождалось выдвижением в империалистических кругах крупнейших капиталистических стран военно-стратегических планов, свидетельствующих об их безграничных притязаниях. Английские монополисты создавали планы «более великой Британии», предполагающие подчинение им практически всего мира; империалистические круги Германии мечтали о создании «серединной Европы»; буржуазия и политики царской России хотели установить господство на Балканах, подчинить своему влиянию Иран и Дальний Восток; японские империалисты надеялись подчинить Юго-Восточную Азию; американский империализм ставил задачу — утвердить свое положение в западном полушарии и усилить проникновение в Китай. Радужные планы в пользу крупнейших собственников строились в Италии и Австро-Венгрии.

В первом десятилетии XX в. окончательно оформились два антагонистических агрессивных военных блока: Антанта во главе с Англией и Тройственный союз, возглавляемый Германией. Империалистические круги всех стран лихорадочно накапливали оружие и расширяли вооруженные силы. В. И. Ленин, отмечая в 1908 г. огромные накопления «горючего материала» в мировой



империалистической политике, предостерегал трудящиеся массы, что все тайные и явные соглашения империалистов могут при любом, даже самом незначительном, щелчке какой-нибудь из держав повести к войне. Она не заставила себя ждать. 1914 год стал началом первой мировой империалистической войны.

По своим масштабам первая империалистическая война 1914—1918 гг. превзошла все ранее известные войны. В нее были втянуты 34 государства с населением более миллиарда человек, т. е. около 67% населения земного шара. Почти 70 млн. человек находились под ружьем; 10 млн. из них были убиты и 20 млн. ранены. Только прямые расходы государств — участников этой войны достигли 208 млрд. долл.<sup>5</sup>

Мировая война принесла огромные прибыли монополиям, наживавшимся на военных заказах. Особенно преуспели в этом империалисты США. К концу войны США, поспешившие выступить на стороне Антанты для раздела мира, сосредоточили в своих руках 40% мирового запаса золота; европейские государства задолжали США 10 млрд. долл., а общая сумма американских капиталовложений за границей за вычетом иностранных капиталовложений в США достигла 13 млрд. долл.<sup>6</sup>

Обогащение монополий на войне сопровождалось усилением эксплуатации трудящихся, ростом нищеты, политического бесправия, прикрываемых империалистическими лозунгами о необходимости жертв во имя защиты родины. Миллионы солдат — представителей трудящихся всех стран — гибли на полях сражений, убивая друг друга во имя интересов горстки империалистических хищников. В их среде, так же как и у трудящегося населения, зрели протест против войны, понимание ее бессмысленности и подлинных целей. Величайшим вкладом в пробуждение антиимпериалистического сознания рабочего класса всех стран явились работы и деятельность В. И. Ленина, возглавившего наиболее последовательную революционную партию рабочего класса, выступившую вопреки предательской политике лидеров II Интернационала, поддерживавших войну, против империалистической бойни, с призывом к пролетариату всех стран превратить мировую империалистическую войну в войну гражданскую с целью свержения

---

<sup>5</sup> См. Всемирная история, т. VIII. М., 1961, с. 99.

<sup>6</sup> См. там же, с. 101—102.

империалистических правительств и осуществления социалистической революции.

Обострение социальных противоречий, ускоренное разрушительной войной, нашло выражение в усилении классовой борьбы пролетариата, кульминационным пунктом которой стала победа социалистической революции в России, ознаменовавшая начало новой эпохи.

Противоречия, сомнения и страхи, которые были характерны для буржуазного сознания этой эпохи, своеобразно отразила концепция Шпенглера. Особому успеху его главного произведения «Закат Европы», опубликованного в 1918 г., способствовало то, что в этот период в связи с резким обострением противоречий капитализма, бедствиями, страхом буржуазии перед пролетарской революцией в России кризисное настроение в буржуазных странах достигло своего исключительно накала. Противоречивость, произвольность и пророческий тон рассуждений Шпенглера, возможность многоплановой интерпретации его идей как нельзя лучше соответствовали мироощущению тех общественных слоев, у которых развитие империализма вырвало из-под ног устойчивую почву и которые остро нуждались хотя бы в иллюзорном утешении.

Вместе с тем Шпенглер затронул ряд вопросов, которые волновали мыслящих людей эпохи, среди них — перспективы дальнейшего развития человечества, особенности исторического познания, правомерность существования истории как науки, судьбы буржуазной демократии, влияние техники на общественное развитие, место и роль печати в обществе и т. д. Рассуждая на эти темы, Шпенглер выступал не столько как философ, сколько как публицист, обладающий определенным философским образованием и объединяющий идеи различных философских систем в свое особое видение мира. Критики шпенглеровской философии без особого труда отметили влияние на автора Гегеля, Ницше, Дарвина, Бергсона, с идеями которых он обращался достаточно бесцеремонно, выдавая их за свои собственные<sup>7</sup>. Но если для многих специалистов в области философии были очевидны противоречивость и шаткость его методологических принципов, то огромную массу читателей знакомство с его мыслями приводило в восхищение.

---

<sup>7</sup> Одной из первых работ, посвященных характеристике философии Шпенглера, была книга А. Мессера «Шпенглер как философ» (*Messer A. Spengler als Philosoph. Berlin, 1922*).

Поражали как обширные познания автора во всех областях, так и головокружительные исторические аналогии, которыми он пользовался с искусством жонглера. Читателя буквально ошеломяли экстравагантные рассуждения обо всем происходящем в мире, в которых зачастую он узнавал и свои подспудные мысли. Так или иначе, но в период между мировыми войнами работы Шпенглера, и особенно «Закат Европы», достигли неимоверной для западноевропейских стран популярности и огромнейшего успеха на книжном рынке.

Противоречивость, несостоятельность и реакционность шпенглеровской концепции мировой истории и его диагноза современной эпохи прослеживаются особенно ясно, если проанализировать исходные философские понятия, лежащие в основе его мифа о закате Запада, и логику построения концепции.

Исходным философским понятием у Шпенглера, как и у Ницше, является «жизнь». Это понятие не только придает видимость объективности концепции Шпенглера, но и раскрывает всю «тайну» его философии. Согласно Шпенглеру, жизнь — некоторый «космический такт», «космический внутренний поток», «факт, внутренне присущий миру как истории»<sup>8</sup>. Жизнь — вечное становление, вечное изменение и осуществляет свое действие через «душу». Возникновение, завершение и осуществление назначения души открывается, согласно Шпенглеру, в идее «судьбы»<sup>9</sup>. «Судьба» — это неповторяемость, необратимость жизни, ее направленность от прошедшего к будущему, т. е. «судьба, время суть заменяющие друг друга слова»<sup>10</sup>. Жизнь всегда есть становление в определенном направлении, и в этом отношении она выступает как история. Таким образом, «душа — это то, что подлежит осуществлению», «мир» — осуществленное, «жизнь» — осуществление<sup>11</sup>, в свою очередь «судьба господствует над всей картиной мира истории»<sup>12</sup>.

Как видим, попытка Шпенглера объяснить понятие «жизнь» завершилась безуспешно: туманное, теоретически расплывчатое понятие не стало яснее от его определения через понятия души и судьбы. Становление, по

<sup>8</sup> *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes*, Bd 2. München—Berlin, 1934, S. 629.

<sup>9</sup> См. *Шпенглер О. Закат Европы*, т. 1. М.—Пг., 1923, с. 126.

<sup>10</sup> См. там же, с. 132.

<sup>11</sup> См. там же, с. 63.

<sup>12</sup> Там же, с. 130.

Шпенглеру, может быть переживаемо и прочувствовано путем бессловесного понимания, идея судьбы недоступна научному познанию, а сама жизнь может быть схвачена только непосредственным переживанием и интуицией. В этих рассуждениях Шпенглер сближается с А. Бергсоном, считавшим, что интуиция постигает жизнь как жизнь, а не как ее пространственный образ, искажающий творческий процесс ее развития. Что касается идеи судьбы, то она уже присутствовала в философии Ницше в формуле «amor fati».

Согласно Шпенглеру, жизнь как космический такт проявляется в конкретных формах, таких, как растения, животные, человек. В жизни растения этот космический такт только появляется. Жизнь живого существа, который представляет собой микрокосмос по отношению к макрокосмосу и обладает определенной внутренней свободой, проникнута напряжением между внутренней свободой и всеобщим тактом.

Шпенглер вслед за Ницше и Монтане утверждает, что «человек есть хищник», а «хищник есть высшая форма свободно движущейся жизни», поскольку «умны в человеческом понимании, умны активно лишь хищники»<sup>13</sup>. То, что человек является хищником, заявляет Шпенглер, ставит его как тип на более высокую ступень, тактика его жизни есть тактика прекрасного, храброго, хитрого и жестокого хищника. Он живет нападая и убивая и с тех пор, как существует, стремится быть господином. Он проявляет максимум независимости от других и свободы для себя, максимум ответственности за себя, добивается экстремального самоутверждения в борьбе. Таким образом, «борьба природы внутренней против природы внешней воспринимается теперь не в качестве несчастья, как считали Шопенгауэр и Дарвин (struggle for life), а в качестве великого смысла жизни, облагораживающего ее, как считал Ницше: amor fati. Именно к этому виду относится человек»<sup>14</sup>.

Внимательный анализ рассуждений Шпенглера о жизни показывает, что в ее основе, по мнению философа, лежит сила и жажда власти, а не абстрактная активность творческого духа, как зачастую его интерпретируют буржуазные исследователи. В «Закате Европы», говоря о жизни как бурно несущемся космическом по-

---

<sup>13</sup> Spengler O. Der Mensch und die Technik. München, 1931, S. 14, 17, 22.

<sup>14</sup> См. там же, с. 22.

токе в микрокосмической форме, он недвусмысленно заявляет, что «в истории речь идет о жизни и всегда лишь о жизни, о расе, о торжестве воли к власти, а не о победе истин, изобретений или денег»<sup>15</sup>. Всемирная история, согласно Шпенглеру, — это суд над миром. Она всегда предоставляла право на существование жизни более сильной, более полной, более уверенной в себе, всегда приносила в жертву власти и породе истину и справедливость, всегда осуждала на смерть тех людей и те народы, для которых истина была важнее, нежели действие, а справедливость существеннее, нежели сила. Очевидно, что в понимании человеческой жизни Шпенглер полностью солидарен с Ницше и использует не только его идею о человеке как хищнике, но и понятие воли к власти.

Провозгласив человека хищником, Шпенглер впадает в заблуждение, в которое впадали все метафизики, рассуждавшие о неизменной природе человека, доброй или злой, не понимая, в чем заключается его подлинная сущность. Что касается творческих способностей человека, то Шпенглер не просто заявил, что человек является творческим животным, но и попытался обосновать это. По его мнению, в формировании творческих способностей человека ведущую роль сыграли рука, оружие и мышление. «Посредством руки, оружия и индивидуального мышления, — заключает он, — человек стал творцом»<sup>16</sup>.

Роль труда, руки и произведенных ею орудий в процессе возникновения человека глубоко исследовал в свое время Ф. Энгельс, показав со всей обстоятельностью место и роль каждого из этих элементов в процессе превращения обезьяны в человека. Для подлинно научного понимания проблемы возникновения и развития человека необходимо исходить из того, что вся история есть не что иное, как образование человека человеческим трудом, а не ограничиваться, как это делает Шпенглер, рассмотрением роли руки и инструментов, сведенных в основном к оружию, лишь в период становления человека как вида.

Понимание человека как «творческого животного» служит Шпенглеру исходным пунктом для дальнейших рассуждений о человеческой душе и культуре.

Полагая деятельность присущей всем животным,

---

<sup>15</sup> *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes*, Bd 2, S. 629.

<sup>16</sup> *Spengler O. Der Mensch und die Technik*, S. 32.

Шпенглер отличает от нее «действие» как характерное только для творца. «Деяние *мыслящей* руки мы развиваем действием», — пишет он и разъясняет, что это отличие наиболее ясно видно на примере разжигания огня. Многие животные видят, как возникает огонь, «но лишь человек *придумывает* способ — цель и средство — для получения огня. Никакое иное действие не дает столь наглядного представления о творчестве»<sup>17</sup>. После столь «убедительного» разъяснения сущности «действия» остается один шаг для объяснения загадочной «души», которая играет столь важную роль в теоретических построениях философа. «Под решающим влиянием свободно осознанного действия... возникла человеческая душа», — утверждает он в «Человеке и технике». Характерные черты души: она «очень одинокая, даже в сравнении с другими душами хищников», отличается «неодолимым ощущением власти», враждебна всему, ненавидит все и преисполнена решимости победить или умереть. Другими словами, «она находится в непримиримом противоречии со всем миром, от которого она отделена собственным творчеством. Это — душа мятежника»<sup>18</sup>.

Согласно Шпенглеру, «душа развивается в растущем отчуждении от всей природы»<sup>19</sup>. Если оружие хищных животных имеет естественный характер, то таким уже не является вооруженный кулак человека с искусственно изготовленным, заранее обдуманым и намеренно выбранным оружием. «Здесь, — замечает Шпенглер, — начинается «искусство» как противоположность природе... Искусственным, неестественным является любое творение человека, начиная разжиганием огня и кончая достижениями, которые мы в высококультурных культурах обозначаем как собственно культурное. Природа лишается привилегии творчества... Творящий человек выделяется из природы, каждый новый акт творчества удаляет его от нее, делает еще более враждебным по отношению к ней»<sup>20</sup>.

В вопросе поиска объективных основ человеческой деятельности вообще и творчества как ее высшей формы невозможно найти верный ответ, если не признавать, что, преобразуя в процессе творческой деятельно-

---

<sup>17</sup> См. там же.

<sup>18</sup> См. там же, с. 33.

<sup>19</sup> Там же, с. 34.

<sup>20</sup> Там же, с. 35.

сти предметы природы, человек постигает их закономерности, осваивает логику их бытия и затем объективирует выступающее в сознании как образ действительности. Невозможно выяснить сущность творчества, если не понимать, что сознание человека, являющееся неотъемлемым, идеальным компонентом творческого процесса, «с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди»<sup>21</sup>, что человек, воздействуя «на внешнюю природу и изменяя ее... в то же время изменяет свою собственную природу»<sup>22</sup>.

Опираясь на понятия души и культуры, Шпенглер формулирует вывод, который лежит в основе его философии культуры. Согласно Шпенглеру, в противоборстве человека и природы природа оказывается сильнее. С этого начинается трагедия человека. Человек остается зависимым от природы, поскольку она «охватывает и человека, и его творение». Но, даже будучи бессильным в борьбе с природой, человек не может остановиться в своем творчестве. Иными словами, хотя «борьба против природы безнадежна, она тем не менее будет вестись до конца». Конец же всегда один и тот же: «все великие культуры есть в равной степени поражения»<sup>23</sup>.

Так из мистического понятия жизни, «определения» человека как хищника-творца, понимания творчества как основанного на «придумывании» душой цели и средства, из абсолютного одиночества человека, побуждаемого к творчеству неодолимым ощущением власти, наконец, из враждебности человека ко всему миру, и особенно к природе, был создан фундамент, на котором выросла концепция гибели культуры. Что касается взаимоотношений человека и природы, то они определяются особенностями общественных отношений, в которых созидает человек. Антигуманные отношения между людьми неизбежно обуславливают враждебное отношение людей к природе. В идее вражды творца и природы Шпенглер зафиксировал и возвел в абсолют те отношения людей к природе, которые характеризуют буржуазное общество, не поняв их подлинной подоплеки.

Идея жизни как становления играет в философии Шпенглера методологическую роль для различения при-

---

<sup>21</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 29.

<sup>22</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 188.

<sup>23</sup> Spengler O. Der Mensch und die Technik, S. 36.

роды и истории. Согласно Шпенглеру, «*природа и история* — вот два крайних, противоположных способа приводить действительность в систему картины мира. Действительность становится природой, если все становление рассматривать с точки зрения ставшего; она есть история, если ставшее подчинять становлению»<sup>24</sup>. Эти два способа видения мира требуют различных средств. Вслед за Гёте Шпенглер считает, что средства раскрытия таинств движущихся явлений — это «*вживание, наблюдение, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность, точная чувственная фантазия... И таковы средства исторического исследования вообще*. Других, кроме этих, — категорически заявляет Шпенглер, — не имеется»<sup>25</sup>. Явления ставшие исследуются на основе причинных связей, т. е. наукой.

Шпенглер в отличие от Ницше не отрицает полностью научное знание. «Знание, опыт, — по его мнению, — относятся всегда к ставшему, протяженному, познанному», поэтому «наука всегда есть естествознание». В истории же царствует направление в становлении, здесь нет законов, распространяющихся на объекты, а есть идеи символические, открывающиеся в явлениях, поэтому «историк тем значительнее, чем менее он принадлежит собственно науке»<sup>26</sup>.

Понятия природы и истории в интерпретации Шпенглера приобретают субъективно-идеалистический характер. Оказывается, что природа и история не объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания, а результат определенного способа видения мира: рассмотренный как ставшее, он — природа, а как становление — история. Здесь, во-первых, игнорируется качественное различие между явлениями природы и человеческой истории; во-вторых исчезает объективная основа для классификации наук: как и у неокантианцев Баденской школы, различие между сферами познания обосновывается различием методов, точеч зрения на действительность, а не предметом.

Шпенглер фактически заимствует без ссылки на оригинал идею Виндельбанда о том, что наука об органической природе в качестве систематики выступает как наука «*номотетическая*» (законополагающая), а в качестве истории развития — как «*идеографическая*»

<sup>24</sup> Шпенглер О. Закат Европы, т. 1, с. 106.

<sup>25</sup> Там же, с. 25.

<sup>26</sup> См. там же, с. 162, 163.



(описывающая особенное)<sup>27</sup>. У Шпенглера они появляются под названиями систематики и физиогномики.

Разница, пожалуй, заключается лишь в том, что Шпенглер вообще не называет физиогномику, т. е. среду «органического, истории и жизни», наукой и мифицирует ее с помощью понятия судьбы.

Изобретение систематики и физиогномики понадобилось Шпенглеру для противопоставления научного познания историческому и обоснования их несовместимости. Во-первых, он стремится опровергнуть закономерный характер исторического развития, что является общей тенденцией современной буржуазной философии. Во-вторых, по примеру Ницше пытается встать вне научной критики, представляя свое исследование как историческое (согласно его концепции, как мы видим, по отношению к истории научное познание не приемлемо). При этом с рассуждениями Шпенглера происходит тот же парадокс, что и с рассуждениями Ницше. Доказательство непригодности науки для исторического познания он осуществляет с помощью логических приемов, но в этом случае сами рассуждения в соответствии с его же аргументами не могут быть полезными для исторического познания, как основывающиеся на научном доказательстве.

Фон картины истории человечества, согласно Шпенглеру, — это «необозримое множество человеческих существ, безбрежный поток, истекающий из темноты прошлого», «однообразный прибой бесчисленных поколений». «На этой поверхности ширят свои величественные круги волн великие культуры. Они возникают внезапно, распространяются в великолепных линиях, вновь выравниваются и пропадают, и зеркало пучины опять лежит перед нами одинокое и дремлющее»<sup>28</sup>. «Культура есть пра-феномен всякой прошедшей и будущей мировой истории... Пра-феномен — это то, в чем идея становления в чистом виде лежит перед наблюдателем», иными словами, это такое же явление, как пра-растение, которое Гёте усмотрел «в образе каждого отдельного, случайно возникшего или вообще возможного растения»<sup>29</sup>.

Всякая культура, согласно Шпенглеру, зарождается в тот момент, когда «из первобытнодушевного состояния вечно-детского человечества пробуждается и выде-

<sup>27</sup> См. Современная буржуазная философия. М., 1972, с. 47—52.

<sup>28</sup> Шпенглер О. Закат Европы, т. 1, с. 118.

<sup>29</sup> Там же, с. 116, 117.

ляется великая душа, некий образ из безобразного, ограниченное и преходящее из безграничного и пребывающего»<sup>30</sup>. Если в «Закате Европы» Шпенглер не разъяснил, что он понимает под первобытно-душевным состоянием человечества, то в «Человеке и технике» недвусмысленно определил его как волю к власти, ожесточеннейшую борьбу человека с окружающим миром, с природой. В этом смысле зарождение культуры выступает началом трагедии человечества, в которой единственным исходом может быть гибель культуры. Шпенглер сравнивает культуру с организмом. Она расцветает, подобно растению, на почве строго определенной местности, «переживает возрасты отдельного человека». У каждой имеется свое детство, юность, возмужалость и старость, и, наконец, «культура умирает после того, как эта душа осуществит полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств и наук и таким образом вновь возвратится в первичную душевную стихию»<sup>31</sup>.

Подобный подход дает основание Шпенглеру сделать вывод, что у человечества нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, так же как нет цели у вида бабочек или орхидей. Человечество — пустое слово. Вместо картины истории как восходящей линии Шпенглер видит «феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал — человечество — свою *собственную форму*, и у каждой своя *собственная идея*, *собственные страсти*, *собственная жизнь*, *желания* и *чувствования* и, наконец, *собственная смерть*»<sup>32</sup>. Более того, «каждая из великих культур обладает тайным языком мирочувствования, вполне понятным только тому, чья душа принадлежит к этой культуре»<sup>33</sup>. Утверждая, что человек является творцом культуры, Шпенглер тем не менее описывает ее развитие таким образом, что человек как бы исчезает из истории, которая становится лишь проявлением типичных природных процессов.

В сконструированной Шпенглером «системе картины мира» проявились все основные противоречия его фило-

---

<sup>30</sup> Там же, с. 118.

<sup>31</sup> См. там же, с. 119, 118.

<sup>32</sup> Там же, с. 20.

<sup>33</sup> Там же, с. 191.

софской доктрины. Так, он решительно заявляет, что на все явления «необходимо *смотреть*, не глазами партийного человека, идеолога, современного моралиста, не из закоулка какой-нибудь «точки зрения», но с вневременной высоты, устремив взор на тысячелетия мира исторических форм, если действительно хочешь понять великий кризис современности»<sup>34</sup>. При этом в понимании объективной действительности Шпенглер занимает вполне определенную позицию субъективного идеалиста. «Без субъекта невозможен и объект... — заявляет он, — земля и солнце, природа, пространство, вселенная — все это личные переживания, причем их существование в определенном виде зависит от человеческого сознания», «то же самое справедливо и по отношению к исторической картине мира»<sup>35</sup>. Бесспорно и противоречие между крайним релятивизмом Шпенглера, выразившимся в провозглашении абсолютной автономии культур с присущим им языком мироощущения вплоть до собственных математик, физик, пластик и т. д.<sup>36</sup>, и его претензией на абсолютную истину в утверждении о неизбежности гибели западной и любой последующей культуры.

Не менее характерным является противоречие между рационализмом и иррационализмом. Шпенглер — глубоко убежденный иррационалист, решительно отвергающий возможность применения понятия причинности для объяснения процессов развития. В интерпретации особенностей исторического познания он — интуитивист, а от таких его символов, как «судьба», «душа» культуры, веет мистицизмом. Однако в отношении стиля мышления, в структуре и систематизации своих произведений он — типичный рационалист. Кроме того, утверждение, что развитие культуры есть реализация возможностей ее души, вступает в противоречие с идеей Шпенглера о вырастании культур, как растений, из материальной почвы, определяющей их сознание.

Провозгласив неизбежность гибели любой культуры, Шпенглер рассматривает падение «западного мира» как естественный процесс, представляющий собой проблему цивилизации. «Цивилизация есть неизбежная судьба культуры»<sup>37</sup>, — заявляет он. Философ противопо-

---

<sup>34</sup> Там же, с. 34.

<sup>35</sup> Там же, с. 6.

<sup>36</sup> См. там же, с. 20.

<sup>37</sup> Там же, с. 31.

ставляет культуру цивилизации и приводит важнейшие характеристики обоих феноменов.

Все языки форм культуры вырастают на оригинальной, деревенской почве, утверждает он. Цивилизация же освобождается от этой почвы, теряет космический элемент и попадает в объятия власти камня и разума. Она представляет собой победу города над деревней<sup>38</sup>.

Культура вырастает на собственной почве, является процессом творчества, осуществлением душевных возможностей. Цивилизация характеризуется отсутствием душевных возможностей. Все подлинное, неповторимое создается на этапе культуры: большое искусство, великие системы мышления, большой стиль и т. д. Цивилизация не создает ничего нового, ее подлинная тенденция заключается в неограниченной экспансии уже достигнутого. Все ее формы имеют черты произведенного, завершенного, которое может изменяться, но не способно развиваться. «Чистая цивилизация, как исторический процесс, представляет собой постепенную *разработку* (уступами, как в копиях) ставших неорганическими и отмерших форм»<sup>39</sup>. При этом каждая цивилизованная форма прививается где угодно и продолжает распространяться безгранично<sup>40</sup>.

Культура развивается в процессе формирования изначальных классов — дворянства и духовенства. Цивилизация означает уничтожение аристократии как живой традиции; более того, с концом культуры приходит к своему концу и история сословий<sup>41</sup>. Для цивилизации характерной является масса, которая отвергает культуру в ее развитых формах. Масса — это нечто абсолютно бесформенное, она преследует с ненавистью всяческого рода форму, всякое различие рангов, любое упорядоченное владение и упорядоченное знание. «Масса — это конец, радикальное ничто»<sup>42</sup>.

На этапе культуры определяющую роль играет собственность, прежде всего собственность на землю, которая, по Шпенглеру, является первобытным человеческим чувством, принадлежащим времени, самой истории<sup>43</sup>. Цивилизация движется деньгами, выступающими

---

<sup>38</sup> Spengler O. Der Untergang des Abendlandes, Bd II, S. 128.

<sup>39</sup> Шпенглер О. Закат Европы, т. 1, с. 32.

<sup>40</sup> Spengler O. Der Untergang des Abendlandes, Bd II, S. 129.

<sup>41</sup> См. там же, с. 416, 440.

<sup>42</sup> Там же, с. 422—423.

<sup>43</sup> См. там же.

ми «в качестве неорганического абстрактного фактора, лишенного связи с сущностью плодородной земли, с ценностями первоначального уклада жизни...»<sup>44</sup>.

Для культуры характерно соблюдение традиций, естественной иерархии знати и плебса. Цивилизация приобретает форму демократии, вырастающей не из самой жизни, не из глубокого знания людей и вещей, а из «абстрактных представлений права и справедливости, что обуславливает глубочайшую пропасть между духом законов и практикой». Именно в личине демократии побеждают деньги, но в то же время на ее почве вырастает цезаризм, характеризующийся личной властью и возвещающий как победу над властью денег, так и конец демократии<sup>45</sup>.

Наконец, если сущностью всякой культуры является религия, то «*сущность всякой цивилизации — иррелигиозность*»<sup>46</sup>.

Все эти характеристики Шпенглер провозглашает присущими любой культуре и ее неизбежной судьбе — цивилизации.

Несомненно, постановка Шпенглером вопроса о специфике цивилизации является важной. Проблема цивилизации — выяснение содержания этого понятия — представляет и сегодня большой научный интерес<sup>47</sup>. Шпенглер явился одним из первых буржуазных теоретиков, обративших серьезное внимание на это явление и попытавшихся дать его определение. Однако интерпретация цивилизации как логического следствия, завершения и исхода культуры, как ее неизбежной судьбы не основывается на объективном анализе социально-исторической действительности, а вытекает из понимания человеческой истории как безуспешной борьбы с природой, завершающейся в конечном итоге бесспорной победой естественного над искусственным, природы над культурой. Творчество у Шпенглера выступает как абсолютный атрибут природы, в то время как творчество человеческое объявляется бунтом против подлинного творца.

В своем определении цивилизации философ акцен-

---

<sup>44</sup> Шпенглер О. Закат Европы, т. 1, с. 33.

<sup>45</sup> Spengler O. Der Untergang des Abendlandes, Bd. II, S. 506, 538, 578, 577.

<sup>46</sup> См. Шпенглер О. Закат Европы, т. 1, с. 381.

<sup>47</sup> См. Мчедлов М. П. О методологическом значении понятия «цивилизация». — Вопросы философии, 1978, № 7, с. 158—170; его же. Социализм — становление нового типа цивилизации. М., 1980.

тирует внимание на широком распространении достижений в социальной и культурной сферах, но именно это явление послужило ему основанием для неправильного вывода об отсутствии в рамках цивилизации творчества, движения вперед. Этот вывод имеет свои истоки в элитарной концепции культуры Шпенглера, связывавшего развитие культурных форм лишь с деятельностью аристократии, а неизбежное их окостенение — с выходом на историческую арену широких народных масс и вытеснением аристократии.

Анализ функционирования цивилизаций, стадий их развития предполагает исследование объективных факторов, лежащих в основе жизнедеятельности человеческого общества, т. е. общественно-экономической формации, способа материального производства. «Только при таком историко-материалистическом подходе, — подчеркивает М. П. Мчедлов, — можно широко понять и объяснить... культурные, региональные, технико-экономические, религиозные и прочие своеобразные черты конкретной социально-культурной общности, то есть данной формы цивилизации...»<sup>48</sup> У Шпенглера же основой возникновения культуры и стадий ее развития выступают иррационалистические понятия жизни, судьбы и души культуры.

Извращенно интерпретируются понятия собственности и денег, также использованные Шпенглером для различения культуры и цивилизации. Собственность выступает у Шпенглера не как исторически определенное отношение между людьми, а как извечное первобытное чувство. Деньги трактуются вне их объективной основы, как выражение человеческого духа.

Краеугольным камнем, на котором основывается все шпенглеровское здание кризиса цивилизации, является совершенно необоснованный тезис об извечной и бесперспективной борьбе человека и природы, заканчивающейся всегда трагическим исходом — гибелью очередной человеческой цивилизации.

Этот тезис в философии Шпенглера вырастает из непонимания диалектики взаимоотношения природы и общества, социальной обусловленности указанного взаимоотношения. Фиксируя тот факт, что при капитализме влияние человека на природу повсеместно носит разрушительный характер, что в свою очередь отрица-

---

<sup>48</sup> Мчедлов М. П. О методологическом значении понятия «цивилизация». — Вопросы философии, 1978, № 7, с. 163.

тельно сказывается на человеческом обществе, Шпенглер провозглашает подобное отношение постоянным для человеческой истории. Специфику же западноевропейской культуры он выводит не из конкретного анализа способа материального производства, общественных отношений и их влияния на формирование духовного облика буржуазного общества, а из мифической судьбы европейской культуры, которая «имеет душу изобретателя» и символом которой является образ доктора Фауста<sup>49</sup>.

В этой связи техника не выступает как степень и результат овладения природой, ее закономерностями, а интерпретируется как реализация мечты фаустовских изобретателей «самому создать мир, самому быть богом», запрячь природу в ярмо и превратить ее в рабыню. В свою очередь это стремление подчинить мир своей воле вытекает из хищнической натуры фаустовского изобретателя, которого Шпенглер любовно именует «духовным хищником».

Высшей степени, согласно Шпенглеру, достигает напряженность между трудом руководителя и исполнителя. Труд является творческим лишь для крайне одаренных, тех, кто рожден творцами. Большинство же рабочих рук создают вещи, о которых не имеют ни малейшего понятия, и внутренне не заинтересованы в качестве своего труда. Отдельный человек лишен всякого значения, значимо лишь число. Распространяется душевная пустота, плоское однообразие, вызывающее озлобление против творцов машинной цивилизации. Начинается бунт рабочих против своей судьбы, принимающий самые различные формы: от покушений и забастовок до самоубийства. Это бунт против машины, против организованной жизни, в конце концов против всех и вся. Однако масса является лишь отрицанием организации и сама по себе не представляет собой ничего жизнеспособного. Без творцов, лидеров это лишь толпа. Поэтому бунт, катастрофически распространяющийся в современную эпоху, грозит уничтожить всякую возможность технико-экономического труда и грозит массе гибелью, ибо если лидеры могут спастись бегством от машинной цивилизации, то ведомые, ставшие лишними, обречены<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes*, Bd II, S. 622—623.

<sup>50</sup> *Spengler O. Der Mensch und die Technik*, S. 67—84.

Интерпретация кризиса как бунта рабочих рук против своей судьбы основывается на извращенном истолковании Шпенглером причин отчуждения и подмене существенных противоречий буржуазного общества противоречиями вторичного порядка. Фиксируя в буржуазном обществе углубление отчуждения как утрату трудом его творческого характера, Шпенглер вместо поиска подлинных причин отчуждения, которые заключаются в разрушающем разделении труда в условиях господства частной собственности, рассматривает отчуждение в качестве естественного следствия развития и усложнения техники. Тем самым социальные причины отчуждения подменяются технологическими, а отчуждение приобретает неизбежный и неустранимый характер.

Наряду с этим Шпенглер осуществляет двойную подмену понятий. С одной стороны, вместо рассмотрения реально присущего буржуазному обществу эпохи империализма противоречия между монополистической буржуазией и трудящимися массами в ранг основного противоречия возводится взаимоотношение руководителей и руководимых, действительно являющееся постоянной характеристикой человеческого общества и зависящее в первую очередь от типа общества, от отношений собственности. В классово антагонистическом обществе эти отношения, будучи тесно вплетены в систему эксплуатации человека человеком, приобретают форму, в которой проявляются социальные антагонизмы; в бесклассовом обществе они характеризуются сотрудничеством и совместным творчеством руководителей и руководимых, направленным на достижение общественной пользы, и имеют преимущественно функциональный характер, определенный потребностями общественного производства. С другой стороны, в понятие творцов машинной цивилизации Шпенглер включает не только подлинных создателей техники — ученых и инженеров, но и организаторов производства, в число которых попадает вся монополистическая верхушка.

В результате извращенной интерпретации отчуждения в буржуазном обществе, абсолютизации роли техники, сведения социальной структуры общества к творческому меньшинству и массе, Шпенглер приходит к выводу, что на этапе цивилизации исчезают классовые противоречия, а масса превращается в неуправляемую, слепую силу, угрожающую руководящему меньшинству и ведущую общество к самоуничтожению.



Самым тяжелым симптомом начинающегося краха, вещает Шпенглер, является «предательство по отношению к технике». Начиная со второй половины XIX в. мир разделился на группу наций «нордической крови» (англичан, немцев, французов), которые обладают экономической, политической и военной властью, основанной на неоспоримой монополии крупной промышленности, и остальной мир, народы которого содержатся на положении поставщиков сырья и потребителей товаров, производимых машинной цивилизацией. Народы Западной Европы и Северной Америки были единоличными обладателями «методов и мозгов, обученных, для их применения», однако с конца прошлого века они начинают допускать ошибки. Вместо того чтобы сохранять в тайне главное сокровище «белых народов» — технические знания, их преподают «цветным народам», всему остальному миру; вместо экспорта товаров начинается экспорт технологических процессов, кадров инженеров и организаторов производства. В результате все цветные народы получили доступ к секрету мощи «нордических народов».

В стремлении приблизить производство к потребителю с целью извлечь большую прибыль повсеместно в странах Азии, Африки и Южной Америки вырастают новые промышленные районы, которые превращаются в смертельных конкурентов. Здесь руками «цветных» выковывается новое оружие против фаустовской культуры, создаются предпосылки для подрыва экономической основы белых народов. Происходит перемещение центра промышленного производства, целые районы, города и огромные массы «белого труда» оказываются под угрозой гибели. «Белый труд» сам по себе становится излишним, растет безработица, которая означает не просто кризис, а «начало катастрофы».

Для «цветных», включая и русских, завершает свои прогнозы Шпенглер, фаустовская техника не выступает внутренней потребностью, она лишь оружие в борьбе против фаустовской цивилизации. История этой техники приближается к своему неумолимому концу, она будет разрушена изнутри, как все формы великих культур, закончится вместе с фаустовским человеком и будет забыта со всеми ее железными дорогами, пароходами, огромными городами и небоскребами, как в свое время — римские дороги, дворцы древнего Вавилона и Мемфиса<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> См. там же, с. 84, 76, 85, 86, 88.

Эти высказывания Шпенглера не случайно привлекали внимание западноевропейского читателя. В них причудливо переплетены художественный вымысел и реальные факты общественной действительности, получившие в устах Шпенглера своеобразную субъективистскую интерпретацию; мифические образы типа «фаустовской души» западного человека и теоретические посылки философского плана, как, например, извечная трагедия человеческой культуры; спекуляция на чувствах гордости западноевропейских народов за достижения в области науки и техники и проповедь оголтелого шовинизма; презрение и расистская ненависть по отношению к «цветным» и приравненным к ним славянским народам, попытка взвалить на них ответственность за болезни, порожденные самим капитализмом; наконец, апокалиптическое предсказание заката буржуазной цивилизации и апология этой безысходности в утешающем утверждении о неизбежности гибели любой культуры. Острые же всех этих рассуждений недвусмысленно направлено на обоснование бессмысленности любых попыток изменения существующей действительности, включая и социалистическое преобразование мира. Не случайно в заключительных строчках «Человека и машины» Шпенглер заявляет, что перед лицом судьбы единственная позиция, достойная человека, — мужественно пройти до конца уготованный ему путь. «Лишь мечтатели верят в наличие выхода. Оптимизм — это трусость»<sup>52</sup>.

Реальные проблемы, на которых спекулирует Шпенглер и которые создают для неискушенных в теории читателей видимость обоснованности его видения кризиса буржуазного общества, — это все углубляющееся в процессе развития капитализма отчуждение от человека продукта его труда — машинной техники, утрата творческого характера труда; разрушительное влияние технических изобретений на человека и на окружающую среду в обществе, построенном на принципах личной наживы и максимизации прибыли; процесс «омассовления» буржуазного общества, выражающийся в стандартизации индивидов; вовлечение ряда ранее отсталых в экономическом отношении стран в орбиту капиталистического индустриального производства и их превращение в серьезных конкурентов на мировом рын-

---

<sup>52</sup> Там же, с. 88.

ке; рост безработицы в высокоразвитых в промышленном отношении странах Запада; диалектика взаимосвязи руководителей и руководимых как постоянная черта человеческого общества. Перечисленные проблемы под пером Шпенглера получают извращенную интерпретацию; подлинные же их причины или искажаются, или остаются в тени.

Рассмотрение проблемы кризиса культуры в концепции Шпенглера тесно связано с вопросами демократии, ее роли в подготовке кризиса капитализма. При этом автор не проводит существенных различий между буржуазной парламентской демократией и, как он выражается, демократиями египетской, китайской и арабской цивилизаций, не знакомых с идеей всеобщих выборов. Во всех цивилизациях, заявляет Шпенглер, масса выступает объектом для некоторого субъекта: власть передается руководителям партий, диктаторам, претендентам, пророкам и т. д., а масса лишь повинует.

Согласно Шпенглеру, формы демократии не вырастают спонтанно, но являются результатом абстрактных рассуждений над вопросами права и справедливости, поэтому в обществе всегда возникает глубокая пропасть между духом законов и практической жизнью. Важной характеристикой любой демократии является, по Шпенглеру, то, что пользование конституционными правами предполагает наличие денег. Для идеального функционирования избирательного права необходимо, чтобы не существовало никакого организованного руководства, способного с помощью денег влиять на избирателей. Но когда такая сила существует, выборы означают лишь своего рода цензуру, которую масса должна осуществлять над особыми организациями, на формирование которых она в конце концов не имеет никакого влияния. Основное право, право массы свободно выбирать своих представителей, тоже является, согласно Шпенглеру, чистой теорией, поскольку всякая развитая организация в действительности сама пополняет свои ряды.

Таким образом, всеобщее избирательное право не содержит никакого реального права, даже права делать выбор между партиями, поскольку власти благодаря деньгам, с одной стороны, имеют в своем распоряжении огромные средства духовного воздействия (печать и прессу) и с их помощью формируют мнение индивидов о партиях, а с другой стороны, располагая должностя-

ми и влиянием, воспитывают своих безусловных сторонников, способствуя тем самым вытеснению остальных и распространению избирательной скуки. Выборы организуются деньгами в пользу тех, кто их имеет, и превращаются в подготовительную игру, которая на поверхности выглядит автономией народа. «Поэтому, чем более общим является выборное право, тем *меньше* власть избирателей»<sup>53</sup>, — заключает Шпенглер.

Мощнейшим инструментом демократии в современную эпоху является, по Шпенглеру, пресса. «Диктатура руководителей партий опирается на диктатуру прессы»<sup>54</sup>. Могущество влияния прессы философ сравнивает с массированным артиллерийским обстрелом, под огнем которого без сопротивления живет современный человек. Демократия заменяет книги, содержащие различные точки зрения, ежедневной газетой, предназначенной ограниченной массе читателей. Теперь для массы истиной является то, о чем пишет газета. Общественное мнение становится продуктом прессы, ее руководители производят, преобразуют и изменяют истины. Аргументы прессы меняются настолько быстро, насколько быстро находится более мощная экономическая сила, заинтересованная в контраргументах<sup>55</sup>. Таким образом, согласно Шпенглеру, современная пресса — это армия с различным и тщательно организованным вооружением; ее офицерами являются журналисты, а солдатами — читатели, которые, как и всякие солдаты, слепо подчиняются, не зная ни планов, ни целей сражения. Читатель не знает ничего о том, что происходит, и не подозревает о том, какую роль выполняет. «Нет более ужасной сатиры на свободу мышления!»<sup>56</sup> — восклицает Шпенглер.

С помощью денег и посредством прессы в эпоху цивилизации демократия упраздняет самое себя. Современная эпоха находится на том этапе эволюции культуры, когда наблюдаются последние победы денег и ощущается неминуемое приближение ее последователя — цезаризма, пишет Шпенглер в заключительных строках «Заката Европы».

Из приведенных рассуждений видно, что при рас-

---

<sup>53</sup> *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes*, Bd II, S. 566—578.

<sup>54</sup> Там же, с. 577.

<sup>55</sup> См. там же, с. 573—575.

<sup>56</sup> Там же, с. 577.

смотрении кризиса культуры острие критики Шпенглера направлено прежде всего против демократии вообще. Будучи сторонником аристократических форм правления, Шпенглер с ожесточенностью и презрением обрушивается на демократию как на зло, якобы неизбежно ведущее к краху культуры.

Не проводя существенных различий между демократией первобытной, античной, буржуазной и социалистической, Шпенглер вслед за Ницше стремится опровергнуть саму идею демократии, отказывая ей в объективных основаниях и провозглашая ее результатом абстрактных рассуждений над вопросами права и справедливости. Совершенно справедливо отмечая тот факт, что важнейшей характеристикой буржуазной демократии является власть денег, Шпенглер распространяет это явление на все формы демократии, даже не задумавшись над вопросом, почему именно деньги являются необходимым условием и предпосылкой буржуазной демократии.

Это явление глубоко раскрыл и объяснил в свое время Энгельс. В статье «Положение в Германии» он писал: «Буржуазия, сила которой определяется исключительно деньгами, не может приобрести политическую власть иначе, чем сделав деньги единственным критерием законодательной дееспособности человека. Все феодальные привилегии, все политические монополии минувших веков должны раствориться в одной великой привилегии и монополии *денег*. Вот почему политическому государству буржуазии свойственно принимать *либеральный облик*»<sup>57</sup>. Буржуазная демократия не порождение духовных факторов, одним из которых являются деньги, как думает Шпенглер, а результат политической деятельности буржуазии — класса, отстаивающего свои частнособственнические интересы и использующего деньги в качестве универсального средства для разрушения старых сословных привилегий и приобретения с их помощью привилегий для самого себя.

Вместе с тем нельзя не отметить, что Шпенглер остро подметил тенденции, которые в эпоху империализма стали довлеющими и получили особое развитие: беспрецедентную манипуляцию общественным мнением в угоду силам, располагающим большей экономической властью, лживость буржуазной прессы, ее зависимость от денежного мешка, лицемерие всеобщего избирательно-

---

<sup>57</sup> *Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 574.*

го права и, как следствие этого, рост безразличия избирателей к процедуре выборов, самоупразднение буржуазной демократии.

Однако все эти проблемы Шпенглер оценивает с крайне реакционных позиций, через призму своего воинственного аристократизма. Разрушителем культуры, согласно его концепции, в конечном счете оказывается масса; подлинный виновник социальных болезней современного капитализма — буржуазия попадает в число потерпевших, а вся концепция оказывается направленной на обоснование бессмысленности любых попыток изменения существующей действительности, включая и преобразование мира на коммунистических началах.

#### **4. Концепция «восстания масс» Х. Ортеги-и-Гассета**

Вслед за Ницше, Теннисом, Зиммелем и Шпенглером проблема кризиса современного капитализма привлекает испанского философа Ортегу-и-Гассета (1883—1955).

Формирование концепции кризиса буржуазного общества Ортеги-и-Гассета происходит в период активного развертывания первого этапа общего кризиса капитализма. Философ был современником величайших событий XX в. — Великой Октябрьской социалистической революции, первой мировой войны, социалистических революций в Германии, Венгрии, массовых революционных выступлений трудящихся в целом ряде стран Европы, пробуждения национально-освободительных движений народов колониальных и зависимых стран. Эти исторические события оказали большое влияние на становление философских и общественно-политических взглядов Ортеги, хотя он и не понял их подлинной сущности и охарактеризовал как разрушительное «восстание масс».

Не меньшее впечатление на испанского философа произвели социально-экономические и политические процессы, связанные с дальнейшим развитием монополистического капитализма, особенно в период относительной стабилизации капитализма в 1924—1929 гг. Эти годы характеризовались дальнейшей концентрацией производства и образованием крупнейших монополий, начавших оказывать существенное влияние на развитие капиталистических стран.

Всевозрастающая концентрация капитала обусловила небывалое расширение массового производства, развитие стандартизации и типизации товаров и услуг. Монополистическое развитие капитализма сопровождалось дальнейшим повышением эксплуатации трудящихся масс, ростом безработицы и обострением социальных противоречий буржуазного общества.

Годы относительной стабилизации завершились небывалым в истории капитализма экономическим кризисом 1929—1933 гг., в результате которого наиболее развитые капиталистические страны по объему промышленного производства были отброшены примерно на уровень, достигнутый к началу XX в., а материальный ущерб, нанесенный кризисом, не уступал потерям в годы первой мировой войны<sup>1</sup>.

Рост механизации и рационализации производства в условиях общего кризиса капитализма неизбежно вызывал дальнейшее углубление отчуждения труда, приводил ко все большей утрате им творческого характера. Широкое применение труда ученых и работников искусства в промышленном производстве обуславливало его превращение в разновидность труда рабочего, потерю не только прошлых материальных привилегий, но и свободы научного и художественного творчества.

В силу имманентных законов развития монополистического капитализма прогрессировала бюрократизация всех сфер общественной жизни. Буржуазное общество неумолимо превращалось в анонимный социальный механизм, в котором каждому индивиду предписывалось определенное место и функции с минимальной степенью индивидуальной свободы. Этот период характеризовался дальнейшим углублением кризиса буржуазной демократии. Ее прежние формы все больше утрачивали свою действенность, происходило дальнейшее ограничение демократических свобод, усиление преследования инакомыслящих и противников буржуазного строя, установление антидемократических режимов.

Стандартизация и типизация промышленных товаров, услуг, произведений искусства приводили к распространению потребительских интересов, стандартизации вкусов, унификации быта, форм проведения досуга. Все большую роль в манипуляции общественным мнением, в формировании индивида, угодного монополистическому капиталу, начали играть средства массовых

<sup>1</sup> См. Всемирная история, т. IX. М., 1962, с. 177.

коммуникаций и реклама, превратившиеся в послушные инструменты крупнейшего капитала.

Дальнейшее углубление общего кризиса капитализма в 20-х годах происходило на фоне впечатляющих достижений первого в мире социалистического государства, выступавшего примером для всех трудящихся стран капитала и народов, поднимавшихся на борьбу за свое национальное и социальное освобождение.

В своем творчестве Ортега-и-Гассет попытался дать решение целого ряда философских и социологических проблем, являющихся злободневными в наши дни, таких, как: структура исторической реальности и метод ее познания; деятельная сущность человека (особенно аспект внутренней волевой стороны творчества индивида); отношение руководителей и руководимых; «человек-масса» как главное действующее лицо буржуазного общества эпохи общего кризиса капитализма и др.<sup>2</sup> Со всеми этими проблемами Ортега-и-Гассет столкнулся именно в процессе осмысления причин кризиса буржуазного общества. Поэтому его анализ в значительной мере повторяет путь, которым шли многие буржуазные исследователи кризиса: общей тенденцией современной буржуазной философии является отказ от поиска причин кризиса буржуазного общества в объективных исторических условиях развития капитализма.

Особенно близок Ортега к Кьеркегору в понимании как истоков кризиса, так и путей выхода из него. Причиной кризиса оба философа объявляют разум, а выход из него ищут в новой вере, интерпретируя ее каждый по-своему: Кьеркегор — как веру религиозную, Ортега — как веру в новый «исторический разум».

С Ницше и Шпенглером Ортегу роднит стремление произвести переворот в традиционных представлениях. Как и Ницше, решение он видит в переоценке ценностей. Но если Ницше связывал последнюю с нравственными и культурными ценностями, то Ортега — прежде всего с философскими категориями. Со Шпенглером его сближает попытка открыть новое видение истории: Шпенглер считал свое учение «Коперниковым переворотом», Ортега верил, что является Декартом XX в.

С точки зрения Ортеги, теоретик, стремящийся оха-

---

<sup>2</sup> Различные аспекты философского учения Х. Ортеги-и-Гассета рассмотрены в работах Ю. Н. Давыдова, К. М. Долгова, А. Б. Зыковой, В. Б. Карьевой-Угринович. Особый интерес представляет монография А. Б. Зыковой (см. Зыкова А. Б. Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета. М., 1978).



рактизовать различные формы человеческого существования — индивида, народ, эпоху, должен начать свое исследование с выяснения особых черт совокупности верований. Структура человеческой жизни, убеждает он, «зависит прежде всего от верований»; «эти последние — основа нашей жизни»<sup>3</sup>. Независимо от того, во что верят конкретные люди, в обществе всегда можно обнаружить определенное состояние веры, установленное коллективно. «С точки зрения перспективы каждой индивидуальной жизни общественная вера выступает так, как если бы она была физической вещью»<sup>4</sup>, «наиболее решительные изменения в человечестве будут изменениями верований, усилением или ослаблением их»<sup>5</sup>.

Таким образом, Ортега продолжает идеалистическую линию в интерпретации общественной жизни; отличие его подхода от традиционных воззрений состоит лишь в том, что, по Ортеге, не идеи, а верования являются основой общественной жизни. Философ показывает их объективный характер по отношению к отдельным индивидам, но в конечном счете верования в его концепции выступают как характеристики субъективного состояния общества в целом по отношению к практической деятельности индивидов и к материальным условиям их существования, т. е. как продукты не только мышления, но и совокупной психической деятельности (мышления, воли, эмоций). При подобном подходе подлинные предпосылки человеческой истории — предметная деятельность конкретных индивидов и формирующиеся в ее процессе отношения между людьми — выступают как производные, вторичные.

Ортега-и-Гассет считает, что единственным методом, позволяющим выявить состояние системы верований той или иной эпохи, является сравнительный метод. При этом на первом плане должно быть верование фундаментальное, поддерживающее и дающее жизнь остальным, производным.

Основой веры всего средневекового периода, пишет Ортега, была вера в бога. Эта вера помогала индивиду ощущать свое единство с миром, выдерживать превратности судьбы и трудности существования. Но к середине XV в. эта живая вера постепенно превращается

---

<sup>3</sup> *Ortega y Gasset J. Historia como sistema. Madrid, 1958, p. 4.*

<sup>4</sup> Там же, с. 13.

<sup>5</sup> Там же, с. 4.

в веру недейственную, человек начинает чувствовать, что для прояснения своих отношений с миром ему недостаточно одного откровения, растет ощущение затерянности в «тропическом лесу вселенной». Утратив посредника и поводыря, индивид растерялся, «поэтому XV и XVI века являются веками огромного неудовольствия, чудовищного беспокойства, как мы говорим сегодня — кризиса. От всего этого западного человека спасает новая вера, новое верование — вера в разум, в пиеве *seiensa*. Вновь заболевший человек возрождается. Возрождение является волнением роженицы нового доверия, основанного на физико-математическом разуме, новом посреднике между человеком и миром»<sup>6</sup>.

Новая вера в разум, продолжает Ортега, была классически выражена Декартом в его «учении о методе» и ознаменовала начало новой эпохи — современного века. Она основывается на том, что «мир обладает рациональной структурой, т. е. что реальность имеет организацию, совпадающую с человеческим интеллектом, подразумеваемая под этой формой человеческого интеллекта наиболее чистую — математический разум»<sup>7</sup>. Исходя из веры в тождество мира реального и мира мышления, возрожденный индивид убежден, что во Вселенной нет секретов, перед которыми человечество может остановиться в растерянности; человек способен узнать правду обо всем. Задача заключается лишь в том, чтобы правильно использовать свой интеллект. Поэтому главной ценностью становится разум, он превращается в магическую силу, способную с помощью анализа сделать самое непонятное ясным и отчетливым.

Ортега верно улавливает тот факт, что переход от средневековья к новому времени сопровождается крушением религиозного мирозерцания и утверждением веры в разум, однако вопрос о реальных причинах этого явления оставляет в тени. Причины, вызвавшие к жизни идею о всесовершенном разуме, следует искать в конкретно-исторической обстановке периода становления буржуазного способа производства, в социально-экономических и технических изменениях. Представления о всемогуществе разума явились результатом как продолжения гуманистических традиций прошлых поколений философов, так и осознания социально-экономических преобразований в обществе. Мыслители

---

<sup>6</sup> Там же, с. 11.

<sup>7</sup> Там же, с. 9.

XVII—XVIII вв. понимали значение науки для развития производства и для улучшения благополучия человечества. Вместе с тем в новое время наука, особенно в концепции Декарта, представлялась идеалом всесторонней, универсальной деятельности, средством приобщения к человеческой мудрости. Это была попытка сохранить целостность начавшего дифференцироваться научного знания в период, когда в практической деятельности уже становится явным нетворческий, однообразный характер многих производственных операций.

Сравнивая состояние верований, в котором европеец находился почти три столетия, с ситуацией, возникшей в начале нашего века, Ортега приходит к выводу, что значительно поколебалось фундаментальное верование — вера в науку. Сегодня уже есть нации, пишет он, где апелляция к науке как к высшей человеческой ценности вызывает лишь улыбки, и это именно те нации, которые всегда выступали величайшими учителями науки. Наука находится в опасности, но не в том смысле, что европейское общество перестало в нее верить, а в том, что в наши дни вера в науку перестала быть живой и становится верой инертной; общество начинает почти презирать науку<sup>8</sup>. Никто не отрицает тех результатов, которых она достигла в освоении природы, но человек уже «немного устал и от небесных светил, и от нервных реакций, и от атомов»<sup>9</sup>. Человека интересуют вопросы смысла его жизни; он ожидает, что наука будет также и наукой о человеке. Но что современная наука может сказать о человеке? Ничего, отвечает Ортега. Наука постоянно обещает открыть истины о тотальности человеческого бытия в ближайшем будущем. Как ни парадоксально, но человек вдруг обнаружил, что не имеет ясных и твердых понятий ни о чем существенном, касающемся именно его. Оказалось, что единственным, во что он верил, была вера в физический разум. «Это был странный способ существования — на попечительстве потомков, оставив свою жизнь без фундаментов, без корней, без глубокого основания». Наро-

<sup>8</sup> Понятия «веры живой» и «веры инертной» были выработаны теологами и затем использованы Стюартом Миллем. Ортега дает следующее определение этих понятий: «Мы верим во что-то живой верой, когда этого верования нам достаточно для жизни, и верим во что-то верой мертвой, верой инертной, когда, хотя мы и придерживаемся ее, она не действует эффективно в нашей жизни» (*Historia como sistema*, p. 10).

<sup>9</sup> *Ortega y Gasset J. Historia como sistema*, p. 22.

ды Европы, обнаружив отсутствие твердых понятий о самых существенных вопросах бытия, внезапно почувствовали, что земля уходит из-под ног, что нет точки опоры; их «охватил панический ужас, и им кажется, что они проваливаются, что они плавают в вакууме»<sup>10</sup>.

Несомненно, что период разветвления общего кризиса капитализма сопровождается коренной ломкой господствующих представлений и на поверхности именно она кажется причиной самого кризиса. Однако кризис буржуазного сознания в конце XIX — начале XX в. невозможно правильно понять, если не подвергнуть исследованию целую систему традиционных буржуазных ценностей — идеологию, мораль, психологию и т. д., реально работавших на протяжении нескольких столетий, — систему, включавшую в себя понимание цели жизни, норм поведения, отношения к миру. Общество под знаменем этих ценностей достигло огромных успехов в производстве, науке, культуре, и руководством к действию при этом была не абстрактная вера в разум, а включавшая в себя эту веру практическая мораль индивидуалистического, эгоистического личного успеха.

Необходимым условием верного понимания кризиса является рассмотрение буржуазного сознания как сознания определенного класса, самым непосредственным образом связанного с социально-экономическими основами капиталистического способа производства, как сознания, внутренне противоречивого уже в традиционной для него системе ценностей. Только при таком подходе можно обнаружить специфику проявления внутренних противоречий господствовавшего буржуазного сознания в период умирания капитализма свободной конкуренции и определить как новые формы, в которых выступают традиционные противоречия буржуазной системы ценностей, так и новые тенденции ее изменения, диктуемые государственно-монополистическими формами организации общественной жизни<sup>11</sup>.

Вместе с тем необходимо отметить, что Ортега остро ощутил крушение иллюзий буржуазного мышления, видевшего в науке панацею от всех превратностей судьбы, способную разрешить все социальные проблемы. У Ортеги кризис буржуазного общества не просто по-

---

<sup>10</sup> См. там же, с. 19—20.

<sup>11</sup> О противоречиях в традиционной системе ценностей и ее судьбах в современную эпоху см.: *Замошкин Ю. А.* Кризис буржуазного индивидуализма и личность. М., 1966.

теря веры в физический разум, а все углубляющееся и растущее недоверие к науке. Эта тенденция еще только обозначилась в 20-х годах, но Ортега почувствовал ее настолько остро, что, как это свойственно художникам, гиперболизировал ее, а впоследствии (в «Восстании масс») даже объявил науку одной из главных виновниц «массового общества». Истолковывая кризис общества как крушение веры в физический разум. Ортега пытался ответить на вопрос о его причинах.

Ссылаясь на опыт Эйнштейна, создавшего теорию относительности на основе переоценки понятий классической физики, испанский мыслитель считает необходимым осуществить переоценку категории «сущность», являющейся, по его мнению, одной из важнейших опор физического разума. Проследивая содержание этой категории в истории философии от Парменида до современности, Ортега приходит к выводу, что «мы продолжим оставаться пленниками в магическом кругу, начертанном элеатской онтологией»<sup>12</sup>. Современная наука, по Ортеге, понимает сущность так, как она была определена греческой ортодоксией, т. е. как неизменную структуру вещи, скрытую за облаками видимости, или как систему правил, согласно которым ведут себя явления.

Понимание сущности как тождественной, неизменной структуры вещи, как статичного закона функционирования явлений действительно заслуживает критики, и Ортега, безусловно, прав, отвергая подобные в сущности метафизические представления. Ошибка Ортеги состоит в том, что, обнаружив метафизичность в понимании сущности, он отрицает ее объективный характер. Опираясь на учение Канта об априорности человеческого мышления, Ортега заявляет, что «сущность есть временная интерпретация, которую человек дал тому, что встречается перед собой в своей жизни»<sup>13</sup>. Таким образом, фиксируя разрыв между категориями и «вещами в себе» у Канта, Ортега продолжает вслед за неокантианцами и эмпириокритиками очищение кантианства от «вещи в себе».

Критика научных понятий, и прежде всего сущности, была использована Ортегой для обоснования кризиса современного буржуазного общества. Физический разум, пишет испанский философ, был верой, откровением, а откровение есть там, где человек ощущает, что

<sup>12</sup> *Ortega y Gasset J. Historia como sistema*, p. 28.

<sup>13</sup> Там же, с. 34.

находится в контакте с реальностью трансцендентной, т. е. абсолютно отличной от него. Постепенно человечество приблизилось к рубежу, когда физический разум разоблачил себя, показав, что он просто человеческий интеллект, а природа, с которой он нас связывал, лишь совокупность символов, им же изобретенных. Но «когда человек остается... без иной реальности, отличной от его идей... он теряет ощущение собственной реальности, становится перед самим собой воображаемой, прозрачной сущностью» Только под огромным давлением некоторой трансценденции в нас устанавливается различие между тем, чем мы являемся на самом деле, и тем, чем мы просто представляемся<sup>14</sup>. Следовательно, согласно Ортеге, человек утратил трансцендентное, его вера разрушилась, и это вызвало ощущение страха.

Ощущение кризиса еще более усилилось, когда обнаружилось, что физический разум не дал устойчивых понятий о человеческом существовании. Прошло триста лет, пишет Ортега, а все исследования натуралистами души и тела не смогли объяснить, что же такое «собственно человеческое». Человеком занимались также так называемые науки о духе: науки о морали и о культуре. Но в сущности, противопоставляя духовное натуральному, они тоже подходили к его исследованию с натуралистическими мерками. Отделив духовное от телесного, они также искали сущность, т. е. совершили то же самое насилие над человечеством, что и естествоиспытатели, и оставались по существу натуралистами. Неудача натурализма, заключает Ортега, свидетельствует лишь о том, что «неверно говорить о человеческой сущности, что человек не имеет природы»<sup>15</sup>. Именно поиски природы человека закрывают возможность понять человеческое в его динамичности.

Критика Ортегой физического разума — это по существу критика рассудочного мышления, начатая Бергсоном, и во многом она справедлива. Как известно, главная задача рассудка заключается в расчленении исследуемого предмета, в выработке общих понятий, которые, безусловно, отражают лишь отдельные стороны предмета, теряя из виду особенное, индивидуальное. Более того, рассудочное мышление, приступая к исследованию того или иного объекта, останавливает его, прерывает непрерывное. И этот момент неизбежен.

<sup>14</sup> См. там же, с. 63.

<sup>15</sup> Там же, с. 23.

«Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, — писал В. И. Ленин, — не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением...»<sup>16</sup>

На эти особенности рассудочного мышления в свое время обратил внимание Гегель, однако он был далек от того, чтобы считать указанную ограниченность достаточным основанием для отрицания объективности рассудочных понятий; возможность преодоления их ограниченности он видел в диалектическом мышлении, в создании гибких, подвижных понятий, способных отразить движение как единство противоположностей.

Вопрос об объективности категорий человеческого мышления не может быть решен верно без вскрытия их генезиса в процессе познания. Ленин подчеркивал, что категории надо вывести (а не произвольно или механически взять) (не „рассказывая“, не „уверая“, а доказывая)<sup>17</sup>. Основой возникновения категорий научного мышления является объективная действительность и предметная деятельность человечества, человеческая практика. Объективность содержания категорий мышления — вопрос не теоретический, а реально-практический. Когда понятия, созданные человеческим разумом, превращаются в процессе материальной деятельности человека в реальные вещи, это самое бесспорное доказательство суверенности мышления, на что в свое время указывал Ф. Энгельс, критикуя агностицизм.

Критика физического разума выступает у Ортеги исходным пунктом для обоснования нового трансцендентного, способного выступить средством преодоления кризиса. Поскольку человеческое, согласно Ортеге, неправомерно рассматривать как что-то тождественное самому себе, неизменное, навсегда данное, бессмысленно вести речь о сущности, о природе человека. Сущность — это лишь временная интерпретация того, с чем человек сталкивается в своей жизни. Значит, не сущность является трансцендентным, подлинной реальностью, а сама жизнь. «Человеческая жизнь... — пишет Ортега, — есть радикальная реальность в том смысле, что с ней мы должны соотносить все остальные реальности, в то время как остальные реальности, действи-

<sup>16</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 233.

<sup>17</sup> См. там же, с. 86.

тельные или предполагаемые, должны тем или иным способом проявиться в ней»<sup>18</sup>.

Эта трансцендентная реальность является в свою очередь новым откровением, которое, согласно логике Ортеги, должно выступить средством, способным вывести человечество из кризисного состояния. Так как радикальная реальность не может быть познана физическим разумом, Ортега приходит к мысли, что должны существовать иные средства, способные показать человечество в его спонтанности и уникальности. Так возникает идея об историческом разуме. «...Крах физического разума, — пишет Ортега, — оставляет свободной дорогу для разума жизненного и исторического»<sup>19</sup>.

Столь неповторимое и постоянно изменяющееся явление, как человеческая жизнь, может быть понято, согласно Ортеге, лишь одним путем — из нее самой. Подобный принцип был выдвинут в свое время Дильтеем, поэтому не случайно Ортега-и-Гассет считает немецкого философа жизни «наиболее важным мыслителем второй половины XIX в.», которому мы «обязаны идеей жизни»<sup>20</sup>. Дильтей утверждал, что ответ на вопрос «что такое человек?» может дать только его история<sup>21</sup>. Аналогичную мысль высказывает испанский философ: «...то, что есть сущность для вещей, суть история... для человека»<sup>22</sup>.

Таким образом, для обоих мыслителей история становится ключом, способным открыть тайны человеческого бытия, и философия истории оказывается собственно философией. Выдвижение истории на первый план в философском исследовании в качестве средства, способного ответить на существеннейшие вопросы человеческого бытия, означает постановку вопроса о природе и структуре исторической реальности.

Дильтей рассматривал историю как опредмеченную духовную жизнь индивидов, т. е. как опредмеченную культурно-историческую деятельность. Близко к дильтеевскому определению истории, выдвинутое Ортегой: «История — это система человеческих опытов, формирующих неумолимую и уникальную цепь»<sup>23</sup>. Ортега

<sup>18</sup> *Ortega y Gasset J. Historia como sistema*, p. 3.

<sup>19</sup> Там же, с. 20.

<sup>20</sup> См. там же, с. 50.

<sup>21</sup> См. *Философские проблемы исторической науки*. М., 1969, с. 250.

<sup>22</sup> *Ortega y Gasset J. Historia como sistema*, p. 51.

<sup>23</sup> Там же, с. 55.



утверждает, что, устанавливая связь в последовательности этой серии прошлых опытов, мы сможем обнаружить реальную диалектику самой истории, ее само-бытный жизненный путь или исторический разум.

Таким образом, исторический разум в отличие от разума рационалистического — это не «разум *a priori*», приложенный к истории, а «разум *a posteriori*», обнаруженный в нем в результате ее тщательного описания<sup>24</sup>. «Человек живет, учитывая прошлое»; «опыты, произведенные в жизни, ограничивают будущее человека. Но если мы не знаем того, чем он намевается быть, то знаем то, чем он не собирается быть»<sup>25</sup>.

Однако если попытаться выявить реальную диалектику истории, даже рассматривая последнюю системой опытов человечества, как это делает Ортега, то становится очевидным, что функционирование этой системы должно иметь определенную логику, иначе человек не может жить в настоящем, «учитывая прошлое». Таким образом, даже из рассуждений испанского мыслителя следует, что история должна иметь определенные закономерности. Одновременно вопреки логике Ортега утверждает, что эти закономерности, подсказывая человеку то, чем он не собирается быть, не могут подсказать, даже в тенденции, того, чем он может быть, совершенно необоснованно исключая тем самым возможность исторического предвидения.

Но в действительности история не просто цепь событий, или, как выражается Ортега, «система человеческих опытов». Она — цепь событий, неповторимых, уникальных и в то же время движимых определенными закономерностями, прежде всего закономерностями человеческой материальной деятельности, общественного производства, а следовательно, событий, повторяющихся каждый раз на новой основе. В то же время исторический процесс есть диалектическое единство прошедшего, настоящего и будущего. Каждое значимое историческое событие подготовлено логикой предшествующего развития, разворачивает в настоящем особенности своего проявления и необходимо несет в себе зародыши, зерна будущего. Именно в этом состоит объективная логика исторического развития, волюнтаристски отвергаемая Ортегой.

---

<sup>24</sup> См. там же, с. 51.

<sup>25</sup> Там же.

Если в онтологическом аспекте жизненный разум представляет собой самобытный разум самой истории, диалектическую серию прошлых опытов как индивидуальной жизни, так и человеческого общества, то в гносеологическом плане исторический разум должен выступить средством познания жизни как радикальной реальности, т. е. адекватно отразить собственно человеческое в его спонтанности и уникальности.

Физический разум, согласно Ортеге, пытался во всем обнаружить сущность, установить причинно-следственные связи, провозгласить законы и тем самым искажал реальное, привнося в него свою субъективную логику. Для исторического разума характерен совершенно иной подход: «Для того чтобы понять нечто человеческое, личное или общественное, необходимо рассказать некоторую историю», «просто рассказать, повествовать». «Пред лицом чистого физико-математического разума есть, следовательно, разум повествовательный». «Жизнь становится несколько прозрачней перед историческим разумом»<sup>26</sup>. Если учесть, что для испанского философа «разум и теория — синонимы», то повествование превращается тем самым в высшую форму теоретического осмысления исторического бытия.

Вопрос о месте повествования, т. е. описания событий, в историческом исследовании, несомненно, заслуживает серьезного внимания. Историк всегда активно использует этот метод, без которого вообще немыслима историческая наука. Другой вопрос — методологические основы исторического повествования. Повествование повествованию — рознь. Оно может быть выражением субъективных впечатлений историка, а может основываться на знании и применении в процессе повествования объективных закономерностей общественного развития. Ортега решительно отвергает возможность исторического исследования, опирающегося на научную основу. При такой постановке вопроса историческое повествование перестает быть исследованием и сводится к одной лишь образно-художественной форме.

Историческое исследование, как и любое научное исследование общественной жизни, есть единство исторического и логического. Естественно, что историческое в нем играет доминирующую роль, но исключать логическое — значит превращать историю в хаос бессвязных событий и фактов. Сам действительный историче-

---

<sup>26</sup> Там же, с. 49.

ский процесс дает знание о законах его движения, наиболее отчетливо проявляющихся «в той точке его развития, где процесс достигает полной зрелости, своей классической формы»<sup>27</sup>. Задача заключается в том, чтобы вскрыть эти закономерности, а не отрицать их.

Возведение повествования в ранг единственно адекватного средства отражения исторической реальности настоятельно выдвигает вопрос о способе проникновения в нее. Дильтей, например, предложил решение этой проблемы с помощью герменевтики — своеобразного художественного постижения мира, основанного на «вчувствовании» исследователя в чужую жизнь, на переживании исторического прошлого. Однако герменевтика неизбежно граничит с релятивизмом: исторические события и поведение их действующих лиц историк должен переживать как свои собственные.

Философия истории О. Шпенглера логически развивает дильтеевский релятивизм. Шпенглер безжалостно жертвует общезначимостью, которая так волновала Дильтея. Способ исторического мышления у Шпенглера становится способом проявления разных исторических времен, разных культурно-исторических стилей.

Ортега-и-Гассет тоже ставит вопрос о методе проникновения в историческую реальность и в качестве такового предлагает перспективизм. Истоки перспективизма можно обнаружить уже в монадологии Лейбница. Рассматривая монаду как простейшую субстанцию, как элемент вещей или истинный атом природы, Лейбниц считает ее «постоянным живым зеркалом универсума». Так как Вселенная состоит из бесконечного множества таких элементов, она отражается в этих бесконечных «живых зеркалах»<sup>28</sup>. Иной смысл приобретает перспективизм в теории познания Ницше и Шпенглера. Для Ницше «перспектива меняется в соответствии с условиями существования живых существ»; согласно Шпенглеру, «картин мира» будет столько, сколько будет существовать стилей культуры.

В отличие от онтологического варианта перспективизма у Лейбница, биологического у Ницше и культурно-ценностного у Шпенглера Ортега-и-Гассет разрабатывает «доктрину точки зрения», связанную, по его мнению, с теорией относительности.

<sup>27</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 497.

<sup>28</sup> См. Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах, т. 1. М., 1982, с. 422.

Согласно теории Эйнштейна, пишет Ортега, событие А, с точки зрения земного наблюдателя, предшествует некоторому событию В, в то время как с иного места Вселенной, например с Сириуса, событие А будет следовать за событием В. Означает ли это, что субъект земной или Сириуса деформируют реальность? Нисколько. Действительность обладает свойством иметь некоторую перспективу, т. е. «организовываются различным способом, чтобы быть видимой с того или другого места. Пространство и время суть объективные ингредиенты физической перспективы и, естественно, варьируются в соответствии с точкой зрения»<sup>29</sup>.

Убеденный в том, что любая теория — изобретение человеческого ума и отнюдь не является отражением объективных свойств и отношений самой действительности, Ортега не ставит перед собой задачу поисков в теории Эйнштейна глубокого объективного смысла. Суть ее он сводит к идее отнесения явлений к системе отсчета и использует эту идею как чистую форму для организации и упорядочения данных, которые ему предоставляет непосредственное наблюдение; а так как при живом созерцании перспектива, несомненно, является реальным компонентом процесса взаимодействия субъекта и объекта и варьируется в зависимости от точки наблюдения, Ортега истолковывает ее как систему отсчета.

Столь одностороннее толкование теории относительноности позволяет испанскому философу сделать вывод, являющийся краеугольным камнем его перспективизма: «Теория Эйнштейна есть удивительное оправдание гармонической множественности всех точек зрения. Расширьте эту идею на моральное и эстетическое, и раскроется новый способ восприятия истории и жизни»<sup>30</sup>.

Осуществив этот замысел, Ортега заявляет, что суждение о том, что реальность, наблюдаемая с какого угодно пункта, всегда идентична, — абсурдно. «Космическая реальность такова, что может быть видима под определенной перспективой. Перспектива — один из компонентов реальности. Она далека от того, чтобы быть ее деформацией, она — ее организация»<sup>31</sup>. Перспектива — это порядок и форма которую принимает реаль-

---

<sup>29</sup> *Ortega y Gasset J.* El tema de nuestro tiempo. Madrid, 1964, p. 146.

<sup>30</sup> Там же, с. 148.

<sup>31</sup> Там же, с. 85.

ность для созерцающего. «Если изменяется место, которое занимает созерцатель, изменяется и перспектива. И обратно: если созерцатель заменяется другим в том же самом месте, перспектива остается без изменений»<sup>32</sup>. Поэтому всякое познание, заключает Ортега, есть познание с «определенной точки зрения». Принадлежность перспективы самой космической реальности, по мнению Ортеги, убедительно свидетельствует об истинности селективного восприятия субъектом действительности. Поэтому перспективизм «как способ мышления» «ведет к радикальной реформе философии и, что более важно, нашего ощущения космоса»<sup>33</sup>.

Теоретически истоки перспективизма Ортеги можно обнаружить в кантовском делении суждений на априорные и апостериорные. Кант был несомненно прав в том, что реальное мышление является единством чувственности и интеллекта в его разумной и рассудочной формах. Однако ошибка немецкого философа заключается в абсолютном разрыве между двумя уровнями мышления — эмпирическим и теоретическим. Ортега отводит теоретическому мышлению лишь функцию упорядочения чувственных данных: «Чистый разум не может делать иной вещи, как изобретать системы распределения». Этих систем может быть множество, продолжает он, например геометрия Евклида, Лобачевского и т. д. Но не они, не чистый разум решают, что представляет собой реальное. Наоборот, реальность выбирает между этими схемами ту, которая ей более родственна. Таким образом, «разум перестает быть императивной формой и превращается в арсенал инструментов, наблюдение испытывает их и решает, который является подходящим»<sup>34</sup>.

Таким образом, теория перспективизма строится на основе абсолютного разрыва между теоретическим и эмпирическим мышлением, которое объявляется единственно адекватной формой отражения действительности. Несомненно, на этом уровне мышления образ воспринимаемого предмета отличается чувственно-конкретным характером, знание является многосторонним, предмет постигается в совокупности его качеств и свойств. «Однако конкретность на данной ступени развития познавательного образа носит диффузный харак-

---

<sup>32</sup> Там же, с. 147.

<sup>33</sup> Там же, с. 85—86.

<sup>34</sup> Там же, с. 153.

тер, различные стороны, свойства и признаки предмета не выступают в своей внутренне *необходимой связи*»<sup>35</sup>. Отсюда неизбежны заблуждения: случайные признаки могут быть приняты за необходимые, единичное за общее, явление за сущность.

Обрушиваясь с критикой на научное мышление и признавая тем не менее его практическую полезность в исследовании явлений природы, Ортега категорически отвергает возможность научного познания общественной жизни и индивида. Поэтому перспективизм у испанского философа выступает преимущественно методом познания человеческой жизни.

Рассматривая историю как диалектическую серию жизненных опытов, Ортега подчеркивает, что каждый индивид, народ или эпоха «имеют свое определенное место в исторической серии» и никто не в состоянии выйти из нее, потому что это означало бы превратиться в некое абстрактное, нереальное существо<sup>36</sup>. Вслед за Шпенглером Ортега заявляет, что «каждый народ и каждая эпоха имеет свою типичную душу», выступающую «в качестве незаменимого аппарата познания», с помощью которого они «обладают свойственной им долей истины»<sup>37</sup>. «...Своеобразие каждого существа, его индивидуальные различия, вместо того чтобы препятствовать схватыванию истины, есть в точности орган через который можно видеть часть реальности, которая к нему примыкает»<sup>38</sup>.

Приведенные рассуждения Ортеги несколько отличаются от тех, где Ортега пытался интерпретировать перспективизм как своеобразное распространение идей Эйнштейна на восприятие мира, в них обнаруживаются новые мотивы. Если прежде перспектива трактовалась как неотъемлемый компонент самой реальности в процессе ее взаимодействия с субъектом и это обеспечивало ее объективность, а следовательно, и объективность восприятия наблюдателя (когда один наблюдатель заменялся другим, перспектива оставалась прежней), то теперь ни о какой возможности замены одного наблюдателя другим не может быть и речи, так как перспективой оказывается каждая жизнь (индивид, поколение, эпоха): «Каждая жизнь есть точка зрения на уни-

<sup>35</sup> *Копнин П. В.* Философские идеи В. И. Ленина и логика. М., 1969, с. 184.

<sup>36</sup> *Ortega y Gasset J.* El tema de nuestro tiempo, p. 85.

<sup>37</sup> Там же, с. 85.

<sup>38</sup> Там же, с. 89.

версум. В действительности то, что она видит, не может видеть другая»<sup>39</sup>. Поскольку же, согласно Ортеге, перспектив столько, сколько индивидов, то каждый индивид обладает своими неповторимыми истинами и истины всех членов общества отнюдь не противоречат друг другу — они являются дополнением одна другой. «Полная истина достигается лишь связыванием того, что видит ближний, с тем, что вижу Я, и так далее». В процессе интегрирования взглядов всех индивидов «будет соткана всеобъемлющая и абсолютная истина»<sup>40</sup>. Кому же под силу «сверхнаука», кто сможет «соткать» всеобъемлющую истину, ведь каждый обладает своей неповторимой истиной и для другого она выступает исключительно индивидуальной точкой зрения первого? Ортега признает, что «эта свержнаука, этот подлинный абсолютный разум есть возвышенное занятие, которое мы приписываем богу»<sup>41</sup>.

В «доктрине точки зрения» Ортега фиксирует вполне реальный факт, что истина не может существовать, если нет познающего субъекта. Совершенно справедливым является также упрек испанского философа в адрес рационализма, превращающего истину в некое самостоятельное бытие. Не менее справедлива его критика крайнего субъективного идеализма, ставящего истину в полную зависимость от субъекта. Заслуживает внимания вполне правомерное стремление Ортеги рассматривать истину как единство субъективности и объективности. Однако испанскому философу в силу его субъективно-идеалистического понимания человеческого мышления не удалось правильно решить эти проблемы. Уроки Канта были усвоены им слишком некритично. Перспективизм достиг одного: каждый человек получил право на истину, но ее объективность исчезла.

Правильно решить сложный вопрос об истине можно, лишь безоговорочно признав ее объективность, не прибегая ни к «перспективе», ни к «радикальной реальности», т. е. понимая под объективной истиной такое содержание человеческого знания, «которое не зависит от субъекта, не зависит ни от человека, ни от человечества...»<sup>42</sup>. При этом независимость от человека и человечества как раз означает, что содержание наше-

---

<sup>39</sup> Там же, с. 86.

<sup>40</sup> Там же, с. 89—90.

<sup>41</sup> Там же, с. 90.

<sup>42</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 123.

го знания есть отражение объективной действительности и истина объективна именно в этом смысле. Теория познания диалектического материализма, утверждая тезис об объективности истины по содержанию, отнюдь не отрицает ее субъективности по форме<sup>43</sup>.

Понимание истины как объективной по содержанию и субъективной по форме обуславливает рассмотрение истины как процесса мышления. В свою очередь особенности истины как процесса выражаются категориями абсолютной и относительной истины. Относительность истины означает не право каждого субъекта на определенную часть истины (как у Ортеги), а степень полноты отражения объективного мира. В то время как понятие абсолютной истины у Ортеги эклектично и абсурдно (абсолютная истина суть интеграция мнений всех членов человеческого общества), теория марксизма вкладывает в него вполне объективное диалектическое содержание<sup>44</sup>.

Однако рассматривать перспективизм лишь как результат неверных исходных теоретических посылок, заимствованных у Канта, и произвольного толкования Ортегой теории относительности было бы односторонним подходом. Подлинные причины появления «доктрины точки зрения» следует искать в своеобразии тех социальных отношений, которые предопределили бунт испанского мыслителя против науки и его стремление отстаивать право каждого индивида на истину. Перспективизм явился своеобразной формой протеста индивидуалистического сознания буржуазного художника-интеллектуала против того бюрократического и стандартизованного типа капиталистического общества, который начал складываться в Западной Европе в XX в. и получил название массового. Именно эти явления обусловили в свое время и возмущение Кьеркегора, и его стремление защитить индивида.

Знание о человеческой жизни как радикальной реальности должно выступить, согласно логике Ортеги-и-Гассета, в качестве новой веры, способной вывести буржуазное общество из состояния кризиса. Исторический разум, решительно отказавшись подходить к ис-

<sup>43</sup> Подобный анализ этих сторон субъективности формы истины дан в работе: *Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969.

<sup>44</sup> Вопросы диалектики абсолютной и относительной истины глубоко и всесторонне раскрыты В. И. Лениным в его работе «Материализм и эмпириокритицизм».



следованию человеческого с узкими мерками интеллекта, вооруженный методом перспективизма, обнаруживает, что человек — это не вещь, а «драма — его жизнь, чистое и уникальное событие, которое происходит с каждым в отдельности»<sup>45</sup>. Основной особенностью человека является динамизм, «в нем ничто, абсолютно ничто, не свободно от изменения до такой степени, что, если нечто в человеке появляется с признаком статичности и неизменности, достаточно сделать вывод, что оно принадлежит тому в человеке, что не является человеческим»<sup>46</sup>. Вместе с тем человеческая жизнь, не будучи ограниченной, стабильной вещью, остается конкретным фактом, который можно описать. Жизненный разум открывает в этом описании то, что вокруг нас находятся немые вещи и они не просто окружающий нас мир вещей, а существенный элемент нашей жизни. «Это единство динамического драматизма между обоими элементами — Я и Миром — есть жизнь»<sup>47</sup>.

Основную формулу, выражающую содержание жизни, Ортега-и-Гассет формулирует так: «Я есть Я и мои обстоятельства». В балансировке между Я и обстоятельствами Ортега выделяет Я в качестве динамического центра. Динамический центр является источником активности, в то время как природа и общество выступают системой облегчений и трудностей, с которыми встречается прагматический человек. При таком подходе деятельность человека утрачивает свой предметный характер и выступает в качестве «чистой» активности.

Истолкование деятельности как чистой активности является характерным для экзистенциализма, с которым Ортега сближается в рассмотрении проблемы человека. Экзистенциалисты понимают деятельность как «внутреннее действие», практику рассматривают как «экзистенциальное философствование», мыслительное действие.

В отличие от подобной «чистой» активности присущая предметной деятельности активность происходит из освоения каждого из предметов таким, каковым он является сам по себе, каковы его мера и сущность. Находя при этом свою логику в логике каждого особенного предмета, предметная деятельность не является

---

<sup>45</sup> *Ortega y Gasset J. Historia como sistema*, p. 36.

<sup>46</sup> *Ortega y Gasset J. Obras completas*, t. V. Madrid, 1947, p. 490—491.

<sup>47</sup> *Ortega y Gasset J. Obras completas*, t. IV. Madrid, 1947, p. 400.

просто «многопредметностью», а выступает универсальной деятельностью, носящей субстанциональный характер, наследуемый от природы как конкретной тотальности. При диалектико-материалистическом подходе природа выступает не просто как совокупность обстоятельств для действующего субъекта, а как предпосылка и абсолютное условие человеческой предметной деятельности, подлинно творческих устремлений человека.

Представляя тотальность всей природы, ее субстанциональность, человеческая предметная деятельность творчески достраивает субстанциональность природы в сфере, выходящей за границы природы, — в сфере культуры. Именно субстанциональность человеческой деятельности и отрицает Ортега, поэтому деятельность динамического центра и выступает у него как чистый активизм.

Провозглашение обстоятельств лишь системой облегчения или трудностей для центра активности и фактическое поглощение их непомерно разросшимся Я неизбежно привело испанского мыслителя к необходимости вычленения в поведении человека двух родов актов, принципиально различающихся между собой. С одной стороны, согласно Ортеге, в поведении индивида можно выделить акты, которые имеют свой источник в воодушевлении и воле индивида. Эти акты определяются Ортегой как собственно человеческое. С другой стороны, в поведении индивида можно вычленить акты, которые не имеют источника в нем самом и совершаются лишь при вступлении в общение с другими людьми. Автором этих действий являются «люди, остальные, «все», коллектив, общество, т. е. никто определенный»<sup>48</sup>. Индивид выполняет эти социальные действия потому, что так делают остальные, потому, что так принято, т. е. по привычке. Так как «социальная, или коллективная, жизнь», согласно Ортеге, состоит из привычек, эта жизнь не является собственно человеческой, «она есть нечто промежуточное между природой и человеком. Она — почти природа и, как природа, иррациональна, механистична и брутальна»<sup>49</sup>.

Подобный подход неизбежно ведет к выводу, который был сделан задолго до Ортеги Кьеркегором: существование индивида протекает в двух модусах — подлинного и неподлинного существования. Действия че-

<sup>48</sup> *Ortega y Gasset J. Obras inéditas*, t. 1. Madrid, 1957, p. 25.

<sup>49</sup> Там же, с. 27.

ловека, исходящие из его интимнейшего Я, которые он осознает и за которые несет ответственность, — подлинно человеческий способ существования, в нем индивид остается самим собой и выступает как личность. Поступки, навязанные индивиду обществом — слепой имперсональной силой, которые он выполняет по необходимости, составляют неподлинный способ существования; человек действует механически, проявляет себя не как личность, а как обезличенный автомат.

Раздвоение человека в двух модусах становится для него трагедией, причем неподлинный способ существования превращается в невыносимое бремя. «Не знаю, — с отчаянием заявляет Ортега, — есть ли другой (ад) там, где кончается жизнь человека, но, несомненно, есть ад мирской — общество»<sup>50</sup>. Единственным спасением от этого ада может быть лишь обращение индивида внутрь самого себя, самоуглубление. Отсюда понятен вывод, который делает Ортега: «Моя жизнь есть одиночество, радикальное одиночество»<sup>51</sup>. Оставаясь наедине с собой, индивид интерпретирует обстоятельства, создает планы будущего поведения, в радикальном одиночестве он становится подлинным творцом и настоящим человеком.

Социальные корни ортегианской концепции свободы заключены в реальных противоречиях современного буржуазного общества, которое уродует и насилует личность, ограничивает ее свободу и превращает человека в обезличенное существо, в винтик громадного бюрократического механизма. Замечая эти тенденции, Ортега-и-Гассет объявляет социальное неподлинным способом существования индивида и единственный путь спасения от разрушительного действия общественных механизмов видит в обращении внутрь самого себя, где якобы достигается царство абсолютной свободы. Однако на деле это означает бегство от действительности; перед индивидом закрывается возможность осознания реальных причин социальных противоречий, и его свобода оказывается иллюзорной.

Ортега не замечает, что провозглашение радикального одиночества в качестве собственно человеческого способа существования не что иное, как «жизненный солипсизм», который в скрытой форме содержался в его перспективизме. Действительно, если подлинно че-

<sup>50</sup> *Ortega y Gasset J. Del imperio romano. Libertad*, 1940, p. 172.

<sup>51</sup> *Ortega y Gasset J. Obras inéditas*, t. 1, p. 69.

ловеческие поступки совершаются в исключительном одиночестве, то ни о каком проникновении в собственно человеческое другого индивида не может быть и речи. Внутренний мир индивида мыслится Ортегой как мир свободного существования. Человек, по его мнению, является существом свободным, свободным по принуждению, ибо фатально подчинен необходимости делать выбор, определять самого себя. Свобода ограничена, с одной стороны, амплитудой возможностей, которые создают обстоятельства, а с другой — соображениями морального порядка, заключающимися в требовании к личности действовать в соответствии со своим неповторимым сокровеннейшим Я, быть верным своему индивидуальному «призванию». Призвание — это миссия, для которой предназначен индивид в этом мире, «это цельная и индивидуальная программа существования» каждого человека, его подлинное Я<sup>52</sup>.

Выдвигая призвание как основу своего понимания свободы личности, как индикатор подлинности человеческого существования, Ортега не дает ответа на вопрос об источнике его происхождения. Поскольку призвание является недоступным рациональному познанию, единственным показателем выполнения его требований для индивида становится ощущение счастья<sup>53</sup>.

Подобное понимание свободы личности характерно не только для Ортеги, но и для всего экзистенциализма. Интерпретацией свободы индивида как выбора экзистенциализм стремится дать решение проблемы внутренней свободы человека. Однако нельзя верно решить вопрос о свободе личности, сводя ее исключительно к внутренней свободе. Проблема свободы включает в себя два основных диалектически взаимосвязанных аспекта свободы: субъективный и объективный, внутренний и внешний<sup>54</sup>. Основная методологическая ошибка Ортеги и экзистенциалистов заключается в непонимании этой диалектики внутреннего и внешнего, субъективного и объективного. Хотя внутренняя свобода обладает относительной самостоятельностью, научный подход к ее пониманию состоит в том, чтобы рассматривать ее не абсолютно изолированной, а опосредованной социальным окружением и природными условиями.

---

<sup>52</sup> *Ortega y Gasset J. Obras completas*, t. IV, p. 401.

<sup>53</sup> См. там же, с. 406—407.

<sup>54</sup> См. Проблема человека в современной философии. М., 1969, с. 249.

Таким образом, главные принципы новой веры, которая, по мысли Ортеги, должна выступить средством, способным вдохнуть силы в балансирующее в вакууме буржуазное общество и тем самым вывести его из состояния кризиса, следующие: требование постоянно создавать самого себя, проповедь радикального одиночества как единственно адекватного состояния для этой цели, наставление делать выбор самого себя, выполняя «зов» своего неповторимого призвания. В действительности перечисленные принципы не что иное, как основные требования этики крайнего эгоизма. На практике они означают бегство от реальности.

Разработав принципы нового откровения, Ортега-и-Гассет попытался найти социальные средства, с помощью которых можно было бы обратить человечество в новую веру и вывести буржуазное общество из состояния разрушительного кризиса. Поиск этих средств потребовал от Ортеги объяснения структуры современного ему буржуазного общества, а также интерпретации кризиса с социологических позиций.

В полном соответствии с требованиями исторического разума с точки зрения перспективизма «общество есть всегда динамическое единство двух факторов: меньшинства и масс»<sup>55</sup>. Под индивидами, входящими в круг меньшинства, понимаются выдающиеся творческие личности, предъявляющие к себе больше требований, нежели другие, нагромождающие сами для себя трудности и обязанности. Они — образец «сильной» жизни, стремящейся всегда превосходить саму себя, двигаться от того, что уже достигнуто, к тому, что выдвигается в качестве долга и требования<sup>56</sup>.

Представитель массы — «социальный тупица», человек, не отличающийся сколько-нибудь от других людей, повторяющий в себе «родовой тип», это «средний человек». В отличие от выдающейся личности он ведет инертный образ жизни, не предъявляя к себе каких-либо требований. Будучи не способным на «спонтанное» усилие, он лишь отвечает реакциями на требования, которые диктуют ему его «внешние нужды». При этом Ортега постоянно напоминает, что «разделение общества на массы и выдающееся меньшинство не является... разделением на социальные классы»<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> *Ortega y Gasset J. La rebelion de las masas. Madrid, 1930, p. 12.*

<sup>56</sup> См. там же, с. 98.

<sup>57</sup> Там же, с. 15.

Динамизм, гармония между меньшинством и массой у Ортеги выступают как отношения назидательности — послушания, повеления — подчинения. Только при наличии энергичного, дающего проект жизни меньшинства и послушной, раболепствующей массы в обществе возможна хорошая организация общественных дел. Масса «пришла в мир для того, чтобы быть руководимой, чтобы на нее оказывали воздействие... организовывали ее — до того, пока она не перестанет быть массой или по меньшей мере будет стремиться к этому»<sup>58</sup>.

Ортега-и-Гассет признает наличие классов, но отказывается от анализа взаимоотношений между ними, стремясь переключить внимание на отношение меньшинства и массы. Основанием для рассмотрения отношения меньшинства и массы как главного является не объективное исследование структуры реальных общественных отношений между людьми, а концепция «подлинного» и «неподлинного» способов существования человека, опирающаяся в свою очередь на иррациональное понятие призвания.

В то же время в концепции динамизма меньшинства и массы затронут очень важный аспект проблемы взаимоотношений людей в человеческом обществе — аспект диалектической связи руководителей и руководимых. Диалектика отношений между руководителями и руководимыми, бесспорно, является постоянной величиной истории. Однако у Ортеги и эта диалектика получает извращенную, реакционную интерпретацию. Испанский мыслитель рассматривает взаимоотношения между руководителями и руководимыми в качестве раз и навсегда определенных принципом: назидание—послушание, повеление — подчинение. Между двумя этими категориями людей, по мнению философа, не может быть взаимоперехода, они жестко разделены в социальной жизни. Руководимые («средние люди») никогда не смогут стать незаурядными личностями и не могут оказывать никакого влияния на руководителей. Такое понимание взаимоотношений массы и меньшинства неизбежно приводит к отрицанию роли народных масс в истории и абсолютизации значения руководящего меньшинства. Настаивая на определении представителя массы как «среднего» человека, как «социального тупицы», Ортега оказывается в одном лагере с наиболее реакционными идеологами современности.

<sup>58</sup> Там же, с. 185.

Главной особенностью современной эпохи, по мнению Ортеги, является то, что масса, которая прежде «знала свое место», шла за дающим ей программу меньшинством, в настоящее время, «не перестав быть ею, вытесняет меньшинство». И это вытеснение происходит не только в местах удовольствий, созданных меньшинством и предназначенных для него, но и во всех сферах общественной жизни.

Причиной такого изменения в позиции массы является перерождение среднего человека в человека-массу. Если средний человек, образующий массу, характеризовался Ортегой как субъект, не способный найти «высшую инстанцию» в самом себе, но осознающий свою неполноценность и в силу этого раболепствующий перед выдающимся меньшинством, спасающим его от бессодержательной жизни, то человек-масса качественно отличается от него. Главными чертами человека-массы, по мнению Ортеги, являются «свободное выражение своих жизненных желаний» и «полная неблагодарность ко всему, что сделало возможным легкость его существования»<sup>59</sup>. Человек-масса является, согласно Ортеге, результатом либеральной демократии, научного эксперимента и индустриализации. Либеральная демократия обучила его тому, что все люди равны перед законом. Научный эксперимент и индустриализация облегчили условия жизни среднего человека.

Придя в мир, в котором для него открываются громадные возможности в удовлетворении своих желаний, не ощущая каких-либо препятствий перед собой, не встречая ограничения и в публичной жизни, он ведет себя в нем как избалованный ребенок. Он чувствует себя хозяином жизни, «закупоривается» в себя, не обращаясь ни к какой высшей инстанции. «Я предполагаю, — заявляет Ортега, — что в этой закупорке средних душ состоит восстание масс и... заключается громадная проблема, создающаяся сегодня для человечества»<sup>60</sup>.

Определяя человека-массу, Ортега подчеркивает, что это такой социальный тип, которого нельзя отнести к определенному социальному классу, он является характерным для всех слоев общества. Наиболее ярким представителем подобного типа выступает человек науки. Причиной является сама наука, она автоматически пре-

---

<sup>59</sup> См. там же, с. 87.

<sup>60</sup> Там же, с. 108.

вращает человека науки в человека-массу, т. е. делает его «примитивом, современным варваром»<sup>61</sup>.

Восстание масс является угрозой для человечества. Человек-масса врывается в мир и провозглашает насилие высшим принципом. Он ненавидит тех, кто отличен от него, вытесняет выдающееся меньшинство, устраняет власть. «Человеку-массе, — пишет Ортега, — не хватает просто морали, которая означает всегда в существе своем чувство подчинения чему-либо, сознание службы и долга»<sup>62</sup>. И это не аморальность, а отрицание всякой морали. Человечество деморализуется.

В эпоху «империи масс», утверждает Ортега, человек-масса полагает, что он представляет государство, «весь мир». Прежде «весь мир» означало единство массы и меньшинства, сейчас «весь мир» только масса. Примером такого государства в эпоху «империи масс» он считает фашистское государство Муссолини, провозгласившего формулу: «Все для государства, ничего вне государства, ничего против государства»<sup>63</sup>.

Приступая к анализу современного капитализма, Ортега-и-Гассет сталкивается с объективными процессами, характеризующими буржуазное общество, но, будучи не в состоянии объяснить их природу, он уклоняется от научного исследования и использует весь арсенал понятий, введенных ранее, накладывая свою схему динамизма меньшинства и массы на процессы, характеризующие общество. Такие понятия, как «масса», «меньшинство», «динамизм массы и меньшинства», предлагаются в качестве характеристик, определяющих «идеальное общество». Все остальное, что не укладывается в рамки этих понятий, провозглашается испанским философом отклонением от «нормы».

Своеобразную окраску приобретает объяснение причин кризиса современного буржуазного общества. В «Истории как системе» кризис истолковывается главным образом в качестве результата кризиса веры, выработанной Декартом, — веры в науку. В «Восстании масс» кризис современного буржуазного общества рассматривается как вырождение его в «империю масс», главным действующим лицом которой выступает человек-масса. Здесь снова-таки наука объявляется одной из важнейших причин кризиса, ибо ее специализация превращает

---

<sup>61</sup> См. там же, с. 174.

<sup>62</sup> Там же, с. 313.

<sup>63</sup> См. там же, с. 148.



человека науки из представителя творческого меньшинства в современного варвара, а научный эксперимент и индустриализация облегчают условия жизни среднего человека и тем самым обуславливают обращение подавляющего большинства людей в человека-массу.

Проблема роли науки в подготовке общего кризиса капитализма, несомненно, важна. Этот кризис явился закономерным результатом обострения внутренних противоречий буржуазной общественно-экономической формации, но естественноисторическое развитие науки и техники оказало значительное влияние на его ускорение. Технические изменения в капиталистическом производстве в конце прошлого века, основанные на достижениях науки, обусловили громадный рост промышленного производства и обобществления труда, создав тем самым необходимые предпосылки загнивания капитализма и превращения его в монополистический капитализм.

Однако у Ортеги эта проблема получает извращенное истолкование: наука превращается в своего рода «козла отпущения» всех пороков буржуазного общества, тем самым подлинные причины кризиса современного капитализма остаются в тени. Научный подход к решению социальных проблем объявляется ложным, и на первый план выдвигается требование слепой веры.

Испанский социолог отчетливо видит, как ранее столь уважаемый за его свободный творческий характер труд ученого становится автоматическим и безрадостным, что ученый превращается в винтик огромного бюрократического механизма, но истинные причины этого явления оставляет невыясненными. В полном соответствии с требованиями «исторического разума» Ортега ограничивается описанием того, что бросается в глаза, — специализация науки, и она возводится в ранг подлинной причины дегуманизации труда ученого.

Только мыслитель, стоящий на позициях прогрессивного класса, пользующийся передовым научным методом, способен понять те пружины, которые превратили цвет человеческой цивилизации — науку — в разновидность промышленного труда, поставив ее на службу ограниченным интересам монополистической верхушки. В социальных противоречиях, в классовом антагонизме заключается главная причина, которая не только превратила науку в бюрократический департамент государственно-монополистического капитала, но и сделала ее антигуманной силой, поскольку результаты науки ис-

пользуются не только на благо человека, но и во вред.

Имеет определенный смысл постановка Ортегой вопроса о человеке-массе как представителе слепой, безумной, озлобленной массы, отличающейся антиинтеллектуализмом и ненавистью к возвышенным общечеловеческим моральным и эстетическим ценностям. Такая масса действительно является законнорожденным детищем современного государственно-монополистического капитала. Ее образуют, как правило, те, чьи идеалы (буржуазный индивидуализм), так широко рекламируемые империалистической пропагандой, разрушаются при столкновении с беспощадной действительностью. Эта масса представляет собой чаще всего неоднородный в социальном отношении конгломерат, объединенный общностью неудач в борьбе за существование, подкупом, подачками и воздействием антигуманных идей, распространяемых средствами массовой пропаганды. Обычно тон в ней «задают представители мелкой буржуазии, зачастую разорившиеся, деклассированные элементы, представители так называемых «непроизводительных профессий», к ней могут принадлежать и наименее развитые, отсталые слои рабочего класса, а также представители рабочей аристократии»<sup>64</sup>. Это социальное образование в определенных условиях становится опорой и движущей силой фашизма, расизма, используется монополистическим капиталом как орудие борьбы с прогрессивным демократическим и коммунистическим движением, как та среда, из которой рекрутируются банды наемных убийц для устранения слишком далеко зашедших в своих стремлениях конкурентов или выдающихся представителей борющегося за свои права трудящегося народа. Характеристику такой массы дал в свое время К. Маркс в работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», раскрывая причины поражений французского пролетариата в революции 1848 г. В своей концепции Ортега-и-Гассет отождествляет этот социальный тип с трудящимися массами. Тем самым ответственность за пороки буржуазного общества перекладывается на их плечи, а действительная сила, порождающая эти пороки, — монополистический капитал — остается вне критики. Объективно эта позиция — свидетельство апологии буржуазного строя.

Концепция динамизма меньшинства и массы выдвигает

---

<sup>64</sup> Ашин Г. К. Миф об элите и «массовом обществе», М., 1966, с. 130.

гается Ортегой в качестве универсальной схемы, способной объяснить все проблемы, возникающие перед человечеством. По его убеждению, мир разделен на государства-меньшинства и государства-массу. Творческим меньшинством, задающим программу для всего человечества, согласно Ортеге, всегда была Европа. Однако «восстание масс», «деморализация Европы» привели к тому, что деморализация охватила все человечество. Страны, ранее выступавшие как масса, покорно следовавшие за Европой, в настоящее время, утверждает он, выходят из-под ее контроля, восстают против своей судьбы. Европа, пораженная «восстанием масс», не способна руководить миром, но и остальные страны не могут заменить Европу в ее гегемонии. «Исторически верховная власть, — пишет Ортега, — находится в разобщении... Мир переживает... тяжелую деморализацию»<sup>65</sup>.

Заявив, что «восстание масс» может стать катастрофой, Ортега тем не менее не теряет надежды, что оно «может оказаться переходом к новой и беспрецедентной организации человечества»<sup>66</sup>. Под новой и беспрецедентной организацией испанский мыслитель имеет в виду создание единой организации из групп народов континентальной Европы — Соединенных Штатов Европы. Эта форма политической организации обеспечит, по мнению Ортеги, «повышение пульсации Европы», автоматически заставит ее «дисциплинироваться»: бунтарская масса вынуждена будет склониться перед авторитетом меньшинства, так как круг проблем, которые встанут перед новым сверхгосударством, будет настолько сложным и обширным, что дать им верное решение смогут лишь немногие «специально квалифицированные». «Дисциплинированная» таким образом Европа «возвратит себе веру в самое себя», станет более «взыскательной к себе» и сможет выработать программу существования для остальных народов. Тем самым как на континенте, так и во всем мире будет восстановлено динамическое единство и гармония между творческим меньшинством и наконец вновь осознавшей свое место массой — основное условие существования всякого здорового общества.

Как видим, Ортега-и-Гассет становится на путь, которым шли все проповедники «великих откровений»: для обращения людей в веру необходима сила внешнего

<sup>65</sup> *Ortega y Gasset J. La rebelion de las masas*, p. 299.

<sup>66</sup> Там же, с. 120.

принуждения. Вместе с тем Ортега наряду с многочисленными проповедниками идей СШЕ чутко уловил тенденцию к политической интеграции империалистических стран Европы. Вскрывая реакционность этой идеи, учитывая в полной мере ожесточенный характер противоречий между монополиями европейских стран, отдавая себе отчет в борьбе рабочего класса против подобных объединений, нельзя все же не признать определенной степени вероятности образования политического союза типа Соединенных Штатов Европы. «Слишком велики преимущества экономического и политического характера монополий для того, чтобы они не постарались временно устранить свои наиболее острые противоречия, слишком пока сильны их позиции в ведущих странах Западной Европы»<sup>67</sup>. На это обстоятельство в свое время обращал внимание и В. И. Ленин. Анализируя лозунги о Соединенных Штатах Европы, он подчеркивал, что СШЕ или невозможны, или реакционны.

В наши дни, в условиях существования двух систем с различным общественным строем, перед лицом все более крепнущего социалистического лагеря и национально-освободительного движения, в рядах которого имеет место тенденция ряда стран к социалистической ориентации, возможность реакционного политического союза крупнейших монополистов Европы неизмеримо возрастает. По замыслам инициаторов европейской интеграции «объединенная Европа» должна противостоять «коммунистической опасности» и стать панацеей от «бледней» современного капитализма.

Первые практические шаги по созданию объединенной Европы, в частности многолетняя история «Общего рынка», а также выборы в так называемый «Европейский парламент», состоявшиеся в конце 70-х годов, ярко подтверждают предупреждение В. И. Ленина о реакционности подобных объединений. Как экономическая интеграция европейских капиталистических стран, так и политика «Европейского парламента», который в настоящее время является лишь формальным органом, имеют четко направленный реакционный характер и служат интересам крупнейших монополий.

Антикоммунистическую направленность идеи Соединенных Штатов Европы не скрывал и Ортега. Он рассматривал СШЕ в качестве не только средства для вы-

---

<sup>67</sup> Кузьмин Э. Л. Мировое государство: иллюзии или реальность? Критика буржуазных концепций суверенитета. М., 1969, с. 194.

хода капитализма из кризиса, но и оружия борьбы с социализмом в Европе. Считая коммунизм исключительно русским явлением, «сумасбродной моралью», Ортега призывал противопоставить ей «новую мораль Запада», понимая, естественно, под новой моралью предложенное им новое откровение. Соединенные Штаты Европы должны по замыслу Ортеги послужить тем средством, с помощью которого новая мораль будет привита новой Европе, а в политическом плане станет силой, способной противостоять социализму: «В создании Европы как большого национального государства я вижу единственное предприятие, которое смогло бы противостоять победе «пятилетнего плана»»<sup>68</sup>.

В концепции Ортеги-и-Гассета о месте и роли Соединенных Штатов Европы в разрешении кризиса капитализма не только обнажилась классовая позиция испанского философа — правоверного защитника буржуазного строя, но и достигли своего крайнего выражения ее противоречия. Определяя деятельность индивида в обществе как неподлинный способ существования, Ортега провозглашает уход в себя подлинным способом человеческого существования и единственным средством спасения индивида от «ада мирского» — общества. Когда же Соединенные Штаты Европы объявляются средством спасения буржуазного общества от кризиса, неподлинный способ существования превращается в гарантию подлинного, что противоречит позиции, ранее занимаемой Ортегой.

Чреватые логической непоследовательностью, гносеологические (в форме перспективизма), социологические (концепция подлинного существования) и политические (идея Соединенных Штатов Европы) средства спасения буржуазного общества от кризиса, предложенные испанским философом, ориентировались на традиционные ценности буржуазии — индивидуализм. Однако индивидуализм уже в период написания «Восстания масс» стал все более и более настоятельно отвергаться государственно-монополистическим капитализмом, нуждавшимся в ценностях иного порядка. Поэтому, едва родившись, концепция Ортеги уже была обречена на идейную девальвацию.

---

<sup>68</sup> *Ortega y Gasset J. La rebelion de las masas*, p. 308.

## II

### Современный этап общего кризиса капитализма в интерпретации идеологов буржуазии

---

#### 1. Особенности буржуазных концепций кризиса капитализма 70—80-х годов

Одной из важнейших закономерностей современного мирового капитализма является общий кризис капитализма. Он охватывает экономический и государственный строй, политику, идеологию и культуру. Важнейшими чертами кризиса являются раскол мира на две противоположные системы и рост мощи социализма; обострение внутренних противоречий капиталистической экономики, усиление ее неустойчивости и загнивание; распад колониальной системы империализма и подъем национально-освободительного движения; углубление кризиса буржуазной политики и идеологии.

Общий кризис капитализма прошел два этапа своего развития и в настоящее время находится на третьем. Начало первому этапу положила Великая Октябрьская социалистическая революция и первая мировая война. С образованием первого в мире социалистического государства открылась новая эпоха в истории человеческого общества — эпоха перехода от капитализма к социализму во всемирном масштабе.

Наступление второго этапа общего кризиса капитализма связано со второй мировой войной, победой социалистических революций в целом ряде стран Европы и Азии. Образовалась мировая социалистическая система, начался стремительный распад колониальной системы империализма. Соотношение сил изменилось в пользу социализма.

Укрепление позиций мировой системы социализма, новые изменения в соотношении сил двух систем в пользу социализма, дальнейшее обострение противоречий империализма обусловили в конце 50-х годов переход к новому, третьему этапу общего кризиса капитализма.

Главной особенностью этого перехода стало то, что он произошел не в связи с мировой войной, как предыдущие два этапа, а в процессе борьбы стран социализма и всего прогрессивного человечества за предотвращение третьей мировой войны.

Основными факторами, определившими переход к третьему этапу общего кризиса капитализма, явились: укрепление мировой системы социализма и победа революции на Кубе, усиление определяющего влияния социализма в тесном взаимодействии с другими течениями мирового революционного процесса на мировую политику и экономику; растущая роль соревнования двух социальных систем, завершение распада колониальной системы; обострение социально-экономических противоречий капитализма как системы и связанное с этим развитие государственно-монополистического капитализма; расширение интернационализации экономической жизни капитализма и возникновение экономической интеграции капиталистических стран.

В настоящее время важнейшие черты общего кризиса капитализма проявляются в том, что решающим фактором развития человеческого общества становится мировая система социализма, в то время как внутри капиталистической системы все более обостряются старые противоречия и появляются новые. К числу основных противоречий относятся противоречие между возможностями, открываемыми научно-технической революцией, и препятствиями, которые капитализм выдвигает на пути их использования в интересах всего общества; противоречие между общественным характером производства и государственно-монополистическим характером их регулирования; противоречие между трудом и капиталом, углубление антагонизма между интересами подавляющего большинства нации и финансовой олигархией<sup>1</sup>.

Глубокий анализ особенностей общего кризиса капитализма на современном этапе содержится в документах и материалах XXVI съезда КПСС. Благодаря росту экономической мощи социализма, борьбе СССР и всех миролюбивых сил изменения в соотношении сил достигли уже таких масштабов, что произошло значительное ослабление международных позиций капитализма, ослабление его роли в системе международных отношений. В то

---

<sup>1</sup> См. Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. Москва, 5—17 июня 1969 г. М., 1969, с. 44—45.

же время «это были годы дальнейшего роста мощи, активности и авторитета Советского Союза и других стран социалистического содружества»<sup>2</sup>.

С крушением португальских колониальных владений в Африке «в 70-е годы фактически завершилась ликвидация колониальных империй»<sup>3</sup>. В середине 70-х годов бывшие колониальные страны стали вести активную борьбу за равноправие в международных экономических отношениях, установление нового международного экономического порядка<sup>4</sup>, против международных монополий и всей системы монополистической эксплуатации и дискриминации.

Начался кризис государственно-монополистического регулирования. Движущими силами и формами выражения кризиса явились ускорение инфляции, структурные диспропорции в экономике, кризисные явления в сфере энергетических ресурсов, сырья и продовольствия. «Со всей отчетливостью видно, — отмечалось на XXVI съезде КПСС, — как мало помогает государственное регулирование капиталистической экономики. Принимая меры против инфляции, буржуазные правительства способствуют застою производства и росту безработицы; стараясь сдержать кризисное падение производства, они еще больше усиливают инфляцию»<sup>5</sup>.

Кризис государственного регулирования экономики обусловил обострение социальных противоречий. Применение научно-технических достижений в производстве в условиях капитализма неизменно оборачивается против трудящихся масс, приводит к дальнейшему росту безработицы. За десятилетие армия безработных в развитых капиталистических странах выросла вдвое. В 1980 г. она насчитывала 19 млн. человек.

Увеличение масштабов обобществления производства, происходящее в условиях научно-технической революции, предельно обостряет главное противоречие капитализма — противоречие между трудом и капиталом. Попытки государственно-монополистического капитализма снизить накал классовой борьбы с помощью социальных реформ не имели успеха. «Число участников забастовок выросло за десятилетие более чем на треть,

---

<sup>2</sup> Материалы XXVI съезда КПСС, с. 4.

<sup>3</sup> См. там же.

<sup>4</sup> См. там же, с. 15.

<sup>5</sup> Там же, с. 20.



достигнув, только по официальным данным, четверти миллиарда человек»<sup>6</sup>.

В 70-е годы обострились межимпериалистические противоречия, усилилась борьба за рынки, за источники сырья и энергии<sup>7</sup>. В империалистических отношениях сложилась кризисная ситуация. Образовались три центра империалистического соперничества — США, Западная Европа и Япония. «Японские и западноевропейские монополии все успешнее конкурируют с американским капиталом, в том числе на внутреннем рынке США. За 70-е годы доля США в мировом экспорте сократилась почти на 20 процентов»<sup>8</sup>. Они потеряли неограниченное и преобладающее влияние в мировой капиталистической экономике, а также в международной валютной системе.

Кризис, испытываемый капитализмом, наложил отпечаток и на внешнюю политику. Обострилась борьба вокруг вопросов внешнеполитического курса капиталистических стран, их отношений со странами социалистического лагеря. «Авантюризм, готовность ставить на карту жизненные интересы человечества во имя своих узких корыстных целей — вот что особенно обнаженно проявляется в политике наиболее агрессивных кругов империализма»<sup>9</sup>, — отмечалось на XXVI съезде КПСС.

После экономического кризиса 1974—1975 гг. имел место определенный подъем, который, однако, носил вялый характер и ознаменовался спадом темпов развития, снижением роста производительности труда, усилением инфляции, увеличением армии безработных. Замедление экономического роста стало характерным для подавляющего большинства стран капиталистического Запада.

В 1980 г. разразился новый экономический кризис. Его характерными особенностями по сравнению с кризисом 1974—1975 гг. явилось то, что широко распространенным стало двухэтапное сокращение производства в развитых капиталистических странах. Кризис явился менее глубоким, чем предыдущий, но наиболее продолжительным за весь послевоенный период. Ухудшилось состояние кредитно-денежной системы, сократился реальный объем мировой торговли, усилилась инфляция, резко возросла безработица. В 1981 г. среднемесячная численность официально зарегистрированных пол-

---

<sup>6</sup> См. там же.

<sup>7</sup> См. там же.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

ностью безработных в развитых капиталистических странах составила более 22 млн. человек, увеличившись по сравнению с 1975 г. почти на 1 млн.<sup>10</sup>

В 1980—1982 гг. обострился кризис государственно-монополистического регулирования экономики капиталистических стран. Оказавшись бессильным перед лицом экономических потрясений, господствующий класс начал переориентироваться в отношении форм и методов государственного регулирования.

Правительства развитых капиталистических стран (за исключением Франции) впервые в послевоенный период пошли по пути свертывания социальных программ, сокращения ассигнований на социальные нужды, начали осуществлять политику замораживания и даже сокращения реальных доходов трудящихся. Буржуазные государства усилили активное вмешательство в трудовые конфликты, выступая на стороне предпринимателей. Правительствами ряда капиталистических стран в 1980—1981 гг. были выработаны антирабочие законодательства, расширены репрессивные меры по отношению к профсоюзам (в Великобритании — закон о занятости, в США — закон о налоговой реформе).

Наиболее жесткие меры в этом направлении приняла в США администрация Рейгана. Бюджет федерального правительства Соединенных Штатов на 1981/82 финансовый год предусмотрел ликвидацию или частичное свертывание государственных ассигнований на 250 социальных программ, касающихся в первую очередь помощи неимущим и социальных услуг населению. Бич этой политики обрушился прежде всего на безработных, лиц с низкими доходами, инвалидов, пенсионеров, одиноких матерей, переобучающихся рабочих и служащих, нуждающихся студентов. Предусмотрено и дальнейшее сокращение расходов на социальные нужды в течение ближайших 5 лет на общую сумму в 450 млрд. долл. Беспрецедентной стала расправа правительства США над бастовавшими в августе — октябре 1981 г. авиадиспетчерами. Белый дом уволил 12 тыс. забастовщиков, отдал под суд руководителей профсоюза, а окружной суд принял решение о ликвидации этого профсоюза.

Решительное наступление государственно-монополи-

---

<sup>10</sup> См. Экономическое положение капиталистических и развивающихся стран. Приложение к журналу «Мировая экономика и международные отношения». Обзор за 1981 г. и начало 1982 г. М., 1982, с. 87.

стического капитала на права трудящихся сопровождается небывалой в истории милитаризацией экономики ведущих капиталистических стран. Если проанализировать, например, программу, выдвинутую администрацией США, то можно обнаружить подчинение внутренней и внешней политики интересам военно-промышленного комплекса. Именно для этого понадобилась жесткая «экономия» на социальных программах. За счет перераспределения бюджетных средств из гражданской сферы в военную в 1981/82 бюджетном году на военные цели было израсходовано более 187 млрд. долл. Смета на 1982/83 г. предусматривала увеличение военных расходов более чем на 30 млрд. долл., а на самом деле достигла 246 млрд. долл. Всего же за период 1982/83 — 1986/87 гг. правительство намерено было выделить на эти цели 1 644 млрд. долл.<sup>11</sup> Комментируя эту сумму, Рейган, выступая в конгрессе с посланием об экономическом положении страны (1981 г.), сообщил, что, по подсчетам специалистов, пачка тысячедолларовых банкнот в 1 триллион имела бы высоту в 67 миль (107 км).

Столь резкий поворот США в сторону милитаризма имеет недвусмысленные цели: достигнуть исключительного военного превосходства над странами социализма, подчинить своему влиянию союзников по НАТО и в конечном счете осуществить давнюю мечту американских реакционеров о рах *Americana* — безраздельном господстве США на земном шаре.

Острый экономический кризис, наступление государственно-монополистического капитала на права трудящихся, стремление взвалить на их плечи экономические трудности капиталистического хозяйствования вызвали резкое обострение социальных противоречий, обусловили дальнейший подъем рабочего движения в капиталистических странах, способствовали росту его организованности, появлению новых форм борьбы<sup>12</sup>, росту забастовок и выступлений под политическими лозунгами, непосредственно обращенных к правительствам, проведению совместных выступлений трудящихся различных стран против транснациональных монополий<sup>13</sup>, расширению антивоенных выступлений.

<sup>11</sup> См. там же, с. 106, 108.

<sup>12</sup> См. там же, с. 91—95.

<sup>13</sup> См. Черников Г. П. Интернационализация финансового капитала и революционный процесс. — Рабочий класс и современный мир, 1982, № 1, с. 43—52; Иванов Г. Г. Техничко-экономическая политика ТНК и профсоюзы. — См. там же, с. 53—60.

Обострение кризиса капиталистической системы в начале 80-х годов осуществляется на фоне дальнейшего укрепления социалистической системы, успехов международного коммунистического, рабочего и национально-освободительного движения в борьбе против мирового империализма, сплочения всех прогрессивных сил в борьбе за мир и предотвращение новой мировой войны.

Анализ развития капитализма в 70-х и начале 80-х годов показывает, что в нем все ярче обнаруживается тенденция, внимание на которую обратил еще В. И. Ленин. «...Зрелый и идущий к своему превращению в социалистическое общество капитализм», — писал он, — характеризуют «развитие и учащение всяческих сношений между нациями, ломка национальных перегородок, создание интернационального единства капитала, экономической жизни вообще, политики, науки и т. д.»<sup>14</sup>. В. И. Ленин видел основной путь развития капитализма в его превращении «в единое общенациональное капиталистическое, а затем и всемирно-капиталистическое хозяйство»<sup>15</sup>.

Отмеченная В. И. Лениным тенденция получила в настоящее время особенно интенсивное развитие. Она проявляется в дальнейшем усилении мощи и влияния транснациональных корпораций, переплетении и сращивании международных промышленных и банковских монополий, сцеплении государственно-монополистических и частных, в том числе и транснациональных, капиталов. В современном капиталистическом мире господствующие позиции в производстве, финансах, технологии, научных исследованиях принадлежат нескольким десяткам транснациональных корпораций. Они же оказывают серьезное влияние на политику многих буржуазных правительств, нередко провоцируя обострение международной обстановки.

Можно сказать, что 70-е и 80-е годы «стали периодом завершения предшествующих количественных изменений и осуществления качественного скачка в формировании международного финансового капитала нового типа, резко усилившего господство монополий в экономике и политике капиталистического мира»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 24, с. 124.

<sup>15</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 27, с. 329.

<sup>16</sup> Черников Г. П. Интернационализация финансового капитала и революционный процесс. — Рабочий класс и современный мир, 1982, № 1, с. 45. В данной статье автор рассматривает также отличительные особенности финансового капитала.

О растущем удельном весе транснациональных корпораций в капиталистическом мировом хозяйстве и их влиянии на политику ведущих капиталистических держав свидетельствует, например, деятельность крупнейших нефтяных монополий—членов международного нефтяного картеля («Эксон», «Мобил», «Галф», «Тексако», «Сокал», «Бритиш петролеум», «Шелл»). Эти так называемые «семь сестер» входят в главные финансовые олигархии, возглавляемые Рокфеллерами, Морганями, Меллонами, Ротшильдами, в «Бэнк оф Америка» и т. д. Общий торговый оборот картеля в 1980 г. составил 432 млрд. долл., цифра немного меньшая федерального бюджета США в том же году (517,1 млрд. долл.)<sup>17</sup>. О постоянно возрастающей их мощи свидетельствуют следующие факты. Объем продаж этих монополий в 1979 г. по сравнению с 1978 г. возрос в среднем на одну треть, а в 1980 г. по сравнению с 1979 г. рост составил 92 млрд. долл., т. е. более 20%<sup>18</sup>. Названные монополии имеют возможность непосредственно влиять на политику США и Великобритании, поскольку их представители, как правило, занимают ключевые государственные должности в правительствах, зачастую вне зависимости от того, какая партия приходит к власти.

С 70—80-х годов значительно возрастает космополитизация капитала в глобальном масштабе, получает дальнейшее развитие региональная интеграция капиталистической экономики, укрепляются связи транснациональных корпораций с правительствами, которые они подчиняют своим интересам. Как справедливо заметил Е. Коулд, профессор Вашингтонского университета, «штаб-квартиры мировой компании интересуются не национальными или внешнеполитическими, а мировыми делами. Их орбита — земной шар, а в будущем, возможно, также Луна и космос»<sup>19</sup>.

Наряду с формированием международного финансового капитала нового типа возникают международные институты, которые ставят своей целью координировать деятельность в вопросах как экономики, так и глобальной политической стратегии империализма. Они функционируют и на региональном, и на глобальном уров-

<sup>17</sup> Подробнее о деятельности «семи сестер» см.: *Андреасян Р.* Нефтяные монополии — орудие неоколониализма. — *Международная жизнь*, 1982, № 10, с. 50—58.

<sup>18</sup> *Madsen A.* Private Power. Multinational Corporations for the Survival of our Planet. New York, 1980, p. 98.

<sup>19</sup> *Kolde E.* The Multinational Company. Lexington, 1974, p. 116.

не (достаточно вспомнить «европейский парламент», совещание глав семи ведущих капиталистических государств, а также такие негосударственные организации, как Бильдербергский клуб и Трехсторонняя комиссия, включающие в себя представителей деловых и политических кругов капиталистического мира; немаловажную роль в выработке рекомендаций по глобальным вопросам играет и Римский клуб), разрабатывают основные направления стратегии и тактики империализма, а также самые различные рекомендации, отвечающие интересам монополистического капитала.

Появление подобных институтов не случайно. В. И. Ленин обращал внимание на то, что существует «общий, лежащий в основе экономического капиталистического союза, союз империалистов всех стран, союз, естественный и неизбежный для защиты капитала, не знающего отечества...»<sup>20</sup>.

В настоящее время в связи с углублением общего кризиса капитализма и обострением его социально-экономических противоречий, ростом мощи социалистической системы, оказывающей определяющее влияние на ход человеческой истории, размахом и успехами национально-освободительного движения в борьбе против неокOLONиализма этот союз крепнет. «В современную эпоху отчетливо наметилась тенденция смены характерной для первых четырех десятилетий XX в. политики конфронтации коалиций империалистических держав глобальной классовой контрреволюционной стратегией мирового империализма»<sup>21</sup>.

Естественно, прогрессирующая космополитизация современного государственно-монополистического капитализма вовсе не означает стирания противоречий между транснациональными корпорациями и буржуазными государствами, между межгосударственными объединениями капиталистов и тремя крупнейшими центрами капиталистического мира — США, Западной Европой и Японией<sup>22</sup>. Общий кризис капитализма, с одной стороны,

---

<sup>20</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 36, с. 328.

<sup>21</sup> Смыслов Д. Особенности межимпериалистических противоречий на современном этапе. — Мировая экономика и международные отношения, 1982, № 7, с. 37.

<sup>22</sup> Об особенностях этих противоречий см.: Смыслов Д. Особенности межимпериалистических противоречий на современном этапе. — Мировая экономика и международные отношения, 1982, № 7, с. 27—47; Горский В. ЕЭС—США: залпы трансатлантической дуэли. — Международная жизнь, 1982, № 9, с. 36—45.

стимулирует космополитизацию капитала, с другой — обуславливает обострение его внутренних противоречий. Но противоречие всегда является источником развития. В современную эпоху основным противоречием является противоречие между мировым социализмом и мировым капитализмом. Оно в конечном счете определяет историческое движение человечества. Современный империализм прекрасно осознает это. Поэтому классовая контрреволюционная консолидация мирового империализма выступает в качестве его главной стратегии с целью выживания перед лицом неуклонно возрастающей мощи социализма и его триумфального шествия по планете.

Космополитизация государственно-монополистического капитализма, особенно в условиях его общего кризиса на современном этапе, определяется внутренними законами развития капитализма — законами концентрации и централизации производства и капитала и превращения его во всемирное капиталистическое хозяйство. Поэтому в современных условиях «все более отчетливо проявляется тенденция к перерастанию государственно-монополистического капитализма, действующего в национальных рамках, в межгосударственно-монополистический капитализм, тенденция к созданию новых, в дополнение и развитие существующих, отношений капиталистической собственности, новых механизмов капиталистического накопления, новых форм эксплуатации международного рабочего класса»<sup>23</sup>.

Конечно, это вовсе не означает, что формирование межгосударственно-монополистического капитализма представляет собой некий «наднациональный империализм», при котором исчезают национальные противоречия и борьба между капиталистическими государствами уступает место соперничеству транснациональных монополий. Межгосударственно-монополистический капитализм — это реальная форма проявления империализма в современных условиях, в которой национальное и космополитическое находятся в противоречивом единстве.

Углубление общего кризиса капитализма, особенно на рубеже 70-х — начала 80-х годов, формирование межгосударственно-монополистического капитализма нахо-

---

<sup>23</sup> Чепраков В. А. Космополитизация ГМК и интернационализация борьбы рабочего класса. — Рабочий класс и современный мир, 1982, № 1, с. 37.

дят свое многообразное отражение в духовной жизни буржуазного мира. В частности, буржуазные идеологи самых различных направлений, осознавая кризисность духовной ситуации, развернули лихорадочную деятельность по поиску идей, способных преодолеть упадок веры в капитализм, нарисовать его перспективы.

Проблема кризиса капитализма, его интерпретации, поисков выхода из него стала одной из ведущих тем обществоведов Запада. Понятие «кризис» прочно входит в лексикон научных и популярных публикаций, выступлений общественных и политических деятелей. Этой проблеме посвящают работы известные ученые Запада (члены Римского клуба<sup>24</sup>, а также Р. Арон, Д. Белл, Дж. Виккерс, Р. Синаи, Р. Хейлбронер<sup>25</sup> и др.), она становится темой международных симпозиумов и семинаров<sup>26</sup>.

В отличие от теоретиков кризиса конца XIX — начала XX в., для которых осмысление кризисных явлений стало исходным пунктом построения философских концепций, современные толкователи кризиса не создают обобщающих теорий, хотя и затрагивают самые различные аспекты кризиса: экономические, политические и духовные. Это обстоятельство является свидетельством кризиса в духовной жизни буржуазного общества, неспособности последнего выдвинуть новую философскую теорию, увлекающую за собой, идущую на смену находящимся в кризисном состоянии концепциям позитивизма и неопозитивизма, экзистенциализма, прагматизма, структурализма, философской антропологии. «Духовный кризис западного общества, — как справедливо отмечает М. Б. Митин, — выражается в оскудении философии, социологии, вообще всех видов духовной культуры этого общества»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Анализ докладов Римскому клубу, библиографию, отражающую его деятельность и марксистские оценки его идей, см. *Араб-Оглы Э. А.* Демографические и экологические прогнозы. М., 1978.

<sup>25</sup> *Aron R.* My Defence of Our Decadent Europe. — Encounter, 1977, vol. 49, N 3, p. 7—50; N 4, p. 11—33; *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism. New York, 1976; *Vickers G.* The Weakness of Western Culture. — Futures. The Journal of Forecasting and Planning, vol. 9, 1977, N 6, p. 457—473; *Sinai T. R.* The Decadence of the Modern World. Cambridge, Massachusetts, 1978; *Heilbroner R. L.* The Human Prospect. New York, 1974.

<sup>26</sup> *The Future of Industrial Societies. Problems—Prospects—Solutions.* Sijthoff and Noordhoff, 1978; *Law and Society. The Crisis in Legal Ideas.* New York, 1978.

<sup>27</sup> См. Духовный кризис современного буржуазного общества. — Вопросы философии, 1976, № 2, с. 82.



Оскудение философской мысли в современных буржуазных исследованиях кризиса проявляется прежде всего в области методологии. Если у теоретиков кризиса конца прошлого и начала нынешнего века прослеживалось стремление выработать собственные методологические приемы и с их помощью возвести теоретическое здание, то нынешнее поколение буржуазных интерпретаторов болезней капитализма практически не предложило в этой сфере ничего нового и оригинального. Анализ кризисных явлений осуществляется или на эклектической основе, или на методологических принципах, заимствованных из различных философских систем.

Например, Д. Белл строит свою интерпретацию «культурных противоречий капитализма» на основе отрицания структурно-функционального подхода и диалектики общественного развития и возводит в ранг методологии эклектику. Дж. Виккерс пытается объяснить «слабость» западной культуры с помощью системного подхода и произвольного толкования диалектики. Е. Каменка использует выдвинутые в свое время Ф. Теннисом понятия «общество» (*Gesellschaft*) и «сообщество» (*Gemeinschaft*) и, прибавляя к ним понятие «административно-бюрократический тип общества», пытается с их помощью объяснить современный кризис буржуазного законодательства и правовой идеологии<sup>28</sup>.

Характерным методологическим изъяном прошлых и нынешних буржуазных концепций кризиса капитализма является их метафизичность, связанная с широким использованием биологического детерминизма (Ницше, Шпенглер), техницистского подхода (Д. Белл), с абсолютизацией влияния природы на общественную жизнь, особенно природных ресурсов и экологических факторов (Дж. Дэвис, Ф. Сен-Марк, Р. Хейлбронер<sup>29</sup> и представители Римского клуба).

Интересным и показательным является постоянно растущее разочарование буржуазных теоретиков кризиса принципами научных методов исследования, отожде-

---

<sup>28</sup> *Kamenka E., Erh—Soon Tay A. Beyond Bourgeois Individualism: the Contemporary Crisis in Law and Ideology. — Feodalism, Capitalism and Beyond. The Australian National University, 1975.*

<sup>29</sup> *Davis J. The Seventh Year. Industrial Civilization in Transition. New York, 1979; Saint Marc F. Progrès ou déclin de l'homme? Paris, 1978; Fritsch B. The Future of the World Economic Order. — The Future of Industrial Societies. Problems — Prospects — Solutions. Sijthoff and Noordhoff, 1978; Heilbroner R. L. The Human Prospect. New York, 1974.*

ствляемых ими с рационализмом или сциентизмом. Эта тенденция характерна для буржуазных концепций как прошлого, так и настоящего. Но если концепциям начала XX в. были свойственны ограничение сферы действия науки или ее полная дискредитация, особенно в вопросах познания человеческой жизни, то нынешним интерпретациям присуще стремление включить в состав методологических основ исследования вненаучные, т. е. интуитивные, религиозные или основанные на житейском опыте знания и приемы.

«Наука должна быть эклектичной в методологии и в ее определении того, что составляет знание», она «должна освещаться принципом дополнительности или примирения таких «противоположностей», как свободная воля и детерминизм, материализм и трансцендентализм, наука и религия»<sup>30</sup>, — заявляют В. В. Харман и Л. Ф. Льюис, провозглашая это видение в качестве нового, более совершенного понимания человеческого знания, способного якобы оказать влияние на преодоление кризисных явлений в буржуазном обществе.

Исключительно важным методологическим принципом буржуазных интерпретаций кризиса является неправомерная экстраполяция противоречий современной капиталистической системы на мир в целом, включая и социалистическое общество. Эта тенденция отчетливо наметилась уже у Шпенглера и в определенной мере у Ортеги-и-Гассета, но получила свое окончательное оформление и расцвет в современных концепциях. Она характерна для рассуждений Д. Белла об индустриализме, к которому он относит и США и СССР, о возможности проявления при социализме в случае установления в нем общества потребления тех же «культурных противоречий», которые потрясают современный капитализм. Проявляется эта тенденция и в концепции Ф. Сен-Марка, заявившего, что «капитализм и марксизм являются... материалистическими системами, которые обусловили упадок человека»<sup>31</sup>, что «наша цивилизация находится на пути гибели от негуманности материалистического общества»<sup>32</sup>, «которое пренебрегает нематериальными потребностями, стремится к бесконеч-

---

<sup>30</sup> Harman W. W., Lewis L. F. United States: Growth, Decline or Metamorphosis? — The Future of Industrial Societies. Problems—Prospects—Solutions, p. 15.

<sup>31</sup> Saint Marc F. Progrès ou déclin de l'homme? p. 94.

<sup>32</sup> Там же, с. 93.

ному увеличению производства и потребления материальных благ и приносит человека в жертву вещам»<sup>33</sup>.

Фундаментом буржуазных концепций кризиса капитализма является философский идеализм, рассмотрение духовных факторов в качестве определяющих общественное развитие: ценностей у Ницше, судьбы и души культуры у Шпенглера, верований у Ортеги-и-Гассета, культуры у Белла и Виккерса, парадигмы у Каменки и Дэвиса, Хармана и Льюиса, идеологии у Феонтеды и Сен-Марка. Определения этих понятий варьируют от одного к другому, имеют характерные для их способа мышления нюансы, но суть остается неизменной: все они в конечном счете выступают основой, определяющим фактором и движущей силой социальных изменений, как главной причиной кризисных явлений буржуазного общества, так и наиболее эффективным средством его терапии.

Вместе с тем для исследователей 70-х годов характерно стремление создать иллюзию преодоления идеалистического подхода. Оно выражается в тенденции ценностно-мировоззренческого толкования понятия культуры, идеологии и парадигмы. Так, Виккерс к культуре относит характерные методы производства вещей и организации действий, включает в «культурную ткань» «культуру распределения», «регулятивную культуру», «социальную культуру», «институционную культуру», подчеркивает, что культура определяет способы, с помощью которых мы постигаем и оцениваем не только окружающий нас мир, но и совокупность действий, призванных изменить саму культуру<sup>34</sup>.

Что касается понятия парадигмы, то оно употреблялось первоначально как синоним модели или образца, однако со времени появления работы Т. С. Куна «Структура научных революций» (1962 г.) приобрело специфическое значение. В исследованиях кризиса 70-х годов это понятие употребляется в значении «основного способа восприятия, мышления, оценки и действия, связанного с особым видением действительности»<sup>35</sup>. Парадигма, согласно этому пониманию, определяет способ научного мышления, то, какие гипотезы заслуживают

<sup>33</sup> Там же, с. 57.

<sup>34</sup> *Vickers G.* The Weakness of Western Culture. — *Future. The Journal of Forecasting and Planning*, vol. 9, 1977, N 6, p. 457—458.

<sup>35</sup> *Harman W. W., Lewis L. F.* United States: Growth, Decline or Metamorphosis? — *Future of Industrial Societies. Problems—Prospects—Solutions*, p. 12.

внимания, какие теории являются влиятельными, а также формирует предсказание будущего<sup>36</sup>. К примеру, согласно мнению Хармана и Льюиса, парадигма современной индустриальной эпохи начала свое восхождение несколько столетий назад и в корне отличалась от парадигмы средневековой Европы. Если феодальная парадигма фокусировала внимание на внутреннем мире человека, то новая — на внешнем. Характерными ее чертами являются: стремление приобретать материальные блага (в связи с чем идентификация личности и ее успех в жизни измеряются имуществом и достигнутым профессиональным статусом); рассмотрение индивидами природы и своих сограждан в качестве источника дохода (в силу чего члены общества конкурируют друг с другом за материальный успех, что в свою очередь ведет к коллективному благу); понимание высшей формы знания как основанной на эмпиризме и рациональности (поиск знания носит преимущественно утилитарный характер); рассмотрение индустриализации производства товаров и услуг в качестве лучшего способа достижения общественных целей (предполагающего постоянное совершенствование организации и разделения труда, замену человека машинами и ведущего к росту производительности труда и повышению жизненного уровня)<sup>37</sup>.

Подобное понимание парадигмы индустриальной эпохи не отличается существенным образом от характеристики, данной Виккерсом «прошедшей культурной фазе» капитализма, а также от определения идеологии материализма, выдвинутого Сен-Марком. Сен-Марк утверждает, что «материалистическая идеология», сформировавшая облик современного буржуазного общества, ориентирует индивидов на безграничное накопление материальных благ; человек рассматривается ею как «потребитель-производитель», движимый лишь стремлением к прибыли, лишенный идеалов, однообразный и пассивный, долг которого в отношении общества заключается лишь в непрестанном движении предначертанным ему путем<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> *Davis J.* The Seventh Year. Industrial Civilization in Transition, p. XVII.

<sup>37</sup> *Harman W. W., Lewis L. F.* United States: Growth, Decline or Metamorphosis? — Future of Industrial Societies. Problems—Prospects—Solutions, p. 12—13.

<sup>38</sup> *Saint Marc F.* Progrès ou déclin de l'homme? p. 33—34.

Во всех приведенных дефинициях важным является то, что в конечном счете и парадигма, и понимание культуры, и понятие материалистической идеологии включают в себя в качестве главных характеристик идеальные модели действий, установки и ценностные ориентации, т. е. различные элементы духовной сферы, выступающие в качестве факторов, определяющих общественное бытие людей.

Философский идеализм субъективистского толка и порочность методологических принципов обусловили соответствующую интерпретацию буржуазными идеологами кризиса капитализма. Для всех теоретиков — от Кьеркегора до наших дней — характерно рассмотрение кризиса как результата несовершенства ценностей буржуазии, их несоответствия постоянно изменяющейся социальной реальности, хотя ценности эти интерпретировались ими по-разному и выступали под самыми различными названиями (верования, культура, идеология, парадигма). Состояние ценностей, противоречия между входящими в них составными элементами, согласно этому мнению, в конечном счете определили противоречия в общественной жизни, сформированной в соответствии с ценностно-нормативными моделями. Реальные проблемы, которые в полную силу заявляли о себе, интерпретировались тем или иным автором в зависимости от понимания им содержания буржуазных ценностей. Ницше, например, увидел в мощном росте массового рабочего движения в эпоху зарождения монополистического капитализма смертельную угрозу для решительно защищаемого им биологизированного буржуазного индивидуализма. Ортега-и-Гассет тонко уловил процесс омассовления индивидов в буржуазном обществе в эпоху общего кризиса капитализма через призму понимания ценностей буржуазного индивидуализма как гарантирующих свободу личности и ее право на творческое созидание. В целом все толкователи кризиса капитализма начала XIX и первой половины XX в. решительно выступали в защиту так или иначе понятых ценностей буржуазного индивидуализма и рассматривали массу, массового человека ответственным за возникающие в обществе катаклизмы.

Особенностью осмысления реальных проблем капитализма 70-х годов явилась их интерпретация через призму собственно буржуазных ценностей индивидуализма, не приукрашенного ореолом гуманизма века

Просвещения. Буржуазные исследователи в один голос заявили, что существующие социальные проблемы — результат последовательного воплощения в жизнь изначальных идеалов «неистового индивидуализма», пришедшего к своему собственному отрицанию в процессе развития капитализма.

Воплощение принципов буржуазного индивидуализма привело, согласно Виккерсу, к парадоксальным результатам: экономическая система оказалась подходящей лишь тем, кто имеет покупательную способность; развитие частного сектора обусловило рост общественного сектора и усиление взаимодействия между ними; общество, предназначенное для правления со стороны большинства, стало подвержено влиянию незначительного меньшинства, сконцентрировавшего в своих руках огромную экономическую власть; эволюция науки и технологии обусловила ограничение их собственного развития, а независимый индивид переродился в корпоративного гражданина<sup>39</sup>. Вседозволенный либерализм XIX в., по мнению Р. Синаи, выродился в «либерализм заинтересованных групп», характеризующийся соединением капитализма, государства и плюрализма. Это означает, что «групповая конкуренция заменила рыночную, саморегуляция сейчас осуществляется скорее с помощью политики, нежели экономики, а множество хорошо организованных интересов, способных и стремящихся к власти, сейчас возникает бок о бок с государством»<sup>40</sup>. Все это, по мнению буржуазных теоретиков, обусловило возникновение глубоких социальных противоречий и выдвинуло перед западным обществом необходимость решить целый ряд насущных проблем.

Харман и Льюис так обобщили совокупность проблем современного капитализма, обусловленных несоответствием ныне господствующей «парадигмы индустриальной эпохи» задачам будущего: неспособность поддерживать и развивать обитаемость планеты; неспособность предоставить каждому индивиду возможность сотрудничать с обществом и быть воспринятым им; неспособность гарантировать социально ответственное руководство процессом развития и применения технологии; неспособность обеспечить более справедливое распре-

---

<sup>39</sup> *Vickers G.* The Weakness of Western Culture. — *Futures. The Journal of Forecasting and Planning*, vol. 9, 1977, N 6, p. 465—467.

<sup>40</sup> *Sinai R.* The Decadence of the Modern World, p. 144.

ление власти и богатства; неспособность выдвинуть цели, которые могли бы обеспечить большую лояльность и доверие граждан<sup>41</sup>.

Таким образом, в оценке буржуазными исследователями кризиса капитализма в современную эпоху произошел качественный сдвиг: если в прошлом кризис интерпретировался как результат возникающих препятствий для свободного и полного выражения и воплощения ценностей буржуазного индивидуализма, то в 70-х годах именно их реализация рассматривается в качестве главной причины кризисных явлений; если прежде ответственность за кризис возлагалась на массу, омассовленного индивида, то теперь виновником оказывается собственно детище капитализма — «автономный индивид» с его неистовым стремлением к самовыражению.

Важным теоретическим основанием современных интерпретаций кризиса капитализма является понимание процесса социального развития. Ведущей тенденцией в буржуазной общественной мысли эпохи общего кризиса капитализма является «кризис идеи прогресса», хотя, как справедливо отмечают Э. В. Деменчонок и Ю. Н. Семенов, среди концепций, претендующих на роль теории общественного развития, можно выделить две основные, внешне полярные, но внутренне родственные по своим философским принципам и идеологическим установкам линии: отрицание прогресса и апологетический прогрессизм. Эти «версии прогресса, влетаемые в те или иные теории общества, попеременно уступают друг другу место на идейно-теоретической авансцене в зависимости от экономической и социально-политической ситуации, от конъюнктуры на «рынке идей»<sup>42</sup>.

Тенденция «кризиса идеи прогресса» просматривается во всех концепциях кризиса капитализма и достигает своего наиболее полного воплощения в циклической теории общественного развития О. Шпенглера. В работах буржуазных авторов, посвященных анализу кризиса 70-х годов, проблема общественного прогресса получает од-

---

<sup>41</sup> Harman W. W., Lewis L. F. United States: Growth, Decline or Metamorphosis? — The Future of Industrial Societies. Problems—Prospects—Solutions, p. 3—4.

<sup>42</sup> Деменчонок Э. В., Семенов Ю. Н. Критика современных буржуазных концепций общественного прогресса. — Вопросы философии, 1979, № 12, с. 101.

нозначное толкование: нисходящее развитие, упадок рассматривается как неизбежная перспектива капитализма. Даже те авторы, которые выдвигают идеи возможного выхода из поразившего буржуазное общество кризиса, строят их на предпосылках ограниченного экономического роста или спада и переносят акцент на вопросы совершенствования человека и его взаимоотношений с природой, рассуждая о метаморфозах или изменениях, а не о прогрессе. Если же учитывать при этом, что буржуазное общество рассматривается как вершина социального развития, а его болезни распространяются и на социалистическую систему, то сомнение в дальнейшем прогрессе капитализма выступает как отрицание прогресса человеческого общества вообще, как регресс человеческой цивилизации. Гносеологическим источником всех этих извращений диалектики исторического развития является абсолютизация отдельных, зачастую произвольно выхваченных сторон общественной жизни: у Белла и Фонтелы — технологического развития, у Сен-Марка — деперсонализации индивида, его физической и духовной деградации и т. п. Вместе с тем все интерпретаторы кризиса в той или иной мере абсолютизируют влияние на развитие общества экологических факторов и факта ограниченности доступных в современную эпоху природных ресурсов, игнорируя в то же время определяющую роль общественных отношений.

Субъективно-идеалистическое понимание основ общественной жизни и отказ от идеи прогресса наложили отпечаток на видение буржуазными исследователями путей спасения капитализма от поразившей его болезни. Универсальным средством терапии буржуазного общества, по мнению всех исследователей кризиса — от Кьеркегора до наших дней, является пересмотр, или, как образно выразился Ницше, переоценка ценностей. На различных этапах общего кризиса капитализма последняя осуществлялась буржуазными мыслителями по-разному, но суть ее оставалась неизменной — новые ценности должны обусловить соответствующие изменения в обществе и вывести его из кризиса. Недвусмысленно по этому поводу высказались Харман и Льюис: «Если проблемы, которые мы обсуждаем... являются результатом коренных несоответствий между элементами парадигмы индустриальной эпохи и нынешним социальным контекстом и окружающей средой, то решение этих проблем, вероятно, включает в себя переход к некоторой но-



вой парадигме, способной разрешить эти несоответствия»<sup>43</sup>.

Основными составными элементами подобной парадигмы, по мнению ряда современных буржуазных исследователей кризиса, должны быть:

— баланс и координация в удовлетворении потребностей человека, прежде всего нематериальных (Сен-Марк), особенно таких, как самореализация индивида, участие в общественной жизни, признание со стороны общества (Фонтела, Харман, Льюис);

— экологическая этика, основанная на осознании ограниченности природных ресурсов, необходимости партнерства и гармоничности в отношениях человека и природы (Харман, Льюис), отказ от прогрессирующей экспансии в пользу самоподдерживающегося роста (Л. Колдуэлл, Виккерс) или ограничения и уравнивания его показателей в различных странах (Фрич);

— «новое» понимание человеческого знания, включающего в себя то, что ныне выступает под терминами «интуиция» (Виккерс), «мистицизм», «психические явления», «религиозный опыт» (Харман, Льюис);

— перемещение акцентов с общедоступных прав в сторону повышения социальной ответственности индивидов, отказ от «автономного эгоизма» (Колдуэлл, Виккерс, Белл).

Сущность этой переоценки ценностей недвусмысленно определили сами буржуазные исследователи — переход от ценностей «неистового индивидуализма» к ценностям «ответственной личности». У Хармана и Льюиса они выступают как замена «протестантской этики» «этикой творческого труда», в чем решающую роль должно сыграть самообразование человечества на пути к собственной зрелости<sup>44</sup>. У Белла необходимым условием обновления капитализма является возрождение религии, призванной научить человека смирению и покорности, искоренить гедонизм; разработка новой мотивационно-поощрительной системы, освящающей труд, вознаграждающей прилежание, предусматривающей моральную подготовку личности к превратностям судьбы, т. е. таких ценностно-нормативных средств, которые способны противостоять «неистовому индивидуализму». Еще более

---

<sup>43</sup> Harman W. W., Lewis L. F. United States: Growth, Decline or Metamorphosis? — The Future of Industrial Societies. Problems—Prospects—Solutions, p. 14.

<sup>44</sup> См. там же, с. 15—16.

определенно выражает суть этой переоценки ценностей Виккерс. Он считает, что ключевым изменением в современном западном мире должно быть преобразование «автономного индивида» в «ответственную личность», которая не руководствовалась бы собственными интересами, а сознавала бы свою ответственность перед культурой, перед тем наследием, которое должно быть передано новому поколению.

Таким образом, пересмотр ценностей в 70-х годах характеризуется небывалым радикализмом: если прежде переоценка осуществлялась в рамках различным образом интерпретируемого буржуазного индивидуализма, то ныне она вылилась в решительный отказ от него. Логика развития привела капитализм к парадоксальному результату: осуществление в жизни его изначальных ценностей завершается их же отрицанием. Это явление стало бесспорным свидетельством глубочайшего духовного кризиса буржуазного общества.

Что касается моделей будущего, которые лихорадочно создаются буржуазными идеологами с целью вывести капитализм из тупика, вдохнуть в него жизнь и вселить в людей уверенность в завтрашнем дне, то они свидетельствуют лишь об оскудении теоретической мысли. Прежде всего они пессимистичны, хотя социальный пессимизм в них прикрывается экономическим детерминизмом: бесперспективность капитализма объясняется не его неспособностью к дальнейшему развитию, а наличием экологических пределов, рассматриваемых как независимые переменные, обуславливающие все остальные. При этом многие авторы, рассуждая о новых моделях, откровенно заявляют, что переход к будущему типу общества неизбежно связан с экономическим упадком, политическими и общественными потрясениями (Харман, Льюис), разрушением демократических форм правления и возникновением авторитарных режимов<sup>45</sup>, наступлением нового варварства и т. п.<sup>46</sup>

Вместе с тем в последние годы на Западе был выдвинут ряд концепций будущего хотя и основывающихся на экологическом детерминизме, но претендующих на социальный оптимизм. Этот оптимизм достигается ценой утопичности предлагаемых моделей. Наиболее харак-

---

<sup>45</sup> Heilbroner R. L. The Human Prospect. New York, 1977.

<sup>46</sup> Об этом см. также: Деменченко Э. В., Семенов Ю. Н. Критика современных буржуазных концепций общественного прогресса. — Вопросы философии, 1979, № 12, с. 110—113.

терными среди них являются концепции Дэвиса, Сен-Марка и Деви́тта.

Сен-Марк, осуждая «продуктивистскую экономику», которая преследует безграничное удовлетворение материальных благ и приводит к разрушению окружающей среды, а в конце концов — к деградации человека, выдвигает утопическую в условиях капитализма идею «экологической экономики», стремящейся к улучшению окружения человека, к приоритету в удовлетворении его нематериальных потребностей, таких, как свобода, дружба, красота, здоровье, радость общения с природой и др.<sup>47</sup> Создание такой экономики приведет, по его мнению, к «глубокому изменению всей коллективной деятельности в современном мире, к рождению иного общества — гуманизма»<sup>48</sup>.

Не менее утопичная картина предстает перед оптимистическим взглядом Дэвиса. Основываясь на экологическом детерминизме, он выдвигает гипотетическую модель современной цивилизации. Согласно его убеждению, уровень потребления энергетических ресурсов и сырья играет решающую роль в определении всех аспектов общественной жизни. В связи с уменьшением источников энергии и сырья на смену современной индустриальной цивилизации ожидается приход новой цивилизации, которую Дэвис называет деревенской. В этой новой цивилизации изменится характер труда, образования, произойдет децентрализация политических институтов, а также существенные изменения в культуре и образе жизни.

Как и Шпенглер, Дэвис — сторонник циклического развития природы и человеческой истории, но выводы делает совершенно противоположные. Он утверждает, что закат одной цивилизации подготавливает рождение иной, более передовой. «Уходящие годы XX в., — пишет он, — представляют собой экстраординарный период человеческой истории. Мы можем оказаться свидетелями... грандиозного конца Индустриального Века, одного из монументальных исторических циклов, который завершается в то время, как уже открывается другой, и являемся привилегированными участниками этой драмы... И это не конец, а начало... Мы являемся свидетелями не последнего часа человеческого рода, а эпохального шага

---

<sup>47</sup> *Saint Marc F. Progrès ou déclin de l'homme*, p. 33—34.

<sup>48</sup> Там же, с. 38.

в его продолжающейся эволюции»<sup>49</sup>. Критерием такой уверенности у Дэвиса выступает способность людей учиться и изменяться<sup>50</sup>. Он считает, что «опыт индустриализма» подготовил человечество для возможности нового отношения к природе, основанного не на созерцании, обладании и отделении от нее, а на уважении, взаимности и интеграции.

Упование на опыт индустриализма, на способность человечества учиться на уроках истории является слишком шатким аргументом, чтобы на нем можно было построить реальную модель будущего. По поводу советов извлекать поучения из опыта истории еще Гегель писал: «Опыт и история учат, что народы и правительства никогда и ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее. В каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния»<sup>51</sup>.

Не вызывает никакого сомнения, что монополии, которые ответственны за разрушения окружающей среды, и впредь будут руководствоваться не уроками «индустриальной эпохи», а собственными интересами. Угроза человечеству от хищнического использования ресурсов и загрязнения среды останется перманентной, пока существует капитализм, а реальными факторами, противостоящими этой угрозе, являются борьба прогрессивных сил мира за сохранение жизнеспособности планеты и переход к новому общественному строю.

Надеждой на возможность спасения капитализма путем расширения участия рабочих в делах капиталистического предприятия проникнута концепция Ш. Девитта. В противовес теоретикам «современной теории демократии» (Шумпетера, Берельсона, Сатори, Экштейна), которые считают слишком высокий уровень участия граждан в исполнении власти угрожающим стабильности либеральной демократии, Девитт выдвигает так называемую участвующую теорию демократии, родоначальниками которой он считает Дж. С. Милля и Ж.-Ж. Руссо.

<sup>49</sup> Davis J. The Seventh Year. Industrial Civilization in Transition, p. 283.

<sup>50</sup> См. там же, с. 282.

<sup>51</sup> Гегель. Философия истории. Сочинения, т. VIII. М.—Л., 1935, с. 7—8.

Представители этого направления, пишет Девитт, «рассматривают демократическое государственное устройство как нечто более широкое, нежели совокупность представительных институтов и демократических процедур»<sup>52</sup>. Они считают, что индивидуальное участие каждого гражданина в выработке политических решений оказывает общее психологическое воздействие на общество, что в свою очередь создает гарантии стабильного демократического государственного устройства. При этом демократия не должна ограничиваться лишь политическим сектором, а должна быть распространена на все уровни общества.

Важным шагом в этом направлении, по мнению Девитта, является попытка демократизировать экономику путем внедрения «рабочего участия на рабочем месте» в ФРГ и Швеции. Авторитарные структуры экономических институтов этих стран были модифицированы при помощи контрольных органов и рабочих советов. Это, по мнению автора, открыло возможность коммуникации между рабочими и работодателями, а также обмена мнениями между самими рабочими. «В этих странах,— заявляет Девитт,— напряжение между классическим либерализмом и демократическими ценностями было примирено не путем отхода от участия, а институционализацией рабочего участия на рабочем месте и в обществе вообще». Тем самым «Швеция и ФРГ признали политическое значение труда, включая воздействие труда на гражданина»<sup>53</sup>.

Столь категоричный вывод, мягко говоря, является слишком скороспелым и радужным. Он очень напоминает те мифы, которые в огромном количестве были созданы институционалистами, особенно такие, как «народный капитализм», «государство всеобщего благоденствия» и др.

Бесспорно, система «рабочего участия», созданная в ФРГ и Швеции, явилась серьезным и даже в определенной степени эффективным средством манипуляции сознанием трудящихся масс, создания ложной психологической атмосферы «соучастия» трудящихся в делах капиталистических предприятий. Она была особенно эффективной в период относительно благополучного развития капитализма. Однако жизнь всегда вносит свои

---

<sup>52</sup> *De Witt Sh. Worker Participation and the Crisis of Liberal Democracy*. Nestvien Press. Colorado, 1980, p. 159.

<sup>53</sup> Там же, с. 155—156.

коррективы, помогает отличить иллюзии от реальности.

Кризис начала 80-х годов, приведший к обострению классовых противоречий и крушению годами создававшихся иллюзий, особенно ярко проявился в ФРГ. Вплоть до 1982 г. западногерманское хозяйство находилось в состоянии циклического перепроизводства, начавшегося в 1980 г. По своей продолжительности экономический спад не уступал кризису 1974—1975 гг. К концу 1981 г. использование мощностей в строительстве упало до 50%, в обрабатывающей промышленности—до 78,3%. Рекордным стал уровень безработицы — в среднем за год 5,4% (в 1975 г.—4,8%); число безработных составило 1,7 млн. человек. Угрожающих масштабов достигла инфляция. Все это резко сказалось на жизненном уровне трудящихся. В марте 1981 г. более 1,5 млн. рабочих 4 тыс. предприятий участвовали в предупредительных забастовках и других действиях в рамках движения в поддержку требования Объединения немецких профсоюзов о повышении заработной платы<sup>54</sup>.

Под давлением Объединения немецких профсоюзов правительство вынуждено было одобрить программу занятости, направленную на стимулирование инвестиционной деятельности на период до 1985 г. Для получения средств на ее реализацию предполагалось с 1983 г. повысить налог на добавленную стоимость с 13 до 14%. Это намерение вызвало бурю протеста среди предпринимателей. В свою очередь повышение налога и, как следствие, рост потребительских цен немедленно скажутся на жизненном уровне трудящихся.

С не меньшими проблемами во время кризиса начала 80-х годов столкнулась Швеция. Физический объем промышленного производства страны в 1981 г. составил 94% по сравнению с 1975 г. Объем реального потребления населения снизился. Почти вдвое увеличилось число безработных по сравнению с 1975 г. Реальная зарплата в 1980 г. сократилась на 4,5%, что явилось самым высоким показателем среди всех капиталистических стран<sup>55</sup>.

Все эти факты свидетельствуют о том, что о примирении между капиталом и трудом в ФРГ и Швеции, как и

---

<sup>54</sup> См. Экономическое положение капиталистических и развивающихся стран. Приложение к журналу «Мировая экономика и международные отношения». Обзор за 1981 г. и начало 1982 г., с. 118, 121, 95.

<sup>55</sup> См. там же, с. 9, 87, 89.

в других странах капиталистического мира, не может быть и речи.

Девитт тоже приводит ряд примеров трудностей, с которыми сталкивается «индустриальная демократия» в ФРГ и Швеции. Более того, он заключает, что в ФРГ «рабочий совершенно отстранен от решений, касающихся организации производственного процесса». Хотя «рабочее участие в Швеции» представляется Девитту опытом более связным и значительным, чем в ФРГ, социолог приходит к выводу, что органы участия, созданные в этих странах, «еще не интегрировали полностью рабочего в политико-экономическую систему, как и не направлены целиком на удовлетворение психологических запросов заводских рабочих»<sup>56</sup>.

Несмотря на все эти констатации, Девитт тем не менее утверждает, что ФРГ и Швеция являют собой «впечатляющий пример возможностей демократизации экономики» и показывают путь расширения участия в политических и экономических секторах общества<sup>57</sup>. Как и все институционалисты, он предлагает лечить капитализм коллективистскими средствами, противоречащими ему по своей сущности.

В настоящее время в буржуазном сознании доминирует ряд основных идейных направлений, пытающихся заполнить духовный вакуум, который образовался в результате кризиса.

Например, неолиберализм, в особенности институционалисты, продолжает разрабатывать идеи более полной интеграции индивида в социальное целое, выдвигая задачу формирования «ответственной личности» путем отказа от «неистового индивидуализма», необходимость все большего вмешательства государства в регулирование буржуазных общественных отношений. Неоконсерваторы, наоборот, выступают поборниками буржуазного индивидуализма, защитниками абсолютной свободы индивида, его прав на нравственный выбор вне зависимости от социальных факторов, сторонниками рыночной экономики и противниками вмешательства государства в «спонтанный порядок». Однако ценности, провозглашаемые этими двумя направлениями буржуазной общественной мысли, бессильны всколыхнуть общество, находящееся в состоянии глубокого разочарования, идейной и нравственной депрессии.

<sup>56</sup> DeWitt S. Worker Participation and the Crisis of Liberal Democracy. Westview Press, p. 162.

<sup>57</sup> См. там же, с. 161, 156.

Институционализм скомпрометировал себя за годы создания «великих» мифов — «народного капитализма», «общества всеобщего благоденствия», «технотронного» и «постиндустриального» обществ. Консерватизм, стремящийся вновь поднять на щит ценности буржуазного индивидуализма, является фактически попыткой возврата к прошлому — периоду юности капитализма. Его идеи явно противоречат уже сложившейся новой исторической действительности — государственно-монополистическому капитализму, когда речь может идти лишь о свободе для крупнейших монополий, а не для миллионов рядовых людей, осознающих уже себя не собственниками, а винтиками безличного социального механизма.

В этой действительно драматической ситуации в буржуазном обществе, где в настоящее время доминирует чувство безысходности, особую опасность приобретают современные реакционные концепции, представляющие собой смесь некоторых традиционных догм католицизма, обломков буржуазных теорий мирового государства, космополитизма, тоталитаризма, фашизма и расизма. Они наиболее адекватно отражают устремления крайне реакционных кругов межгосударственного монополистического капитала, стремящегося к мировому господству.

Наиболее важными с точки зрения анализа современного и будущего развития духовного кризиса капитализма являются, на наш взгляд, концепции Д. Белла и Дж. Веккера, а также современных ультрареакционеров из Института экономических и политических мировых стратегических исследований США.

## **2. Д. Белл о культурных противоречиях капитализма**

Среди теоретических построений, посвященных интерпретации кризиса капитализма в его наиболее трудные послевоенные 70-е годы, наибольший интерес представляют те, которые созданы приверженцами и защитниками существующего строя. Одним из правоверных апологетов буржуазного общества и вместе с тем его критиков является американский социолог, автор широко известных на Западе книг «Конец идеологии» и «Приход постиндустриального общества», признанный «отец постиндустриализма» Даниел Белл<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Марксистской критике концепции «постиндустриального общества» Д. Белла посвящен целый ряд работ советских авторов. См.:



Факторами, обусловившими переход промышленно развитых стран от «индустриализма» к «постиндустриализму», явились, согласно Беллу: сдвиг человеческой деятельности от традиционного промышленного производства к созданию экономики услуг; доминирование класса профессионально-технических специалистов; центральная роль теоретического знания во введении новшеств в сфере экономики и политики; возможность самоподдерживающего технического роста; создание интеллектуальной техники. Этот переход, согласно Беллу, неизбежно приведет к исчезновению пролетариата и буржуазии; власть постепенно перейдет к классу профессионально-технических специалистов; теоретическое знание станет главным критерием научно обоснованных решений как экономических, так и политических проблем; на смену конкуренции и духу новшеств придут гуманистические ценности.

Однако все более обостряющийся общий кризис, буквально потрясший буржуазное общество в 70-х годах, заставил Белла обратиться к более тщательному поиску его причин. Итогом исканий стала работа «Культурные противоречия капитализма», находящаяся, по утверждению автора, «в диалектической связи» с его предыдущей книгой «Приход постиндустриального общества» и преследующая цель «дать последовательное изложение взаимоотношений экономического и культурного кризисов и истощения культурного модернизма»<sup>2</sup>. В ней американский социолог стремится доказать, что на современном этапе кризис культуры вырастает в центральную проблему как духовной, так и экономической и политической жизни буржуазного общества, в связи с чем Белл говорит о «социокультурном кризисе», а не просто о кризисе культуры капитализма. Вместе с тем концепция кризиса капитализма, выдвинутая Беллом, явилась попыткой очередного опровержения марксизма и недвусмысленной альтернативой марксистско-ленинской тео-

---

*Араб-Оглы Э. А.* «Постиндустриальное общество» — апология капитализма под видом его отрицания. — *Борьба идей в современном мире*, т. 1. М., 1975; *Деменчонок Э. В.* От «индустриализма» к «постиндустриализму»: эволюция технократических концепций. — *Вопросы философии*, 1979, № 1; *Иконникова Г. И.* Теория «постиндустриального общества». — *Будущее человечества и его буржуазные толкователи*. М., 1975; *Красин Ю. А.* Апологетическая сущность теории «постиндустриального общества». — *Вопросы философии*, 1974, № 2, и др.

<sup>2</sup> Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. New York, 1976, p. XII.

рии общего кризиса капитализма, выступив новейшей формой апологетики буржуазного общества.

Уже на первых страницах своей книги Д. Белл заявляет: «Мы находимся на водоразделе западного общества и являемся свидетелями конца буржуазной идеи, которая в течение последних 200 лет формировала современную эпоху... мы достигли конца творческой силы и идеологической «власти модернизма», доминировавшего в искусстве и формировавшего наши символические выражения в последние 125 лет»<sup>3</sup>.

Провозгласив закат «буржуазной идеи», Белл в то же время стремится отмежеваться как от буржуазных предшественников анализа кризиса капитализма (Ницше, Конрада и Шпенглера), так и от марксизма.

Ницше и Конрад, согласно Беллу, каждый по-своему поставили проблему возможности дезинтеграции общества, черпая свои идеи из сферы культуры. Однако их понимание социальных изменений не удовлетворяет американского социолога, поскольку по существу возрождает традицию, восходящую к «Откровению Иоанна», и является апокалиптическим. Не отрицая возможностей радикального преобразования общества, он тем не менее заявляет, что следует различать темпы изменений в «структуре власти» и «социетальной структуре»: «структура власти может изменяться быстрее», «социетальные структурные изменения — более медленно», особенно обычаи и привычки<sup>4</sup>.

Белл явно не устраивает экстремизм Ницше по отношению к ценностям. С благоразумием буржуа и с претензией на диалектический подход американский социолог торопится заверить, что даже в периоды, когда политический строй изменяется под влиянием войны или революции, «задача построения новой социетальной структуры является продолжительной и трудной» и для этого обязательно должны использоваться «кирпичи старого порядка»<sup>5</sup>.

Белл, несомненно, прав, отвергая апокалиптические пророчества буржуазных интерпретаторов кризиса капитализма. Не вызывает возражений и его идея о том, что изменения, особенно революционные, политической власти осуществляются значительно быстрее, нежели изменения в образе жизни, в социальных отношениях, нормах

---

<sup>3</sup> Там же, с. 7.

<sup>4</sup> См. там же.

<sup>5</sup> См. там же, с. 8.

и ценностях, т. е. в той сфере, которая у Белла носит название социетальной структуры. Можно согласиться с тем, что дело создания новой «социетальной структуры» является чрезвычайно сложным и требует значительного времени. Однако нельзя согласиться с Беллом в том, что составляет стержень его понимания социальных изменений,—в интерпретации способа построения новых общественных отношений, создания новых норм и ценностей, в том, что в этих целях обязательно должны использоваться «кирпичи старого порядка». Здесь недвусмысленно проявляется апологетическая позиция американского социолога, замаскированная извращенным истолкованием диалектики процесса развития.

В качестве фундамента для строительства нового в процессе перехода общества на более высокую ступень развития могут использоваться не любые «кирпичи» старого строя, а те ростки, элементы, достижения, которые вступили с ним в более или менее выраженное противоречие и уже в силу этого не являются опорой старого здания. Самым красноречивым подтверждением этого положения является опыт строительства социалистического общества.

Решительное возражение вызывают у Белла пророчества Шпенглера, особенно биологические аналогии в интерпретации культуры. Американский социолог заявляет, что «совершенно неправильно понимать культуру или общество как организм», что морфологические аргументы Шпенглера о сходстве столь непохожих явлений, как контрапунктная музыка и кредитная экономика, могут иметь общий источник в понятии, т. е. в абстрактных отношениях, но «не являются связанными необходимым образом в их последующем развитии». Например, социалистическое общество может отказаться от кредита и в то же время поддерживать контрапунктную музыку. В концепциях Ницше и Конрада первым недостатком в понимании социальных изменений, согласно Беллу, является «искажение исторического времени», вторым — «монологичное видение общества». Этот подход, заявляет Белл, присущ мировоззрению прошлого века, он характеризовался пониманием общества как «паутиной сети» и в своей наиболее абстрактной философской форме был разработан Гегелем.

Согласно Гегелю, каждая культура, каждый период истории и соответственно каждое общество является структурно взаимосвязанным целым, объединенным не-

которым внутренним принципом. Для Гегеля это был Дух, для Маркса — способ производства, который определял все остальные социальные отношения. Исходя из этого, продолжает Белл, историческое или социальное изменение понималось как последовательность в принципе различных целостных культур, характеризующихся качественно различным «моментом» сознания или различным способом производства. С этой точки зрения история является диалектическим процессом, поскольку каждый новый способ производства отрицает предшествующий и подготавливает последующий. При этом, заявляет Белл, в основании гегелевско-марксистской концепции находится рационалистическое предназначение; она предполагает, что история имеет смысл: прогрессивное движение сознания или увеличение контроля человека над природой и над самим собой преследует цель «уйти от принуждения необходимости»<sup>6</sup>.

Вместе с тем Белл вынужден признать, что в определенные моменты западноевропейской истории, а именно в эпоху христианского средневековья и в период возникновения буржуазной цивилизации, «могли иметь место единые социальные и культурные способы». Религия и ее идея иерархии отражалась в социальной структуре феодального мира, а религиозные чувства влияли на «символизм времени». С подъемом буржуазии мог возникнуть единый «социетальный способ», пронизывающий все общественные сферы — от экономических отношений до морального поведения, культурных концепций и соответствующей структуры. В этот период «можно было рассматривать историю как прогрессивное продвижение человеческой власти над природой и над самим собой». Но ничто из этого не имеет силы сегодня. История не является диалектической. Социализм не оказался приемником капитализма, а те государства, которые называют себя социалистическими, возникли всецело в докапиталистических или преимущественно аграрных, а не в развитых индустриальных обществах<sup>7</sup>.

Анализ рассуждений Д. Белла, особенно его попыток критики марксизма, вскрывает прежде всего их логическую непоследовательность и противоречивость, а также поверхностность интерпретации марксистского понимания диалектики общественного развития.

Если «монолитное видение общества» присуще лишь

---

<sup>6</sup> См. там же, с. 8.

<sup>7</sup> См. там же, с. 10.

теоретическим взглядам прошлого века, а эти последние выросли на почве единого, «социетального способа», пронизывающего все сферы общественной жизни в эпоху подъема буржуазного общества, то это свидетельствует о верности данного подхода, тем более что подобное единство, согласно Беллу, было характерно и для феодализма. Спрашивается, почему же сегодня этот подход является неверным? Конечно, условия изменились, буржуазное общество находится в состоянии, когда предельно обострились его внутренние противоречия, в нем нет того органического единства, которым оно характеризовалось в апогее своего развития. Но это не имеет никакого отношения к методологическому подходу, опирающемуся на диалектический принцип универсальной связи и взаимозависимости феноменов общественной жизни, необходимость выделения первичных, определяющих отношений для объяснения ее функционирования и развития. Остриение подобного подхода означает не что иное, как уклонение от монистического взгляда и возвращение к показавшей свою несостоятельность теории факторов.

Несовершенство определенного общества не может служить аргументом ложности методологического подхода. Наоборот, именно понимание общества как развитой системы, пронизанной единым принципом, помогает вскрыть подлинные истоки общественных противоречий. Попытка возвратиться к многофакторному пониманию общественной жизни означает не что иное, как стремление уклониться от рассмотрения реальных противоречий.

Открытым у Белла остается вопрос об объективном критерии для различения соответствия или несоответствия методологического подхода к исследуемому объекту, а также вопрос о том, что считать закономерным: рассмотрение общества в органическом единстве его сфер или, наоборот, в их диссонансе? Таким образом методологический подход Белла не получает никакого объективного обоснования и утрачивает право называться собственно методологическим, примыкая скорее к сфере мнений, чем к области научно аргументированных принципов.

В этом отношении Шпенглер, которого Белл отвергает за мистицизм и биологизм, был более искренним и последовательным: он без обиняков заявил, что каждая культура имеет свой особый способ видения мира. Белл практически утверждает то же, что и Шпенглер: совре-

менная эпоха буржуазного развития имеет свой способ видения общества — в диссонансе всех его элементов. Но если Шпенглер решился объяснить этот особый способ видения мистической душой культуры, то Белл оставляет его без объяснений.

Что касается интерпретации американским социологом марксистской теории общественного развития с целью ее критики, то она свидетельствует или о поверхностном знакомстве Белла с сутью этой теории, или о ее умышленной вульгаризации, особенно в вопросе понимания взаимосвязи свободы и необходимости в процессе исторического развития человеческого общества. Сущность этой проблемы в марксизме Белл истолковывает таким образом, что якобы история человечества преследует цель «уйти от принуждения необходимости».

Возможно, эта интерпретация понадобилась социологу для компрометации марксизма через его родство с философией истории Гегеля, поскольку у Белла критика в одинаковой мере относится как к марксизму, так и к гегельянству. Но если в философии Гегеля человеческая история действительно имеет цель в самопознании абсолютной идеи, что является одним из противоречий между методом и системой немецкого диалектика-идеалиста, то марксизм никогда не приписывал развитию человечества никаких заранее предназначенных целей.

Согласно Марксу, развитие человеческого общества — это естественноисторический процесс, разворачивающийся в пространстве и во времени на основе объективных, независимых от желания и воли людей общественных закономерностей. Постоянный рост власти человека над природой и над собственными общественными отношениями вплоть до сознательного стремления сделать их подлинно гуманными вытекает не просто из субъективного желания людей, а из овладения закономерностями объективного мира — природного и социального. Здесь речь отнюдь не идет об освобождении от необходимости, а, наоборот, о более глубоком и адекватном ее познании и программировании человеческой деятельности в как можно более полном соответствии с объективными законами, что означает не что иное, как расширение человеческой свободы.

Утверждения Белла о том, что социализм не приходит на смену капитализму, что страны, именующие себя социалистическими, возникли из стран докапиталистической формации или аграрных, а не промышленно раз-

витых, остаются голословными заявлениями, заимствованными из стереотипов буржуазной пропаганды и не подтвержденными никакими серьезными исследованиями. Вопрос о том, является ли Россия капиталистической страной, был всесторонне исследован Лениным еще в конце прошлого века в работе «Развитие капитализма в России». Новейшие исследования советских авторов также убедительно показывают, что концентрация капитала в нашей стране в предреволюционные годы была одной из наиболее высоких среди ведущих государств капиталистического мира, хотя страна оставалась аграрно-индустриальной и значительно отставала от своих западных партнеров. Поэтому вопрос о том, начался ли в России в октябре 1917 г. переход от капитализма к социализму, может возникнуть лишь у лиц, недостаточно знакомых с ее историей. Не является основанием для теоретического обобщения подобного рода и анализ развития капитализма в европейских странах, входящих в состав нынешнего социалистического содружества. А переход ряда стран к социализму, минуя капиталистическую стадию развития, — результат существования мировой системы социализма, роста ее экономической и политической мощи, постоянно растущей поддержки с ее стороны народов, борющихся за свое национальное и социальное освобождение.

Отвергнув интегральный подход к рассмотрению современного буржуазного общества, Белл разделяет его на три различные сферы: технико-экономическую структуру, образ правления и культуру. Эти сферы «не конгруэнтны друг с другом», каждая из них «подчиняется различному осевому принципу», они «имеют различные ритмы изменений, следуют различным нормам, которые узаконивают различные и даже противоположные типы поведения». Несогласованность между этими сферами порождает противоречия в обществе<sup>8</sup>.

Технико-экономический порядок, согласно Беллу, имеет отношение к организации производства и распределению товаров и услуг. Он создает профессиональную и стратификационную системы общества и включает в себя использование технологии в инструментальных целях. Его осевым принципом в современном обществе является «функциональная рациональность, а регулирующим способом — экономичность», т. е. эффективность, минимальная стоимость, максимальная прибыль, опти-

---

<sup>8</sup> Там же, с. 10.

мизация и т. д. Осевой структурой технико-экономической сферы выступают бюрократия и иерархия, являющиеся производными от специализации, разделения функций и необходимости координировать действия. Мерой ее простейшей оценки является полезность, а простейшим принципом изменения — продуктивность. Социальная структура — овеществленная структура ролей, в которой закрепляются отношения иерархии и подчинения. В связи с этим власть присуща не индивиду, а определенной позиции. «Личность, — заключает свой анализ Белл, — становится объектом или «вещью» не потому, что предприятие является антигуманным, но в силу того, что выполнение задачи подчинено организационным целям. Поскольку же задачи являются функциональными и инструментальными, управление предприятием по своему характеру прежде всего является технократичным»<sup>9</sup>.

Понятие технико-экономической структуры у Белла чрезвычайно аморфно. С одной стороны, оно включает в себя лишь отдельные элементы технической и экономической структуры, а с другой — расширяется до стремления охватить односторонне истолкованную социальную структуру общества. При этом Белл опирается как на веберовскую концепцию функциональной рациональности и бюрократизации общества, так и на теорию социальных ролей.

В действительности, как показывает марксистская теория, технико-экономическая структура является структурой определенного способа производства. Она включает в себя структуру производственных отношений<sup>10</sup>. Белл из технической структуры в свое понятие включает лишь «использование технологии в инструментальных целях», из экономической структуры — отношения организации производства и распределения. Полностью игнорируются им отношения собственности, составляющие основу производственных отношений и экономической структуры.

Используя тот факт, что в буржуазном обществе социальная, классовая структура и структура занятости тесно связаны с ролью, статусом и положением лично-

---

<sup>9</sup> Там же, с. 11.

<sup>10</sup> Вопросы технологической, экономической и социальной структуры современного буржуазного общества всесторонне рассмотрены в широко известной работе В. С. Семенова «Капитализм и классы» (М., 1969).



сти, определенным образом накладываются друг на друга и могут изучаться вместе, Белл подменяет социальную структуру системой ролей. Тем самым достигается цель, о которой в свое время писал В. И. Ленин: «Различия между профессиями смешать с различиями между классами; различия бытовые смешать с различным положением классов во всем строе общественного производства, — как это наглядно иллюстрирует полную научную беспринципность модной «критики» и ее практическую тенденцию стереть самое понятие «класса», устранить самую идею классовой борьбы»<sup>11</sup>.

Замена социальной структуры системой ролей дает социологу основание для вывода, что отчуждение личности в буржуазном обществе является необходимым элементом общественного производства, подчиненного организаторским целям. Тем самым провозглашается неизбежность и историческая непреодолимость отчуждения личности. Между тем марксистский анализ убедительно показывает, что отчуждение — результат антигуманных отношений, вырастающих на основе частной собственности на средства производства, и уничтожается с перестройкой общества на коммунистических началах.

Практика капиталистического производства опровергает и убеждения Белла, что в силу функциональности и инструментальности задач управление предприятием является «технократическим». Управление капиталистическим предприятием обуславливается непосредственно теми, кто им владеет. Это касается как подбора и расстановки соответствующих командных кадров, так и принципов функционирования предприятий. Тенденция к «технократическому» управлению, несомненно, имеет место, однако в нее постоянно вносятся «поправки» и отклонения, отвечающие интересам владельцев.

Вызывает возражение и истолкование Беллом характера изменений в технико-экономической сфере. Вслед за Дюркгеймом американский социолог считает, что расширение социальной сферы обуславливает резкое увеличение взаимодействия, это последнее в свою очередь ведет к специализации, дополнительным отношениям и структурной дифференциации. Таким образом, согласно Беллу, организационным принципом изменений в технико-экономической сфере является специализация и структурная дифференциация. С некоторыми

---

<sup>11</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 5, с. 191—192.

оговорками, принимающими во внимание зависимость изменений в технической структуре от изменений в экономической структуре, этот принцип можно отнести к отдельному высокоразвитому капиталистическому предприятию, но отнюдь не к технико-экономической структуре буржуазного общества в целом.

Еще менее убедительным является истолкование Беллом «ритма» изменений в этой сфере. «Природа изменений в технико-экономическом порядке является линейной, т. е. принципы полезности и эффективности обеспечивают ясные правила для нововведения, перемещения и замещения»<sup>12</sup>.

Идея линейного развития технико-экономической сферы, несомненно, возникла у Белла под впечатлением относительно длительного конъюнктурного экономического бума в капиталистических странах в послевоенные годы. Однако 70-е годы убедительно продемонстрировали кричащие противоречия внутри механизма функционирования капиталистической экономики: этому механизму объективно присущи как прогрессивные тенденции развития производительных сил, так и реакционные, связанные с буржуазными отношениями собственности. Белл в своей концепции «линейного» развития делает акцент именно на прогрессивных тенденциях, связанных с углубляющимся разделением труда, быстрым научно-техническим прогрессом, специализацией производства, повышением его эффективности. Однако объективное влияние реакционных тенденций нарушает «ритм» линейного развития. Во время кризиса 1974—1975 гг., по своей глубине уступившего лишь кризису 1924—1933 гг., в развитых капиталистических странах резко сократился объем промышленного производства<sup>13</sup>, что свидетельствует, вопреки утверждениям Белла, о цикличности, а не о линейности развития капиталистической экономики.

Приступая к анализу второй выделенной им общественной сферы — образа правления, Белл объявляет ее ареной социальной справедливости и власти, т. е. сферой контроля за законным использованием принуждения, реализации конфликтов, с целью соблюдения понятий справедливости, воплощенных в социальных тра-

<sup>12</sup> Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 13.

<sup>13</sup> О продолжительности и глубине падения производства в капиталистических странах в период кризисов 70-х годов см.: Новоселов С. П. Обострение экономических и социально-политических противоречий капитализма. М., 1977, с. 33—58.

дициях или в конституции. «Осевой принцип образа правления—законность, а безоговорочным условием этого является идея равенства». Идея гражданина, которая олицетворяет идею равенства, за последнее столетие, согласно Беллу, значительно расширилась. Она охватывает равенство не только в публичной сфере, но и во всех иных сферах общественной жизни: равенство перед законом, равенство гражданских прав, равенство возможностей и даже результатов. Многие из них, считает Белл, могут быть чисто формальными, но всегда остаются источником, к которому обращаются в поисках справедливости ущемленные в чем-либо социальные группы.

Осевой структурой образа правления, по Беллу, «является представительство или участие», т. е. наличие политических партий или социальных групп, призванных выражать интересы различных слоев общества, представлять их и быть проводником их интересов при принятии решений. Административные аспекты образа правления имеют возрастающую тенденцию к технократизму, но в силу того, что «политическое действие в принципе ищет примирения конфликтующих, а зачастую и несовместимых интересов», политические решения не основываются на технократической рациональности, а принимаются посредством договоренности или применения законодательства<sup>14</sup>.

Понятие «образ правления», введенное Беллом в качестве отдельной общественной сферы, на первый взгляд представляет собой нечто промежуточное между формой правления и политическим режимом. Как арена социальной справедливости и власти, т. е. обеспечения определенных методов руководства обществом, «образ правления» приближается по объему к понятию политического режима<sup>15</sup>, однако выделение в качестве «осевого принципа» законности и равенства приближает его к понятию формы правления. Когда же Белл говорит об «осевой структуре» образа правления, то фактически отождествляет представительное правление с деятельностью политических партий, т. е. выдает многопартийную буржуазную систему за массовую демократию. Хотя Белл и пытается различать понятия «образ правления» и «демократия», рассматривая демократию в ка-

<sup>14</sup> Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 11, 12.

<sup>15</sup> Понятие «политический режим» всесторонне рассмотрено в работе В. И. Разина «Политическая организация общества» (М., 1967).

честве разновидности образа правления, но, принимая во внимание «осевой принцип» и «осевую структуру» «образа правления» и определение демократии, данное им, можно сделать вывод об их идентичности. Согласно Беллу, «демократия — это социополитическая система, в которой законность покоится на согласии управляемых, где политическая арена доступна различным соперничающим группам и где гарантированы основные свободы»<sup>16</sup>. Все эти элементы, за исключением достаточно расплывчатого понятия «согласие управляемых», назывались Беллом в качестве «осевых» при определении «образа правления». Оговорка же «согласие управляемых» находится в противоречии с «осевыми принципами»: если законность и равенство — «осевые принципы», а наличие партий — «осевая структура», то «согласие управляемых» предполагается само собой, отсутствие же согласия противоречит принципу равенства и представительства.

Как видим, понятие «образ правления» у Белла является весьма путаным и в конечном итоге сводится к понятию буржуазной демократии. Американский социолог выставляет на первый план внешне демократическую форму власти буржуазии и скрывает подлинный характер политического режима как совокупности приемов и методов, при помощи которых осуществляется диктатура господствующего класса.

Рассуждая о равенстве и законности, свободах и представительстве, Белл закрывает глаза на тот факт, что в настоящее время «во всех развитых империалистических странах очевидна тенденция к ограничению даже формальных буржуазно-демократических прав и свобод. В этих целях с помощью противопоставления деловой целесообразности и демократии создана новая концепция, в соответствии с которой буржуазная демократия должна быть окончательно и официально отправлена в царство утопии и любое ее, хотя бы скромное, проявление может быть отвергнуто как противоречащее деловой «целесообразности»<sup>17</sup>. Эти идеи являются главным элементом технократической теории государства, особенно концепции Г. Шельского, согласно которой в «техническом государстве» власть осуществляется с помощью техники, обеспечивающей его опти-

---

<sup>16</sup> Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 14.

<sup>17</sup> Критика буржуазных политико-правовых концепций (в марксистской литературе ГДР). М., 1977, с. 52.

мальное функционирование<sup>18</sup>. Белл тоже подчеркивает возрастающую тенденцию к технократизму, но не распространяет ее на политические действия, а ограничивается лишь административными аспектами образа правления. Эта предусмотрительность не случайна, распространение технократизма на всю сферу образа правления повлекло бы за собой отрицание демократии как таковой, что имеет место у Шельского, а следовательно, подорвало бы фундамент белловской концепции о трех сферах, служащей основанием для объяснения противоречий капитализма.

Под третьей общественной сферой — культурой — Белл понимает «власть символических форм», а в контексте, употребленном в его книге, еще более узко — как «арену экспрессивного символизма», т. е. «те достижения в живописи, поэзии и художественной литературе или в религиозных формах молебствия, литургии и ритуала, которые стремятся схватить и выразить смысл человеческого существования в определенных образных формах»<sup>19</sup>. При этом формы выражения культуры вытекают из экзистенциальных ситуаций, лицом к лицу с которыми сталкиваются люди во все времена и которые проходят через их сознание. Это понимание смерти, суть трагедии и характер героизма, определение верности и долга, искупление души, смысл любви и жертвования, понимание сострадания, напряжение между животной и человеческой природой, требование инстинктов и сдержанность. «Следовательно, исторически, — делает вывод Белл, — культура была сплавлена с религией»<sup>20</sup>.

В самом общем виде Белл определяет существо культуры следующим образом: «Культура для общества, группы или личности является постоянным процессом поддержания индивидуальности через целостность, возможную благодаря логически устойчивым эстетическим взглядам моральной концепции «Я» и стилю жизни, выражающему концепции в предметах, украшающих человека и его жилище, во вкусах. Культура — сфера чувственности, эмоций, морального темперамента, разумности, которая упорядочивает все эти чувства»<sup>21</sup>.

«Осевым принципом современной культуры», соглас-

---

<sup>18</sup> *Schelsky H.* Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Düsseldorf—Köln, 1965, S. 455—457.

<sup>19</sup> *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 12.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же, с. 36.

но Беллу, является «выражение и переделка «Я» с целью достижения самореализации»<sup>22</sup>. В отличие от линейного характера изменений технико-экономического порядка «в культуре всегда имеет место а *ricorso*, возвращение к заботам и вопросам, которые являются экзистенциальной болью человеческих существ», — пишет Белл<sup>23</sup>. Если в расширяющейся технико-экономической сфере организационным принципом изменений является специализация и структурная дифференциация, то культура не имеет однозначного принципа изменений. Рост взаимодействий в сфере культуры, происходящий вследствие упадка обществ или разрушения местных культур, ведет к синкретизму — смешению чуждых ценностей. В современном созерцательном сознании это слияние восточных и западных религий, отделенных от исторических корней. В этой связи современная культура, согласно Беллу, характеризуется экстраординарной свободой поиска мировых сокровищ. Эта свобода протекает из ее осевого принципа, а поиск отвергает любые ограничения и запреты.

В определении культуры, предложенном Беллом, ясно прослеживается тенденция ценностно-мировоззренческого подхода к пониманию культуры, характерная для буржуазной общественной мысли 70-х годов, усиливающаяся в противовес технократически-сциентистскому мироощущению и умонастроению. Сама по себе эта попытка представляет интерес, однако у Белла она страдает односторонностью. Американский социолог, как справедливо отмечает И. А. Антонович, в своем определении культуры «игнорирует ее универсальность как способа развития человеческой деятельности в целом, как меры человеческого господства над природой — над силами и внешней и собственной природы»<sup>24</sup>.

Культура является неотъемлемым атрибутом человеческого рода, понимаемого как общество на определенной ступени его исторического развития. Общество в свою очередь выступает как единство индивида и социального целого. Именно эти отношения и находят свое выражение в культуре. С помощью культуры устанавливается определенное равновесие между тем, что индивид дает обществу в процессе удовлетворения его

---

<sup>22</sup> Там же, с. 13.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Антонович И. А. Только ли кризис культуры? — Вопросы философии, 1979, № 7, с. 130.

конкретных потребностей, и тем, что человеческий род дает каждому человеку как носителю биологических и социальных потребностей. «Культура, заменяющая для каждого человека его родовой инстинкт, предстает, следовательно, не только как посредствующее звено между индивидом и природой, но и как посредник между ним и его собственным родом (обществом). Причем если в первом случае акцентируется «дистанцирующий» момент этой связи, то во втором на передний план выступает момент интегрирующий, объединяющий. Культура предстает как то, что объединяет индивида и его род, а уж затем как то, что различает их»<sup>25</sup>.

В понимании, выдвинутом Беллом, утрачивается эта двуединая природа культурного опосредования. Американский социолог делает акцент на объединяющей природе культурного опосредования, т. е. на отношении человеческого рода к самому себе, поэтому «дистанцирующий», «объективирующий» аспект его, т. е. отношение человеческого рода к природе, остается невыясненным. Указанная односторонность накладывает отпечаток и на характеристику «осевого принципа» культуры, и на понимание характера изменений в ней.

Рассматривая «осевой» принцип культуры, Белл ведет речь об абстрактном самовыражении индивида, его самореализации, не понимая, что эта «самость», т. е. собственно человеческий способ освоения мира, заключается в том, что человек утверждает себя в качестве универсального существа, свободно противостоящего как продукту своей деятельности, так и природе в целом, для него характерна универсальная деятельность, умение производить «по меркам любого вида», а также «по законам красоты»<sup>26</sup>. Ограниченность белловского понимания стержня культуры приводит к отрицанию ее развития, к идее возвращения, восходящей к Ницше и Шпенглеру.

Несомненно, в культуре, особенно в философии как ее самопознании, получают свое выражение и осмысливаются «вечные» темы и проблемы, отражающие некие «непреходящие» и коренные основы человеческого существования<sup>27</sup>. Но «возвращение» к ним в каждую но-

<sup>25</sup> Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980, с. 338—339.

<sup>26</sup> См. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 566.

<sup>27</sup> См. Философия и ценностные формы сознания (критический анализ буржуазных концепций природы философии). М., 1978, с. 14.

вую историческую эпоху происходит в изменившихся конкретно-исторических условиях, характеризующихся определенным уровнем освоения природы, развития социальной практики и отнюдь не исчерпывается им. Каждый новый этап в развитии истории характеризуется постановкой новых проблем, с которыми сталкивается общество в процессе своей универсальной преобразующе-созидательной деятельности. Их решение опирается на освоение достигнутых культурных ценностей и создание новых, отвечающих все более универсализирующимся потребностям человеческого рода.

Что касается синкретизма как смешения ценностей, то в этом понятии Белла в искаженной форме нашли свое выражение тенденция разрушения национальной и религиозной замкнутости народов, расширение международных связей, взаимное использование народами достижений материальной и духовной деятельности. На поверхности в силу господства торгашеского духа среди производителей и пропагандистов массовой культуры, их стремления к внешним эффектам, экстравагантности эти явления нередко принимают форму синкретизма в белловском духе — безвкусного сочетания стилей и различных культур, эклектического соединения религиозных мировоззренческих установок и т. п. Но эти извращенные в условиях капитализма формы являются проявлением закономерного процесса соединения судеб народов мира и культурных районов нашей планеты в единую историю человечества, что само по себе есть бесспорное свидетельство общественного прогресса. Непосредственной причиной указанных явлений выступает не поиск мировых сокровищ, безграничная свобода, связанная с «осевым» принципом культуры, а развитие капитализма и создание им единого мирового рынка, сломавшего национальные перегородки, в том числе и в сфере культуры.

Рассмотрение современного буржуазного общества как разделенного на различные сферы — технико-экономическую, образ правления и культуру, каждая из которых руководствуется противоположным «осевым» принципом (для экономики — эффективность, для образа правления — равенство, для культуры — самореализация), а также имеет различный ритм изменений, играет принципиальную роль в социологической концепции Даниела Белла. «Это понятие разобщения сфер, — пишет он, — выступает общей теоретической установкой



для анализа современного общества»<sup>28</sup>. Белл активно использует свой подход, с одной стороны, для определения таких терминов, как «индустриализм», «постиндустриализм», «капитализм», «демократизм», «советский коммунизм», с другой — для объяснения противоречий современного капитализма.

Понятия «индустриализм» и «постиндустриализм», согласно Беллу, принадлежат к технико-экономической системе. Индустриализм — это применение энергии и машинной техники для массового производства товаров. Фаза «постиндустриализма» означает сдвиг в человеческой деятельности от промышленного производства в сторону роста сферы услуг, а также ведущую роль теоретического знания как в экономических нововведениях, так и в политике. «Капитализм — это экономико-культурная система, экономически организованная вокруг института частной собственности и производства товаров, а культурно основывается на том, что отношения обмена, т. е. купли и продажи, пронизывают большинство общества»<sup>29</sup>. Демократия относится к социально-политической системе, в которой законность опирается на согласие управляемых, здесь гарантированы основные свободы и политическая арена доступна различным соперничающим группам.

В контексте данных определений, основывающихся на предпосылке разделения общественных сфер, Белл получает возможность осуществить триединую цель: «обосновать» тенденцию капиталистических и социалистических стран к конвергенции, выдвинуть положение о постепенном «отмирании» капитализма и «доказать» несовершенство «советского коммунизма».

Согласно определению индустриализма, данному Беллом, и Соединенные Штаты и Советский Союз, несмотря на различия в других отношениях, попадают под понятие технических и «индустриальных» обществ, более того, оба могут перейти в стадию «постиндустриальных». Здесь речь идет о технико-экономической сфере, а не о характере общества и способа управления экономикой, поэтому идентичность капитализма и социализма не вызывает у Белла сомнения.

Более сложным является вопрос о постепенной утрате капитализмом своих позиций. Здесь Белл берет в сочетании предложенные им понятия капитализма и де-

---

<sup>28</sup> Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 14.

<sup>29</sup> Там же, с. 14.

мократии. Он заявляет, что, хотя капитализм и демократия исторически возникли одновременно и оба были в теоретическом плане обоснованы философией либерализма, это отнюдь не означает, что и теоретически и практически они соединены необходимым образом. «В современном обществе, — утверждает Белл, — политический порядок во всевозрастающей степени становится автономным, а управление технико-экономической сферой, или демократическое планирование, или же управление экономикой, становится еще более независимым от капитализма»<sup>30</sup>. Если же добавить к этому положение Белла, выдвинутое им в «Приходе постиндустриального общества», где доказывается постепенное исчезновение классовых антагонизмов, смена капиталистической конкуренции гуманистическими ценностями и переход власти к новому классу специалистов и техников, то процесс «отмирания» капитализма и торжество демократии в буржуазном обществе будущего, согласно логике Белла, представляются очевидными.

После столь виртуозного «обоснования» торжества «чистой» демократии, ставшей независимой и преобладающей над капитализмом, Белл переходит к «доказательству» нежизнеспособности «советского коммунизма». «Советский коммунизм, который мог бы быть назван более точно бюрократическим коллективизмом, — это государственно-управляемое общество, которое стремилось сплавить все сферы в единый монолит и навязать посредством единственного института — партии — общее руководство от экономики до политики и культуры»<sup>31</sup>. Несовершенство подобного общества, согласно концепции Белла, бесспорно: здесь слияние «сфер» и отсутствие партий, т. е. те признаки, которые в рамках теории Белла не дают возможности отнести его к демократическим обществам будущего.

В этом пункте апологетичность концепции Белла достигает своего апогея: несмотря на все реально существующие противоречия, современное буржуазное общество получает полные гарантии на автоматическое совершенствование, в то время как социализм объявляется бесперспективным. Конечно, «уничтожение» коммунизма в теории, тем более столь непоследовательной, как белловская, не составляет большого труда. Предлагаемое Беллом в качестве последнего и высшего достижения в

---

<sup>30</sup> Там же, с. 14—15.

<sup>31</sup> Там же, с. 15.

области методологии рассмотрение общества с точки зрения разнородных, исключаящих друг друга принципов есть не что иное, как эклектика. В истории социологической мысли немного тех, кто открыто отваживался на столь сомнительное теоретизирование. Подобная «методология» — крайнее средство апологии умирающего строя — является наиболее красноречивым выражением его безысходности.

Эклектизм (взаимонисключенность принципов, под углом зрения которых рассматриваются различные общественные сферы) создает возможность произвольного толкования любых феноменов общественной жизни, в частности оправдания социальных противоречий. Источниками напряжения в обществе, согласно Беллу, являются противоречия между социальной структурой и образом правления, между социальной структурой и культурой. «В этих противоречиях,— считает Белл,— осознаются многие из латентных социальных конфликтов, которые идеологически определялись как отчуждение, деперсонализация, нападки на власть и им подобные»<sup>32</sup>. Противоречива позиция и самого Белла: несмотря на отказ рассматривать общество как единое целое, как систему, он имплицитно предполагает целостность, ибо без подобного предположения вообще не было бы смысла вести речь о противоречиях (отправной точкой этого имплицитного представления является идея об историческом этапе зарождения и апогея буржуазного общества, где все сферы находились в гармоническом соответствии).

Центральным противоречием, согласно Беллу, является диссонанс между способом организации, нормами, господствующими в экономической сфере, и нормами самореализации Я. Обе сферы, которые исторически были соединены, создав специфическую систему пуританизма, в настоящее время находятся в разобщении: в современном обществе принципы экономической сферы и культуры ориентируют людей в диаметрально противоположных направлениях.

Начиная с XVI в., утверждает Белл, «социальной единицей общества является не группа, гильдия, племя или город, а личность»<sup>33</sup>. Западным идеалом стал автономный человек, который в самоопределении достигал свободы. С этим «новым» человеком, считает Белл, связаны

<sup>32</sup> Там же, с. 14.

<sup>33</sup> Там же, с. 16.

отрицание принятых прежде социальных установлений, новые географические открытия, желание и растущая способность подчинить себе природу и формировать себя по своему желанию, даже всецело переделать себя, отказавшись от старых корней.

В сфере экономики воплощением «нового» человека стал буржуазный предприниматель. Свободный от предписанных связей традиционного общества, он ищет удачу в переделке экономического мира. Его идеалом становится свободное движение товаров и денег, а также индивидуальная экономическая, социальная мобильность. В самом крайнем выражении это «неистовый индивидуализм», вседозволенность. В сфере культуры «нового» человека представил независимый художник, освободившийся от церкви и царственных патронов, пишущий о том, что нравится скорее ему, нежели заказчику. Освободительную роль в отношении художника, считает Белл, сыграл рынок. Импульсы,двигающие как предпринимателем, так и художником, — «неугомонность, поиски нового, стремление переделать природу и перестроить сознание»<sup>34</sup> — характерны для модернизма. Оба модернистских импульса — стремления преобразовать природу и перестроить сознание, — согласно Беллу, с самого начала находились во враждебном отношении друг к другу. Буржуа, будучи радикальным в экономических преобразованиях, оставался консервативным в морали и культуре.

Борьба между модернизмом и буржуазно-пуританским видением мира закончилась, согласно Беллу, победой модернизма. Модернизм провозгласил антибуржуазные ценности, оправдал усилия личности выйти за свои пределы, достичь состояния экстаза, утвердить свою безграничность и достичь всемогущества через имморализм. Разрушению протестантской этики способствовал сам капитализм, создавший массовое производство и потребление и поощрявший гедонистическое отношение к жизни. В конце концов модернистское движение в культуре «восторжествовало над обществом, которое по своей социальной структуре — экономике, технике, профессиональной базе — осталось буржуазным»<sup>35</sup>. Буржуазная культура погибла, ее место заняла контркультура, или постмодернизм. Контркультура — это переворот: уже не

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> *Bel D. The Cultural Contradictions of Capitalism. — Capitalism Today. New York, 1971, p. 22.*

в сфере искусства, а в самом стиле жизни: она продолжает традиции, с одной стороны, культурного модернизма, а с другой — капиталистического рыночного гедонизма, возникшего в начале XX в. Контркультура поощряет принцип ничем не ограниченной личной свободы, вседозволенность, безграничную фантазию, поиск полиморфных наслаждений, сексуальное экспериментирование.

Таким образом, согласно Беллу, в результате развития капитализма произошел радикальный отрыв культуры от социальной структуры. В области экономики, опирающейся на осевой принцип эффективности, требуется трудолюбие, усердие, самоконтроль, преданность деловой карьере, а в сфере самовыражения личности проповедуются гедонизм, роскошь, вседозволенность, безграничное экспериментирование, волюнтаризм. В этом и состоит, по Беллу, кризис в области культуры, который переживает в настоящее время буржуазное общество.

Белл, как видно из его размышлений над особенностями кризиса капитализма, усматривает главную причину в «неистовом индивидуализме». Однако при анализе развития индивидуализма в буржуазном обществе он преследует две цели: с одной стороны, объявить крайнее выражение этого индивидуализма в модернизме и постмодернизме ответственным за возникший кризис, с другой — противопоставить модернизму пуританизм, как якобы истинно присущий буржуазии.

Модернизм объявляется антибуржуазным движением, которое после его победы над «социальным порядком» институционализируется, согласно Беллу, в господствующую культуру, а его носители — в господствующий «культурный класс», подчиняющий своему влиянию культурные учреждения — издательства, музеи, картинные галереи, театры, киностудии и университеты. Поэтому ответственным за формирование у широкого потребителя ценностей крайнего индивидуализма, вседозволенности, волюнтаризма, утверждает Белл, является модернизм, но отнюдь не буржуазия. Капитализм созданием массового производства и потребления обусловил распространение гедонизма и разрушение собственной этики, но ответственность за возникшие в буржуазном обществе противоречия несет именно современная культура, явно получившая превосходство, ибо то, «что разыгрывается в воображении художника, предвещает, пускай и смутно, социальную реальность завтрашнего

дня»<sup>36</sup>. Здесь Белл провозглашает примат культуры, хотя нередко не исключает и влияния общественно-экономической практики на культурный стиль. В любом случае подобные утверждения являются отступлением от идей самого Белла о независимости трех общественных сфер и противоречат им же выдвинутому принципу исследования.

Возложив ответственность за возникший кризис на модернизм, Белл настойчиво пропагандирует мысль, что подлинной буржуазной системой ценностей был пуританизм с его освещением труда и проповедью нравственных добродетелей. Буржуазия не несет ответственности за контркультуру, поскольку буржуазная культура вместе с своими протестантскими ценностями давно погибла, современное состояние культуры в буржуазном обществе определяется не ею, а господствующим культурным классом модернистов.

Пожалуй, никому из буржуазных «критиков» капитализма не удавалось с такой ловкостью, как это делает Белл, натянуть на него овечью шкуру. Капитализм у этого социолога оказывается не виновником всех раздражающих буржуазное общество проблем и противоречий, а мучеником, страдающим от постоянного натиска и разрушающего воздействия своего кровного врага — модернизма. «Открытием» Белла является и утверждение, что культура в современном буржуазном обществе носит антибуржуазный характер. Этот интеллектуальный маневр преследует цель оградить современный капитализм от критики нравственных и культурных ценностей современного капитализма: такая критика, по Беллу, не имеет никакого отношения к буржуазной идеологии, поскольку последняя просто не существует; это не что иное, как критика в адрес модернизма и контркультуры.

Идея о разделении общества на самостоятельные сферы, несовместимые друг с другом и обладающие различным ритмом изменений, порождающие различные нормы, а часто противоречащие друг другу типы поведения, выступает у Белла универсальным ключом для объяснения всех трудностей и проблем современного капитализма. «Именно диссонанс между этими сферами, — постоянно напоминает Белл, — является ответственным за различные противоречия в обществе»<sup>37</sup>. Подобным образом американский социолог объясняет, как уже от-

<sup>36</sup> См. там же, с. 16.

<sup>37</sup> *Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism*, p. 10.

мечалось, возникновение таких социальных проблем, как деперсонализация личности, отчуждение, недовольство властями. Центральное противоречие — между принципами и нормами технико-экономической сферы и современной культуры — используется Беллом для объяснения социально-экономических потрясений капитализма, истоки которых социолог усматривает в несоответствии ценностей и способов самовыражения, утвердившихся в современную эпоху, нормам и ритму изменений в экономической области.

Постоянная настроенность на улучшения, вызванная успехами массового производства и гедонистской этикой, не может, согласно Беллу, быть гарантирована экономическим развитием. В «естественные» периоды зстоя и депрессии это обуславливает кризис «настроенности». Целый ряд ценностей, таких, как эффективность и стихийность, свобода и равенство, знание и счастье, являются несовместимыми. На один и тот же вопрос в отличие от мнения, господствовавшего в прошлом, можно дать несколько ответов. Прежде совокупность однозначных ответов составляла решение социальных проблем, потому, следуя этой традиции, западные правительства ошибочно верили в возможность одновременной реализации всех позитивных ценностей. Сегодня это невозможно, особенно учитывая ограниченность материальных ресурсов, поэтому проблема выбора становится неизбежной. Техничко-экономическое развитие сопровождается загрязнением окружающей среды, уничтожением природных ландшафтов, обрабатываемых земель и в конце концов снижением качества жизни. Человеческие потребности постоянно растут, растет спрос на товары, однако возможности их удовлетворения отстают. Это порождает инфляцию как «структурный элемент» экономики. Наконец, в сознании людей укоренилась ошибочная вера в то, что трудности можно устранить с помощью политических решений, государственного регулирования.

Таким образом, по Беллу, «болезни» капитализма обусловлены не его внутренними противоречиями, особенно экономического характера, а неадекватной «настроенностью» членов общества. Им якобы просто «не хватает гражданственности, которая означала бы спонтанную готовность к жертвам во имя общего блага, и политической философии, которая обосновывала бы обязательные правила порядка и распределения в обществе»<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Там же, с. 25.

Увлечшись возможностью столь просто объяснить и оправдать все недуги капитализма, Белл забывает собственное утверждение, что ритм изменений в технико-экономической сфере должен иметь линейный характер, согласно которому «принцип полезности и эффективности предусматривает четкие правила для нововведений, перемещений и замены»<sup>39</sup>. Это утверждение очевидно противоречит описанию Беллом экономических процессов, которые включают в себя в качестве побочных явлений застои, депрессию, инфляцию, ведь последние фактически отрицают «линейность».

Попытка апологии капитализма через объяснение его противоречий с помощью духовных факторов не является чем-то новым, хотя и приобретает у Белла своеобразную интерпретацию. Здесь и желание истолковать культуру как сферу духовной жизни, выражающую коренные вопросы человеческого существования, образ мыслей, ценностных ориентаций, мотивов поведения личности, и усилия осуществить определенную переоценку ценностей современной буржуазной культуры, выдвинуть ее в качестве средства преодоления социальных противоречий капитализма. Эти попытки отражают стремление Белла отмежеваться от бытующего в буржуазном сознании понимания культуры как «индустрии развлечений», а также порвать с традиционными ценностями буржуазного индивидуализма и на их место поставить ценности, которые, по его мнению, соответствуют современному этапу развития капитализма.

Ближайшим источником изменений в культуре выступает, по убеждению Белла, мотивационно-поощрительная система. Поэтому американский социолог предлагает разработать систему правил порядка и распределения в обществе, освящающих труд, вознаграждающих прилежание, гарантирующих свободу, предусматривающих «моральную подготовку» личности к превратностям судьбы. Поскольку глубинным источником изменений Белл считает религиозность общества (модернизм возник, по его мнению, вследствие утраты личностью веры в посмертное существование и обострение чувств перед лицом неизбежной конечности индивидуальной жизни), тем более что «исторически... культура была слита с религией»<sup>40</sup>, необходимым условием выхода капитализма из затянувшегося кризиса Белл полагает возрождение

---

<sup>39</sup> См. там же, с. 13.

<sup>40</sup> См. там же, с. 12.



религии, способной противостоять гедонизму, научить человека смирению и скромности и обеспечить преемственность поколений. Очевидно, что эта программа «обновления» капитализма фактически ведет не вперед, а назад, к протестантизму, противоречит методологическим установкам самого Белла, а теоретически и практически является очередной буржуазной утопией.

**3. Дж. Виккерс:  
от «автономного индивида»  
к «ответственной личности»**

Среди буржуазных теорий, выдвинутых в 70-е годы с целью объяснить кризис современного капитализма и наметить пути выхода из него, несомненный интерес представляет концепция Дж. Виккерса — идеолога британского «истеблишмента». Она вызывает интерес не только своим теоретическим содержанием, но и тем, что отражает позицию официальной идеологии империалистической буржуазии одной из ведущих стран Запада по проблемам кризиса современного капитализма.

Как и Даниел Белл, Виккерс осмысливает кризисные явления через понятие культуры, называя их «слабостями западной культуры»; его концепция тоже выступает своеобразным антиподом марксистского понимания кризиса, однако в отличие от Белла ее автор претендует на диалектическое видение происходящих процессов. Хотя свои идеи Виккерс иллюстрирует примерами из истории и современного положения Великобритании, он полагает, что они применимы к буржуазному миру в целом.

К культуре Виккерс относит «характерные методы производства вещей и организации действий, а также совокупность еще по-прежнему доминирующих, хотя в возрастающей степени поставленных под сомнение норм, определяющих методы, которые подходят или даже мыслятся в данном контексте»<sup>1</sup>. Под этими методами подразумеваются как способы собственно технологического производства, так и методы технологии особого рода — расход энергии, темпы изменений, уровень потерь. В понятие культуры социолог включает культуру распределения, которая «определяет, что кто получает, а также наши идеи о том, кто что должен получать»<sup>2</sup>; она рас-

<sup>1</sup> *Vickers G. The Weakness of Western Culture. — Futures. The Journal of Forecasting and Planning, vol. 9, 1977, N 6, p. 457.*

<sup>2</sup> См. там же, с. 458.

пространяется на частное хозяйство, рынок и публичное хозяйство. «Мы имеем регулятивную культуру, определяющую способы осуществления власти, урегулирования споров и санкционирования распределения богатства, полномочий и функций... У нас есть социальная культура, определяющая то, что мы должны ожидать друг от друга и от себя в различных контекстах и какие самоожидания мы с уверенностью можем приписывать другим... Мы имеем также институционную культуру...», определяющую то, что мы можем и должны ожидать от различных организаций, а также то, что мы воспринимаем как их законное ожидание от нас<sup>3</sup>. Виккерс подчеркивает, что это лишь примеры «культурной ткани», которая находится в постоянном изменении. Ее роль чрезвычайно велика. «Наша культура, — отмечает он, — создала мир, в котором мы живем. Она определяет способы, с помощью которых мы постигаем и оцениваем этот мир, а также совокупность действий, которые мы воспринимаем как доступные нам, включая действия, предназначенные изменять культуру. Она воздействует как на наше окружение, так и на нас самих. Она является как главным определителем в нашей сфере деятельности, так и важнейшей переменной, не находящейся всецело вне нашего контроля»<sup>4</sup>.

Виккерс в своем понимании культуры в определенных моментах близок к буржуазным социальным антропологам. Вслед за антропологами-функционалистами, понимающими культуру как систему, как интегрированную целостность элементов, «работающее целое, в котором каждый компонент выполняет свою определенную функцию»<sup>5</sup>, Виккерс рассматривает ее как «культурную ткань», вычленяет функции ее различных сфер, подчеркивает, что культура воспроизводит определенные степени действия, способствует поддержанию индивида в его жизни, направляет его деятельность. Но в отличие от буржуазной социальной антропологии, акцентирующей статичность, полагающей, что развитие объекта выражается абсолютно малой величиной, английский социолог постоянно подчеркивает изменчивость элементов культуры, их динамизм.

---

<sup>3</sup> См. там же.

<sup>4</sup> Там же, с. 457—458.

<sup>5</sup> Цит. по: *Старостин Б. С.* Кризис и переоценка ценностей в буржуазной социальной антропологии. — *Вопросы философии*, 1976, № 10, с. 127.

Главным недостатком определения культуры Виккерсом является непонимание как ее сущности, так и причин изменений.

Виккерс ведет речь о функциях культурных сфер как системы действия, подчеркивает, что человек является существом социальным, а культура — это то, что собственно характеризует и регулирует человеческое общество, отличает его от природного порядка; он отмечает, что человек в своих действиях определяется культурой, но является не ее пленником или автоматическим передатчиком культурного наследства, а активным его преобразователем<sup>6</sup>. Но в трактовке Виккерса отсутствует главное — понимание того, что человеческая культура — это универсальная человеческая деятельность, атрибут человеческого рода как целого исторически конкретного общества, т. е. общества, характеризующегося определенным уровнем освоения природных сил и определяемым им уровнем развития отношений между людьми, приближающихся или нет к тем, которые соответствуют общественной природе человека. Это обуславливает и непонимание им причин культурных изменений.

Бесспорно, что человек является существом, «творимым» культурой и создающим культуру, он приобщается к готовым стандартам, созданным предшествующими поколениями, а также предлагает новые идеи, изменяет образ жизни, двигая вперед развитие культуры. Но это стремление к преобразованию не основывается, как это считает Виккерс, на требовании от индивида «быть содействующим мастером в непрерывном движении никогда не заканчивающейся работы по переделке культуры»<sup>7</sup>. Общественная жизнь представляет собой сложное переплетение огромного и даже бесконечного множества отношений, интересов, стремлений, побуждений и целей. Кстати, об этом говорит и сам Виккерс. Но, во-первых, никто, никогда, ни в прошлом, ни в настоящем не ставил и не мог поставить перед человечеством цель постоянного преобразования культуры. Это преобразование является результатом столкновения именно бесконечного множества сил, объективных и субъективных, необходимых и случайных. Во-вторых, в обществах, где существует социальное неравенство, эксплуатация человека человеком, эти интересы и побуждения принад-

<sup>6</sup> *Vickers G. The Weakness of Western Culture. — Futures. The Journal of Forecasting and Planning, vol. 9, 1977, N 6, p. 459—471.*

<sup>7</sup> См. там же, с. 471.

лежат различным, в том числе и враждующим, общественным группам. Столкновения именно между ними являются причиной культурных преобразований. Следует также отметить, что в концепции культуры, выдвинутой Виккерсом, ясно прослеживается тенденция осознания возрастающей роли субъективного фактора в общественно-историческом процессе, в создании культуры, хотя и отсутствует верное понимание его структуры.

Свое исследование Виккерс именует историческим и в этой связи считает необходимым поставить вопрос о важности исторического знания. Он сетует на то, что в современную эпоху историческими исследованиями пренебрегают, в особенности в правительственных кругах и среди менеджеров, которые «стремятся быть «научными», а человеческая история не рассматривается как наука».

Историки, согласно Виккерсу, не считаются учеными по трем основным причинам. Во-первых, история обычно рассматривается как цепь необратимых изменений, которые не повторяются, в то время как науку связывают с повторяющимися наблюдениями, неизменными и независимыми переменными. Если же учесть, пишет Виккерс, что «человеческая история опосредована культурой, а культуры развиваются под действием собственных, до определенной степени автономных законов», то «человеческая история исторична вдвойне»<sup>8</sup>. Во-вторых, история является регистрацией человеческих усилий по созданию в противовес природному порядку искусственного состояния организованной политики, способной его поддерживать и постоянно совершенствовать, но в нем каждый имеет собственные интересы и свои идеи о них, собственные способы интерпретации мира, набор действий и собственных представлений о том, какие из них являются подходящими, необходимыми или возможными в соответствующих обстоятельствах. Все они вместе составляют систему взаимно разделяемых предположений и ожиданий, которые обеспечивают каждому обществу свойственную ему когерентность. Причем они не изменяются с легкостью, даже если оказываются неадекватными изменениям, происшедшим в обществе или окружающей среде. Третья «ненаучная» черта истории, согласно Виккерсу, заключается в том, что ее участники и выражаемые ими культурные различия являются могущественными агентами в историческом процессе как та-

---

<sup>8</sup> Там же, с. 459.

ковом. В этой связи английский исследователь заявляет, что историческая теория К. Маркса обусловила различие в человеческой истории, т. е. «выдвижение исторических гипотез влияет на будущий ход процесса, который они пытаются объяснить; такие гипотезы не могут даже в теории рассматриваться лишь как истинные или ложные»<sup>9</sup>.

Таким образом, Виккерс ведет открытую полемику с укоренившимися на Западе сциентистскими представлениями, ориентирующимися на строго научное знание, понятое как верификация исследуемых фактов и достоверная проверка гипотез. Сциентизм действительно отказывает историческим исследованиям в научности и приводит к их недооценке. Более того, в разряд ненаучного попадает все гуманитарное знание. Поэтому не случайно с углублением отчуждения и дегуманизации человеческого существования в капиталистическом обществе, обострением его старых противоречий и возникновением новых антитезой технократически-сциентистскому мироощущению выступили экзистенциализм и иные антропологические учения. Виккерс далек от экзистенциализма, но близок к социальной антропологии, поэтому его реакция на засилье сциентизма вполне понятна. Перед лицом сциентизма, проникшего в сознание правящей верхушки и менеджеров, он высказывается в защиту исторического знания и пытается аргументировать его ценность для предвидения и управления социальными процессами. Именно в этом контексте звучат его ссылки на то, что Марксова теория оказала влияние на ход человеческой истории. Тот факт, что история имеет дело с необратимыми процессами, что она не имеет неизменных величин и независимых переменных, что она связана с разнородными интересами людей, а также не исключает влияния на ход исторических событий ее участников, не может, согласно Виккерсу, служить основанием для отрицания исторического знания. «Мы много знаем о человеческой истории, — заявляет он. — Мы являемся ее частью. В особенности мы много знаем о ее диалектической природе»<sup>10</sup>.

Вопрос о «диалектической природе» человеческой истории наиболее полно раскрывает методологические принципы виккерсовского понимания исторического процесса и его особенностей на современном этапе. Тот

---

<sup>9</sup> См. там же, с. 460.

<sup>10</sup> Там же.

смысл, который вкладывали в термин «диалектическая природа» Гегель и Маркс, не устраивает английского социолога. Виккерс не согласен с тем, что «человеческая история движется вперед, по направлению к более устойчивому состоянию», что «особое культурное состояние непременно должно породить лишь одну антитезу или что конфликт между двумя приводит только к единственно возможному результирующему синтезу» и, наконец, что «диалектическое изменение имеет регулярность естественного закона»<sup>11</sup>.

Из этих заявлений видно, что Виккерс не проводит различий между гегелевским и марксистским пониманием «диалектической природы» человеческой истории, хотя они имеют принципиальный, существенный характер. Отождествление марксизма с философией Гегеля является широко распространенной тенденцией, которая прочно утвердилась в сознании буржуазных философов и социологов. Иногда она является следствием поверхностного знакомства, в частности, с учением Маркса, но чаще сознательно используется для дискредитации марксизма и толкования его в качестве разновидности гегельянства.

Теперь рассмотрим «очищение» понятия «диалектическая природа», осуществленное Виккерсом. Первые два из приведенных им положения относятся к Гегелю. Гегель, как известно, полагал свою философскую систему воплощением в познании абсолютной истины; в общественной жизни в качестве реализации абсолютной истины он рассматривал государство, прообразом которого выступала прусская сословная монархия. Фиксация достижения совершенства означала конец истории и противоречила диалектическому методу Гегеля. На это обстоятельство в свое время обратил внимание Ф. Энгельс. Для К. Маркса же человеческая история в полном соответствии с принципами диалектического развития характеризуется не возрастающей стабилизацией, а возрастающим динамизмом. Эта тенденция находит свое воплощение в ускорении общественного прогресса, а при социализме выражается в ускорении темпов социального прогресса.

Второе возражение Виккерса тоже относится к Гегелю, который, исходя из идеалистического тождества бытия и мышления, в качестве универсальной формулы, развития выдвинул знаменитую триаду. Сведение бытия к

---

<sup>11</sup> Там же.

мышлению в конечном счете привело к извращению диалектики. Как подчеркивает академик М. Б. Митин, «система гегелевского идеализма делает невозможным действительно конкретный анализ конкретного. Переход в свою противоположность не совершается безотносительно к условиям, то есть в любом случае, с любой вещью...»<sup>12</sup>. Что касается К. Маркса, то он «никогда и не помышлял о том, чтобы «доказывать» что бы то ни было гегелевскими триадами»<sup>13</sup>, он исследовал действительный процесс развития. Гениальным образцом такого исследования является «Капитал», где содержится анализ различных типов противоречий, характерных для буржуазного способа производства, и различных путей их разрешения в определенных конкретно-исторических условиях.

Заявление Виккерса, что он не принимает в понятие диалектической природы истории того, что «диалектическое изменение имеет регулярность естественного закона», направлено против марксистского понимания истории. Энгельс подчеркивал, что человеческая «история делается таким образом, что конечный результат всегда получается от столкновений множества отдельных волей, причем каждая из этих волей становится тем, что она есть, опять-таки благодаря массе особых жизненных обстоятельств. Таким образом, имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограммов сил, и из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая — историческое событие. Этот результат можно опять-таки рассматривать как продукт одной силы, действующей как целое, *бессознательно* и *безвольно*... Таким образом, история, как она шла до сих пор, протекает подобно природному процессу и подчинена, в сущности, тем же самым законам движения»<sup>14</sup>. Естественно, это не означает, что социальные законы тождественны законам природы. Прежде всего социальные законы предполагают в качестве своего условия сознательную, целенаправленную деятельность людей; это законы деятельности масс, и их сущность проявляется только в массе человеческих действий. Так, разъясняя специфику экономических законов, Энгельс подчеркивал, что они «не имеют иной реальности, кроме

---

<sup>12</sup> Митин М. Б. Диалектика тождества и различия. — Вопросы философии, 1979, № 11, с. 26.

<sup>13</sup> См. Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 163.

<sup>14</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 37, с. 395—396.

как в приближении, в тенденции, в среднем...»<sup>15</sup>, т. е. выступают по преимуществу как законы-тенденции.

Своеобразие социальных законов проявляется и в особом характере повторяемости в общественно-историческом процессе. Маркс открыл понятие общественно-экономической формации, которое фиксирует общее, повторяющееся в различных странах, находящихся на одинаковой ступени исторического развития. Повторяемость также выступает как воспроизведение сходных, общих черт в явлениях, относящихся к разным этапам истории. «Но марксизм не абсолютизирует повторяемость. В историческом развитии всякое «повторение» происходит каждый раз на новом, более высоком уровне, приобретает, с точки зрения содержания и формы, качественно новые черты, что связано с включением повторяющегося явления в новую систему отношений»<sup>16</sup>, так что диалектическое развитие предполагает «регулярность», т. е. повторяемость, но это не «регулярность естественного закона», а специфическая повторяемость социального закона, которая в то же время не противоречит необратимости исторического процесса.

Возражение Виккерса, как видим, затрагивает существо диалектического понимания развития истории. В качестве критики марксизма оно бьет мимо цели, поскольку, во-первых, неверно сформулировано, а во-вторых, не подкреплено аргументами. Но это замечание необходимо иметь в виду при рассмотрении концепции самого английского социолога, поскольку его представления о развитии истории наложили свой отпечаток на анализ обсуждаемых Виккерсом вопросов.

Исходя из утверждения, что человеческие общества всегда характеризовались и регулировались специфическими культурами, Виккерс заявляет, что история свидетельствует о различном ходе исторического процесса. Прежде всего в истории прослеживается неизменность. Она характерна для небольших обществ, способных обеспечить свое воспроизводство, технология которых не настолько могущественна, чтобы постоянно и разрушительно влиять на окружающую среду. Жизненный опыт каждого члена подобного общества настолько сходен с опытом других, что их общая культура легко поддержи-

<sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 39, с. 355.

<sup>16</sup> Караваев Г. Г., Белова Л. В. О специфике социального закона. — Проблема закона и закономерностей в общественном знании. Л., 1975, с. 12.



вается. Такие общества, считает Виккерс, «могут оставаться стабильными тысячелетия»<sup>17</sup> и существуют до сих пор. «На другом полюсе сильные изменения в культуре или в условиях жизни или в том и другом часто кончались угасанием человеческого общества». Свидетельством разрушения обществ Виккерс считает культуры эскимосов и индейцев, которые оказались под воздействием западной культуры. Между этими крайними полюсами, согласно Виккерсу, имеет место множество примеров продолжительной нестабильности. Среди них — многие страны, получившие независимость с конца XVIII в. Что касается обществ, которые возникли в плодородных долинах рек в 3—4-м тысячелетиях до н. э., разрушив традиционные рамки размеров и плотности населения и образовав цивилизации, основанные на имущественном и политическом неравенстве их членов, то они не были стабильными, как старые племена, но существовали столетиями. Борьба за власть, которая велась в них между соперничающими группами, зачастую не затрагивала культурную структуру; социальный порядок рассматривался не менее «данном», нежели естественный порядок. Идеи, которые могли возникать и переориентировать людей, редко принимались в расчет, и еще реже ими руководствовались в действиях. «Они впервые прорвались как животворные силы лишь в Западной Европе около 200 лет назад, следуя за огромным культурным изменением»<sup>18</sup>, которое обычно называют Просвещением.

Таким образом, согласно Виккерсу, история свидетельствует о следующих альтернативах: «неизменность, продолжительная нестабильность и разрушение»; оптимальным же ходом «диалектического процесса, доступного нам сегодня» является изменение, обуславливающее новую фазу культуры, достаточно жизнеспособную, чтобы реализовать свой потенциал и произвести последователя<sup>19</sup>.

Схема, выдвинутая Виккерсом, является слишком абстрактной и безжизненной, чтобы она могла охватить все богатство человеческой истории — от первых человеческих общностей до нового времени. Несомненно, на заре культурной истории существовал лишь один объективный фактор для объединения людей — естествен-

<sup>17</sup> Vickers G. The Weakness of Western Culture. — Futures. The Journal of Forecasting and Planning, vol. 9, 1977, N 6, p. 461.

<sup>18</sup> Там же, с. 462.

<sup>19</sup> См. там же, с. 461, 470.

ный, т. е. единство географических условий и биологической организации человека. Он и обусловил возникновение общностей, отличающихся замкнутостью, стабильностью выработанных ими культурных норм и общественных связей. В некоторых районах Земли до сих пор встречаются общности подобного типа. Но Виккерс, понимающий культуру в основном как совокупность духовных факторов, не может объяснить ни причин появления древних цивилизаций, ни тех факторов, которые обусловили их относительную стабильность, а затем и изменение.

Причина этих явлений заключается в том, что в процессе возрастающего производства орудий труда, материальных и духовных ценностей, именно материальное производство становится фактором, определяющим общественную жизнь, обуславливающим разрыв традиционных племенных связей и появление центров исторической жизни людей. Человеческая история от первобытнообщинного строя до зарождения капитализма развивалась в китайском, индийском, египетском, греко-римском и американском культурных центрах, изолированных друг от друга. Причиной и этого явления была неразвитость общественного производства, которая преодолевается с возникновением и развитием капитализма и созданием на его основе единого мирового рынка.

Однако в рамках этих культурных центров имела место не только относительная культурная стабильность, но и переломные исторические периоды, когда в объединяемых ими обществах разрушались старые экономические и политические отношения и возникали новые, более прогрессивные. «В качестве таких поворотных этапов могут быть отмечены период крушения древнего общества — Ханьской империи в Восточной Азии, Римской империи в Южной Европе, Северной Африке и Передней Азии со II до V века нашей эры, приведшей к смене рабовладельческого общества феодальным, затем эпоха буржуазных революций XVII—XVIII веков, установившая господство капиталистического строя...»<sup>20</sup> Эти общественные перевороты неизбежно обуславливали изменение культурных ценностей. Виккерс в рамках своей схемы не находит места данным явлениям и тем самым обедняет ход исторического процесса.

Несомненно, что возникновение капитализма, обра-

---

<sup>20</sup> Философия и ценностные формы сознания (критический анализ буржуазных концепций природы философии), с. 75—76.

зование мирового рынка и расширение связей между культурными районами Земли обусловили огромные изменения и динамизм всей общественной жизни, в том числе и культурных ценностей. Но отрицать на этом основании развитие в предкапиталистическую эпоху — значит идти против исторической правды, а в плане методологии — искусственно разрывать историю на два этапа: недиалектический и диалектический. К этому приводит Виккерса его идея о том, что «диалектическое изменение» не имеет «регулярности естественного закона».

Каким же представляется английскому социологу процесс изменения культуры? Когда общественная культура, убеждает Виккерс, воспринимается значительной частью ее членов как неподходящая или неадекватная, они добиваются ее пересмотра. Они пренебрегают ее предписаниями, доказывают ее неадекватность или несоответствие, поднимают на уровень осознанной дискуссии то, что прежде было само собой разумеющимся и не подлежало критике. Если движение является преждевременным, оно будет раздавлено и культура подтвердит оспариваемые взгляды даже с еще большей строгостью и будет менее терпима к критицизму, нежели прежде, хотя и при этом статус-кво может не быть полностью восстановлено: ересь будет обозначена, а ее существование, даже подвергнутое остракизму, внесет разлад. Если же движение своевременно, оно достигает успеха. Культура ассимилирует выдвинутое требование. Однако это является лишь началом, а не финалом процесса. В него постоянно вовлекаются все новые и новые моменты, и «каждый новый успех делает новую культуру сильнее, а старую культуру слабее»<sup>21</sup>. Со временем ересь становится верой, утверждения, которые ранее считались дерзкими, получают признание и новая культура становится господствующей. Но в ней могут уже быть заложены семена ее будущего упадка. Они не прорастут до тех пор, пока события внутри или вне системы не подорвут ее доверия к себе или не поставят под вопрос ее авторитет. Это может наступить в результате изменений или в самой культуре, порожденных как ее успехами, так и неудачами, или в окружении. В то время как индивиды надеются, что их культура будет продолжаться достаточно долго, чтобы развить свои потенции, собственно цель их деятельности будет такова, что

---

<sup>21</sup> *Vickers G. The Weakness of Western Culture. — Futures. The Journal of Forecasting and Planning, vol. 9, 1977, N 6, p. 461.*

произведет ее достойного последователя с минимальным перерывом. «Это по крайней мере то, что я рассматриваю как оптимальный ход диалектического процесса, доступного нам сегодня»<sup>22</sup>, — пишет Виккерс.

Виккерс является сторонником системного подхода и в этой связи пытается опереться на него при рассмотрении культурных изменений. Поэтому он постоянно подчеркивает, что «культура общества является... тесно связанной сетью самоожиданий», что «ни один элемент в любой системе не может развиваться линейно и бесконечно», что семена упадка культуры могут прорасти лишь под влиянием событий внутри системы или вне ее<sup>23</sup>.

В свете новейших исследований диалектики процессов развития основными этапами процесса развития являются «формирование в системе исходных общих предпосылок... нового»; «формирование в недрах старого непосредственных предпосылок нового»; *«оборачивание*, т. е. возникновение, в системе нового отношения, подчиняющего себе прежнюю основу в качестве своего условия», при котором новая система отношений «превращается в самостоятельное системообразующее отношение, для-себя-бытие», «формирование собственной основы нового системообразующего отношения», «достижение зрелого, развитого состояния новой системы» и, наконец, «формирование общих или непосредственных предпосылок возникновения качественно нового состояния»<sup>24</sup>.

Виккерс в своих размышлениях по поводу диалектики изменений отмечает почти все этапы развития системы, однако не может объяснить главного: каким образом формируются исходные и непосредственные предпосылки нового? Его объяснение сводится к тому, что, когда значительная часть людей считает культуру неадекватной, они добиваются ее пересмотра (общая предпосылка), и если движение своевременно, то оно достигает успеха (непосредственная предпосылка). Но чем обусловлено это ощущение неадекватности, почему движение по пересмотру культуры оказывается своевременным? На эти вопросы Виккерс ответить не может. И это не случайно. Ошибка Виккерса заключается в том, что

---

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> См. там же, с. 460—466.

<sup>24</sup> См. *Пахомов Б. Я.* Детерминизм и принцип развития. — Вопросы философии, 1979, № 7, с. 64.

он вслед за Ницше считает культуру автономной системой, в то время как развитие культурной системы не может быть объяснено из нее самой. Она обладает относительной самостоятельностью и подчинена основному системообразующему процессу-отношению, которое определяет в конечном счете все социальные связи и отношения и развитие общества в целом. Таким процессом является воспроизводство материальной жизни, в котором люди вступают в определенные производственные отношения. Поэтому формирование в культуре исходных и непосредственных предпосылок нового связано не с собственно культурными процессами, а с процессами изменения материального бытия людей.

Следует отметить также, что «этапы поступательного развития представляют собой проявление диалектического закона отрицания отрицания, имеющего своей основой единство и борьбу противоположностей, переход количественных изменений в качественные»<sup>25</sup>. Однако Виккерс не случайно возражал против гегелевской триады; вместе с нею он отбросил и рациональное зерно, закон отрицания, раскрывающий тенденцию, направление развития. Здесь четко просматривается стремление социолога «институционализировать» диалектику, выхолостив из нее ее революционную сущность. Прав был К. Маркс, отмечавший, что «в своем рациональном виде диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели...»<sup>26</sup>.

С помощью разработанных принципов понимания культуры и диалектических изменений Виккерс приступает к анализу западной культуры. Он считает, что около 200 лет назад эта культура вступила в новую фазу, которая завершилась, и в настоящее время осуществляется переход к новой культурной фазе. По мнению Виккерса, для понимания причин этого явления необходимо исследовать пять основных характеристик прошедшей культурной стадии: рыночную экономику, политическую философию утилитаризма, понятие науки, связь науки и технологии и, главное, понятие автономного индивида. Их анализ, по мнению английского социолога, может также пролить свет на вопрос о том, ка-

---

<sup>25</sup> Там же, с. 64—65.

<sup>26</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 22.

кими ценностями должна характеризоваться последующая культурная стадия.

В сфере рыночной экономики, согласно Виккерсу, освободительную роль сыграла концепция, провозгласившая, что национальное богатство является безгранично расширяющимся совместным предприятием. Его наиболее очевидными условиями были свобода обмена товарами, услугами, трудом, капиталом, землей и растущее разделение труда. Для своего процветания рыночная экономика требовала свободы контракта на все и вся и его освящения со стороны культуры и законодательства; устранения всех ограничений, за исключением тех, которые накладывал сам рынок. Важнейшей стороной экономической веры было то, что рынок должен был саморегулироваться, в связи с чем предполагалось, что политическое бремя, предназначенное для «коллективного садовничества», должно быть ограниченным<sup>27</sup>.

Утилитаризм, продолжает Виккерс, тоже был благородной освободительной мечтой. Он предложил новый критерий оценки правительства: не силой и богатством государства, а счастьем народа — как можно большим счастьем наибольшего числа граждан. Поскольку же прежние общества были устроены по принципу «немногими для немногих», то стремление организовать общественную жизнь по новому принципу — «большинством для большинства» — подтолкнуло к созданию ее по аналогии с «рыночной площадью», т. е. предполагалось, что политическое согласие будет на худой конец результатом торговой сделки и обмена<sup>28</sup>. Не менее революционной, по мнению Виккерса, была вера в силу законодательства. С самого начала законодательная власть была стеснена рыночной экономикой, но она росла и крепла по мере того, как рынок раскрывал свою неспособность служить целям коллективной пользы и убедить «наибольшее число членов», каковыми были неорганизованные, неквалифицированные рабочие, в том, что «он обеспечивает как можно больше счастья»<sup>29</sup>.

Освободительную роль, говорит Виккерс, сыграло стремление просветителей распространить знание. Однако рост знаний, основанный на развитии естественных наук, привел к сужению и даже искажению

---

<sup>27</sup> *Vickers G. The Weakness of Western Culture. — Futures. The Journal of Forecasting and Planning, vol. 9, 1977, N 6, p. 462.*

<sup>28</sup> См. там же, с. 465.

<sup>29</sup> См. там же, с. 463.

как понятия знания, так и человеческого разума. В средние века под наукой понималась совокупность знаний, накопленных во всех областях, под искусством — все виды мастерства, а наука и искусство охватывали как процесс, так и результат. Сужение понятия науки означало включение в нее лишь знания, подтвержденного на основе научного метода. Тем самым обширная сфера предположений и верований, которые основывались на личном опыте, житейской мудрости, была переведена в более низкую категорию и даже укрыта от сознания. На огромную высоту был поднят анализ, в то время как недооценивался синтез. Ограниченно трактовалось и понятие человеческого разума, отождествленное с рациональным и игнорировавшее интуитивную деятельность<sup>30</sup>.

Характерной чертой прошедшей культурной стадии, считает Виккерс, было тесное единение науки и технологии. Ранее, на протяжении всей человеческой истории, прогресс технологии осуществлялся в крайнем неведении о научных принципах, которые лежали в его основе. Например, японские оружейники уже в XIII в. производили сталь такого качества, которое так и не достигнуто Западом и лишь описывается теоретически в понятиях, разработанных в XX в. Интуиция мастеров-технологов могла, говорит Виккерс, идти впереди науки во многих случаях даже в нашем веке, но уже в конце XVIII столетия пророки материальных достижений нарисовали заманчивые картины изобилия, которое могло обеспечить соединение науки и технологии.

Рассмотренные характеристики, считает Виккерс, имели общую основу — они предполагали независимого индивида, руководствующегося собственным интересом. Человек экономики, человек науки и человек технологии в равной мере были индивидами, «чья личные мотивы и ценности были их собственным делом». Таким образом, общая польза должна была процветать без общей заботы. Независимость индивида гарантировалась предоставлением политических прав и автоматическим контролем. Свободный предприниматель контролировался автоматически денежными потребителями через рынок; свободный политик — избирателями через избирательную урну; свободный ученый — равными себе, поддерживающими его или отказывающими в такой поддерж-

---

<sup>30</sup> См. там же, с. 464.

ке с помощью механизмов положения, льгот и репутации; свободный технолог контролировался рынком, где он сбывал свои изобретения и результаты творчества. «Все эти сферы, казалось, были не только саморегулирующимися, но и самовозбуждающимися»<sup>31</sup>.

Однако, продолжает Виккерс, ни один элемент в системе не может развиваться линейно и безгранично. Это связано с изменением системы, частью которой он является, и обнаружением его собственных ограничений или коренных изменений в том или другом направлении. Действительно, было время продолжительного линейного развития в этих областях, но до тех пор, пока не дали себя знать соответствующие ограничения.

Экономическая система, например, была подходящей лишь для тех, кто имел покупательную способность. Понимая человеческий труд как товар, который должен быть куплен как можно более дешево, «она обеспечивала неравенство в распределении, даже в обществе возрастающей производительности»<sup>32</sup>. В то время как преуспевающее меньшинство могло ограничиться равенством возможностей, «как можно большая часть» была вынуждена требовать «равенства в удовольствиях», которое можно было обеспечить лишь возрастающим вмешательством политической воли. Это привело к распространению политических прав до уровня всеобщего избирательного права. Однако, заявляет Виккерс, даже правительство, избранное на основе всеобщего избирательного права, «может быть менее ответственным перед своими избирателями, нежели перед группами давления, которые обеспечили ему контингент избирателей»<sup>33</sup>.

Концентрация богатства и власти в руках корпораций предоставила немногим возможность контроля как над огромными средствами, так и за принятием важнейших решений. Необходимость дополнения рынка общественными услугами (дороги, полиция, образование) и растущие требования «равенства в удовольствиях» привели к возникновению публичного сектора и в конечном счете к смешанной экономике.

Развитие науки также обусловило ее собственные ограничения. Если прежде свободный ученый сам определял свои научные и исследовательские интересы, то

---

<sup>31</sup> Там же, с. 465.

<sup>32</sup> Там же, с. 466.

<sup>33</sup> Там же.



по мере того, как исследования становились более дорогостоящими и требовали привлечения больших исследовательских групп, финансирующие органы частного или публичного сектора вставали перед выбором, как распределить свою поддержку. Это усиливалось необходимостью прямых технологических исследований для решения проблем, поставленных предшествующими достижениями, таких, например, как дефицит энергии и др. Но «наиболее важным изменением этого периода, — считает Виккерс, — было возникновение корпоративного гражданина, именно предпринимательской корпорации, профсоюза и публичного учреждения»<sup>34</sup>.

Таким образом, завершает свой анализ английский социолог, «век индивида привнес коллективность до масштабов, никогда прежде не предполагаемых. Век, который провозгласил индивидуальную независимость, вызвал к жизни общество, составные части которого являются взаимозависимыми до не имевшей себе равной степени. В результате общество, предназначенное для правления со стороны большинства, стало подвержено влиянию даже незначительного меньшинства. Рост частного сектора обусловил неиссякаемый рост публичного сектора и тесную взаимозависимость между обоими. Рост науки привел к миру, даже еще менее предсказуемому. Рост технологии привел к миру, даже еще менее поддающемуся управлению. Век прогресса внес огромное беспокойство по поводу стабильности»<sup>35</sup>.

Анализ Виккерсом состояния «западной» культуры представляет несомненный интерес, тем более что сам Виккерс является буржуазным ученым либерального толка, праведным защитником существующего строя. В работах британского социолога верно схвачены, хотя в ограниченной, своеобразной, характерной для буржуазного исследователя форме, ряд глубоких противоречий в традиционной системе ценностей, их несоответствие изменившейся капиталистической действительности. Виккерс правильно отмечает, что в традиционном буржуазном экономическом сознании было заложено противоречие между провозглашением рыночной экономики в качестве единственного средства, обеспечивающего свободу частного предпринимательства, и необходимостью одновременно служить на пользу всему обществу, или, как выражается вслед за Хаксли

---

<sup>34</sup> Там же, с. 467.

<sup>35</sup> Там же.

Виккерс, «коллективному садовничанью». В политическом сознании это противоречие между верой в то, что законодательная власть формируется по образцу рынка, и ее главной целью — обеспечить счастье для наибольшего числа граждан. Несомненно, прав Виккерс, когда подчеркивает, что в традиционной системе буржуазных ценностей наиболее характерной была ориентация на независимого индивида, руководствующегося собственным интересом, в то время как этот индивидуализм вступил в противоречие с общественными интересами.

Виккерс близок к пониманию причин экономического неравенства, считая его порождением купли-продажи человеческого труда, хотя и относит его лишь к традиционному капитализму. Он верно отмечает, что важнейшую роль в трансформации капитализма сыграло возникновение монополий, а концентрация в их руках богатства и экономической власти привела к сосредоточению в руках незначительного меньшинства и политической власти, причем даже всеобщее избирательное право не может служить эффективным средством для выражения интересов избирателей. Интересны, хотя и недостаточно аргументированы суждения английского социолога по проблемам развития науки и связи ее с «технологией». Когда Виккерс размышляет о сужении понятия науки, он, естественно, имеет в виду ее сциентистскую интерпретацию и, несомненно, в своей критике близок к истине, но ограниченной и неубедительной является его попытка расширить это понятие путем включения в него индивидуального опыта, житейской мудрости, интуиции. Малоубедительной является бегло изложенная им идея о связи науки с «технологией»: не ясно, что понимает под этим ее автор — связь на этапе промышленной революции или коренное изменение этих отношений, характерное для научно-технической революции. Мысль же о специфике научных исследований на современном этапе, их зависимости от социального заказа финансирующих групп отражает существующее на Западе положение вещей.

Однако рассмотрение Виккерсом противоречий в системе традиционных буржуазных ценностей и изменений, характерных для современного капитализма, носит ограниченный, зачастую поверхностный характер. Это обусловлено как недостатками методологического характера, так и бесспорно апологетической по-

зией автора. Понимая культуру как совокупность норм, регулирующих различные виды человеческой деятельности, систему ценностей и взаимных ожиданий, Виккерс не включает в нее собственно материальную деятельность людей, ограничивая тем самым культуру явлениями духовного порядка. Если же учесть, что культура, согласно Виккерсу, является автономной системой, определяющей общественную жизнь и регулирующей ее, то подход к анализу буржуазного общества оказывается идеалистическим. Не случайно Виккерс анализирует не реальные отношения людей, а совокупность их идей об обществе, не понимая, что противоречия в идеях, в системе традиционных буржуазных ценностей являются лишь отражением в них противоречий реальной общественной жизни.

Основой «гражданского общества», как отмечал в свое время К. Маркс, является частная собственность. Именно в ней заложено противоречие буржуазного общества с самим собой. Освобождаясь от феодализма, капиталистическое общество сводит человека, «с одной стороны, к члену гражданского общества, к *эгоистическому, независимому* индивиду, с другой — к *гражданину государства, к юридическому лицу*»<sup>36</sup>. Как член гражданского общества индивид замыкается в своем частном интересе, обособляется от общественного целого, воспринимая другого человека пределом своей свободы. В качестве гражданина государства, политического человека индивид выступает лишь как абстрактный, искусственный человек, поскольку общество «рассматривается как внешняя для индивидов рамка, как ограничение их первоначальной самостоятельности», а «государственно-гражданская жизнь, *политическая общность...* низводится... даже до роли простого *средства*»<sup>37</sup> для сохранения прав индивида, прежде всего права на собственность, т. е. общество существует лишь для того, чтобы обеспечить каждому из его членов возможность быть частным собственником.

Виккерс, хотя и ведет речь об «автономном индивиде», о его частном интересе, который противоречит общественному интересу, но не поднимается до понимания частной собственности как основной причины всех противоречий буржуазного общества. Поэтому наличие частной собственности в современных условиях не яв-

<sup>36</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 406.

<sup>37</sup> См. там же, с. 402.

ляется для Виккерса препятствием для перестройки культурных ценностей. Отмечая постоянный рост «публичного сектора», он «не замечает» его государственно-монополистического характера. «Публичный сектор» для Виккерса является представителем интересов общества. В современном буржуазном обществе, по мнению социолога, устанавливается тесная взаимозависимость между публичным и частным секторами, обуславливающая существование «смешанной экономики». Таким образом, там, где речь идет о противоречиях в системе традиционных ценностей буржуазии, явно вступивших в противоречие с современной капиталистической действительностью и «не угодных» ей в настоящее время, Виккерс достаточно радикален. Когда же автор рассуждает о нынешней действительности, он становится крайне осторожным, а вопрос о частной собственности, современных формах ее проявления при капитализме вовсе исчезает из его поля зрения.

Эта апологетическая позиция Виккерса с особой силой проявляется в его видении «новых культурных моделей», необходимых для того, чтобы «сделать жизнеспособным мир, созданный последней культурной фазой»<sup>38</sup>. Вслед за профессором Колдуэллом он считает, что в изменившихся условиях, созданных двумя столетиями «прогресса», современные западные общества нуждаются в следующих «культурных изменениях»: акцент на общедоступных правах нуждается в сдвиге в сторону социальной ответственности, благодаря чему подобные права могут быть обеспечены и сохранены; «автономный эгоизм» должен уступить чувству органической взаимозависимости; прогрессирующая экспансия должна быть заменена самоподдерживающим ростом; экономические императивы должны дать дорогу экологическим императивам; технологические императивы должны быть подчинены политическим нуждам<sup>39</sup>. Очевидно, что ни одно из этих предложений не затрагивает основ буржуазного общества — отношений собственности, в то время как важнейшие из них открыто направлены против любых попыток не только изменения существующего строя, но даже и протеста против него, поскольку в вопросе прав человека предполагается акцент на повышении ответственности личности, со-

---

<sup>38</sup> *Vickers G. The Weakness of Western Culture. — Futures. The Journal of Forecasting and Planning, vol. 9, 1977, N 6, p. 468.*

<sup>39</sup> См. там же.

знательном подавлении «автономного эгоизма». В качестве «моделей действий» эти соображения останутся пустыми декларациями, поскольку в корне противоречат интересам бизнеса и никогда не будут им восприняты, но как политические лозунги момента, преследующие цель замаскировать антигуманную сущность капитализма и создать иллюзию поиска путей выхода из кризиса, могут быть использованы, и вполне эффективно.

Ключевым изменением, согласно Виккерсу, должно стать преобразование «автономного эгоизма». Возвращаясь к своей идее различных ритмов истории и напоминая, что изменение в истории не обязательно сменяется новой жизнеспособной фазой, а может характеризоваться продолжительной нестабильностью и даже разрушением, Виккерс заявляет: «Вопрос, который история, включая и историю ее собственной культуры, поставила перед Великобританией, представляется мне преимущественно вопросом о том, как и в какой форме заменить автономного индивида ответственной личностью»<sup>40</sup>.

Виккерс считает, что автономный индивид является исключительно детищем прошедшей культурной фазы. Идеалом западной культуры предкапиталистической эпохи, ведущим свое начало от иудейско-христианской и греко-романской традиции, была ответственная личность. Автономная личность, согласно Виккерсу, — такая, которая «создает свои собственные правила и устанавливает свои собственные стандарты». Ответственная личность, напротив, руководствуется не собственными произвольно созданными нормами, а стандартами более высокого порядка. Так, двести лет назад ответственная личность характеризовалась личной ответственностью перед богом. Однако Виккерс не склонен рассматривать религию или вообще метафизическое верование внутренне присущими моральной ответственности. «Что бы ни включали в чувство ответственности, которое воодушевляет «ответственного человека», — пишет он, — первоначальным, мне кажется, должно быть чувство ответственности перед собственно культурой, перед огромным культурным наследием, которое каждый из нас унаследует и которое наш долг передавать обогащенным или истощенным следующему по-

---

<sup>40</sup> Там же, с. 470.

колению»<sup>41</sup>. Таким образом, новый акцент на человеческой ответственности и новое ее понимание являются, согласно Виккерсу, определяющим моментом в процессе изменения культуры для успешного перехода ее в новую жизненную фазу.

Английский социолог не случайно акцентирует внимание на проблеме автономного индивида. В странах буржуазного Запада в последние десятилетия произошли «девальвация и внутреннее банкротство традиционных индивидуалистических «идеалов-целей личного успеха», которые составили существо «ценностного вакуума»<sup>42</sup>. Поэтому Виккерс спешит заполнить этот вакуум. Он отмечает крах буржуазного индивидуализма, рождение нового явления — «корпоративного индивида», который явно его не устраивает, и утверждает, что настоящими ценностями новой культурной фазы могут стать лишь ценности личности, ответственной перед культурным наследием.

Однако здесь Виккерс неизбежно попадает в серьезные затруднения. Когда он говорит о чувстве ответственности перед культурным наследием, которое необходимо передавать новым поколениям, то речь может идти лишь о наследии буржуазного индивидуализма. Однако это наследие сам Виккерс считает изжившим себя, не соответствующим современной действительности. Культурным наследием Запада он вынужден объявить ценности докапиталистической эпохи, но они основывались, особенно в эпоху феодализма, на чувстве ответственности перед богом, которое в отличие от Белла Виккерс не приемлет. Что же остается? Лишь абстрактная идея об ответственности, которая оказывается неприжившейся в эпоху буржуазного индивидуализма и должна стать стержнем будущей культурной фазы, т. е. перед современным буржуазным обществом стоит поистине титаническая задача — создать новые ценности, характеризующие ответственную личность, и затем привить гражданам, не имеющим о них ни малейших понятий.

Виккерс не говорит, как и на какой основе будет реализована эта задача. Однако он ранее признавал,

<sup>41</sup> Там же, с. 471.

<sup>42</sup> В марксистской литературе эта проблема нашла свое глубокое освещение в книге Ю. А. Замошкина «Кризис буржуазного индивидуализма и личность» (см. *Замошкин Ю. А. Кризис буржуазного индивидуализма и личность. Социологический анализ некоторых тенденций в общественной психологии США*, с. 190).

что в обществе существует засилье корпораций и частного сектора. Последние далеки от стремлений формировать личность, ответственную перед культурой, и ежедневно, ежечасно формируют «корпоративную личность»<sup>43</sup>, воспроизводят индивидуалистический эгоизм, так что, видимо, остается один путь — лишь провозглашать эти ценности с университетских кафедр и страниц мало кем читаемой научной литературы. Реальный же человек буржуазного общества будет оставаться эгоистом пусть не в своем классическом виде, так в современном — «корпоративным индивидом», а абстрактный гражданин будет жить политической жизнью, для того чтобы быть слугой «корпоративного индивида», а также олигархии.

Как указывал К. Маркс, «лишь тогда, когда действительный индивидуальный человек воспримет в себя абстрактного гражданина государства и, в качестве индивидуального человека, в своей эмпирической жизни, в своем индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях станет *родовым существом*; лишь тогда, когда человек познаёт и организует свои «собственные силы» как *общественные* силы и потому не станет больше отделять от себя общественную силу в виде *политической* силы, — лишь тогда свершится человеческая эмансипация»<sup>44</sup>. Только тогда можно будет вести речь о подлинно ответственной личности, но это общество уже не будет капиталистическим. Все же разговоры Виккерса об «ответственной личности» при государственно-монополистическом капитализме есть не что иное, как выражение иллюзий современного апологета.

#### 4. Реакционные рецепты лечения капитализма (80-е годы)

Глубокое обострение общего кризиса капитализма в середине 70-х и особенно в начале 80-х годов, провал государственно-монополистических методов регулирования капиталистической экономики, неспособность либерально-буржуазных теоретиков выдвинуть новые идеи,

<sup>43</sup> О сущности корпоративизма в области экономической организации и социальных отношений капитализма, о его противоречии демократическим традициям и тенденции к олигархии см. *Васильев В.* Коллективизм и корпоративность. О характерных чертах социальной организации двух противоположных систем. — Коммунист, 1977, № 12, с. 98—109.

<sup>44</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 406.

обосновывающие веру в капитализм, обусловили рост влияния консерватизма в экономике, политике и идеологии ряда ведущих стран буржуазного мира. С наибольшей силой консерватизм начал распространяться в Великобритании и США, чему в немалой степени способствовал приход к власти правительств Тэтчер и Рейгана, которые объявили его своей официальной доктриной.

Современный консерватизм представляет собой довольно противоречивое и несистематизированное явление. Среди ведущих его идеологов фигурируют Ф. Хайек, фон Мизес, Ф. Найт, И. Шумпетер, Г. Стайн, А. Лаффер, М. Фридмен и др.<sup>1</sup> Показательным является то, что многие из нынешних представителей неоконсерватизма в недалеком прошлом являлись видными идеологами либерализма. «В американской печати неоконсерваторов называют «перебежчиками», разочаровавшимися в философии и практике либерализма и стремящимися «оплодотворить» консерватизм некоторыми идеями из их прежнего философского арсенала»<sup>2</sup>. Вместе с тем в хаотическом нагромождении разнообразных взглядов — от умеренно консервативных до крайне реакционных — можно выделить ряд общих теоретических принципов.

Наиболее характерным для всех разновидностей консерватизма, как справедливо замечает Д. Белл, является то, что он рассматривает прошлое и совокупность наследованных институтов «как священное»<sup>3</sup>. Неоконсерватизм в отличие от неолиберализма является воинственным поборником права частной собственности. Рыночная стихия, обусловленная открытой конкуренцией, является, по мнению его сторонников, лучшей формой связи между людьми. Неоконсерваторы возводят в культ буржуазный индивидуализм с его правом на абсолютную свободу,

---

<sup>1</sup> См. *Осадчая И.* Теоретическая платформа современного консерватизма в США. — *Мировая экономика и международные отношения*, 1982, № 7, с. 95—106.

<sup>2</sup> *Новикова О.* Американские неоконсерваторы — идеологи реакции. — *Международная жизнь*, 1982, № 7, с. 126.

Вероятно, по этим причинам иногда одного и того же буржуазного идеолога причисляют к разным лагерям. Например, В. Зарин относит Д. Белла к институционалистам, т. е. сторонникам буржуазного либерализма, а К. Разлогов — к неоконсерваторам. См.: *Зарин В.* Институционально-социальное направление буржуазной политической экономии. — *Мировая экономика и международные отношения*, 1982, № 1, с. 115; *Разлогов К.* Буржуазная культура на волне неоконсерватизма. — *Коммунист*, 1983, № 3, с. 95.

<sup>3</sup> *Bell D.* Sociological Journeys, Essays, 1960—1980. London, 1981, p. 228.



абсолютное право индивида на собственный нравственный выбор вне зависимости от социальных факторов. Всякое вмешательство в дела индивида, в рыночные силы только мешает, по словам Хайека, разворачиванию «спонтанного порядка» и приводит к его разрушению. Отсюда следует вывод, что «все наиболее широко распространенные в XX в. идеи — планируемая экономика со справедливым распределением, самоосвобождение от подавляемых желаний и традиционной морали, образование в духе вседозволенности как путь к свободе, замена рынка механизмом, обладающим принудительной силой, — основаны на предрассудках»<sup>4</sup>.

Выступая за существенное ограничение социальных функций государственного регулирования, неоконсерваторы тем не менее не отказываются полностью от государственного вмешательства. Государственное регулирование, по мнению неоконсерваторов, призвано способствовать, прежде всего с помощью налоговой политики, поощрению частных сбережений и чистых прибылей, что должно стимулировать развитие частной инициативы и обеспечить общее оздоровление экономики.

Если учитывать тот факт, что сокращение налогов выгодно прежде всего крупному капиталу и означает уменьшение государственного бюджета, в котором максимально сокращаются расходы на социальные программы и возрастают расходы на военные, то консерватизм в социально-классовом смысле представляет собой защиту интересов крупного капитала и военно-промышленного комплекса, перекладывание экономических трудностей на плечи трудящихся масс<sup>5</sup>. Это, по меткому определению В. И. Ленина, «метод насилия, метод отказа от всяких уступок рабочему движению, метод поддержки всех старых и отживших учреждений...»<sup>6</sup>.

Усиление позиций консерватизма в идеологии и политике в начале 80-х годов послужило своего рода сигналом к оживлению и распространению в странах буржуазного Запада крайне реакционных идеологических течений, представители которых ранее не решались

---

<sup>4</sup> Hayek F. Law. Legislation and Liberty, vol. 3. — The Political Order of a Free People. London, 1979, p. 176. Цит. по: Шемятенков В. Консерваторы и либералы: две стратегии спасения капитализма. — Коммунист, 1982, № 13, с. 108.

<sup>5</sup> Подробнее о сути неоконсерватизма, его экономической политике и социально-классовом содержании см. ранее упоминавшиеся работы Ю. Олещука, И. Осадчей, В. Шемятенкова и др.

<sup>6</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 20, с. 67.

высказывать свои взгляды открыто и находились на задворках буржуазного идейного мира. В обстановке духовного кризиса они начинают проявлять лихорадочную активность, подновляют свои старые идеи, стремятся как можно быстрее заполнить ими тот духовный вакуум, в котором пребывает разочарованное буржуазное общество. Это неофашизм, расизм, правый клерикализм и др.

В обстановке духовного кризиса капитализма и перерастания его в межгосударственно-монополистический капитализм они служат идеологическому оправданию прогрессирующего космополитизма международного капитала, т. е. практически выполняют социальный заказ наиболее реакционных кругов империалистической буржуазии. В последние годы над выполнением этого социального заказа работают многие крупнейшие научные центры США: Гуверовский институт войны, революции и мира, Центр стратегических и международных исследований Джорджтаунского университета, Институт современных исследований, Институт по изучению внешней политики, Институт экономических и политических мировых стратегических исследований и др.

Институт экономических и политических мировых стратегических исследований представляет собой крупный центр современного клерикализма и по реакционной направленности теоретических выводов и практических рекомендаций не имеет себе равных. Это относится как к пониманию причин современного кризиса капитализма, так и к предсказанию будущих тенденций развития мира в интересах межгосударственно-монополистического капитализма. Об идейно-политической направленности исследований, проводимых этим институтом, свидетельствует уже название ряда публикаций, появившихся в начале 80-х годов: «В защиту фашизма» (Х. Осборн), «Малые государства как наибольшие смутьяны в истории и необходимость устранить их существование во имя мира на Земле» (Х. Беверо), «Кризис власти в Соединенных Штатах и приближающееся очертание мира» (М. Вестеросс) и др.

Уделяя большое внимание интерпретации современного этапа кризиса капитализма, авторы этих исследований предлагают самые реакционные рецепты лечения буржуазного общества. В их идейном арсенале наряду с традиционными концепциями мессианской роли католической церкви, совершенства извечных нравственных

принципов христианства, порочности протестантизма оказываются взгляды идеологов фашизма, сторонников мирового государства, объединенной Европы и т. п., образуя причудливый конгломерат идей, ранее казавшихся несовместимыми. Несмотря на свою противоречивость, они представляют ныне серьезную опасность.

Приступая к анализу современного кризиса капитализма, идеологи клерикализма заявляют, что человечество вступило в «варварскую эпоху». Это эпоха, в которой вечные ценности человека отвергнуты, если же не отвергнуты, то забыты, если же не забыты, то осмеяны (Осборн)<sup>7</sup>. Главным виновником подобного положения провозглашается протестантизм, который в культуре выступил как материализм, позитивизм, эмпиризм, прагматизм, а в политике — как демократия. «Либерализм, который вторгся и доминирует во всех наших культурных институтах, низвел человека до уровня обычного животного» (Вестеросс)<sup>8</sup>. Причина этого — демократическое понимание свободы как «средства, которое излечивает все болезни» и провозглашение индивида высшей ценностью, права которого рассматриваются выше прав государства (Осборн)<sup>9</sup>.

Процитированные авторы считают, что в наши дни буржуазная демократия потерпела крах. Это особенно ярко видно на примере США. В послевоенные годы Соединенные Штаты «смогли овладеть миром», но не были способны создать какую-либо культуру, достойную своего имени. Они дали миру лишь порнографию, аморализм, сексуальную распушенность и т. д.

Американские семьи рушатся: родители больше заботятся о деньгах, нежели о воспитании своих детей; разваливается система образования; наблюдается нравственный упадок как в личной, так и в общественной жизни, а слово «грех» исчезло из американского словаря. «Нет сомнения, страна слаба интеллектуально, культурно, эмоционально и нравственно»<sup>10</sup>, — заключает Вестеросс. Продемонстрировала также свою порочность система демократических выборов. Люди, избираемые в орга-

---

<sup>7</sup> The Weight of the Historical Inevitabilities and the Future of Humanity. Albuquerque (New Mexico), 1981, p. 42.

<sup>8</sup> The United States Power Crisis and the Approaching Configuration of the World. Albuquerque (New Mexico), 1981, p. 19, 26.

<sup>9</sup> The Weight of the Historical Inevitabilities and the Future of Humanity, p. 29, 42.

<sup>10</sup> The United States Power Crisis and the Approaching Configuration of the World, p. 35.

ны власти, наименее желаемы и не способны решить те проблемы, которые стоят перед страной: инфляция, падение доллара, растущий бюрократизм, преступность, нравственное разложение, ближневосточная проблема, необходимость объединения Европы и многие другие<sup>11</sup>.

Картина кризиса буржуазного общества, нарисованная Осборном и Вестероссом, впечатляюща. Она воспроизводит с эмпирической достоверностью действительное трагическое положение вещей в Соединенных Штатах. Естественно, выполнена она с точки зрения католицизма, приписывающего все грехи своему старому противнику — протестантизму. Многие аргументы, которые приводят авторы, произвольны, например отдача на откуп протестантизму материализма, рассмотрение либерализма и буржуазной демократии как порождения того же протестантизма и др.

Это явное искажение исторической действительности. История материализма значительно старше христианства, а постулаты буржуазного либерализма развивались мыслителями, которые или были деистами (Декарт), или признавали религию как необходимость для обеспечения политико-морального единства буржуазного государства, оставаясь атеистами (Гоббс), или выступали открытыми сторонниками религии вообще, без ссылок на протестантизм или католицизм.

Однако не это главное. Весь вопрос в том, какими средствами предлагают авторы лечить буржуазное общество, какие перспективы рисуют они перед человечеством. Анализ этих важнейших вопросов обязывает обратиться к исходным методологическим и теоретическим постулатам их понимания исторического процесса.

Концепция развития человечества в историческом плане наиболее отчетливо представлена в работе Вестеросса «Кризис власти в Соединенных Штатах и приближающееся очертание мира». Автор не слишком утруждает себя аргументацией, чтобы доказать истинность своих исходных посылок. Он их просто постулирует. По мнению Вестеросса, человек как рациональное существо полностью ответствен за организацию иррационального мира и прежде всего тот, кто стоит на вершине, является лидером. «Мир дезорганизован потому, что руководство мира не компетентно, и так продолжается в течение

---

<sup>11</sup> The United States Power Crisis and the Approaching Configuration of the World, p. 37—38; The Weight of the Historical Inevitabilities and the Future of Humanity, p. 21.

поколений». Естественно, оговаривается автор, мы могли бы сказать, что в современную организацию мира внесли вклад исторические силы. Но они не могут действовать сами по себе. Если в них есть воля, то это воля людей, а под людьми мы понимаем «лидеров человеческих обществ»<sup>12</sup>.

Вопрос, затронутый Вестероссом, имеет принципиальное значение. Фактически речь идет о том, что такое силы истории и какова роль лидеров в их осуществлении. По мнению автора, исторические силы — это выражение воли руководителей. И вопрос и ответ на него старые, как сама общественная мысль. Во все эпохи люди задавались этим вопросом, искали верный ответ на него. Ответ, предложенный Вестероссом, — простое повторение мысли субъективного идеализма, всегда видевшего в истории лишь столкновение воли лидеров.

Научное решение этого вопроса было дано марксизмом. Человеческая история — естественно исторический процесс, в котором сталкивается множество человеческих волей, побуждаемых прежде всего материальными интересами. Интересы в свою очередь зависят от уровня развития материального производства. Отношение к средствам производства определяет разделение людей на общественные классы, и их интересы выступают как классовые, экономические интересы. Именно столкновение классов, их борьба определяет историческое развитие. «Люди сами делают свою историю, но до сих пор они делали ее, не руководствуясь общей волей, по единому общему плану, и даже не в рамках определенным образом ограниченного, данного общества. Их стремления перекрещиваются, и во всех таких обществах господствует поэтому *необходимость*, дополнением и формой проявления которой является *случайность*. Необходимость, пробивающаяся здесь сквозь все случайности, — опять-таки в конечном счете экономическая»<sup>13</sup>. Эта необходимость и есть та «воля», которую ищет Вестеросс в исторических силах. Лидеры же просто выражают историческую необходимость. И то, что буржуазный мир рушится, не вина лидеров. Его агония — результат действия объективных законов истории.

В современную эпоху в связи с возрастанием роли субъективного фактора, несомненно, возрастает и роль

---

<sup>12</sup> The United States Power Crisis and the Approaching Configuration of the World, p. 13.

<sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 39, с. 175.

лидеров, особенно стоящих у руля в экономическом и военном отношении могущественных государств. Можно без колебаний сказать, что из-за огромного военного потенциала, находящегося под их контролем, судьбы человеческого общества в определенной степени находятся в их руках. Скороспелое, необдуманное или авантюрное решение может обернуться непоправимой трагедией для миллионов людей или даже для всего человечества.

Но и с учетом этих обстоятельств неверно утверждать, что законы человеческой истории отходят на второй план: каждый руководитель государства является представителем определенных общественных сил, классов или всего общества, и произвольность его решений в принципе исключена, хотя нельзя сбрасывать со счетов и случайность, обусловленную непредвиденным стечением обстоятельств, потерей чувства ответственности или утратой ощущения реальности.

Историческая закономерность обуславливает необходимость принимаемых лидерами решений, а интересы классов и особенно групп предопределяют их конкретное выражение. Это понимают не только марксисты, открыто стоящие на классовой точке зрения, но и многие мыслящие люди буржуазного общества. Не случайно после прихода к власти президента Рейгана в США газета «Балтимор сан» писала: «Наш президент, несомненно, душка. Но страной руководит не он»<sup>14</sup>. Естественно, страной руководят крупнейшие монополии и военно-промышленный комплекс, т. е. прослойка крупнейшей монополистической верхушки господствующего класса.

Однако и от них не зависят полностью судьбы человечества; они зависят только относительно от случайного стечения обстоятельств или, как следствие, от возможных авантюристических действий. Исход в конечном счете определяется расстановкой сил на мировой арене, т. е. снова-таки историческая необходимость оказывается доминирующей. Чем сильнее в экономическом, военном, организационном, идейном и нравственном отношениях будут силы прогресса, тем менее вероятными могут стать авантюристические действия реакции, тем сдержаннее и осторожнее будут шаги, предпринимаемые ею в защиту своих корыстных интересов. Иными словами, в современную эпоху судьбы человечества в конечном счете зависят не от лидеров, не от отдельных слоев, пусть мо-

<sup>14</sup> Цит. по: *Шемятенков В.* Консерваторы и либералы: две стратегии спасения капитализма. — *Коммунист*, 1982, № 13, с. 103.

гущественных экономически и политически, и даже не от отдельных классов, а от расстановки сил прогресса и реакции на международной арене, определяющей историческую необходимость.

Ложные субъективно-идеалистические методологические предпосылки предопределяют не менее произвольную схему исторического процесса, выдвинутую Вестероссом. Он считает, что на протяжении человеческой истории было выработано четыре типа лидерства: религиозный, военный, аристократический и буржуазный. Первые три имели общую черту: они рассматривали мир как нераздельную и единую сущность. Их целью была унификация мира или с помощью веры, или путем насилия, или посредством авторитета. Век религиозных, военных или аристократических государств был, по мнению Вестеросса, «веком империй»<sup>15</sup>.

Коренное отличие буржуазного лидерства от всех остальных заключается в том, заявляет Вестеросс, что «в то время как эти три лидерства имели целью унификацию мира, буржуазное лидерство стремилось к обратной цели — к разделению мира на малые государства». Главную ответственность за приход буржуазного лидерства несет «протестантская революция», так как протестантская вера, согласно Вестероссу, основана на принципе разделения и отвергает авторитет. Буржуазные лидеры лишь интересуются «своими собственными плебейскими домашними трудностями», чтобы быть переизбранными<sup>16</sup>.

Схема исторического процесса как смены различных форм лидерства выдвинута Вестероссом не случайно, она преследует вполне определенные цели. Автор стремится доказать преимущества прежде всего религиозного лидерства, которое наряду с военным и аристократическим, по его мнению, гарантировало мир на Земле, в то время как с момента пришествия протестантизма «мир не знал мира»<sup>17</sup>. Естественно, он не может отрицать, что даже в эпоху «империи католической церкви», когда признавалось верховенство бога, а папа рассматривался как представитель бога, заботящийся о человеческих делах, войны имели место. Однако эти войны, оговаривается автор, были борьбой за политические цели

---

<sup>15</sup> The United States Power Crisis and the Approaching Configuration of the World, p. 14.

<sup>16</sup> Там же, с. 17, 20.

<sup>17</sup> См. там же, с. 19.

или велись для разрешения споров между царствующими семьями. Наибольшее восхищение у Вестеросса вызывают крестовые походы как «героическая попытка распространить веру в бога» во всех уголках мира<sup>18</sup>. Войны этой эпохи не подрывали, по мнению Вестеросса, главного — унификации мира. Сегодняшний же мир — это мир малых государств, постоянно борющихся между собой за выживание.

Здесь четко прослеживается антигуманистическая позиция апологета католицизма: война — благо, но только тогда, когда ведется с «благородной» целью — с целью унификации всего мира под эгидой католической церкви. Автора совершенно не смущает то, что крестоносцы огнем и мечом уничтожали целые народы, насаждали христианство не путем убеждения в истинности «слова божьего», а грубым насилием.

Исторические факты убедительно показывают, что «слово божье», навязываемое крестоносцами, было лишь идеологической оболочкой вполне материальных, экономических интересов Ватикана: оно преследовало цель овладения новыми территориями, ограбления других народов, обеспечения безраздельного экономического и политического господства над не католическим миром. Католицизм в этом отношении не был оригинальным. Подобными целями руководствовались в свое время и правящие круги «поднебесной» китайской империи, «правоверные» распространители мусульманства, русского православия. Религия в эпоху феодализма всегда выступала оправданием великодержавных интересов соперничающих в мире империй вне зависимости от того, какая власть была в тот или иной момент доминирующей — церковная или гражданская.

Конечно, можно было бы не напоминать эти общеизвестные истины, если бы современные апологеты католицизма поднимали эти вопросы лишь для оправдания своего исторического прошлого, но речь идет о более серьезных последствиях. Вестеросс и другие деятели Института экономических и политических мировых стратегических исследований США пытаются экстраполировать прошлое на будущее развитие человечества.

В период глубочайшего духовного кризиса капитализма они ставят целью заполнить образовавшийся идейный вакуум христианскими догмами, используя при этом

---

<sup>18</sup> См. там же, с. 16.



целый ряд положений, выработанных буржуазными идеологами, и без ссылок на подлинных авторов представить их в качестве последнего слова науки. Это идеи мирового государства, объединенной Европы, тоталитаризма, космополитизма и т. д.

Тот же Вестеросс, доказывая неспособность буржуазии выступить подлинным лидером современного мира, отрицает способность к лидерству как со стороны Соединенных Штатов, так и со стороны Советского Союза. США, по его мнению, находятся окончательно в состоянии упадка, а «Россия, несомненно, не способна достичь мирового лидерства». Отсюда следует заключение: «Мир нуждается более чем когда-либо еще в возврате к христианской культуре, туда, где она началась впервые: к Европе». Правда, Европа еще разрознена, а «мошеничество демократии» держит лучших людей вдали от правительственной ответственности.

В чем же буржуазный идеолог видит выход из описываемой им критической ситуации? Ответ более чем красноречив: «Возможность, следовательно, такова, что этот период максимального упадка может быть в конечном счете преодолен лишь посредством бóльшей войны. Бóльшая война это — мировая война». Чтобы наконец объединиться, Европейский континент нуждается во взрыве третьей мировой войны. «Войны, — по мнению Вестеросса, — имеют очищающий эффект». Человек наконец осознает себя смертным существом и для своего морального возрождения чувствует необходимость в высшей власти. Поэтому, несмотря на то что война — большая трагедия, «новые убийства миллионов солдат, разрушение бесчисленного числа собственности, как частной, так и общественной» должны привести к осознанию «что политическое объединение, и только политическое объединение, является рациональной структурой для европейского общества»<sup>19</sup>.

Таким образом, рассуждения о преимуществе христианского духа заканчиваются откровенным призывом к новому крестовому походу. Вестеросс открыто смыкается со сторонниками милитаризма, апологетами политики с позиции силы. Его выводы фактически парафраз заявлений американского президента Рейгана о возможности ограниченной ядерной войны. Несмотря на теологическую оболочку, выпады против буржуазного инди-

---

<sup>19</sup> См. там же, с. 27, 28, 25, 30.

видуализма, концепция Вестеросса является выражением интересов и милитаристских устремлений крупнейшей монополистической буржуазии и военно-промышленного комплекса.

Развенчивая буржуазное лидерство, Вестеросс считает главными его пороками разъединение мира на множество малых государств, постоянно враждующих между собой. Поэтому задачей первостепенной важности является, по его мнению, политическое объединение Европы — колыбели католицизма. Идея миссионерской роли объединенной Европы заимствована Вестероссом у Ортеги-и-Гассета и других мыслителей, ей придан лишь оттенок христианского, а не культурно-созидательного, как у Ортеги, мессианства.

«Заботу» Вестеросса о малых государствах разделяют и другие сотрудники Института экономических и политических мировых стратегических исследований. Например, К. Нортроп пишет в статье «Жестокий мир впереди»: «Мир находится перед двумя самыми большими трагедиями. Мы имеем слишком много малых государств... Малые государства — величайшие смутяны истории... Вторая трагедия нашей современной цивилизации — это демократия. Мир имеет слишком много демократий»<sup>20</sup>. Малые государства «как глобальная проблема современности» являются темой работы Х. Беверо «Малые государства как наибольшие смутяны истории и необходимость устранить их существование во имя мира на Земле».

Суть идеи Беверо о малых государствах как «наибольших смутянах» состоит в том, что они-де являются более опасными, нежели большие государства: они чаще ответственны за нарушение мира и возникновение войн. «Практически все войны начинались из-за малых государств»<sup>21</sup>, — пишет он. В качестве примеров автор приводит Сербию и Чехословакию, из-за которых якобы были развязаны две мировые войны.

Направленность мысли автора предельно ясна: он стремится переложить ответственность за мировые конфликты между империалистическими хищниками на малые государства. В действительности, как свидетельствует объективный научный анализ, обе мировые войны явились результатом обострения межимпериалистичес-

---

<sup>20</sup> Northrop K. A Violent World Ahead. — The United States Power Crisis and the Approaching Configuration of the World, p. 24.

<sup>21</sup> Major Problems of the World, p. 18.

ких противоречий, обусловленных неравномерностью развития капитализма и новыми попытками передела мира. При этом речь шла не столько о подчинении своему влиянию небольших независимых государств, сколько о борьбе за рынки сбыта и источники сырья, сосредоточенные в руках крупнейших империалистических государств, особенно в их колониальных и полуколониальных владениях. Сербия в первой мировой войне и Чехословакия во второй были поводом, а не причиной мировой войны, развязанной империалистическими государствами.

Для оправдания своей «теории» Беве́ро постулирует три закона, которым якобы подчиняются все государства: «закон империи», «закон вакуума силы» и «закон принуждения к полнокровию». Закон империи выдвинул Вестеросс; вся история, полагает он, свидетельствует о том, что империя — естественное состояние человечества, ее отсутствие приводит к постоянным войнам между малыми государствами. Суть двух остальных законов Беве́ро разъясняет при помощи биологической аналогии. В соответствии с законами «вакуума силы» и «принуждения к полнокровию» малые государства привлекают алчные порывы больших государств<sup>22</sup>. Отношения между государствами Беве́ро отождествляет с отношениями между хищниками в природе. По его схеме «большая рыба движется по направлению к малой с одной-единственной целью — проглотить ее». Большие государства побуждаются тем же стремлением. «Результат этого соперничества очень часто вырождается в военный конфликт». Из этих рассуждений следует вывод: «Ради мира во всем мире единственное, что можно сделать с малыми государствами, — ликвидировать их»<sup>23</sup>.

Как видим, механическое перенесение законов животного мира на человеческое общество дает далеко идущие последствия. Беве́ро не смущает тот факт, что этот подход давным-давно был развенчан как марксистами, так и многими буржуазными мыслителями (Гегелем, экзистенциалистами, представителями неокантианства), показавшими его примитивность и научную несостоятельность. Вряд ли автор не знаком с историей этой проблемы. Следовательно, его побуждения обусловлены сугубо идеологическими и политическими мотивами, не-

---

<sup>22</sup> Там же, с. 18.

<sup>23</sup> Там же, с. 19, 20.

обходимостью выполнить социальный заказ определенных кругов империалистической буржуазии.

Этот вывод подтверждается анализом определения малого государства, выдвинутого Беверо, а также его понимания путей элиминации малых государств.

Беверо предлагает эмпирическое определение понятия малого государства путем перечисления его признаков. Он выдвигает пять критериев: территориальную протяженность, население, национальный доход, исторические традиции и вклад в развитие мировой культуры. Для окончательного решения вопроса о принадлежности государства к типу больших или малых автор считает необходимым создание международной комиссии. Предлагается следующая система баллов по критериям: первый, второй и третий критерий — по пять баллов каждый, четвертый — 10 баллов и пятый — 15 баллов. Государство, набравшее 20 баллов и более, согласно Беверо, может считаться большим<sup>24</sup>.

Даже если всерьез принимать методику, предложенную Беверо, в ней нельзя не заметить весьма уязвимые моменты, которые ставят под сомнение ее эффективность. Прежде всего, — вопрос о международной комиссии. Несомненно, экспертами комиссии могут быть только представители больших государств, а это уже заранее предопределяет их выводы не в пользу малых. О предвзятости подобных комиссий свидетельствует современный международный опыт. Пресловутая «контактная группа» по Намибии — яркое тому подтверждение. Во-вторых, на каком основании предлагается подобная система баллов, особенно пропорции между баллами по критериям? В-третьих, почему последнему критерию — вкладу в развитие мировой культуры — дается наибольшее число баллов? Ведь это означает, заранее учитывая сравнительно небольшой исторический период самостоятельного развития десятков государств, освободившихся от колониального гнета, их минимальную оценку по данному самому важному критерию.

С этим же вопросом тесно связан и другой — предложение учитывать лишь те персоналии, которые живут и работают в данной стране или находятся в высокоразвитых капиталистических государствах как следствие процесса «утечки умов». Как известно, это явление в последние десятилетия приобрело для развивающихся государств катастрофический характер, о чем свидетельству-

---

<sup>24</sup> См. там же, с. 10, 13.

ют данные, обобщенные в третьем докладе Римскому клубу. Например, было подсчитано, что «в период 1949—1961 гг. 43 тыс. ученых и инженеров (большинство — выходцы из менее развитых стран) эмигрировали в США... Свыше 90% азиатских студентов, прибывающих в США на обучение, домой не возвращаются»<sup>25</sup> и т. д.

Таким образом, дискриминационные моменты заложены автором уже в саму методику.

Сам Беве́ро не дожидается создания международной комиссии. Руководствуясь выдвинутыми им критериями, к малым государствам он относит: в Центральной Америке — все государства; в Южной Америке — все, за исключением Аргентины, Бразилии, Венесуэлы и, возможно, Колумбии; в Африке — все, за исключением Южной Африки и, возможно, Алжира и Ливии; в Азии — все, за исключением Китая, Индии, Японии и Индонезии; на Ближнем Востоке — все, за исключением Саудовской Аравии; в Океании — все, кроме Австралии. В Европе малыми, по мнению автора, являются Австрия, Бельгия, Болгария, Ирландия, Люксембург, Португалия, Турция и Чехословакия<sup>26</sup>.

Если следовать рецепту Беве́ро, то более чем половине нынешних членов ООН придется отказаться в членстве. Это обстоятельство не смущает «теоретика», поскольку, по его мнению, это «только увеличит авторитет и власть ООН», которая в настоящее время находится в состоянии банкротства из-за огромного количества малых государств — ее членов<sup>27</sup>.

Для того чтобы предотвратить процесс возникновения малых государств, а также ликвидировать уже существующие, он предлагает «действовать политически и интернационально так, как будто малые государства не существуют»<sup>28</sup>. Это означает: не признавать их, не предоставлять им валюты, кредитов, не допускать их в международные организации и, если необходимо, не вступать с ними в торговые отношения. Беве́ро считает, что подобные меры обеспечат «хороший и незамедлительный эффект». Они предотвратят возникновение новых малых государств, заставят уже существующие «объединять вместе свои силы в федерациях»<sup>29</sup>, кото-

<sup>25</sup> Тинберген Я. Пересмотр международного порядка. М., 1980, с. 329.

<sup>26</sup> Major Problems of the World, p. 12—13.

<sup>27</sup> Там же, с. 14.

<sup>28</sup> Там же, с. 20.

<sup>29</sup> Там же.

рые впоследствии могут быть признаны как большие государства.

Ложная в своих исходных методологических посылах, концепция Беверо имеет четко выраженную социально-классовую направленность. Прикрываясь громкими фразами о необходимости торжества мира во всем мире, автор пропагандирует идею великодержавного шовинизма в интересах международной реакции. Идеи и рецепты Беверо вызваны прежде всего стремлением затормозить процесс долгой и тяжелой борьбы за освобождение угнетенных империализмом народов<sup>30</sup>.

Победа Великой Октябрьской социалистической революции вызвала огромный размах борьбы народов за национальную независимость. В настоящее время практически покончено с колониальной системой империализма. «Из существующих в мире более 170 государств около 100 добились суверенитета именно в результате ее крушения»<sup>31</sup>. При этом революционный процесс в этих странах не остановился на этапе завоевания государственной независимости, он последовательно перерастает в борьбу за социальное освобождение, усиливается тенденция социалистической ориентации. Становится очевидным, что «социализм уже пустил глубокие корни во многих странах, сбросивших колониальное ярмо империализма и вставших на путь свободного, независимого развития»<sup>32</sup>. Наряду с этим в последние годы освободившиеся страны выдвинули и решительно отстаивают при активной поддержке мирового социалистического содружества требования перестройки экономических отношений с империалистическими странами, установления «нового экономического порядка». Усиливается политический вес развивающихся стран и влиятельных прогрессивных организаций, объединенных в движение неприсоединения.

Естественно, что все эти процессы вызывают острую реакцию со стороны империалистических кругов, противопоставляющих им политику укрепления старых и внедрения новых форм неравноправных отношений со странами, ставшими и становящимися на путь независимого развития. Поэтому подновление старых теорий «мирово-

---

<sup>30</sup> См. Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 45, с. 362.

<sup>31</sup> Движущие силы мирового революционного процесса. М., 1981, с. 241—242.

<sup>32</sup> Конференция коммунистических и рабочих партий Европы. Берлин, 29—30 июня 1976 года. М., 1977, с. 86.

го государства», изобретение концепций «элиминации» малых государств является идеологическим оправданием политики мирового империализма. Их суть заключается в опровержении принципов национального равноправия, государственного суверенитета, невмешательства во внутренние дела государств, отстаиваемых всеми прогрессивными силами мира. Эти теории недвусмысленно перекликаются с концепцией «международного терроризма», провозглашенной администрацией Рейгана для дискриминации и легального преследования со стороны империализма революционных сил в развивающихся странах.

Среди «трудов» сотрудников Института экономических и политических мировых стратегических исследований есть и работа Осборна «В защиту фашизма». Повидимому, современным теологам не дают покоя «лавы» средневековых мракобесов: Вестеросс пропагандирует третью мировую войну, Беверо предлагает ликвидировать все малые государства, Осборн рекламирует фашизм.

Теоретическими основами концепции Осборна, провозглашающей фашизм совершеннейшей формой государственной организации, являются антинаучное толкование высших нравственных целей человеческой жизни, эмпирический анализ современного кризиса буржуазной демократии, внеклассовое, расширенное определение понятий фашизма и тоталитаризма.

Осборн считает человека результатом божественного творения, нуждающимся в руководстве. «Оставленный сам с собой, он может скатиться в бездну этических отклонений, как это уже произошло после опыта многих поколений демократии». Поэтому роль руководителя, защищающего интересы граждан, должно выполнить сильное государство, бдительное, внедряющее позитивную, энергичную дисциплину, «способное обеспечить движение человека в направлении воли, выраженной самим Всевышним»<sup>33</sup>.

В вопросе взаимоотношения индивида и государства Осборн занимает позицию, близкую к Гоббсу и Локку. Отмечая, что государство немислимо без индивидов, а индивиды — без государства, он определяет государство как «организованное общество, общество, имеющее власть центрального правительства», без которого «ин-

<sup>33</sup> The Weight of the Historical Inevitabilities at the End of the 20-th Century and the Future of Humanity, p. 44.

дивид не способен прожить достаточно долго: его звериная жизнь была бы лишь страхом, конфликтами, насилием, жестокостью и смертью»<sup>34</sup>. При этом, по мнению Осборна, право государства является определяющим по отношению к правам индивида.

Близость к Локку здесь просматривается в рассуждении о том, что общество сложилось до государства, поскольку государство у Осборна выступает как общество организованное. Остальные моменты заимствованы им у Гоббса: и то, что жизнь вне государства — это «звериная жизнь», и то, что «государству сообщается наивысшая возможная власть...»<sup>35</sup>, т. е. что государство поглощает все права его граждан и становится от них независимым.

К этим элементам классических буржуазных теорий о государстве Осборн присовокупляет противоречащее теологическое положение о государстве как инструменте «Всевышнего», служащем для исполнения его воли и обеспечения условий наилучшего выполнения функций, ведущих к достижению высшего смысла жизни индивида — растворения себя в боге.

Представления Осборна о государстве, так же как христианская концепция и теория «общественного договора», не отражают его подлинной сущности. Верное понимание, открытое марксизмом, состоит в том, что государство является организацией политической власти в классовом обществе, возникшей для поддержания господства одного класса над другим, призванной держать в повиновении одному классу прочие подчиненные классы. Государство появилось на определенном этапе исторического развития человечества и неизбежно исчезнет с исчезновением частной собственности и классов, с победой коммунизма во всемирном масштабе.

Рассуждения Осборна о конечных целях человеческого существования, его эклектическая концепция государства служат методологической основой для критики и отрицания им буржуазной демократии. Эта критика ведется в форме противопоставления разрушающимся ценностям современного буржуазного общества ценностей повергнутого во второй мировой войне фашизма, в особенности итальянского.

---

<sup>34</sup> Там же, с. 40.

<sup>35</sup> См. *Гоббс Т.* Избранные произведения в двух томах, т. 1. М., 1964, с. 350.



Автор заявляет, будто три десятилетия, прошедшие после мировой войны, показывают, что «демократическое государство находится в состоянии полного банкротства»; «если фашизм проиграл войну и, проиграв войну, потерял себя... то демократия проиграла мир»<sup>36</sup>. Он пытается убедить читателей в несомненном превосходстве фашизма над буржуазной демократией. Если демократия привела к разрушению семьи, пишет Осборн, то фашизм защищал ее социальную и нравственную ценность, священность ее устоев. В то время как в «современных демократиях» вечные ценности забыты, разрушены или осмеяны, одним из первых актов фашизма было признание верховенства католической церкви<sup>37</sup>. Демократия ратует за индивида, ставит его права выше прав государства; фашизм утверждает верховенство прав государства.

Автор критикует буржуазно-демократическую систему выборов, закрывающую возможность прихода «лучших людей» к руководству обществом, неспособность современного западного общества «вырастить» выдающуюся личность, «кретинистскую тенденцию уравнивания полов» и т. п. С эмпирической достоверностью фиксируя действительные пороки современного капитализма в эпоху его глубочайшего кризиса и приукрашивая фашизм, Осборн стремится внушить буржуазному читателю, что особенно с точки зрения нравственности «фашизм — это политический проект, который бесконечно выше любой демократической организации»<sup>38</sup>.

Осборн не просто теоретизирует по поводу преимуществ фашизма по сравнению с буржуазной демократией, он выступает воинственным проповедником неизбежности его прихода в странах буржуазного Запада и прежде всего в США. Показывая несовершенство буржуазной демократии, коррупцию политической системы США, падение нравов, он убеждает читателей в том, что американское общество нуждается в «новом социальном и политическом порядке». «Давайте построим этот новый порядок, — пишет Осборн, — и давайте наберемся мужества сделать это, даже если это может означать воскрешение фашизма и корпоративного государства»<sup>39</sup>. Тем же,

---

<sup>36</sup> The Weight of the Historical Inevitabilities at the End of the 20-th Century and the Future of Humanity, p. 22.

<sup>37</sup> Там же, с. 27.

<sup>38</sup> Там же, с. 38, 35, 28, 27.

<sup>39</sup> Там же, с. 46.

кому претит термин «фашист», автор советует изобрести новое название, но, по его глубокому убеждению, в сущности своей это явление не изменится — оно «будет иметь фашистский характер»<sup>40</sup>.

Определяя фашизм как форму тоталитаризма, Осборн отмечает, что в США налицо тоталитарные тенденции: «Наши тред-юнионы организованы в строго тоталитарных линиях. В той же мере и наша бюрократия. Но максимальный образец тоталитаризма в Соединенных Штатах представлен нашими большими корпорациями»<sup>41</sup>. Именно благодаря тоталитаризму они являются наиболее преуспевающими, подчеркивает автор. «Другой, даже более преуспевающей организацией, которая отвечает требованиям тоталитаризма, является католическая церковь»<sup>42</sup>.

Осборн, несомненно, прав, утверждая, что черты тоталитаризма характерны для многих сторон жизни современного буржуазного общества. Они выражаются «и в стремлении к установлению диктаторских режимов, и в ограничении конституционных прав, и в активизации реакционных, фашистских организаций и обществ, и в преследовании демократических организаций, и в усилении милитаризма и влияния военщины, и в агрессивной внешней политике»<sup>43</sup>.

Источником тоталитарных профашистских тенденций в странах буржуазного Запада стали именно крупнейшие монополии, власть которых постоянно возрастает, особенно в современных условиях, когда наметился процесс формирования межгосударственно-монополистического капитализма. Концепции, подобные осборновской, выступают именно их рупором. Поэтому не случайно сегодня они звучат в открытую, хотя еще совсем недавно их заглушал идиллический хор буржуазных идеологов, воспевавших совершенство буржуазной демократии, изо всех сил старавшихся снять с монополистического капитала ответственность за тоталитарные тенденции (Х. Арендт, Т. Парсонс и др.)<sup>44</sup>. Корни тоталитаризма, как показывает исторический опыт, находятся в природе самого капитализма и представляют серьезную угрозу силам демократии и прогресса, особенно в связи с ост-

---

<sup>40</sup> Там же, с. 45.

<sup>41</sup> Там же, с. 14.

<sup>42</sup> Там же, с. 15.

<sup>43</sup> Красин Ю. А. Революцией уstraшенные. Критический очерк буржуазных концепций социальной революции. М., 1975, с. 276—277.

<sup>44</sup> Подробнее об этом см. там же, с. 264—282.

рым кризисом буржуазной демократии, поэтому недооценивать их опасность нельзя.

Определенный интерес вызывают рассуждения Осборна о взаимосвязи фашизма и католической церкви, особенно в период нахождения фашистов у власти в Италии. Правда, автор упоминает лишь одну сторону этой связи: подчеркивает защиту фашистами нравственных идеалов католической церкви, не затрагивая вопросов политической смычки церкви и фашистского государства.

История становления и утверждения фашизма в Италии показывает, что приход Муссолини к власти и победа фашизма вообще стали возможными благодаря активной морально-политической поддержке Ватикана. Уже в период борьбы фашистов за власть (в апреле 1924 г.), когда они прибегали к насилию, широко применяли методы запугивания и шантажа, когда руками «эс-квадристов» Муссолини был убит депутат социалистов Маттеотти, что вызвало острый политический кризис в правительстве и обусловило разрыв с Муссолини многих симпатизирующих, папа Пий IX дискредитировал руководителя демохристиан Дон Стурно, выступившего против Муссолини. В этом же году журнал иезуитов высказывался против свободы печати и начал кампанию восхваления фашизма. После захвата Эфиопии, в то время как Лига наций выразила протест против этой акции фашистской Италии, Ватикан подписал соглашение с Муссолини, организовал ему широкую массовую поддержку, обеспечившую последнему бесспорную победу во время плебисцита 1934 г. Вообще для католического духовенства война в Эфиопии была крестовым походом. Атеист Муссолини был провозглашен «человеком Провидения», а кардинал Шустер, открывая в 1937 г. чтения по «фашистской мистике», сравнивал Муссолини с Августом, провозглашал фашистов «спасителями государства, основателями империи». Кроме того, часть демохристиан присоединилась к фашистскому движению. Все эти факты, освещенные в книге Эрни Мишеля, президента Международного комитета истории второй мировой войны, «Фашизмы», убедительно показывают, что «фашизм никогда не страдал от недостатка поддержки со стороны церкви, и в этом отношении пример с Муссолини был особенно характерен»<sup>45</sup>.

Рассуждая о фашизме и тоталитаризме, стремясь доказать их преимущество перед любой формой демок-

---

<sup>45</sup> *Michel H. Os faccismos. Lisboa, 1977, p. 50.*

ратии, Осборн дает такое определение понятия «тоталитаризм», которое в действительности лишь уводит от понимания его подлинной сущности. По мнению автора, тоталитаризм «не полностью аналогичен» деспотии и тирании, хотя может иметь с ними сходные черты. «По существу в тоталитарном режиме мы имеем высокоцентрализованное правительство. Как норма — это правительство, которое является продуктом единственной партии»<sup>46</sup>.

Предложенное определение, заменяющее подлинное понимание и тоталитаризма и фашизма как социально-политических явлений, несомненно, понадобилось автору для того, чтобы, с одной стороны, отвлечь внимание читателя, особенно неискушенного, от характеристик, явно компрометирующих тоталитаризм, а с другой — подвести под определение тоталитаризма другие государства, прежде всего СССР.

Научное понимание тоталитаризма как одной из форм авторитарного буржуазного государства эпохи империализма включает в себя следующие характерные черты: тотальный контроль над всеми сферами общественной жизни, ликвидацию конституционных прав и свобод граждан, запрещение демократических организаций, произвол и репрессии против прогрессивных сил, милитаризацию экономики и всей общественной жизни вообще. Исходя из этого понимания, фашизм является крайней формой, а не просто формой, как это видится Осборну, тоталитаризма.

Несомненно, буржуазная демократия оказалась не способной вывести капитализм из кризиса. Тем самым еще раз подтверждается факт, что капитализм не имеет будущего. Однако реакционеры от науки делают все для того, чтобы спасти умирающий общественный строй. Выход из кризиса они видят в воскрешении фашизма, победе тоталитаризма, подавлении национально-освободительного движения. Все это делается в интересах межгосударственно-монополистического капитала, военно-промышленного комплекса, самых реакционных кругов монополистической буржуазии. В условиях обострения современной международной обстановки эти реакционные идеи приобретают особую опасность.

---

<sup>46</sup> The Weightt of the Historical Inevitabilities at the End of the 20-th Century and the Future of Humanity, p. 11.

Марксистский анализ буржуазных интерпретаций духовного кризиса капитализма показывает, что последний не явился неожиданным, внезапным. Он стал кульминационным пунктом развития и предельного обострения объективных противоречий буржуазного способа производства и раскрытия несоответствия изначальных духовных ценностей буржуазии реальности современного капитализма. Наиболее проницательные буржуазные мыслители начиная с середины прошлого века ощущали приближение этого кризиса и создавали свои теоретические системы с целью дать ему объяснение и найти соответствующий выход, не преступая рамок традиционного буржуазного мироощущения. Однако обращение к исходным ценностям капитализма приводило к мысли, что они не соответствуют действительности. Находясь в плену идеалистических заблуждений, буржуазные исследователи приходили к выводу о несовершенстве этих ценностей и необходимости их пересмотра. Пересмотр ценностей, надеялись они, обусловит соответствующие изменения в социальной реальности. Это постоянное ощущение несостоятельности тех или иных сторон буржуазных ценностей выступало своеобразной формой осмысления приближающегося духовного кризиса, который разразился в капиталистическом мире со всей полнотой в наше время.

Для уяснения особенностей осмысления феномена духовного кризиса в крупнейших философских концепциях от Кьеркегора до Ортеги-и-Гассета и в теоретических построениях 70-х — начала 80-х годов важное значение имеет понимание противоречивого характера изначальных духовных ценностей капитализма. Как известно, молодая, энергичная буржуазия, выступившая против феодализма, исповедовала прекрасные идеалы эпохи Просвещения — века Декарта, Спинозы, Вольтера, Руссо, идеалы Человека как полнокровного и любимого сына Природы, от имени которой ему «возвещает законы жизни только Наука, Самосознательное и никаких других авторитетов не признающее Мышление,

постигающее законы Природы...»<sup>1</sup>. Построение нового общества представлялось ей достижением царства Свободы и Разума, осуществлением естественных прав человека, составляющих его «природу». Эти идеи нашли свое выражение в абстрактном идеале свободы, равенства и братства, ставшем боевым лозунгом буржуазии в борьбе против феодализма и обладавшем огромной притягательной силой для широких масс угнетенных и обездоленных. Другими словами, ценности рождавшегося капитализма выступали в форме гуманистических идеалов и безграничной оптимистической веры в силы науки и разума.

В абстрактных принципах свободы, равенства и братства внимательный исследователь мог увидеть их подлинный смысл, закрепленный в праве и нормах нравственности. Молодой Маркс понял, что для буржуа право человека на свободу — это право обособления, право ограниченного, замкнутого в себе индивида, а его практическое применение — право человека на частную собственность. Равенство есть не что иное, как равенство свободы: каждый человек одинаково рассматривается как самодовлеющая монада. Братство же фактически означает свою противоположность, т. е. то, что человек «рассматривает другого человека не как *осуществление* своей свободы, а, наоборот, как ее *предел*»<sup>2</sup>. Иными словами, идеал Человека для буржуазии сводился к эгоистическому, своекорыстному, независимому индивиду, а общественно-политическая жизнь рассматривалась лишь как средство для охраны его «естественных», т. е. эгоистических, прав.

Изначальная противоречивость этих ценностей оказала бесспорное влияние на буржуазные интерпретации кризиса капитализма: применение ценностей в изменившейся действительности выявляло их несовершенство, неадекватность и побуждало к постоянной переоценке. Эта переоценка происходила в зависимости от акцентирования тем или иным автором формальной, абстрактно-гуманистической или стержневой, подлинно буржуазной, индивидуалистической стороны. Знаменательным является то, что вплоть до 70-х годов нашего столетия указанная переоценка не выходила за пределы изначальных ценностей буржуазного индивидуализма в то время как в последние десятилетия она ознаменовалась

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М., 1968, с. 59.

<sup>2</sup> См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 400—401.

признанием их несостоятельности и решительным отказом от них, что явилось выражением собственно духовного кризиса капитализма.

Главной же тенденцией, четко прослеживающейся в философских концепциях кризиса капитализма, является постоянное ощущение угрозы ценностям буржуазного индивидуализма и отход от идеалов Просвещения<sup>3</sup>, хотя у различных буржуазных авторов эти две стороны своеобразно переплетены. У одних защита индивидуализма ведется с позиций абстрактного гуманизма; у других отрицание гуманизма выступает оправданием крайнего индивидуализма; у третьих отрицание индивидуалистических ценностей происходит наряду с отвержением идеалов Просвещения. Наиболее ярким свидетельством отхода от идеалов Просвещения является всевозрастающее сомнение в могуществе человеческого разума, постоянно растущее недоверие к науке, которое присуще практически всем рассмотренным концепциям.

Анализ и переоценка ценностей — наиболее характерные моменты буржуазных концепций кризиса капитализма. Они дополняются своеобразной интерпретацией тех новых явлений, которыми характеризовалось развитие буржуазного общества, особенно в эпоху империализма, таких, как постоянное усиление обезличивания индивида и появление типа общества, которое получило название массового, рост манипулирования общественным сознанием с помощью средств массовой информации, кризис буржуазной демократии, неумолимое разрушение нравственных устоев общества, упадок буржуазной культуры и др. Эта интерпретация далека от понимания подлинных социальных причин подобных явлений и, как правило, носит идеалистический характер с оттенками, обусловленными особенностями методологического подхода и стиля мышления каждого из ее авторов.

Несмотря на идеализм проанализированных концепций, они недвусмысленно демонстрируют зависимость переоценки ценностей от объективного хода развития капитализма и являются своеобразным осмыслением этапов его общего кризиса. Это обстоятельство обусловлено, на наш взгляд, тем, что именно кри-

---

<sup>3</sup> На отход от идеалов Просвещения как общую тенденцию в развитии буржуазного сознания обратил внимание Л. В. Скворцов (см. *Скворцов Л. В. Об особенностях кризиса современной буржуазной идеологии.* М., 1970, с. 38)

зисные явления капитализма стали исходным пунктом теоретических построений и их авторы стремились предложить выход из создавшегося положения. Однако в силу противоречивого характера изначальных ценностей капитализма, непонимания подлинных социальных причин глубоких изменений и процессов в самой буржуазной действительности найти выход из постоянно углубляющегося кризиса оказалось для них делом нелёгким. Поскольку же все буржуазные диагносты никогда не подвергали сомнению социально-экономические устои капитализма, предлагаемые ими рецепты «лечения» буржуазного общества всегда были утопическими и выступали его апологией.

В настоящее время в рамках различных направлений буржуазной идеологии ведется лихорадочный поиск «новых» идей с целью заполнить ими вакуум, образовавшийся в результате духовного кризиса. Эти поиски многоплановы, но все они осуществляются в интересах современной монополистической буржуазии.

Наибольшую опасность в наши дни приобретают те ультрареакционные идеологические концепции, которые восхваляют фашизм, призывают к новой мировой войне, считая их эффективными средствами «спасения» капитализма. Эти концепции наиболее адекватно отражают политические устремления крайне реакционных кругов межгосударственно-монополистического капитала, стремящегося к мировому господству, объявившего новый «крестовый поход» против коммунизма. «Однако в сегодняшнем капиталистическом мире,— подчеркивает Ю. В. Андропов,— есть и другие тенденции, другие политики, более реалистически учитывающие положение на международной арене»<sup>4</sup>. Милитаристская политика и идеология встречает мощное противодействие как широких слоев общественности, так и трезво мыслящих политических деятелей в США и других странах Запада. Во всем мире нарастает мощная волна антиядерного, антивоенного движения, в авангарде которого идет социализм. «Советское руководство, — подчеркивается в Заявлении Ю. В. Андропова от 24 ноября 1983 года, — ...выполняя волю советского народа... и впредь будет делать все, чтобы отвести угрозу войны, сохранить мир для нынешних и грядущих поколений»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Андропов Ю. В. Избранные речи и статьи. М., 1983, с. 297.

<sup>5</sup> Правда, 1983, 25 ноября.



Для предвидения перспектив развития духовного кризиса капитализма важное значение имеют ленинские идеи о вероятных путях разрешения общественных кризисов. Возражая тем революционерам, которые пытались доказать, что кризис капитализма абсолютно безвыходен, В. И. Ленин предупреждал: «Это ошибка. Абсолютно безвыходных положений не бывает. Буржуазия ведет себя, как обнаглевший и потерявший голову хищник, она делает глупость за глупостью, обостряя положение, ускоряя свою гибель. Все это так. Но нельзя «доказать», что нет абсолютно никакой возможности, чтобы она не усыпила такое-то меньшинство эксплуатируемых такими-то уступочками, чтобы она не подавила такое-то движение или восстание такой-то части угнетенных и эксплуатируемых»<sup>6</sup>.

Современный империализм — противник сильный, коварный, умудренный опытом прошлых классовых битв и поражений. Под напором классовой борьбы он маневрирует, идет на частичные уступки, прибегает к социальной демагогии, постоянно совершенствует свое идеологическое оружие, приспособливает свою пропаганду к новой обстановке, не жалеет сил и средств в борьбе за умы людей. Государственно-монополистический капитализм располагает огромной армией высококвалифицированных идеологических кадров, работающих над реализацией социального заказа монополистической верхушки, мощнейшими средствами пропагандистского воздействия на массы, манипулирования общественным мнением. Поэтому нельзя исключить возможность того, что буржуазия изобретет новые идеологические мифы, с помощью которых ей удастся на определенное время создать иллюзорную социально-психологическую атмосферу решения духовного кризиса, найти мнимый выход из него.

В настоящее время мы являемся свидетелями активизации буржуазной идеологии, поисков «нового» мировоззрения, «новых» подходов к интерпретации капиталистической действительности. Однако этот процесс является отнюдь не следствием жизнеспособности буржуазной идеологии, а подтверждением духовного кризиса капитализма, выражением той безысходности, в которой пребывает буржуазное сознание. Эти «поиски» — нереализуемый социальный заказ исторически исчерпавшей себя общественной системы.

---

<sup>6</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 41, с. 228.

# СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ . . . . .	3
I	
ИЗ ИСТОРИИ БУРЖУАЗНЫХ ТЕОРИЙ КРИЗИСА КАПИТАЛИЗМА . . . . .	8
1. Критика капитализма в религиозно-философской концепции С. Кьеркегора . . . . .	—
2. Проблема кризиса капитализма в философии Ф. Ницше . . . . .	28
3. Миф о «закате Европы» О. Шпенглера . . . . .	52
4. Концепция «восстания масс» Х. Ортеги-и-Гассета . . . . .	76
II	
СОВРЕМЕННЫЙ ЭТАП ОБЩЕГО КРИЗИСА КАПИТАЛИЗМА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИДЕОЛОГОВ БУРЖУАЗИИ . . . . .	108
1. Особенности буржуазных концепций кризиса капитализма 70—80-х годов . . . . .	—
2. Д. Белл о культурных противоречиях капитализма . . . . .	134
3. Дж. Виккерс: от «автономного индивида» к «ответственной личности» . . . . .	159
4. Реакционные рецепты лечения капитализма (80-е годы) . . . . .	181
ЗАКЛЮЧЕНИЕ . . . . .	203

ИБ № 2280

**Николай Данилович Бондаренко**

## АПОЛОГИЯ БЕЗЫСХОДНОСТИ

(Анализ буржуазных интерпретаций  
кризиса капитализма)

Заведующий редакцией **Ю. И. Аверьянов**

Редактор **И. Б. Чистякова**

Младший редактор **Л. М. Михайлова**

Оформление художника **Т. К. Самигулина**

Художественный редактор **С. М. Полесицкая**

Технический редактор **М. Н. Мартынова**

Корректор **Т. М. Шпиленко**

Сдано в набор 16.07.83. Подписано в печать 06.01.84. А 10202.  
Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типогр. № 2. Литературн. гарн.  
Высокая печать. Усл. печатных листов 10,92. Учетно-издательских  
листов 12,14. Усл. краско-отт. 11,25. Тираж 12 000 экз. Заказ № 1004.  
Цена 90 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Московская типография № 32 Союзполиграфпрома  
при Государственном комитете СССР по делам издательств,  
полиграфии и книжной торговли.  
103051. Москва, Цветной бульвар, 26.

90 к.



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА