

А. Ф. Филиппов

**ОБОСНОВАНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ
СОЦИОЛОГИИ: ВВЕДЕНИЕ В КОНЦЕПЦИЮ
ГЕОРГА ЗИММЕЛЯ**

Филиппов Александр Фридрихович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института социологии РАН.

Фундаментальные проблемы социологии существуют в ней парадоксальным образом. Они никогда не получают окончательного разрешения, но это стимулирует постоянное возвращение к ним, а не отказ от обсуждения. Самостоятельное значение дисциплины, независимость ее предмета или метода, или того и другого от смежных наук, собственный концептуальный аппарат, способы и критерии объяснения — все эти вопросы по-прежнему актуальны для теоретического анализа. Впервые их поставили классики социологии. Не столько результаты исследований, сколько сами способы такого теоретизирования поучительны. Ниже мы рассмотрим обоснование теоретической социологии на примере концепции Г. Зиммеля — одной из самых влиятельных в классической традиции.

Данная статья не является ни чисто исторической, ни чисто теоретической. За скобками остается вопрос, можно ли считать Зиммеля вполне бесспорным классиком. Не затрагивается и предмет бесконечных дискуссий о том, следует ли, развивая теорию, продолжать какое-то традиционное направление, или же использование одного и того же круга идей только блокирует познание. Мы предлагаем *минимально интерпретирующую* реконструкцию *элементарных основ* социологии Зиммеля как широко признанного научного образца. При этом, конечно, нельзя обойти проблему, как совместить весьма различающиеся построения трех периодов его творчества. Возможный подход — принимать за основу лишь самую последнюю версию как окончательную волю автора. Однако нельзя исключить и другую возможность, о которой говорил сам Зиммель. В предисловии к переизданию в 1904 г. «Введения в науку о морали» он писал, что дальнейшее развитие его взглядов представляет собой в большей степени восполнение, чем простое отрицание предшествующего. Противоположность установок не совпадает с альтернативой «истинное / ложное». То, что оказалось более поздним в индивидуальном развитии теоретика, еще не обязательно является высшим [1, 3, S. 9]. Это позволяет сводить высказывания разных периодов его творчества в единый текст.

Зиммель всегда придавал большое значение метатеоретическим вопросам. Уже в первом крупном сочинении «О социальной дифференциации» (1890) он писал, что, исходя из существующих наук и подтвержденных теорий, можно «зафиксировать очертания, формы и цели науки, еще не приступив к ее фактическому построению» [1, 2, S. 116]. Правда, это суждение носит отпечаток первоначальной позиции Зиммеля, которую принято

характеризовать как позитивизм, сформировавшийся, в частности, под влиянием Дарвина и Спенсера. Следующий этап его идейного развития связывают со своеобразным усвоением кантианства, а третий, примерно с 1908 г. и до конца жизни, выделяется разработкой (под влиянием Бергсона) собственной версии философии жизни (такую трактовку эволюции Зиммеля дает М. Ландман [2, S. 7—8]).

В самом широком смысле, исходную методологическую позицию Зиммеля можно назвать релятивизмом, а последовательное развитие его взглядов — попыткой преодолеть релятивизм, который Зиммель применительно к современности определяет как «склонность к тому, чтобы разлагать единичное и субстанциальное на взаимодействия...» [1, II, S. 14]. Что касается социальной мысли, для релятивизма «индивид был лишь местом, где соединяются социальные нити, а личность — лишь тем особым способом, которым это происходит» [Ibid.]. В отношении принципов познания релятивизм состоит в том, «что конститутивные, раз и навсегда выражающие сущность вещей основоположения переходят в регулятивные, которые суть лишь точки зрения прогрессирующего познания» [1, 6, 109]. Именно в таком качестве уже в книге «О социальной дифференциации» использовано понятие взаимодействия. «...В качестве регулятивного мирового принципа,— пишет Зиммель,— мы должны принять, что все находится со всем в каком-либо взаимодействии, что существуют силы и переходящие туда и обратно отношения между каждой точкой и каждой иной точкой мира; поэтому не может быть логического запрета на то, чтобы вычленив (отсюда) любые единицы и сомкнуть их в понятие *одной* сущности, природу и движения которой мы должны были бы устанавливать с точки зрения истории и законов» [1, 2, S. 130]. Дело решают научная целесообразность (внутренние потребности познания) и интенсивность взаимодействия (структура объективности), оправдывающая такое выделение.

Соответственно обосновывается и социология как самостоятельная дисциплина. Взаимодействие «составляет человеческую жизнь», оно есть даже там, где, на первый взгляд, имеет место лишь одностороннее воздействие [1, 6, S. 59]. Общество же «существует там, где во взаимодействие вступает множество индивидов» [1, II, S. 17]. Таким образом, все человеческое оказывается вместе с тем и общественным. Формулируя наиболее радикальным образом, можно сказать, что «ведь и отдельный человек не есть то абсолютное единство, коего требует считающееся лишь с последними реальностями познание. ...Напротив, он есть продукт и сумма многообразнейших факторов, о которых как по качеству их, так и по функции только в самом приблизительном и относительном смысле можно сказать, что они сходятся в некоторое единство» [1, 2, S. 127]. Более уравновешенное — и более позднее — утверждение (в предисловии ко второму и третьему изданиям «Проблем философии истории») состоит в том, что «человека познаваемого делают природа и история: но человек познающий делает природу и историю» (ср.: [2, S. 31; 3, S. VII]). В эмпирическом смысле единство представляет собой взаимодействие элементов, будь то органическое тело или государство; «даже мир мы не могли бы называть *единым*, если бы не влияние каждой его части на

каждую...» [1, II, S. 18].

Поэтому социология поступает совершенно законным образом, когда разлагает «индивидуальные существования», задавая вопросы: «Что происходит с людьми, по каким правилам они движутся, но не постольку, поскольку они развертывают целостность своих доступных постижению отдельных существований, а поскольку они, в силу своего взаимодействия, образуют группы и определяются этим групповым существованием» [3, S. 15]. Однако проблема тем самым не снимается и выступает в качестве источника продуктивного напряжения во всем творчестве Зиммеля, особенно во второй его половине: общество творится человеком, но становится при этом независимым от него; человек находится на скрещении социальных взаимодействий, но не исчерпывается ими.

Уже в ранних работах Зиммель фиксирует тенденцию сводить все, что происходит в религии, хозяйственной жизни, морали, технической культуре, политике и т. д., к исторической ситуации, потребностям и деятельности совокупности людей, т. е. *редуцировать отдельные события к социальному*. Но тогда социология — не что иное, как новое имя для комплекса (как это тогда называлось) «наук о духе» [1, 5, S. 52], поскольку эта тенденция им присуща. Ни филология, ни правоведение, ни психология, ни наука о политике, ни теология ничего от этого нового наименования не выиграют. В той мере, в которой вся сфера общественного оказывается поделенной между другими науками, становление социологии не может идти подобно тому, как создавались другие социальные науки [1, II, S. 22].

Для корректной постановки вопроса необходимо принять во внимание, что понятие общества у Зиммеля имеет два значения, нуждающиеся в строгом аналитическом разделении. «Во-первых, это комплекс обобществленных индивидов, общественно оформленный человеческий материал, составляющий всю историческую действительность. Но, кроме того, общество — это еще и сумма тех форм связи (*Beziehungsformen*), благодаря которым из индивидов только и получается общество в первом смысле» [1, II, S. 23]. Поэтому, хотя человечество может быть объектом науки в бесчисленном множестве аспектов, социология как «учение о бытии-обществом (*Gesellschaft-Sein*) человечества» относится к другим специальным наукам, как геометрия — наука о формах материальных тел — относится к наукам о материи [1, II, S. 25]. «Но общество в его постоянно реализующейся жизни всегда означает, что отдельные люди связаны благодаря взаимовлиянию и взаимоопределению. Оно, таким образом, есть нечто функциональное, нечто такое, что создается индивидами и претерпевается ими, и в соответствии с его основным характером следовало бы говорить не об обществе, но об обобществлении (*Vergesellschaftung*)» [4, S. 14]. Обобществление есть та форма, в какой индивиды, на основании тех или иных интересов, образуют единство, «срастаются» в единство, говорит Зиммель. «Некоторое количество людей становится обществом не потому, что в каждом из них существует какое-то предметно определенное или индивидуально побуждающее жизненное содержание; но только тогда, когда жизненность этих содержаний обретает форму взаимовлияния...» [1, II, S. 19].

Понятие обобществления, обобщественности звучит для нас в таком контексте непривычно. Поэтому имеет смысл сделать небольшое терминологическое отступление. Понятие «Vergesellschaftung» может переводиться на русский язык только как «обобществление». Это, разумеется, навеивает мысли о передаче средств производства или иной собственности в руки общества. Такое же значение ставит на первое место и авторитетный немецкий словарь (см.: [5, Sp. 3957]; при этом предлагается лишь одно дополнительное значение: «sich vergesellschaften» — «объединиться в торговое общество»). Но у Зиммеля речь идет об *обществе как процессе*: общество непрерывно порождается взаимодействием; индивиды соединяются в общество, т. е. «обобществляются». Не случайно, хотя и очень редко, в работах Зиммеля проскальзывает понятие социализации: взаимодействуя, индивиды делаются «общественными».

Социология и должна изучать *формы обобществления*. Эту идею Зиммель считал своей важнейшей заслугой в деле обоснования новой науки. Однако, сформулировав ее впервые в 1894 г. в небольшой статье «Проблема социологии» [1, 5, S. 52—61], он впоследствии неоднократно уточнял свою точку зрения. С самого начала Зиммель акцентировал чисто формальный момент: социология исследует формы обобществления как таковые, отвлекаясь от специфических интересов и «содержаний», осуществляющихся в этих формах. «Особые причины и цели, без которых, конечно, никогда не происходит обобществление, образуют некоторым образом тело, *материал* социального процесса; но то, что действие этих причин, споспешествование целям вызывает среди их носителей именно взаимодействие, обобществление,— есть *форма*, в которую облекаются эти содержания...» [1, 5, S. 54]. Хотя фактически в исторической реальности форма и содержание сплавлены, социология исходит из того, что одна и та же форма может быть наполнена разными содержаниями, а одно и то же содержание выступать в разных формах. Как всякая наука вычленяет из совокупности взаимодействий, лишь некий момент, так социология исследует то, «что в обществе является "обществом"» [1, 5, S. 57].

Однако в это время Зиммель еще не был свободен от психологизма, который позднее стремился преодолеть. Методы для изучения форм обобществления, по его мнению, те же, что у всех сравнительных психологических наук, поскольку и здесь в основании всего лежат фундаментальные психологические феномены, первичные психические процессы: поиск и оказание помощи, любовь и ненависть, чувство удовлетворения и т. д., относящиеся к взаимному воздействию индивидов и групп (см.: [1, 5, 58—59]). Поэтому и социология как специальная социальная наука занимается непосредственным психологическим истолкованием подлежащих исследованию явлений. Впоследствии Зиммель дает критику психологизма, в частности, при наиболее широко развернутом обосновании своего подхода: в первой главе «Проблема социологии» большой «Социологии» [1, 11, S. 13—62]. Подзаголовок книги недвусмыслен: «Исследования форм обобществления».

Продолжая то направление размежевания с другими социальными

науками, которое было предложено еще в первоначальном проекте, Зиммель показывает, что понимание ключевой роли взаимодействия в определении сущности и проявлений человека приводит к новому «способу *рассмотрения* во всех так называемых науках о духе. ...Социология, следовательно, относительно всех существующих наук есть новый *метод*, вспомогательное средство исследования...» [1, II, S. 15; 4, 18]. Но социология — не просто метод. Хотя у нее нет особого объекта, однако есть свой специфический предмет. Она должна иначе рассматривать известные факты. Точку зрения для такого обращения с фактами дает различие формы и содержания общества [1, II, S. 17]. Через бесчисленные взаимодействия людей возникает общество. История и законы всего этого образования представляют собой предметы общественной науки в широком смысле, уже разделившейся на отдельные дисциплины. А социология в узком смысле исследует только те абстрагированные формы взаимодействия, «которые не столько *вызывают* обобществление, сколько, напротив, *суть* обобществление; общество в том смысле, какой может использовать социология, есть тогда либо абстрактное общее понятие этих форм, род, видами которого они являются, либо та или иная эффективная (*wirksame*) сумма этих видов» [1, II, S. 24].

Однако родовому понятию общества не соответствует никакая обширная форма, обнимающая все остальные [1, II, S. 23—24]. В свою очередь, формы обобществления даже в обозримом будущем не удастся разложить на какие-то более простые элементы [1, II, S. 25]. Поэтому формы как таковые могут быть сопряжены лишь с очень ограниченным кругом явлений [Ibid.]. Иными словами, форма как феномен редко существует в чистом виде. Например, если просто говорить о господстве и подчинении, то общие высказывания об этой форме мало что дадут, а исследование конкретных особенностей того и другого не может, конечно, иметь столь же универсального характера. Однако ничто не позволит нам увидеть общество как «форму форм» (ниже мы еще вернемся к этому). Позднее, в работе «Понятие и трагедия культуры» Зиммель то же самое скажет о культуре: у нее нет никакого «конкретного единства формы для ее содержаний», «объективный дух» бесформен [2, S. 146]. Следовательно, необходимы некоторые исследовательские процедуры, определяющие формальный подход к обществу.

Формы могут быть соотнесены с исторической действительностью двумя способами. Во-первых, можно рассматривать те или иные исторические явления, абстрагируя их из всей совокупности реальности под углом зрения той или иной значимой тут закономерности. Во-вторых, можно рассматривать те или иные формы обобществления под углом зрения их конкретного осуществления [1, II, S. 26]. В сложных феноменах вычленяются «большие обществообразующие отношения и взаимодействия», которые мы обнаруживаем, делая как бы поперечный срез исторических явлений и отсекая все различия между ними. Сюда же присоединяются явления либо более специального характера, либо более сложные.

Каким же образом вычленяются эти формы, даже если оставить в стороне вопрос о том, насколько вообще тождественны формы с разным содержанием? Точнее, как, имея в распоряжении сложные

исторические факты, со всем богатством их содержания, «материальной тотальности» [1, 11, S. 28], надежным образом выделить «чистое обобществление», не спутав его с моментом содержательным, с «материальной определенностью» [1, 11, S. 29]? Здесь приходится говорить об «интуитивном процессе». Но речь идет не о метафизической спекулятивной интуиции, а об определенной направленности взгляда, позволяющей различить форму и содержание еще прежде, чем в распоряжении окажутся достоверные методы и точные понятия, так что оперировать можно только примерами [Ibid.]¹. «Зиммель делает акцент не на абстрактном характере форм обобществления, но на процессе их абстрагирования,— замечает Ф. Тенбрук.— Абстрагирование не было (и не могло быть) для Зиммеля абстрагированием от феноменов содержания... (оно было абстрагированием) от перспективы содержания» [6, p. 78].

Обычно социология ограничивала себя теми общественными явлениями, где взаимодействующие силы уже отделились от их непосредственного носителя, кристаллизовались в качестве «объективных образований», «абстрактного существования» [1, 11, S. 32]. Но из этих традиционных предметов общественной науки реальной жизни общества, как она дана нам в опыте, не составить. Здесь требуются бесчисленные промежуточные взаимодействия, еще не ставшие прочными надындивидуальными образованиями, но показывающие общество *in status nascens*. Такие «микроскопически-молекулярные» процессы происходят каждый момент, возникающие здесь связи между «атомами общества» сплетаются и распадаются [1, 11, S. 33]. «Эти совершенно первичные процессы, образующие общество из непосредственного, индивидуального материала, должны быть подвергнуты, наряду с процессами и образованиями более высокими и более сложными, формальному рассмотрению, эти особенные взаимодействия, открывающиеся теоретическому взору в не вполне привычной мере, должны быть апробированы в качестве обществообразующих форм, частей обобществления как такового» [1, 11, S. 35].

Именно здесь Зиммель считает необходимым размежеваться с психологизмом. Нет сомнения, утверждает он, что обобществление есть феномен психический, что именно поэтому постижимо «общественно-историческое существование». Однако рассмотрение психических фактов отнюдь не обязательно должно быть психологией [1, 11, S. 35—37]. Общественные события и процессы можно понять лишь постольку, поскольку они представляют собой психические явления, но социологический интерес направлен на иное: образование общественной формы [1, 11, S. 38—39]. Социология отличается от социальной психологии, предмет которой — модификации душевного процесса индивида под влиянием общественного окружения (см. [1, 11, S. 630]). Но даже социальная психология не исследует психологию надындивидуальных образований. Никакой «души» у группы, как бы она ни называлась

¹ К сожалению, мы не можем здесь уделить внимание ни традициям неокантианства и философии жизни, ни соответствующим пассажам из работ Ф. Тенниса и М. Вебера. Вообще вопросу интуиции, интуитивной достоверности применительно к классической социологии внимания, по-моему, уделено недостаточно.

(народ, общество и т. п.), нет. «Для психологии,— пишет Зиммель во втором издании «Проблем философии истории»,— некоторый процесс существен только потому, что происходит в душе (*seelisch ist*); его *содержанием* как таковым, которое несет психическая энергия, она совершенно не интересуется» [3, S. 5]. Говоря о «духовном содержании», Зиммель имеет в виду право, нравы, язык, религию, формы жизни и формы культуры [1, II, 626—627]. Иными словами, сами формы обобществления оказываются содержанием душевной жизни, а последняя, поскольку это жизнь обобществленных индивидов, протекает под воздействием общества, форм обобществления.

Таким образом, круг взаимоотношений замыкается. Зиммель пытается разомкнуть его, постулировав взаимонесводимость различных типов исследований и вводя некоторые априорные положения, которые относятся одновременно и к душевной жизни людей, и к социальному взаимодействию. Созерцание природных явлений в качестве единства требует синтетической активности наблюдателя — такова редуцированная за счет отказа от трансцендентализма кантианская точка зрения. Но, в отличие от природы, обществу не нужен *внешний* наблюдатель, единство общества реализуется его собственными, сознательными и синтетически-активными элементами [1, II, S. 43]. Необходимо выяснить возможности этого синтеза. Мы видели, что некоторые формы обобществления Зиммель склонен рассматривать как первичные феномены, не дедуцируемые из психических характеристик. Отказавшись от выведения всей социальности из психических процессов, равно как и сведения всех психических процессов к социальной обусловленности, Зиммель приходит к тому, что различные способы исследования должны быть в конечном счете равноположены друг другу. Вот что пишет он в малой «Социологии»: жизнь человечества может быть рассмотрена: 1) исходя из ее общественной формы как «обосновывающей силы и охватывающей формулы»; 2) исходя из предметного смысла ее содержаний, а также 3) исходя из «сущности и продуктивности индивидов». Ни один из этих способов постижения не имеет преимуществ. Они самостоятельны и взаимодополнительны [4, S. 24]. Это значит, что любое общественное явление, например, научное, художественное или экономическое можно рассматривать либо с точки зрения того, что оно именно социально, либо как то, что вытекает из «внутренней логики» науки, экономики или искусства, либо же выводить все из «причинности свободы» — спонтанной деятельности индивидов как последней инстанции. Фактически социология до сих пор так и поступает. Только в отличие от Зиммеля эти позиции почти никто не рассматривает как равноправные².

² Одним из немногих исключений был современник Зиммеля — Макс Вебер, хотя формулировок, подобных зиммелевской, мы у него не находим. Вероятно, именно непонимание того, что полноценное социологическое исследование не может не учитывать всех трех моментов, и приводит к тупиковым дискуссиям о социологии религии Вебера. Ведь он стремится соединить в своем изложении «социологические основы» (государство, город, правление, управление, сословное деление), собственную логику религиозных идей (развитие догмата о предопределении, формы теодицеи) и личный вклад индивида (тех же Лютера или Кальвина).

Очевидно, что и в концепции самого Зиммеля они не всегда акцентировались одинаково. Формальная социология по преимуществу учитывает первый аспект, а в работах Зиммеля по теории и истории культуры больше представлены, соответственно, вторая и третья позиции.

В этом месте следует сделать важное отступление. Напомним известную схему, выработанную Зиммелем под конец жизни, В малой «Социологии» он вводит подразделение на общую, чистую (формальную) и философскую социологию. Указав на роль социологии как метода [4, S. 18], Зиммель переходит к группе проблем, которые в более узком смысле можно назвать социологическими.

Во-первых, все события, все фактические обстоятельства могут рассматриваться как порождение «общественной жизни» — их истока и субъекта. Социолог ищет «закон» или «ритм» общественного развития, исследует закономерности социальной дифференциации, проблемы перехода от «органических» к «механическим» связям, вводит «закон трех стадий» и т. п. [4, S. 25—26]. Здесь речь идет не о *процессе* обобществления, а о «подлежащих индуктивному установлению судьбах общества как уже осуществившегося субъекта» [4, S. 27]. Сюда же относится и вопрос другого рода, а именно о «соотносительной ценности» коллективного и непосредственно индивидуального поведения, ибо и здесь внутренняя структура общества не рассматривается как проблема, но предполагается уже существующей [4, S. 28]. Все эти вопросы Зиммель относит к *общей социологии*.

Во-вторых, если общество — это взаимодействие между индивидами, то описание форм этого взаимодействия — «задача общественной науки в самом узком и самом подлинном смысле слова "общество"» [4, S. 28]. Это извлечение момента обобществления из явлений жизни он называет *чистой социологией*. Итак, формальная, или чистая социология³ действует, как грамматика, отделяющая чистые формы языка «от содержаний, в которых живут эти формы» [4, S. 29]. В качестве примеров таких форм Зиммель называет образование партий, подражание, образование социальных классов и кругов, возникновение и роль иерархий, репрезентация индивидом совокупности, роль взаимной враждебности для сплоченности группы и т. д. Сюда же относятся явления более специального характера: факты партийной нейтральности, значение бедности для общества, количественная определенность группы и другие. Более сложные процессы — скрещение социальных кругов, особое значение «тайного» при образовании таких кругов и т. п.

В-третьих, определяется область *философской социологии*. Уже в большой «Социологии» Зиммель указывает, что и социальная наука, подобно всем иным «точным, нацеленным на непосредственное понимание данного» наукам, ограничена двумя философскими областями. «Первая охватывает условия, основные понятия, предпосылки отдельного исследования, с которыми в его рамках

³ Это понятие мы еще раньше встречаем, например, у Тенниса: подзаголовок его знаменитой книги «Сообщество и общество» — «Основные понятия чистой социологии» [7].

невозможно окончательно разобраться, так как они уже лежат в его основании; во второй [области] это отдельное исследование доводится до завершений и взаимосвязей, сопрягается с вопросами и понятиями, которые вообще не имеют места в рамках опыта и непосредственно предметного знания. Первое — это теория познания, второе — метафизика соответствующих отдельных областей» [1, II, S. 39—40; ср.: 4, S. 31]. Таковы вопросы, является ли общество целью человеческого существования или средством для индивидов, есть ли в общественных образованиях смысл и цель или эти последние реализуются только в человеческих душах; не обнаруживается ли в типических стадиях развития обществ некая аналогия с «космической эволюцией»; направляются ли социальные движения материалистическими или идеологическими мотивами. Все это, убежден Зиммель, неразрешимо на пути констатации фактов, но требует *истолкования* установленных фактов [1, II, S. 40—41; 4, S. 33].

Посмотрим теперь, как выстраивался теоретический фундамент социологии Зиммеля. Обратим еще раз внимание на то, что формы обобществления, о которых идет речь, в некотором роде суть тоже содержания: содержания душевной жизни индивидов, своим взаимодействием реализующих эти формы, а также душевной жизни созерцающего их социолога. Не случайно Зиммель говорит об интуитивном процессе из вычленения, о формах права, религии и т. п. как «духовном содержании». А духовное содержание постигается особым образом. Оно должно быть *понято*: во-первых, в своем объективном значении (скажем, когда мы понимаем математическую теорему или норму права), а во-вторых, в своем мотивирующем значении, когда в совокупности с другими элементами душевной жизни индивидов оно выступает в качестве некоторого личностно значимого основания их поведения.

Проблема понимания как метода гуманитарных наук (в Германии их называли «науками о духе», «науками о культуре») остро стояла в ту эпоху. Речь шла о том, чтобы постигнуть в науке, с ее общезначимыми и необходимыми выводами, уникальное, сугубо индивидуальное, имеющее особый интерес для историка и не выводимое ни из каких общих законов. Одним из возможным решений представлялось именно *понимание*. Зиммель, наряду с В. Дильтеем и М. Вебером, разработал свой подход к пониманию, оказавшийся в некотором роде промежуточным⁴. Отметим два важных момента у Дильтея, помогающих оценить логику рассуждений Зиммеля. Во-первых, это понятие «*Wirkungszusammenhang*» («связь-воздействие»); во-вторых, идея понимания по аналогии.

«В науках о духе, — говорит Дильтей, — мы постигаем духовный мир в форме связей-воздействий, образующихся в течении времени. Таким образом, воздействие энергии, протекание времени, происходящее суть те моменты, которые характеризуют образование

⁴ Нередко утверждают, что точка зрения Зиммеля на понимание особенно близка концепции Дильтея (см., напр.: [8, pp. 44—45]). Напрашивается вывод, что экскурс к Дильтею необходим для правильной трактовки Зиммеля. Однако это отдельная тема. Подробно она рассмотрена в книге Л. Г. Ионина «Понимающая социология» [9]. Мы же приводим лишь несколько цитат из Дильтея, необходимых для введения в проблематику.

понятий в науках о духе. ...Связь-воздействие всегда сама по себе сложна. Чтобы зафиксировать ее, мы берем отдельный результат воздействия (*Wirkung*), а затем, идя в обратном направлении, подыскиваем те моменты, воздействие которых его вызвало. Лишь ограниченное число факторов среди многих доступно определению и имеет значение для этого результата» [10, S. 191—192]. Речь идет не о том, чтобы делать заключение от следствия к причине, но о выяснении условий, при которых стал возможным этот результат (см.: [10, S. 255]). Дильтей объясняет, как это происходит. Изначально, говорит он, переживающий индивид постепенно постигает структурную взаимосвязь последовательных событий собственной внутренней жизни, а затем эта связь снова обнаруживается, через понимание, в других индивидах [10, S. 190]. «На основе переживания и понимания себя самого, в постоянном взаимодействии того и другого, образуется понимание чужих жизненных выражений и личностей» [10, S. 252]. Понимание всегда направлено на единичное и состоит в том, чтобы постигнуть это единичное в его связи («жизненной взаимосвязи», по Дильтею). Постигая чужое, понимающий опирается на свой внутренний опыт, поскольку он изначально, с самого рождения находится во взаимосвязях объективного духа, в некоей общности *Я* и *Ты* (см.: [10, S. 256—257]). «Мы ...познаем индивидов благодаря их сродству между собой, благодаря общности между ними. Этот процесс предполагает взаимосвязь общечеловеческого с индивидуацией...» [10, S. 262], а «жизненные выражения» понимаются, как нечто, относящееся к одной сфере общности, к некоему типу. «Итак, имеет место заключение по аналогии: благодаря содержащемуся в общности ограниченному ряду случаев о субъекте с вероятностью высказывается предикат» [10, S. 258].

А вот как развивает свою концепцию понимания Зиммель. «Всякое общение людей,— пишет он в «Проблемах философии истории»,— в каждый момент базируется на той предпосылке, что в основе определенных физических движений каждого индивидуума — жестов, мим, звуков — лежат душевные процессы интеллектуального, чувственного и волевого рода» [3, S. 9]. Эта предпосылка реализуется в познании по аналогии: «...опыт собственного *Я* демонстрирует связь внутренних процессов с их выражением, вследствие чего мы, исходя из тождественного процесса, наблюдаемого в другом, делаем заключение о душевном событии, аналогичном нашему» [Ibid]. При этом не ограничиваемся тем, что трактуем отдельные действия или речь, подставляя под них «соответствующую психическую основу», но «конструируем в принципе непрерывный психический ряд с несчетным числом членов, которым непосредственно вообще ничего не соответствует вовсе...» [3, S. 10].

Однако здесь-то и коренится проблема. «Чисто индивидуальное» в психическом процессе недоступно познанию в понятиях, да и вообще познанию как таковому. Научное понимание возможно здесь лишь постольку, поскольку речь может идти об общечеловеческом или, по меньшей мере, о том относительно общем, что есть и у познающего, и у предмета его познания, «причем эта общность, конечно, не является ни причиной, ни порукой истинного познания, но есть только одно из его условий» [3, S. 18, прим.]. Отсюда

вытекает положение о «гипотетическом характере» объяснения всех исторических событий и процессов. И дело не только в том, что мы по аналогии подставляем под определенные внешние события соответствующие процессы сознания. «Более того, многозначность начинается уже в вопросе о том, где же вообще сознание служит основанием видимых событий, а где их источником являются не осознаваемые силы. ...Развертывается вся загадка бессознательной духовности: совершаются внешние действия, абсолютно аналогичные тем, основой которых обычно являются сознательное рассуждение и воление, но теперь — без возможности обнаружить такое сознание; отсюда мы заключаем, что тут подействовали те же самые духовные мотивы, но только в форме бессознательности» [3, S. 20]. С одной стороны, здесь имеются в виду те действия, причиной которых послужили «темные побуждения» масс. С другой стороны, в социальной жизни многое возникает хотя и в силу целеполагающей деятельности индивидов, но не как преднамеренный ее результат. Исследователю приходится решать в пользу большей или меньшей «сознательности», т. е. предполагать решающую роль сознательного целеполагания индивидов или, напротив, наделять «действующими энергиями» надличностные социальные образования (см.: [3, S. 22—25]).

Но «подставить» под исторические события сознательные или бессознательные психические процессы — это еще не все. Даже если это будет сделано правильно, мы все равно не сможем говорить об истинном познании, если не *поймем* эти процессы. Что же такое понимание? Первым его условием является воссоздание в нас самих тех актов сознания, которые позволяют «войти в душу» другого. Так происходит, например, тогда, когда мы понимаем некую высказанную фразу: душевные процессы говорящего выразились в словах, а эти слова вызвали в слушателе аналогичные процессы [3, S. 35—37]. «Однако такого рода непосредственное воссоздание имеет место и бывает достаточно только там, где речь идет о теоретических содержаниях мышления», так что «я понимаю, собственно, не говорящего, но сказанное» [3, S. 37—38]. А чтобы понять говорящего, надо понять его мотивы⁵. О «воссоздании» душевных процессов Зиммель говорит следующее. Не может быть и речи о том, чтобы чувства, скажем, любви или ненависти в той же мере испытывались историком, в какой испытывали их изучаемые исторические личности. Однако тот, кто не любил, не ненавидел, никогда не поймет ни любви, ни ненависти. Дело в том, что познание есть духовный процесс, он совершается самим субъектом и может быть только возбужден извне. «Это восприятие того, что, собственно, я не воспринимаю, это воссоздание субъективности, которое возможно опять-таки только в субъективности, но одновременно объективно противостоит первой из них, — это загадка исторического познания, решение которой до сих пор едва ли пытались обнаружить в наших логических и психологических категориях» [3, S. 41].

Зиммель считает, что речь должна идти о некоей особой

⁵ Макс Вебер ставил Зиммелю в заслугу, что именно он впервые четко провел это различие — при том, что развитие этой идеи Вебера совершенно не удовлетворяло. В частности, он не был согласен с тем, что касалось понимания лишь теоретического содержания (см.: [11, S. 93—95]).

категории, «агрегатном состоянии представления», где сплавлено воссоздание соответствующего душевного акта и сознание того, что этот душевный процесс происходил в другом человеке или других людях. «Определенные связи представлений сопровождается в нас ощущение, что они возникают не только в силу случайности и того, что моменты душевной жизни субъекта преходящи, но что они имеют типическую значимость, что одно представление само собой указывает на свою сопряженность с другими, независимо от состояния души в данный миг, которое осуществляет это внутреннее отношение представлений в субъекте» [3, S. 42—43].

Эта взаимосвязанность представлений в определенные «душевные ряды» может приобретать некую безусловную убедительность, психологическую необходимость, которая уже не позволяет считать их чем-то чисто личностным, субъективным. Таким образом, утверждает Зиммель, образуется новая категория. Ее можно называть синтезом, а можно говорить о том, что она находится по ту сторону различия индивидуального и необходимо-всеобщего, причины (действующей в материальном мире) и основания (имеющего место в психике). Так происходит постижение истории: через «синтез фантазии», когда конструируется некий психический образ исторической личности или исторического события и в рамках этого образа из одного элемента делают заключения о другом элементе, причем не путем силлогизма, заканчивающегося общезначимым понятием, но сообщая случайности происходящего некую надличную рациональную значимость, которая, будучи всеобщей, не имеет однако формы понятия (см.: [3, S. 51]). Историческая истина — не просто воспроизведение того, что существует само по себе. Это «душевная активность, которая делает из своего материала (данного как внутреннее воссоздание) нечто такое, что он сам по себе еще не есть, — причем не через составление компендиума его частных, но *самостоятельно* ставя перед ним вопросы, сводя единичное в некий смысл, часто не осознававшийся ее "героем", поскольку она откапывает такие значения и ценности своего материала, которые формируют из этого прошлого образ, достойный для нас изображения» [3, S. 55]. Отсюда следует вывод, «что историческая истина вообще не может считаться отражением исторической действительности» [4, S. 71].

Уже переживание как таковое определяется априорными формами созерцания — здесь Зиммель следует Канту. Но тогда историческое познание, категории истории *априорны*, так сказать, в квадрате, ибо содержанием их является именно этот материал переживания, схваченный в определенные априорные формы. «То, что мешает познанию—субъективность воссоздающего переживания есть именно то условие, при котором только оно и может состояться...» [3, S. 77]. Проблема не в том, что предмет познания — дух, но в том, что он есть индивидуальность, и эта индивидуальность должна быть постигнута другой индивидуальностью — не строго логически, но с соблюдением неких методических норм, сообщающих объекту познания более гибкий, растяжимый род объективности, чем это бывает в науках о природе. А отсюда Зиммель делает не столь уж неожиданный — в свете предыдущих рассуждений — вывод: «Сочувствие мотивам личностей, целому и отдельному их существу, что сохранилось лишь в виде фрагментарных выражений;

погружение в совокупное многообразие огромной системы сил, каждая из которых по отдельности понимается лишь постольку, поскольку ее в себе заново воспроизводят,— таков подлинный смысл требования, чтобы историк был, причем непременно, художником» [3, S. 80]. Художник понимает исторические личности, поскольку погружается не в реальность объекта, но в его «идею», живущую в форме духа.

Очевидно, что наибольшую трудность для Зиммеля здесь представляет вопрос: что же именно гарантирует истинность исторического познания? Один из возможных ответов — это органическое наследование: душевные процессы предшествующих поколений вызвали определенные органические изменения, унаследованные потомками, а такая органическая общность позволяет, в свою очередь, делать заключение об общности душевных процессов (см.: [3, S. 86—87]). Помимо этого утверждения, сомнительность которого он явно чувствовал, Зиммель приводит и другой аргумент: яркие исторические личности настолько мощно предстают как единства, что в них все элементы освещают друг друга и совокупное постижение не составляет неразрешимой проблемы (см.: [3, S. 89—90]). Но можно обратиться и к интересам целых групп. Для больших масс характерно, что основы их существования более просты, примитивны, так что все специфически индивидуальное выделяется на этом фоне (см.: [3, S. 91]). Дело в том, что «цели общественного духа, коллективности вообще, соответствуют тем, которые в индивиде обычно выступают как его фундаментально простые и примитивные цели. ... В той же мере, в какой не ведает колебаний и сомнений отдельный человек, не ведают их и социальная группа в целом» [3, S. 35]. Ориентируясь на «простоту всеобщего», воссоздавая социально-психические процессы, мы уже не зависим от своей субъективности, от случайности нашего опыта. Мы представляем себе нечто совершенно объективное (см.: [3, S. 94—95]).

Легко заметить, что ни познание яркой индивидуальности, ни познание всеобщего, типического тем самым еще отнюдь не гарантированы: в первом случае проблема состоит в соразмерности историка-художника великой исторической личности или ее «идеи»: это вопрос гениальности, который по определению не может быть решен однозначно; во втором случае проблема состоит в том, чтобы различить в себе самом типическое и индивидуальное, всеобщее и уникальное, ибо если это не получится, то «массе» будут вменены излишне индивидуальные мотивы. Наконец, в перечислении этих возможностей не просматривается единый методический принцип. Видимо, именно потому, что Зиммель не добился четкости, его подход к пониманию так часто подвергался критике. Однако проблемы, которые здесь возникают, имеют не только методический характер и относятся — несмотря на акцентирование истории и философии истории — и к социологии. «Ведь в конечном счете также и социальные состояния и движения — статика гражданской жизни, опосредованная правом, начальствование и подчинение в группе, объединение ради общих целей, оформление совместной жизни через материальные или идеальные мотивировки — можно оценить и даже констатировать только через личностное воссоздание ощущения» [3, S. 94—95]. Иными словами, все то, что говорилось об

историческом познании, историческом понимании, можно отнести и к социологии. Но тогда и проблема достоверности такого понимания есть также проблема социологии.

Если ориентироваться на метод науки, Зиммель предложил не самое сильное решение. Однако его фундаментальные предпосылки имеют принципиальное значение. Как можно разорвать круг, в котором неизбежно замыкается познание? Что гарантирует его значимость, надсубъектность и надсубъективность, кроме субъективного чувства объективности? Зиммель не находит ответа для каждого отдельного акта познания, т. е. не вырабатывает метода⁶. Но он предлагает ответ в принципе — и этот ответ связан с его усвоением кантианства. Зиммель разрывает круг субъективности, вводя идею априорности познания. Но поскольку историк или социолог, т. е. познающий, есть один из участников социального взаимодействия, речь идет не только об априори познания, но и о *социальном априори*, т. е. условиях, при которых возможно сосуществование индивидов и познание ими этого сосуществования.

Духовной жизни человека, пишет Зиммель в своем последнем труде «Жизневоззрение», вообще свойственна трансценденция, выход за собственные пределы. Мы знаем о своем знании, зная его как нечто, ограниченное нашим незнанием. Мы знаем, следовательно, и незнание. Человек преодолевает себя, поскольку имеет некоторую определенность, но сама определенность оказывается таковой, лишь поскольку он уже вышел за ее пределы и увидел извне свою границу [13, S. 1—8]⁷. Первофеноменом духа является поэтому самосознание — знание себя как другого [2, S. 14]. Первофеноменом является и *понимание*. «Отношение одного духа к другому, которое мы называем пониманием, есть основное событие человеческой жизни, соединяющее ее рецептивность и самостоятельность таким образом, что образуется нечто далее неразложимое, могущее быть лишь пережитым» [14, S. 77]. Одушевленное *Ты* — это единственное существо, с которым мы можем ощущать единство взаимопонимания, но которое вместе с тем столь самостоятельно и суверенно, как ничто иное подле нас. «*Ты* и понимание суть именно одно и то же, словно бы выраженное один раз как субстанция и другой раз как функция — первофеномен человеческого духа, подобно видению и слышанию, мышлению и чувствованию, или как объективность вообще, как пространство и время, как *Я*; это трансцендентальная основа того, что человек есть *Zoon politikon*» [14, S. 85].

Но мы — как было показано выше — не можем репрезентировать в себе чужую душевную жизнь во всей полноте иной индивидуальности. Мерой недостаточности знания чужой индивидуальности определяются все отношения между людьми.

⁶ «Поиск метода в сочинениях Зиммеля привел нас к заключению, что [у него] нет никакого систематического метода. А объяснить это можно только его последовательным эстетизмом», — убежден Д. Фризби, который полагает, что ключом к социологическим работам Зиммеля является традиция импрессионизма [12, p. 101].

⁷ Это имело бы смысл сравнить с понятием эксцентрической позиции человека, развитым в последующей немецкой философской антропологии, особенно у Плеснера.

«Мы видим Другого в некоторой мере обобщенно» [1, II, S. 47]. Иными словами, мы видим человека не только как индивидуальность, но и как тип, к которому его причисляем. Однако ведь уникальная личность нам недоступна. Значит, мы создаем себе некий образ ее уникальности, не совпадающий с действительностью. «Мы все суть фрагменты, не только всеобщего человека, но и нас самих. ... Однако взор Другого восполняет это фрагментарное, делая [нас] тем, чем мы никогда не являемся чисто и полно. <...> Практика жизни заставляет создавать образ человека только, из реальных частей, составляющих эмпирическое знание о нем; но именно она-то и основывается на этих изменениях и дополнениях, на преобразовании данных фрагментов во всеобщность типа и полноту идеальной личности» [1, II, S. 49]. Я видит другого так же, как и другой видит Я: создавая себе образ чужой уникальности и типизируя, восполняя фрагментарное, преобразовывая данные фрагменты «во всеобщность типа и полноту идеальной личности» [Ibid.]. Понимание и непонимание, видение индивидуального и типичного неразрывны с самой душевной жизнью: социальное — мы опять возвращаемся к обозначенной выше проблеме — настолько же «психично», насколько психическое социально. Это характеристики доопытные и необходимые, т. е. априорные.

Говоря об априорных представлениях, разъясняет Зиммель во втором издании «Проблем философии истории», часто ограничиваются их мыслительным содержанием, которое, в совершенном познании, как бы скоординировано с содержанием чувственно данного. При этом не замечают, что это лишь «формулировка внутренних энергий, приводящих всякий данный чувственный материал в форму познания. Априори играет динамическую роль в нашем представлении, это реальная функция, инвестированная и кристаллизованная в свой конечный объективный результат, познание; его значение не исчерпывается логическим содержанием понятий, которыми оно может быть дополнительно выражено, значение априори состоит в его действительности для осуществления нашего познавательного мира. В этом смысле априорно положение, что душа каждого другого человека есть для нас единство, т. е. представляет собой понятную взаимосвязь процессов, через которую или как таковую мы его *познаем*» [3, S. 11].

Выше шла речь о первом априори социального взаимодействия. Оно состоит в кажущихся самоочевидными типизациях — дополнении фрагментарных восприятий участниками взаимодействия. Наиболее общая типизация — это идея человека как человека вообще, что необходимо предполагает его уникальную индивидуальность. Но, кроме того, те, кто принадлежит к одному и тому же кругу (скажем, по профессии или интересам), воспринимают друг друга именно с учетом общей взаимопринадлежности, а те, кто принадлежит к разным кругам, — с учетом этой разности.

Отсюда можно перейти ко второму априорному положению: каждый элемент общества есть не только часть его, но и еще нечто сверх того. Для того, чтобы «индивидуальная душа» могла находиться *внутри* какой-то связи или отношения, она должна быть *вне* этой связи или отношения. «Априори эмпирической социальной

жизни состоит в том, что жизнь не полностью социальна, мы формируем наши взаимные отношения, не только негативным образом сохраняя за собой не входящую в них часть своей личности; эта часть не только воздействует через всеобщие психологические связи как таковые на социальные процессы в душе, но именно тот формальный факт, что эта часть находится вне этих последних, определяет род такого воздействия» [1, II, S. 53].

Наконец, третье априори состоит в постулате о «принципиальной гармонии» между индивидом и обществом, ибо каждый индивид занимает в обществе некую позицию, которая есть именно позиция внутри *данного* общества (группы, социального круга) и потому необходима для него. Напротив, если он «не реализует или не видит реализации этого априори своего социального существования», то это значит, что «он *не* обобществлен, а общество не есть то сплошное, не знающее разрывов взаимодействие, о котором говорит его понятие» [1, II, S. 59]. Итак, социальность невозможна без ряда принципиальных взаимных типизации индивидов; без взаимных представлений о том, что во взаимодействие вступают целостные личности, а не марионетки социальных сил; и принципиальной (мы сказали бы сейчас: функциональной) гармонии человека и общества, мера которой и есть показатель обобщественности.

Если суммировать некоторые итоги предшествующего изложения, мы увидим, что наблюдение социальной жизни для Зиммеля — синтезирующая активность созерцания. Социология, как и история, будучи научной, далека от идеала естествознания. Иногда она сознательно сближается Зиммелем с художественным творчеством и часто носит черты выраженного эстетизма. «Рассмотрение человеческой деятельности обязано своим вновь и вновь вызываемым очарованием неисчерпаемо многообразному смешению однородного, непрерывного повторения немногих основных тонов с переменчивой полнотой их индивидуальных вариаций, из которых ни одна не тождественна другой. ...Сущность эстетического рассмотрения и изображения состоит для нас в том, что в отдельном выступает тип, в случайном — закон, во внешнем и мимолетном — сущность и значение вещей» [1, 5, S. 197—198]. Не в последнюю очередь, наверное, эта эстетическая направленность и отвращает Зиммеля от того, чтобы на место многообразия форм поставить единую, обнимающую их «форму форм» — общество. «Совершенно ложным было бы здесь возражение, что все эти формы иерархии и корпорации, конкуренции и семьи, дружба и нравы общения, господство одного и многих — все они лишь констеллятивные события в уже существующем обществе: якобы не было бы общества, отсутствовали бы и предпосылка, и повод, чтобы эти формы появились» [1, II, S. 23—24]. Действительно, если мысленно отнять любую из этих форм, общество не исчезнет, так что предполагается его существование прежде любой из них. «Но если мысленно отнять *все* эти отдельные формы, то никакого общества уже не останется» [Ibid.].

Отказ Зиммеля от понятия общества как объемлющей формы трактуется сегодня по-разному. Одни такой социологический подход критиковали за отсутствие единства. Другие усматривали здесь не повод для упреков, но весьма принципиальные мотивы. Так, согласно Д. Левину, цель Зиммеля состояла в разработке (в

терминологии Р. Мертона) «теорий среднего уровня», причем не как средства для построения «большой теории», но как самостоятельных целей, «способов идентификации и анализа феноменальных комплексов, которые наблюдатель находит интересными» [15, p. 1103]. По мнению Ф. Тенбрука, такой подход, возможно, направлен на минимизацию воздействия культуры или общества как системы на все его части. Но, кроме того, это гарантия от реификации общества и, более того, от искушения ограничить социологический анализ описанием того, как сохраняется социальная структура [6, p. 93]. Д. Фризби связывает отсутствие единства, целостности социальности, как она описана у Зиммеля, с тем, что Зиммель анализировал «модерн», и характер теории отвечал разорванному, фрагментарному характеру самой современности. Придать вид единства такому опыту можно было только в перспективе эстетического рассмотрения, что и попытался сделать Зиммель [16, p. 61].

Но как ни подходить к фрагментарному характеру социальности и ее анализа у Зиммеля — через цели теоретизирования или через особенности эпохи,— в любом случае совокупная социологическая концепция Зиммеля нигде не представлена как единый текст. Реконструкция ее делается по-разному. Одним из наиболее распространенных методов является каталогизация социальных форм, как они вычленяются самим Зиммелем в его многочисленных текстах. Другие авторы стремятся не столько составить исчерпывающий каталог, сколько выявить основные структурные принципы зиммелевского подхода, в том числе и принципы вычленения социальных форм. Впрочем, часто одни и те же авторы сочетают оба подхода.

Разумеется, само множество форм требует опять-таки указания на какое-то единство или, по меньшей мере, принцип или принципы упорядочивания множества. А поскольку речь не может идти о форме форм, остается только выявлять у Зиммеля организующие моменты его социологического мышления, которые прослеживаются по большинству его работ и которые как раз и позволили ему зафиксировать именно такие формы.

Мы видим, что и социология социальных форм может быть изложена только формальным образом, с неизбежной утратой важных элементов аргументации Зиммеля. Попытаемся поэтому реконструировать частично тот путь, каким идет изложение Зиммеля, только для иллюстрации давая некоторые описания социальных форм.

Итак, обобществление возможно, когда во взаимодействие вступают два или более индивидов. Правда, предельный случай — это один человек, поскольку взаимодействие есть даже там, где, на первый взгляд,— только одностороннее воздействие. «Численно самые простые образования, которые вообще могут быть названы социальными взаимодействиями, возникают, как кажется, всякий раз лишь между двумя элементами. И, тем не менее, если посмотреть извне, есть еще более простое образование, относящееся к социологическим категориям, а именно, как бы парадоксально и противоречиво это ни выглядело, — изолированный индивид. Между тем фактически процессы, которые образуют пару элементов, часто проще, чем те, что необходимы для социологической

характеристики единицы. В последнем случае речь идет о двух специфических явлениях: одиночестве и свободе» [1, II, S. 96]. То, что человек каким-то образом исключен из социального взаимодействия, является негативной характеристикой обобществления и встречается, таким образом, уже на самом элементарном уровне. Аналогичным образом обстоит дело и со свободой. «Значение индивидуальности вообще имеет два разных аспекта: во-первых ... это свобода, самостоятельная ответственность, которая присуща человеку в широких и подвижных социальных средах, в то время как малая группа «тесна» в двух смыслах: не только по своему объему, но и по тому, как она стесняет индивида, по тому контролю, который она над ним осуществляет, узости сферы возможностей и подвижности, допускаемой ею. Но второе значение индивидуальности — качественное: отдельный человек отличается от другого, его бытие и деятельность по форме или содержанию, или тому и другому вместе, присущи лишь ему одному, а бытие-иным имеет позитивный смысл и ценность для его жизни» [1, II, S. 811].

Итак, отдельный индивид, с одной стороны, есть качественное определение самого себя, некая самостоятельная сущность. С другой стороны, нет ни одного внешнего определения его отдельности, будь то одиночество, ответственность или свобода, которое не было бы одновременно определением социальным в самом широком смысле, т. е. не зависело бы именно от широкого контекста обобществления, а не от взаимодействия двух или немногих человек. В то же время взаимодействие двух представляет особый случай обобществления, ибо оно сильно зависит от чистой индивидуальности обоих участников, а взаимодействие сопровождается ощущением его недолговечности [1, II, S. 101]. Отношения не разрастаются до независимого от индивидов целого, что служит базисом особой интимности (см.: [1, II, S. 104]). Но двое — это не только первый синтез и объединение. Это также первое рассогласование и антитеза. Третий, вступающий во взаимодействие, вносит примирение, переход, опосредование. «Третий» может быть тем, кто не принадлежит ни к одной из сторон (непартийным, называет его Зиммель, см.: [1, II, S. 125]), он может быть также посредником, а может быть и *tertius gaudens* («третьим радующимся»), т. е. тем, кто извлекает выгоду из противостояния двух других участников; «третий» может сам устроить вражду между двумя другими — это случай *divide et impera* («разделяй и властвуй»).

Значение количества участников для характера взаимодействия, однако, не ограничивается единицами, двойками и тройками. Так, для успешного управления бывает полезно разделить группу на равные обозримые подгруппы, например, на пятерки, десятки и сотни. Мы видим несколько качественных уровней, на которых число взаимодействующих определяет характер обобществления. Одиночество и изолированность представляют большой социальный контекст, общение двоих — уникальная ситуация интимности, явления индивидуального в социальном и возможного разлада. От трех и более начинается уже обобществление в полном смысле, причем в его организации немалую роль играет эстетика числа. Увеличение группы — это и увеличение индивидуального пространства свободы.

Количество участвующих — первый формальный признак

обобществления. Далее следует посмотреть, как они относятся друг к другу. Наивысшая степень сплоченности — интимность двух любящих, как бы растворяющихся друг в друге. Здесь наиболее полно во взаимодействии представлена та и другая индивидуальность, а «третий», по определению, исключен. При этом надо упомянуть идею Зиммеля, специально развитую в «Философии денег», что каждое взаимодействие может быть понято как обмен: будь то разговор, любовь или игра [1, 6, S. 59]. Взаимодействие — понятие более широкое, чем обмен, но преимущественно именно в форме обмена выступает оно у людей [1, 6, S. 60]. Обмен же есть «социологическое образование *sui generis*, изначальная форма и функция межиндивидуальной жизни» [1, 6, S. 89]. Это не нечто отдельное от взаимодействующих элементов, но состояние или изменение каждого из них [1, 6, S. 61], так что и общество как «надъединичное» (*Ubersingulares*) образование «есть такое всеобщее, которое одновременно имеет конкретную жизненность» [1, 6, S. 91]. В случае с любовью речь не идет о подсчете издержек и прибылей, «вклад каждой стороны находится либо совершенно по ту сторону этой противоположности, либо же прибылью является уже сама по себе возможность отдавать, так что ответный дар мы воспринимаем, невзирая на наш собственный, как незаслуженный подарок...» [1, 6, S. 60—61].

Совершенно иначе обстоит дело с господством и подчинением. Любовь, именно взаимная любовь, обоими субъектами воспринимается в первую очередь как индивидуальный акт каждого из них (в чем и сказывается наивысшее присутствие индивидуальности в этом роде взаимодействия). Господство, ориентированное прежде всего на реализацию *своей* воли, все-таки всегда предполагает в другом некий род заинтересованности, так что и это — не просто воздействие одного на другого, но именно взаимодействие. И опять вступает в дело количественная определенность. Начальствовать может один или группа, а также некая объективная сила, социальная или идеальная (скажем, закон). Господствовать всегда легче над большой группой, чем над малой: в последней слишком сказываются различия индивидуальностей, в первой они нивелируются, превращаясь в управляемую массу. В явлении господства отражаются и качества личности (личное превосходство обеспечивает господство), и социальные обстоятельства (господство в силу более высокого социального положения).

Уже исследование количественной определенности группы и явления господства и подчинения показывает, что Зиммель весьма далек от такого понимания социологии, каким оно было, например, у Тенниса и Дюркгейма. Зиммель не считает основополагающим социальным фактом солидарность. Это накладывает отпечаток практически на все описания форм обобществления. Но, конечно, важнее всего то, что Зиммель обнаруживает обобществление даже там, где, как казалось большинству его современников, есть только противоположность социальности, т. е. в споре, вражде, конкуренции. Дело не в том, что борьба имеет общественное значение (как-то функциональна в большом социальном контексте, сказали бы мы на языке современной социологии). Дело в том, что она сама *есть* обобществление [1, 11, S. 284], причем необходимое,

хотя и не могущее существовать безотносительно к другим формам (как и последние не могут существовать без корреляции друг с другом, в том числе и с конфликтом): ни общее поведение по отношению к «третьему», ни любовь, ни дружба, ни разделение труда, ни господство и подчинение не исчерпывают собой социальности, но составляют ее во взаимосвязи. Антагонизм так или иначе присутствует в социальных формах. Иногда, правда, он выступает и в чистом виде (когда борьба мотивирована одной лишь жаждой борьбы), подобно тому как чистое общение мотивировано лишь общительностью (ср.: [1, 11, S. 297—299; 4, S. 50—71]). Особенно интересен такой чистый случай борьбы, как спортивное состязание, борьба-игра, когда «соединяются, чтобы бороться, и борются, соблюдая обоюдно признанное господство норм и правил» [1, 11, S. 304]. Не столь чистой формой, но все-таки общением того же типа, является правовой спор.

Особый тип конфликта — это конкуренция. «Для социологической сути конкуренции прежде всего характерно, что борьба здесь неявная. Если противнику нанесен непосредственный ущерб или он устранен с пути, то конкуренции тут уже больше нет. ...Поэтому в то время как во многих других видах борьбы победа над противником не только непосредственно приносит награду, но и сама по себе уже есть награда, в случае конкуренции выступают две других комбинации: где победа над конкурентом есть по времени первая необходимость, там эта победа еще сама по себе ничего не значит, но цель всей акции достигается лишь благодаря тому, что обнаруживается ценность, сама по себе совершенно независимая от этой борьбы» [1, 11, S. 323].

Исследования Зиммеля по проблемам борьбы, конфликта и конкуренции являются классическими для целого научного направления, ориентированного в первую очередь на изучение противоречий и конфликтов в современном обществе, т. е. социологии конфликта и конфликтологии.

Сюда же примыкают рассуждения Зиммеля о «негативных способах поведения». Здесь уже вопрос состоит не в том, являются ли конфликты обобществлением и как они мотивируются, а в том, как совместить их наличие, точнее, наличие несолидарного поведения, с тем (говоря современным социологическим языком) «функциональным единством общества», которое было, в частности, постулировано в третьем социологическом априори. Зиммель аргументирует это следующим образом: «Чем более общей, значимой для большего круга является норма, тем меньше следование ей характеризует индивида и существенно для него; в то время как *нарушение* может иметь особенно сильные и серьезные последствия. Теоретическое согласие, без которого вообще не было бы никакого человеческого общества, покоится на небольшом числе общепризнанных — хотя, конечно, абстрактно не создаваемых — норм, которые мы называем логическими» [1, 11, S. 536—537]. Однако «при массовых акциях мотивы индивидов часто столь различны, что единство их возможно тем скорее, чем более негативно и даже деструктивно их содержание ...Негативный характер связи (*des Bandes*), которая смыкает в единство большой круг, выступает прежде всего в его нормах» [1, 11, S. 533—534]. Итак, мы видим аргументацию, которая затем не раз

воспроизводилась в функционалистских сочинениях (например, у Р. Мертона) и является в своем роде классической.

Любое социальное взаимодействие локализовано в некотором пространстве. Это еще один важный момент, влияющий на характер обобществления. Зиммель подходит к пространству прежде всего как философ кантианского толка. Пространство, полагает он,— это «форма» совершения событий в мире, равно как и время. Часто именно таким формальным условиям приписывают причиняющее действие, когда, например, говорят о «власти времени» над людьми. Аналогичным образом обстоит дело и с пространством. Зиммель показывает, что это неверно. Само пространство не есть действующий фактор. Конечно, царства, империи не могут быть сколь угодно большими, а любое взаиморасположение людей неизбежно обретает свою пространственную форму. Однако содержания, которые эту форму наполняют, зависят от других содержаний, а вовсе не от пространства. «Не географический охват в столько-то квадратных миль образует великое царство (Reich); это совершают те психологические силы, которые из некоего срединного пункта политически удерживают вместе жителей такой (географической) области» [1, II, S. 688]. Но в некоторых случаях пространственная форма оказывается особенно важна для рассмотрения социальных явлений.

Исследователь придает такое значение пространству, если в конституировании «формы совершения общества» пространственный аспект выступает как первостепенный. Один из примеров этого прослеживается в так называемой исключительности пространства. Вполне сходные в прочих отношениях вещи могут различаться именно потому, что занимают разные места в пространстве. Причем одни социальные образования могут быть так крепко спаяны со своим пространством, что для других места на том же пространстве уже не остается. Таково государство, исключаящее на своей территории другие государства. Иначе обстоит дело с городом, городской общиной. Влияние — экономическое, политическое или духовное — распространяется за пределы города, на всю страну, где встречается с влияниями, исходящими от других городов. Предполагается, что взаимовлияние происходит именно в государстве, на исключительно ему принадлежащей территории. В то же время на территории, скажем, средневекового города находится, в сущности, несколько городских общин. В этой же связи Зиммель указывает на принципиальное значение *проведения границ* в пространстве. Пространство, занимаемое некоторой общественной группой, мы воспринимаем как единство, причем единство пространства настолько же выражает единство группы, насколько и, напротив, единство группы оказывается основанием единства пространства. В природе любое проведение границ условно, именно поэтому такое значение имеют границы политические. «Граница — это не пространственный факт с социологическим эффектом, но социологический факт, который пространственно оформляется» [1, II, S. 697]. Зиммель рассматривает и различие в пространственном оформлении фиксированных на определенных территориях групп и перемещающихся сообществ. Он исследует значение пространственной дистанции во взаимоотношениях людей (позже это станет одной из тем «социальной экологии», в частности у Р.

Парка).

Рассуждения о негативных социальных связях и пространстве позволяют нам перейти к весьма характерным для Зиммеля рассуждениям, в которых так или иначе рассматривается «выгороженность» социальной формы, отторженность от большого контекста обобществления. Внимание, которое уделяет такого рода формам Зиммель, едва ли не уникально в социологической литературе.

Так, если исходить из того, что отношения между индивидами во взаимодействии не только эмоциональны, но и являются отношениями знания друг о друге (в современной социологии их назвали бы когнитивными), то соответственно негативным коррелятом к этому будет отношение незнания, сокрытия информации (таков предмет исследования о тайне и тайном обществе) [1, II, S. 383—485]. Может быть закрыта не информация, но доступ к членству (закрытый клуб, орден и т. п.) — это «социальное ограничение», которому посвящено отдельное небольшое исследование [1, II, S. 698—702]. Может быть некий статус, который включает индивида в общество благодаря тому, что ставит как бы вне общества. Так обстоит дело, например, с бедняком: предполагается, что следует поддерживать бедных, помогать им. Таким образом, бедняк противопоставляется всему остальному обществу. Но при этом остается его членом, «органически включается во взаимосвязь целого, к исторической действительности общества, которое живет в нем и через него, принадлежит — в качестве бедняка — такой же формально-социологический элемент, как и чиновник или налогоплательщик, преподаватель или посредник в каком-либо общении. ...Так бедняк поставлен, правда, в известной степени, вне группы, но это "вне" — лишь особый способ взаимодействия с ней, соединяющего бедняка с целым в этом самом широком смысле» [1, II, S. 522—523].

Зиммель уподобляет здесь бедняка чужаку. Но бедняк, так сказать, произведен самим обществом. Чужак же — это странник, который приходит извне. Он, следовательно, именно пространственно чужой, поскольку группа идентифицирует себя с определенным пространством, а пространство, «почву» — с собою. Чужак, говорит Зиммель, это не тот, кто приходит сегодня, чтобы уйти завтра. Он приходит сегодня, чтобы остаться завтра [1, II, S. 764]. Но, оставаясь, он продолжает быть чужаком. Группа и чужак разнородны, в целом же они образуют некое более широкое единство, в котором необходимо принимать во внимание обе стороны. В истории чужак выступал как торговец, а торговец — как чужак. Чужаку свойственна объективность, потому что он не запутан во внутригрупповых интересах. Но потому он также и свободен — а значит, подозрителен. И часто он не только не может разделить с группой ее симпатии и антипатии, и поэтому кажется тем, кто хочет разрушить существующий порядок, но и действительно становится на сторону «прогресса» против господствующих обычаев и традиций. Многие исследователи считают, что понятие «чужак» является центральным для всей концепции Зиммеля — ведь социолог и есть тот «чужак-интеллектуал», кто глядит на социальную жизнь объективно, как бы со стороны. Этот вывод позволяет завершить рассмотрение социологии социальных форм.

Конечно, предмет отнюдь не исчерпан. Однако принципы рассуждений Зиммеля мы попытались прояснить. Обратим внимание лишь на еще один важный момент. Вводя любое из определений социального взаимодействия, Зиммель показывает в первую очередь, какой *набор альтернатив* оно открывает исследователю. Полноценное описание социальности возможно не как единая схема (например, парсоновская «система координат»), но как набор высказываний «если ... то», связанных единством принадлежности к одной из обозначенных альтернатив (форм), и единством взаимоотношений самих форм (некое число индивидов взаимодействуют в каком-то месте, эмоционально или познавательно, позитивно или негативно относясь друг к другу и т. д.). Поступируемая фрагментарность на ином уровне рассмотрения обнаруживает себя как единство. Это весьма многообещающий подход, хотя Зиммелем не отрефлектированный, не развитый.

Зиммелевские формулировки — такая стадия построения науки, когда последующие возможные дивергенции еще скрыты, сохраняется зыбкий баланс утверждений и контрутверждений, так что каждый следующий шаг в любом направлении ведет к решительной односторонности. Для нас, вдоволь насытившихся такой односторонностью, это не обязательно слабость — это еще и неодолимый соблазн. То, что было изначальным, кажется теперь вожаделенной целью теоретической работы.

Литература

1. Simmel G. Gesamtausgabe / Hrsgg. von O. Rammstedt. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989; Bd. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989; Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991; Bd. 5. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992; Bd. 6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989; Bd. 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993; Bd. 11. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
2. Simmel G. Das individuelle Gesetz: Philosophische Exkurse / Hrsgg. und eingeleitet von M. Landmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968 (Neuausgabe, 1987).
3. Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnistheoretische Studie. Vierte Auflage. München: Verlag von Duncker & Humblot, 1922.
4. Simmel G. Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft. Zweite Auflage. Berlin: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger; Walter de Gruyter & Co., 1920 (Sammlung Goschen, Nr. 101).
5. Wahrig G. Deutsches Wörterbuch: Vollig überarbeitete Neuausgabe, s. I.: Mosaik Verlag, 1980.
6. Georg Simmel / Ed. by L. A. Coser. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1965.
7. Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie. Achte, verbesserte Auflage. Leipzig: Hans Buske, 1935.
8. Outhwaite W. Understanding social life. The method called Verstehen. 2nd ed. Lewes, East Sussex: Jean Stroud, 1986.
9. Ионин Л. Г. Понимающая социология. М.: Наука, 1979.
10. Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften / Einleitung von M. Riedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.

11. Weber M. Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie / Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre / Hrsgg. v. J. Winckelmann. 7. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 1—145.

12. Frisby D. Sociological impressionism. A reassessment of Georg Simmers social theory. London: Heinemann, 1981.

13. Simmel G. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München: Verlag von Duncker & Humblot, 1918.

14. Simmel G. Vom Wesen des historischen Verstehens. Berlin: Ernst Siegfried Mittler & Sohn, 1918. Nachdruck von S. 3—31 // Verstehende Soziologie: Grundzüge und Entwicklungstendenzen / Hrsgg. von W. L. Buhl. München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1972. S. 77—99.

15. Levine D. N. Simmel and Parsons reconsidered // American Journal of Sociology. March 1991. Vol. 96. N 5. P. 1097—1116.

16. Frisby D. P. Georg Simmel and the study of modernity // Georg Simmel and contemporary sociology / Ed. by M. Kaern et al. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990. P. 57—74.