

И.А. КЛИМОВ

ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНЫХ МИФОВ ЖОРЖА СОРЕЛЯ

Социальную философию Жоржа Сореля вполне заслуженно считают одной из наиболее ярких и экзотичных доктрин, интересной тем, что, сформировавшись еще в рамках мировоззренческой традиции Нового времени, предвосхитила своим появлением эпистемологический кризис модернизма начала XX века. Мировоззрение Нового времени основывалось на методологии «реалистического» восприятия мира и бытия, на предположении, что эволюция человека и человеческих сообществ должна опираться на способности рассудка, на накопленные знания, а не на догматы традиции, мифы или мистическое прозрение. «Совокупность нашей умственной эволюции, — писал О. Конт, — отныне не допускает другого возможного исхода, как создать<...> истинно нормальный строй человеческого разума, сообщая положительному мышлению еще недостающие ему полноту и реальность, дабы установить между философским гением и всеобщим здравым смыслом гармонию, которая до сих пор не могла существовать в достаточной мере» [13, с. 45]. Просветительская идея избавления мысли от аффекта диктовала трактовку внерационального компонента знания как примитивного и изживаемого прогрессом наук и искусств, и основывалась на предположении, что качественное изменение знания обернется соответствующим и столь же значительным изменением всей системы человеческих действий и поведения. «Так как воздействие человечества на внешний мир зависит преимущественно от способностей действующего, то улучшение последних должно составлять наш главный ресурс. И так как, с другой стороны, человеческие личные или коллективные явления наиболее способны видоизменяться, то именно относительно их наше разумное вмешательство наиболее возможно в наиболее широких размерах» [13, с. 54].

Размышления Жоржа Сореля об эволюции человека и о природе социального пожалуй впервые привнесли в интеллектуальный дискурс Просвещения идею социального мифа как фактора общественной организации и изменения человеческих сообществ. Разрабатывая эту тему, Сорель показывает, что просветительское разведение разума и мифа, возвеличивающее первое, и уничижающее второе, не вполне корректно. Это так хотя бы потому, что мифы обладают существенно большим потенциалом социальной мобилизации, способностью управлять и конструировать социальную реальность. Сорелю кажется неоспоримым тот факт, что черты социального в значительной мере определяются иррациональными движениями души, мифифицированными представлениями о справедливом, нежели идеями рассудка, бесчувственными и строгими аналитическими расчетами. При всей орди-

Климов Иван Александрович — старший научный сотрудник Института социологии РАН. Адрес: 117218 Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, строение 5. Телефон: (095) 481-90-09; Факс: (095) 719-09-70. Электронная почта: klimov@orc.ru

нарности этой идеи (по меркам сегодняшнего дня), ее появление именно в ту эпоху было аномальным, парадоксальным для интеллектуальной традиции Нового времени, чьим основанием была «религия Разума». Если говорить в целом, в представлениях Сореля миф неявно уподобляется хтоническому действию в античной космологии: извержение вулкана есть лишь видимое проявление, эпифеномен некоей сакральной активности, происходящей в недрах земли.

Преобладание чувства над разумом — характерная и необходимая черта любых ересей. В периоды масштабных социальных сдвигов трансцендентная «посвященность», спонтанное действие и чувство становились альтернативой интеллектуальным «трендам», обращенным к идеям разумной упорядоченности и регулярности социальной жизни. Вероятно, Сорель в некоторой степени предвосхитил критику Просвещения, предпринятую представителями Франкфуртской школы. Побудительным мотивом самого Сореля, по всей видимости, было отчетливое осознание опасности неизбежного перерождения пролетариата (и других мобилизованных агентов) в том случае, если в его жизненной перспективе будет присутствовать буржуазия в качестве объекта для культурных, нормативных и ценностных референций¹. Поэтому размышления Сореля в значительной степени напоминают проповеди религиозного пророка, в которых соединены мистическая экзальтация и героика раннебуржуазных революций.

Ж. Сорель (1847–1922) родился в Шербуре в довольно обеспеченной буржуазной семье. После гимназии и колледжа он закончил Парижскую Политехническую школу — единственное на тот момент высшее учебное заведение во Франции, в котором давалось, во-первых, нерелигиозное, а во-вторых, систематичное научно-техническое образование². Более 20 лет, с 1870 по 1892 год, Сорель работал инженером-строителем в Министерстве мостов и дорог (прежде окончив специальную школу при этом департаменте), много путешествовал по Франции, Корсике, три года работал в Алжире и был вполне лояльным подданным — сперва Империи, а затем — Третьей Республики. В 1891 г. заслуги Сореля — инженера, эффективность организации и тщательность исполнения работ были отмечены орденом Почетного

¹ Механизм такого перерождения имеет ресентиментный (по М. Шелеру) характер: мы имеем возможность сравнивать себя, но не имеем права сравниться [25, с. 21]. Его ведущими чертами являются ценностное сравнение и ценностная девальвация. Человек, находящийся в плену ресентимента, не может осмыслить и оправдать собственное бытие и мироощущение, позитивно оценивая ценности собственной жизни, «поскольку его ценностное чувство извращается в направлении признания позитивно-ценным их противоположностей» [25, с. 62]. Даже отрицание классово чуждых ценностей все равно означает принятие их в качестве смыслового репера в системе собственного мировоззрения. Поэтому в этом генезис мировоззренческих структур уже не оказывается аутентичным, самореферентным процессом, и по мере своего развития он с большой вероятностью приведет к утверждению и легитимации прежде отрицаемого. Именно идея культурной и мировоззренческой автономии синдикализма лежит в основе разведения демократии и социализма Сорелем.

² Среди 133 выпускников Сорель был десятым.

Легиона [4, р. 4]. Неожиданно для всех, на следующий, 1892 г. Сорель, респектабельный и вполне благополучный человек, консервативный по своим политическим установкам, не дождавшись пенсионного возраста, уходит в отставку. С этого момента заканчивается его профессиональная карьера инженера и строителя, и начинается «интеллектуальная история» Сореля — одного из главных теоретиков синдикализма.

Творчество Сореля совпало по времени с очень важным, переломным для европейского капитализма периодом (конец 80-х годов XIX в. — начало 20-х годов XX в.): вторая индустриальная революция, развитие монополизма в экономике и казавшееся неизбежным изживание конкурентной экономики. С другой стороны, все отчетливее становился политический кризис либерализма и демократии. Господствующие на тот момент идеи и принципы социального устройства подвергались жестким атакам со стороны адептов идеи коллективной воли и массового действия, в их социалистической или же агрессивной-националистической разновидности. В 1892 году начинается глубокое увлечение Сореля марксизмом. В 1893-1896 гг. Сорель сближается с французскими марксистами и много пишет для марксистских журналов во Франции и Италии. В 1894 г. он издает (недолго просуществовавший) журнал «Ere Nouvelle» а в 1895 г. — «Le Devenir Social», и главной задачей этой работы, согласно Сорелю, было исследование марксизма во всей его теоретической глубине. При этом сорелевское понимание марксизма балансировало между позитивизмом и психологизмом. Наиболее важные его работы в этот период касались изучения философских и метафизических предпосылок а также ограниченности «научной» методологии применительно к постижению социальных феноменов.

С 1897-го года Сорель отходит от ортодоксального марксизма, обращается к его критике и попыткам ревизионизма. Он принимает сторону Эдуарда Бернштейна,³ полагая, что тот пытается вернуть в марксизм моральную целостность и чистоту, нарушенные влиянием Карла Каутского на европейское социалистическое движение. В период с 1902 по 1908 годы Сорель вплотную занимается теорией синдикализма, развивает идею «автономии социализма» и прорабатывает принципы предпринимательской активности синдикалистских организаций, идущей вне и параллельно институтам госу-

³ Ревизионизм Бернштейна выражался в его приверженности идее неизменных и универсальных ценностей. Он полагал, что люди способны понимать друг друга вне зависимости от времени и пространства, поскольку базовые ценности у них одни и те же. По сути дела, расхождение было принципиальным: логика такого подхода приводила к отказу от отождествления понятия морали с постоянно изменяющимися нуждами конкретной группы людей, что отнюдь не согласовывалось с марксистскими понятиями объективных условий и классового сознания. Кроме того, Бернштейн критиковал марксизм за разрыв между революционной риторикой и бунтарскими установками, и реформистской практикой — в реальности. Сорель поддержал критику Бернштейна, однако если симпатии последнего были скорее на стороне реформизма, то первый последовательно выступал за революционность.

дарственного управления⁴. Три последующие года (1909-1911) стали кризисными для Сореля, для его теоретических исследований в области синдикалистских идей и идеи «автономии социализма». Столкновения рабочих с полицией становились все более ожесточенными, и после стачечного апогея в 1906-1908 гг.⁵ синдикалистские союзы стали дрейфовать в сторону реформизма и большей лояльности, что не могло устраивать Сореля [2, р. 143]. От теоретических размышлений относительно синдикализма и его идеологии Сорель обращается к прагматизму — к изучению современной несоциалистической политики, демонстрируя при этом некоторую непоследовательность в пристрастиях и взглядах. С одной стороны, он развивает идею «всеобщей стачки», сознательно превращая ее в мобилизационный миф,⁶ с другой — он пишет льстиво-хвалебное письмо Ш. Моррасу, стороннику идеи традиционной монархии, или же оплакивает слабеющий старый республиканский правящий класс. Относительно этого периода и последующих десяти лет (1911-1922) у биографов и исследователей нет единого мнения об идейных приоритетах и пристрастиях Сореля, например, спорным остается вопрос о его отношении к фашизму, к Муссолини, к революционному социализму. Сомнений не вызывают его приверженность идеям Прудона и отрицание ортодоксального марксизма [2, р. 164]. Но в целом, для Сореля —

⁴ В первом десятилетии XX в. в синдикалистские профсоюзы Италии и Франции объединяли несколько миллионов рабочих. «Синдикаты» — это не столько экономические объединения (рабочие картели) для давления на предпринимателей, сколько идейные и духовные товарищества (социальный перифраз секты). Основами синдикализма были неучастие в парламентской борьбе за власть, антикапитализм и антиэтатизм, отрицание организационного централизма и профсоюзной бюрократии, превознесение стихии жизни и повседневной классовой борьбы в сочетании с отказом от планирования будущего общества. Революционные синдикаты, объявляя себя внепартийными организациями и объединяя трудящихся по профессиям, рассматривали себя как основу будущего безгосударственного социалистического общества, а всеобщую захватную стачку считали наиболее мощным и действенным орудием социальной революции. Первая мировая война привела к расколу синдикалистских профсоюзов на оборонческие и интернационалистические течения. В это время зарождается и распространяется анархо-синдикализм, соединивший в себе революционно-синдикалистские и анархические элементы. Наиболее известными идеологами и лидерами революционного синдикализма были Фернанд Пеллутье, Эмиль Пуже, немецкий революционер Рудольф Рокер. В Италии при активном участии анархо-синдикалистов происходили масштабные события: «красная неделя» 1914 г., когда вся страна была охвачена забастовкой, захват рабочими предприятий Милана и Турина в 1920 г. В 1921-1923 гг. был воссоздан анархо-синдикалистский Интернационал (Венский интернационал), объявивший себя продолжателем Первого интернационала времен М. Бакунина и объединивший в себе крупные синдикалистские организации и профсоюзы из Испании, Италии, Америки, Франции, Аргентины.

⁵ Эти годы охарактеризовались тем, что в ходе столкновений стали регулярно погибать люди, а закончилось все массовыми арестами ряда лидеров и руководителей синдикалистских союзов.

⁶ В 1908 г. была опубликована одна из наиболее известных книг Сореля «Размышления о насилии» [22].

это период крушения иллюзий и глубоких разочарований. Он все больше убеждается, что ни одна из социальных групп, существующих во Франции накануне войны, не способна достичь успеха и обеспечить социальный прогресс. Единственным «светлым пятном» стала для него революция в России, которая дала новый эмоциональный импульс его синдикалистским упованиям и определила его симпатии к делам коммунистов [4, р. 20]. Но, прежде всего, русская революция вновь вернула Сореля к размышлениям об исключительной мобилизационной силе мифа, преобразующего в действие ожидания и идеалы людей и отстоящего как от политических доктрин, так и от политических реалий [4, р. 305].

Мировоззренческие основания доктрины Ж. Сореля

Ж. Сорель дважды в своей жизни обращался к ортодоксальному марксизму: в 1893-1896 гг. и в 1905-1908 гг., и всякий раз приходил к необходимости проверки и проблематизации «научных» аспектов доктрины. Исследователи творчества Сореля считают, что он всегда стоял ближе к П.Ж. Прудону, своему учителю, нежели к Марксу. От Прудона Сорель перенял основные представления о свойствах и природе рационального, что определило логику построения им наиболее значимых концепций: размышления о социализме и демократии, концепция революции (условия, агенты и революционная механика), концепция социальных мифов. Кроме того, Сорель уделял много внимания экономической проблематике, и все упомянутые концепции тесно были тесно связаны с его экономическими воззрениями [23].

По сравнению с рассуждениями современных ему социальных мыслителей, рассуждения Сореля трудно назвать доктриной. Они не имеют не только целостного, но и систематического вида. Сорель осознавал этот недостаток своих работ, но отказывался от попыток что-либо изменить, полагая любую научную форму проявлением интеллектуального насилия. Для него на разных полюсах оказываются две стратегии интеллектуальной работы: создание «учения» и поиск новых идей. Стремясь избежать традиционных для современного ему политического мышления интеллектуальных приемов (например, экономический редукционизм или противопоставление рационализма и волюнтаризма, индивидуальной и частной собственности и т. д.), Сорель приходит к особому пониманию справедливости и наделяет эту категорию статусом фундаментального принципа социальной жизни. Справедливость — это основной социальный императив, требующий сохранять и гарантировать любому человеку максимум творческой спонтанности и творческой успешности, вопреки причинно-следственным экономическим и социально-политическим детерминантам. Любое социальное учение оказывается уподобленным социальным структурам, поскольку нарушает динамическое равновесие между спонтанностью и закономерностью, претендуя на статус легитимного и, передового, вскрывающего истинные закономерности.

Влияние этой идеи прослеживается и в других мировоззренческих установках Сореля, важных для понимания его социальной философии. Их можно сформулировать следующим образом.

Первое. Человек имеет дело с двумя типами рациональности. В-первых, это собственно *разум*, инструмент, средство порождения идей и выражения свободного творческого импульса. Во-вторых, это *естественная*

логики» или *вещественная разумность*, ограниченная и одновременно основанная на вещественной природе реальности. Человек находится в центре диалектического взаимодействия этих оппозиций, и это означает, что его жизнь и жизнь общества может быть сдвинута к полюсу свободного творчества, либо к полюсу вешной детерминированности, либо к полюсу субъектности, либо к полюсу объектной зависимости. Плюралистическое понимание рациональности, по Сорелю, не позволяет рассматривать историю человеческих сообществ как жестко детерминированную; социальные и витальные законы не аналогичны физическим и астрономическим, в них невозможно точное предвидение будущего [22, с. 68]. Но это уже другой постулат социальной философии Сореля.

Второе. Нельзя *предвидеть* хода истории: «пути, по которым следует человечество в своем преобразовании разнообразны, сложны и запутаны... история никогда не следует прямым путям, и она часто кажется лишенной здравого смысла» [21, с. 3]. Кроме того, будущее невозможно также и *построить* на основе «обнаруженного» принципа общественных преобразований, направляя и перестраивая жизнь в соответствии с ним. Такие утопические попытки жонглируют доказательствами, закономерностями очень похожими на науку; настоящее оправдывается гипотезами относительно будущего, а прошлое интерпретируется сообразно настоящему. Но все доктрины несут в себе рабство: заставить будущее быть именно таким, а не иным невозможно, и когда доктринеры начнут воссоздавать общество согласно их теориям, такая попытка обернется лишь диктатом, «порабощением жизни и человечества» [12, с. XVIII].

И третье. Что в интеллектуальном противостоянии с будущим человеку по силам? Мы не можем *знать* будущего и не можем его *построить*. Но мы *можем хотеть* его. Реальное будущее всегда оказывается не тем, каким оно представлялось до своего наступления. Вместе с тем, само *желание* будущего оказывается мощным побудительным механизмом, позволяющим будущему осуществиться, а человеку не быть обреченным на воспроизводящееся, самодетерминированное настоящее⁷.

Таким образом, будущее оказывается «открытым». И главное, что может сделать человек для реализации как принципа справедливости, так и своего индивидуального предназначения — не воспринимать мир и соци-

⁷ Э. Блох писал, что незавершенность реальности определяется ощущением надежды, лежащей в основе утопических фантазий человека. «Все действительное переходит в возможное через свой процессуальный фронт, а возможным является все лишь частично обусловленное, неокончательно детерминированное» [10, с. 50]. Дух утопии и воля к утопии являются той основой, которая в значительной степени и задает неокончательную детерминированность «достоверной непосредственности». Динамика действительности мобилизуется смутенностью относительно настоящего и чувственной увлеченностью иллюзией будущего а, главное, иллюзией возможности этого будущего. «Элементы предвосхищения представляют собой составную часть самой действительности» [10, с. 51] Власть наличных обстоятельств и рациональное обоснование достижимости того или иного будущего не являются жестким коррелятом для фантазии: сами по себе они трансформируются под давлением утопического [10, с. 77].

альные условия как заданность, а стремиться творчески участвовать в созидании «будущего». Несмотря на абстрактность и пафосность, это утверждение — не лозунг, а методологический принцип. Например, Сорель говорит об одном из главных достижений капитализма: на смену административной и принуждающей роли государства пришла *идея собственности*, носителем которой стала буржуазия — определенный слой людей, мобилизованных этой идеей. Именно она обусловила прогресс капитализма, поскольку ставила конкретные цели, определяла пути их достижения, развивала и усложняла производство и, самое важное, — *формировала психологию производителя у всех людей, включенных в производственные отношения*. Ее особенность состоит в том, что работник рассматривал себя не в качестве «автомата, исполняющего заранее определенные движения, а как <...> производителя, заинтересованного в полном успехе работы» [21, с. 44-45]. Внешняя дисциплина (государственное принуждение) сменяется внутренней. Современных рабочих, утверждает Сорель, отличает особое правосознание, сконцентрированное вокруг *труда и личного участия* в производстве. Именно такая психология, основанная на тесной связи человека и его работы, будет определять дальнейшее развитие экономики, считал Сорель, и станет базой социалистического строя [21, с. 46, 82].

Теория социальных мифов

Как и все другие концептуальные построения Сореля, теория мифов не имеет систематизированного вида, тем более что он сам писал, что вышел на эту проблематику до некоторой степени спонтанно. С достаточной определенностью мы можем обозначить три «входа» в эту тематику, представляющие собой три относительно самостоятельных аспекта теории. Первый из них связан с противопоставлением *идеологии и социальных идеалов, утопии и социального мифа*. Второй — с размышлениями об основной проблеме социологии: *можно ли вывести практическую программу из научных положений*. И третий — с размышлениями о *роли интеллигенции* как главного идеолога социальных преобразований.

Миф и утопия, идеал и идеология. Миражи разного рода постоянно воздействуют на человеческий разум, пишет Сорель. Особенно это проявляется в производстве, где самые неожиданные фантазии оказываются стимулом к промышленному развитию [21, с. 252-253]. В истории есть много примеров, когда идеи (в первую очередь это касается религиозного духа) пробуждали активность людей, но в конечном итоге не находили своего воплощения в реальности. Но оспаривать на этом основании их значение для человечества представляется Сорелю бессмысленным. «С таким же основанием можно было бы утверждать, что и настоящие последствия Французской революции совершенно не подходят на ту волшебную картину, которая рисовалась перед ослепленными глазами ее первых пророков, а без этой картины произошла ли бы сама революция?» [22, с. 56].

Создаваемые человеком построения могут производить большой эффект, придавая вид реальности тем надеждам, которые воодушевляют людей на поступки в настоящий период времени. Социализм, полагает Сорель, и является тем идеалом, который может мобилизовать народные массы на классовую борьбу. Это именно *идеал* — совокупность образов будущего, в максимальной степени отвечающих чаяниям людей и вызывающих глубокие

и интенсивные чувства. «Совсем неважно знать, какой из мелочей, составляющих мифологическую концепцию, суждено осуществиться в ходе исторических событий <...> На эти мифы надо смотреть как на средство воздействия на настоящее,.. для нас важна вся совокупность мифологической концепции, отдельные ее части важны лишь постольку, поскольку они позволяют рельефнее выступать заключающейся в ней идее <...> Даже в том случае, если бы революционеры во всем ошибались, рисуя себе фантастическую картину всеобщей забастовки, эта картина может быть фактом великой силы во время подготовки к революции, если <...> включает в себя все стремления социализма и выражает совокупность революционных идей с такой определенностью и яркостью, каких нам не могли бы придать другие методы мышления» [22, с. 56-57].

Идеология, в отличие от идеала или мифологической концепции, сродни утопии, поскольку обе претендуют на полное и системное описание мира и социального устройства; они уделяют огромное внимание согласованности мелочей и частных с общими концептуальными положениями. Утопии и идеологии претендуют на правильность представлений о будущем, поскольку в их основе, якобы, лежат открытые принципы исторического прогресса: «Идеологические построения необходимы, но они являются также и самыми частыми причинами наших заблуждений <...> Как это часто случается, идеологические схемы были приняты <в многообразных теориях эволюции> за исторические законы» [21, с. 257, 220]. Отличие хорошего мифа от плохой идеологии заключено в том же, что отличает действие, основанное на сублимации влечения, от действия, основанного на интересе. По Сорелю, это прагматика власти, которая не может ужиться с мифами, образно-интуитивными сгустками, но всегда соседствует с политизированной мистификацией. Идеология маскирует прагматические интересы несбыточными миражами, имеющими вид реальности и чрезвычайно притягательными в силу их утопичности. Социальный миф не имеет своей целью обоснование политической власти или конверсию символического лидерства в политическое господство.⁸

Существенная разница между идеалом и идеологией обнаруживается в том, каким образом они обеспечивают себе социальную поддержку. Идеология по природе своей субъект–объектна, она *направлена на* воспитание или убеждение той или иной социальной группы. Идеал же есть творчество духа, он *укоренен* в самой природе пролетариата, поэтому нет необходимости убеждать отдельных индивидов в его прелести; они впитывают доверие к нему, живя одной жизнью с подобными себе людьми. Люди могут ошибаться в вопросах политики или экономики, но когда их мнение есть отражение их собственных переживаний, жизненного опыта, когда они не стремятся переделать свои представления в угоду классу, к которому они не принадлежат, тогда индивидуальность их размышлений сливается с размышлениями других людей — социально близких. Такая человеческая общность и

⁸ Сорель писал, что именно в отождествлении мифа и мистификации и состоит «ошибка Моррасса» и его последователей, и что не позволяет отождествлять две концепции социального мифа [4, р. 278-279].

общность взглядов «сообщает каждому <чувству> максимум интенсивности» и обладает мощной побудительной силой [22, с. 57-58].

Понятие мифа у Сореля определено не вполне четко, иногда оно оказывается синонимом социальному идеалу. Вероятно правильно все-таки разводить их (основания к этому можно обнаружить в рассуждениях о социологии и принципах научности). Согласно Мангейму, сорелевский «миф» близок к понятию «деривата» (производной) В. Парето, а в понятии «идеала» видны резидуальные моменты [14, с. 118].

Самообман «позитивной социологии». Идеология, полагает Сорель, всегда стремится придать себе вид научности. Это происходит либо в силу добросовестного заблуждения относительно позитивного знания о законах социума, либо в силу намеренных и расчетливых, как правило, своекорыстных стремлений. В любом случае, идеология всегда выбирает те социальные и исторические концепции, которые ей удобны.

Позитивная социальная наука, согласно Сорелю, невозможна. Сложная, многообразная и, зачастую, трудно наблюдаемая действительность «заменяется целым рядом типических черт, поддающихся точному и ясному описанию, и эти типы рассматриваются как существующие в действительности образцы, а не как простые проекции изучаемых тел» [21, с. 256]. Поэтому *научность* является обманчивым призраком, и идеализм одних берется на вооружение расчетливостью других [21, с. 253, 258-259]. Так создаются утопии, и так выглядит их практическая жизнь. «Утопия — продукт интеллектуального труда, он является делом теоретиков, которые путем наблюдения и обсуждения фактов пытаются создать образец, с которым можно было бы сравнивать существующие общества и оценивать хорошие и дурные стороны последних. Это совокупность вымышленных учреждений, которые, однако, представляют <собой> достаточную аналогию с существующими для того, чтобы юристы могли о них рассуждать...»⁹. «...Ученые юридические и практические построения, проповедуемые в наше время социологами, настроенными более или менее социалистически, являются лишь обманом или ложным знанием» [21, с. 261].

Сорель сомневается в том, что из научных построений можно вывести программу практических действий. Вместе с тем, народные идеалы обладают мощным мобилизационным эффектом и представляют собой цель, ради достижения которой народные массы готовы действовать. Поэтому «для социологии необходимо, чтобы она с самого начала откровенно заняла субъективную позицию, чтобы она знала, что она хочет делать, и чтобы она подчинила все свои исследования тем решениям, которые она проповедует <...> Действительность должна рассматриваться в образах, которые охватывают ее всю целиком и которые объединены в систему, соответствующую поставленной цели» [21, с. 254, 257].

Таким образом, социализм в понимании Сореля ближе к искусству, чем к науке, а мифы необходимы для того, чтобы точно изложить выводы социальной философии соответственно тем идеалам, которыми живут люди. Другой возможности устроить переход от *принципов* к *действию* Сорель не

⁹ Цит. по: [12, с. XXVI].

видит, и в этом заключена базовая функция науки [21, с. 259-260]. «<Наука> совершает это двумя способами: во-первых, посредством уничтожения всех тех идолов, которые способствуют пониманию истории как определенного процесса; во-вторых, посредством внимательного изучения массовой психики, особенно присущего ей инстинкта власти и его функционирования», — резюмирует размышления Сореля К. Мангейм [14, с. 119]. Для мобилизации пролетариата на борьбу необходимо ясно отдавать себе в этом отчет и осознанно использовать эту механику при подготовке проекта Социальной Революции.

Доктринеры и революционеры. Отношение Сореля к участию интеллигенции в революционной деятельности не столь однозначно, как это может показаться на первый взгляд. Логика всех рассуждений должна приводить к полному отрицанию ее интеллектуальной роли и, более того, к фаталистическому требованию самоустраниться от доктринерской, организационной и мобилизующей деятельности по отношению к пролетариату.¹⁰ Мораль нельзя создать проповедью или идеологическими предписаниями. «В недрах общества, в подполье развивается синдикалистское движение; <...> У пролетариата нет рабских наклонностей демократии,.. мы имеем основание верить в осуществление социализма, так как он представляет собой высший нравственный идеал, какой когда-либо знало человечество» [22, с. 142]. Поэтому социалистический переворот не допускает возврата к старому даже на уровне механизмов его осуществления и принципов подготовки; революционный синдикализм всегда стоит на практике забастовок, то есть на практике *прямого действия*.

Вместе с тем, размышления о социализме, о мифах и идеологии исподволь заставляют Сореля признать необходимость участия профессиональных революционеров-синдикалистов в классовой борьбе. Они должны способствовать формированию общепролетарской революционности, «представить движение революционных масс таким образом, чтобы оно произвело на возмущенные души пролетариев вдохновляющее впечатление» [22, с. 54]. Возглавляющие движение интеллектуалы, руководствующиеся сорелевской концепцией социальной науки, знают, что все политические и исторические идеи — не более чем мифы. Сами же они свободны от их влияния, но, тем не менее, «ценят их,.. поскольку они являются «дериватами», которые стимулируют энтузиазм, приводят в движение чувства, иррациональные резидуальные пласты в человеке и одни только ведут к политическим действиям» [14, с. 118]¹¹.

Обозначившееся противоречие основывается на очевидных классовых предпочтениях Сореля. Доктринеры, приверженцы «позитивной» социальной науки являются одним из воплощений демократической культуры и буржуазного государства. Такие вожди хотя и шантажируют угрозой соци-

¹⁰ Здесь стоит напомнить ключевое положение Сореля, что моральный прогресс в среде пролетариата порожден самой природой его деятельности и происходит комплексно: «Те же силы, которые развивают революционное движение, создают и мораль производителей» [22, с. 139].

¹¹ См. концепцию «ложного сознания» Маркса.

ального взрыва сложившуюся социальную иерархию, с тем чтобы занять в ней выгодное для себя место: «Парламентские группы социалистов продают консерваторам общественное спокойствие, подобно колдунам первобытных племен, продающих рыбакам ветер» [22, с. 17]. Утописты же находятся в плену собственных иллюзий, настолько не имеющих ничего общего с реальным историческим развитием, что если дать им силу и возможности воплотить свои идеи, они «довели бы мир до катастрофы и навязали бы ему новую тиранию» [22, с. 66].

Революционные синдикалисты, таким образом, поднимут пролетарские массы в том случае, если, во-первых, уловят самые страстные желания людей и смогут оформить их как систему мифов, выполняющую функцию практического целеполагания, и, во-вторых, если верно оценят групповую готовность и сплотят сторонников определенной (точнее, социалистической) идеи в практическом действовании — классовой борьбе, забастовке, восстании. Тем не менее Сорель полагает, что вождями синдикалистам все-таки быть не следует, они должны только помогать пролетариату освободиться из-под власти буржуазных идей: «Наша деятельность может быть полезной, если только мы ограничимся отрицанием буржуазной мысли и будем предостерегать пролетариат от вторжения идей и нравов враждебного класса»¹².

Теория мифа как инструмент создания мифов

Сорель негативно оценивал любые идеи и попытки воплотить какие бы то ни было интеллектуальные доктрины в реальной жизни. Он обосновывал свое мнение законом Маркса: «Размышление над формами социальной жизни, а, следовательно, и его научный анализ, идет по пути, совершенно противоположному действительному движению» [15, с. 114; 21, с. 257]. В рассуждениях Сореля революция предстает как масштабная социальная катастрофа, нацеленная на освобождение творческого потенциала человека, способная устранить все искусственные препятствия для социального прогресса. Радикальный творческий порыв складывается из нескольких вещей. Во-первых, из воли народа (по Сорелю это и есть — мобилизация), во-вторых, из насилия как единственной формы взаимодействия со старым порядком, и, в-третьих, из духовного идеала, из идеи Нового порядка. Революция рассматривается Сорелем как взрыв иррационального, всего того, что не регламентируется и не сводимо к рациональным конструкциям. Инструментом пробуждения бунтовского энтузиазма является миф. Миф — это реализация надежд и воли через действие. Он не служит доктрине, так как все доктрины — суть спекуляции, имеющие мало общего с интересами простых людей. Миф — это посредник между действием и идеей.

Работая над теорией социальных мифов, Сорель исследует мифологические структуры революции. Одна из центральных идей, на которых строится любой бунт, это общая, *коллективная воля*. Революция рождается из пролетарского коллективизма и после приведет к тому, что «воля хозяина растворится в коллективном организме рабочих; тогда нельзя будет сказать, что единство коллективного организма предстает перед нами в виде власти, <в виде> чуждой им силы, которая подчиняет их действия своей цели; тогда принуди-

¹² Цит. по: [12, с. XXVII].

тельное сотрудничество заменится сотрудничеством свободным и разумным» [21, с. 138-139]. У Сореля эта идея оформлена в виде мифа о *всеобщей пролетарской стачке*, действии, объединяющем разнородные устремления и аккумулирующем в себе волю пролетариата.

Вместе с тем, общая воля, воля массы представляет большую проблему для Революции. Сорель вспоминает Г. Лебона и говорит, что все устремления толпы иррациональны и по большей части консервативны; власть и буржуазия легко могут воспользоваться внушаемостью массы, склонностью к эмоциональному поведению, надо только быть только более агрессивной, а массы «всегда пойдут за Цезарем». Беда социалистической революции в том, что распространение социализма является лишь результатом вырождения буржуазии. Консолидация рабочего класса — очень сложный и длительный процесс, ход которого может сломать масса обстоятельств: «Классы ослабленные всегда отдаются во власть людей, обещающих им покровительство государства, не стараясь даже уяснить себе, насколько такое покровительство может согласовать противоположные интересы отдельных групп» [22, с. 82].

Что же может реально сделать *настроение* массы *волей*, превратить одно в другое? И здесь Сорель говорит о главной мифологической конструкции любого бунта и революции, это *миф о насилии*. Он всегда сопутствует революционной мобилизации, когда необходимо самым радикальным образом победить старый порядок. Сотрудничество и социальный мир всегда довольно условны, истинная революционность может иметь только одну форму — бунтовское насилие.

Насилие, по Сорелю, переводит *волю* в *действие*. Однако не всякое насилие истинно, очень часто оно изначально оказывается патологичным. Для уточнения этого тезиса Сорель разводит понятия «силы» и «насилия»: «Сила имеет целью ввести такую социальную организацию, в которой правит меньшинство, в то время как насилие стремится к разрушению этого строя» [22, с. 92]. Истинное насилие — это творческий акт, это чистая воля, идея в действии. Оно не подчинено целесообразности социальной организации. Это очень важная проблема, к которой Сорель регулярно обращается в своих работах: как не допустить, как избежать перерождения Революции в систему? Как избежать появления во главе революции доктринеров, чье насилие оборачивается садистической бессмысленностью (он имеет в виду события 1791 и 1870 годов во Франции)?¹³

¹³ Ход рассуждений Сореля о силе и насилии стимулирован, по-видимому, рассуждениями Прудона о силе как главной и неотъемлемой части взаимоотношений людей. Прудон считал, что именно сила является источником конкретных форм человеческого общежития, и она управляет человеческой деятельностью и людскими взаимоотношениями гораздо в большей степени, чем это видится с позиции прогрессистских идеалов [17, с. 41-44]. В современных (для него) обществах сила оказывается синонимом войны, власти, иерархии, собственности, она служит источником права, регламентирующего потребление или разрушение произведенного другим в принудительном порядке, а не на основе взаимных и свободно обсуждаемых договоренностей. В конечном итоге любые политические формы силы начинают потреблять самих себя: сила производится не

На этот вопрос Сорель отвечает третьим мифом: когда Новый порядок установлен, его место *должно* занять *свободное социальное творчество*. Революционное насилие это, в первую очередь, *творческий* порыв, в котором насилие не является самоцелью. Оно необходимо лишь для мобилизации людей и отличается ответственностью, благородством, моралью самопожертвования. Это в первую очередь культурный прорыв, благодаря которому общество и каждый человек в отдельности преодолевают самих себя, а именно — многочисленные табу, исподволь принимаемые людьми в качестве имманентных их бытию. Идея творческой самоорганизации, направляемой «психологией производителя», оказывается у Сореля одновременно и главным *условием* истинной Социальной Революции, главным ее *проектом* и главным *мифом*, без которого, как это следует из теории, бунтарский энтузиазм масс становится невозможным.

Размышления Сореля об идеологии и утопии, о доктринах и о социальных мифах заставляют задуматься: что же есть *знание* в обществе? Если любые теории и концепции социально детерминированы и представляют собой род идеологии, которая, по Сорелю, является главным образом системой интеллектуального принуждения, пассивизации масс, то мифы — это все-таки иллюзии. Сорель, вероятно, ответил бы на этот вопрос примерно следующее: знание это все то, что обладает мобилизующим эффектом, неважно, насколько релевантную себе социальную практику оно при этом создает. Воля и действие являются главным основанием легитимизации любого знания. Для Сореля миф является альтернативной формой существования идей, противопоставленной буржуазным — прагматизированным и рациональным формам знания. В этом противопоставлении миф отличает тотальность и аподиктичность. «Истинный» миф подобен хтоническому процессу: невозможно ни определить его границы, ни усомниться в нем, поскольку он самореферентен и не нуждается будь то во внешнем или же самообосновании; он сам по себе и есть реальность, внутри которой просто нет

только и не столько оружием, сколько трудом, труд возвращает то, что война потребляет [18, с. 270]. В нарождающемся — экономическом обществе, основанном в первую очередь на труде и на экономическом праве, сила в качестве регулятора человеческих отношений не исчезнет, но должна быть преобразована в производительные формы. «В труде производство следует за разрушением, потребленные силы возрождаются более энергичными, чем были» [18, с. 275]. Война — это тоже труд, но такой, где сила имеет своей целью потребление, разрушение и экспроприацию. «...Компетентность войны, как специального органа силы, ограничивается только вопросами силы» и не распространяется на дела экономические [18, с. 292]. Трудовые и экономические отношения посредством взаимно добровольного выстраивания социальных связей должны, по мысли Прудона, таким образом оформить природу человека, чтобы отношения силы (а соответственно победа или поражение) были производительны и конструктивны. Конечно, сила и здесь управляет отношениями, но при этом все политические вопросы сделаются второстепенными, как только установится право труда, будут признаны законы экономической солидарности и целесообразности. Что же до силы, «борьба будет проходить на ином поле битвы», и ее результат не будет приводить к формам политической зависимости или военного принуждения [18, с. 278].

места критической рефлексии и сомнению. Если же появляются те или иные формы рационализации мифа, то это — свидетельство его разложения и предвестник его гибели. Поэтому подлинное «жизненное» действие всегда «безумно» и мифологично. Гениальное предположение Сореля заключается в том, что знание не отделено от бытия и действия, а является самим действием.

Тема мифа до и после Сореля

Сорель в истории социальной мысли классифицирован как основоположник анархо-синдикализма, на чье развитие оказали влияние, с одной стороны, идеи К. Маркса, с другой — «философия жизни» А. Бергсона и размышления о «прогрессивных ассоциациях» и об анархизме П.Ж. Прудона (1809-1865). Как уже говорилось, работы последнего имели значимость для Сореля на протяжении всей его творческой истории. Однако мифами Прудон не занимался, он скорее стремился показать односторонность рационалистического и прогрессистского описания социальных явлений, что парадоксальным образом приводит к возникновению мистифицированных представлений о них.

Для Прудона миф — это результат идейного предубеждения, порожденного нежеланием разбираться и анализировать фундаментальные явления человеческого общежития и духовного мира из-за того, что в рамках принятой концепции эти явления обозначаются как однозначно негативные. Одним из примеров этому Прудон называет тему войны и мира, поскольку представления об их противопоставленности и вообще — об их сути испытывали на себе (по его мнению) заметное влияние идеи Прогресса. «Для этого <для изучения природы войны> нам должно было восторжествовать над всеобщим суждением писателей, в глазах которых война есть чисто и просто зло, чтобы не сказать все зло, а право силы — отрицание всякого права и всякого правосудия <...> Все писатели, юристы и публицисты, философы и поэты, радикально расходятся с сознанием народов... Право силы, говорят они, не есть право, это — отрицание права» [17, с. 224-225]. Для Прудона такой ответ неудовлетворителен: «Каким же образом это страшное суеверие <право войны и право силы> не уступило до сих пор прогрессу идей и нравов?» [17, с. 86]. Именно поэтому Прудон обращается к «темным» и «презренным» (с точки зрения «религии разума») темам, в которых проявляется неизбывная природа человека, его *суть*. Переделать ее невозможно, но он уверен, что ее можно понять, а затем научиться здраво распоряжаться таким знанием для преобразования *практических форм*, в которых эта природа проявляется.

Исследования Прудона о собственности, о содержании права и принципах власти, об идее справедливости, о революции, войне и мире, последовательно убеждали Сореля в справедливости выводов его учителя о принципиальной возможности анархического общественного устройства. Анархия, по мысли Прудона, это, во-первых, отношения безвластия, когда власть, иерархия, милитаризм и прочие практические формы силы и принуждения элиминированы, но общественные отношения не составляют хаоса: «Свобода по существу своему стремится к организации. <...> Высшая степень совершенства общества заключается в соединении порядка с анархией, т.е. безвластием» [19, с. 199, 201]. Отрицая власть, принуждение и законы, Прудон вовсе

не стремится уничтожить породившую их природу, он выдвигает на первый план интеграцию социальных сил в новых, *преобразованных* формах, примиряющих личный и общий интересы.

Во-вторых, и социальный порядок, и свобода человека обеспечиваются правом труда и свободных ассоциаций (в том числе — экономических), и, по его мнению, только на этих принципах и могут реально основываться. «В этом новом понятии об обществе идея власти исчезает, власти нет, закона как выражения воли власти, нет, политического порядка нет. Его заменяет порядок экономический или промышленный, принцип власти заменен принципом взаимности, люди здесь не повинуются... внешней воле, а соблюдают договоры, свободно обсуждаемые и свободно принятые. Этот порядок есть анархия — безвластие» [20, с. 22].

Обе эти идеи находят у Сореля как поддержку, так и развитие. Однако, для нашей темы интересна еще одна деталь отношения Прудона к анархической теории. В труде «Принципы федерализма» он пишет, что для реальной политики теории анархизма не годятся, и признает, что «анархия, в чистом ее виде, это идеал, который никогда не будет осуществлен во всеобщей своей полноте»¹⁴. Это высказывание отчасти схоже с приведенным выше высказыванием Сореля о Французской революции, и такая мысль, будучи концептуализированной, вполне могла послужить основой для построения теории о роли и функции социального мифа. Но если для Прудона идеал является разумно сформулированной задачей, социальным проектом для свободного (или освобожденного) творческого импульса исторических групп или отдельных личностей, то для Сореля идеал — не теория, а образ, вызывающий вдохновение и мобилизующий как героическое поведение, так и героизированное прочтение действий, направленных на приближение к нему. Причем постижение этого идеала и выбор стратегии действий это, главным образом, дело интуиции, в самой природе которой преодолена рационалистическая разорванность идеи, воли и бытия.

Категория воли, которая раскрывается Сорелем в ее связи с понятиями действия, насилия и социального идеала, является важной частью как сорелевской социальной философии — в целом, так и концепции социального мифа — в частности. И здесь нужно сказать о еще одном предшественнике Сореля, о М.А. Бакуanine (1814-1876). Как правило, с его именем связывают теоретическое обоснование анархии как формы социального устройства, в основе которой лежат принципы «реализованной свободы» и «свободы в действии». Вместе с тем, мировоззренческой основой для его социально-философских построений служит убеждение, что «общество свободной самоорганизации» возможно только при условии, что у людей сформируется особый тип сознания, основанный на *желании* свободы, на *этике* свободы и на *воле* к самостоятельному обустройству жизни. Важным компонентом концепции Бакунина является идея «народного идеала», согласно которой любой народ носит в своих инстинктах, в бессознательных потребностях и в своей памяти об историческом опыте идеал своей будущей нормальной организации. И именно им определяется дорефлективная мотивация массового

¹⁴ Цит. по: [24, с. 175].

(народного) социального действия и готовность к анархической самоорганизации [5, с. 436-437; 11]. «Народному идеалу» противостоит и препятствует его реализации *власть как принцип*. Суть доминантных отношений, выстраиваемых на этой основе, состоит не просто в создании форм принуждения к социальной организации. Главным образом это приемы подавления мобилизационных порывов масс и способы манипуляции социальной волей — подавление способности людей к самостоятельному самоопределению и преодолению неблагоприятных социальных условий, способности подниматься над своими страхами, природными инстинктами и невежеством, способности человека свободно пользоваться своим разумом [6, с. 61-62].

Таким образом, в концепциях Прудона и Бакунина сохраняются представления о компетентности разума и рациональности, представления о том, что знание реальных исторических перспектив и актуальных социальных закономерностей может быть вполне пригодным для целей преобразования общества. Главное при этом — не выбрасывать из рассмотрения и не мистифицировать естественно-природные стороны людей и находить согласие между разумным и инстинктивным началами человеческих сообществ.¹⁵ Для Сореля же революционная катастрофа и социальный миф, лежащий в ее основе, отнюдь не связаны со знанием реального будущего и с четкой программой переустройства общества. Их главная функция — воспитание и убеждение в неизбежности их собственного воплощения, а «чистое» постижение будущего и выбор путей его достижения возможны только через интуитивно направляемое историческое творчество. В этой части размышлений Сореля угадывается влияние «философии жизни» А. Бергсона, чью философскую сверхзадачу (обновление рационалистической методологии применительно к проблемам человеческого существования в мире и построение «позитивной метафизики» на основе психологии) он воспринял и обратил к непосредственно области социального — поиску теории, настроенной на взаимодействие с настроением масс.

А. Бергсон (1859-1941) противопоставлял догматическому рационализму свое понимание «подлинной» и «первоначальной» реальности, рассматривая жизнь как некую целостность, радикально отличающуюся и от материи, и от духа, взятых сами по себе. Сущность жизни может быть постигнута только с помощью интуиции, которая непосредственно проникает в предмет и не предполагает противопоставления познаваемого познающему [8, с. 159]. Применительно к существованию отдельно взятого индивида жизнь понимается Бергсоном как непрерывная изменчивость состояний сознания, длящиеся взаимопроникновение этих состояний: «они настолько сливаются

¹⁵ В этой связи характерно отношение Бакунина к науке (разумеется, прогрессивной, а не буржуазной): «Наука <...> не может угадать формы будущей общественной жизни. Она может только определить отрицательные условия, логически вытекающие из строгой критики существующего общества. Таким образом наука дошла <...> до отрицания самой идеи государства и государственного управления... и вследствие того пришла к противоположному <...> положению — к анархии, т. е. самостоятельной свободной организации всех единиц или частей... вследствие естественного развития всякого рода потребностей, проявляемых самою жизнью» [5, с. 503-504].

между собой, что нельзя сказать, составляют ли они одно или многие состояния» [8, с. 109]. Интуиции Бергсон противопоставляет интеллект как орудие для операций с «мертвыми вещами» — он способен понимать живое, органическое, лишь превратив его в мертвое, механическое, пространственно и временно расчлененное. Таким образом, жизнь, согласно Бергсону, есть некий метафизическо-космический процесс, «жизненный порыв», могучий поток творческого формирования. Именно поэтому главное качество человека состоит в том, что он — существо творческое, так как через него проходит энергия «жизненного порыва». И именно его творческими способностями жизнь прокладывает себе путь через инертную и неоформленную материю [8, с. 121].

Сорелевская концепция социального мифа (после долгого перерыва — с XVIII в.) подхватывает традицию, в которой иррациональное рассматривается в качестве ключевого механизма в процессах обустройства общества¹⁶. Речь идет о Жозефе де Местре (1754-1821), с идеями которого размышления Сореля обнаруживают замечательную перекличку. Де Местр называет иррациональное «невидимым миром», обладающим особой природой истинности и, кроме того, гарантией собственной долговечности. Этот мистический мир — область исторического опыта и памяти народов, мир «предрассудков», верований и суеверий, которые и являются полновесными истинами прошедших веков, недоступными в своей полноте и действенности рациональным объяснениям [9, с. 249]. Разум, по мнению де Местра, не способен ни изменить человеческое поведение, ни выявить его причины. Все сильное, прочное и органичное человеку находится вне разума. Доводы разума представляют собой разговор на чужом языке, поскольку он находится вне догм и стереотипов повседневного опыта. Кроме того, доводы разума чувствительны к критике; сотворенное кем-то одним, может быть разрушено другим, может оказаться забытым, непонятым или же вообще не быть признанным. Уцелеть может лишь то, что ограждено внутренней тайной и необъяснимостью [9, с. 240].

Как пишет И. Берлин, действие в мире де Местра бесполезно ровно в той мере, в какой оно проистекает из расчетливых и практических мотивов — всегда внешних по отношению к иррациональным побуждениям человеческой души. Рациональное тогда приобретает действенность, когда служит обоснованием иррациональной мотивации; последняя, сообщая свою силу доводам разума, делает его лишь своим эпифеноменом: это и есть «таинственная сила, играющая человеческими намерениями»¹⁷. Именно иррациональное, по мнению де Местра, является той основой, на энергии которой извека строилось общество. Сила, а не разум, наиболее важна для общества. Нередко это приводило к свирепости и кровопролитию, но любая власть и общественный порядок происходят из этой «темной субстанции». Лучшее и сильнейшее бывает свирепым, безрассудным, беспричинным, а, значит, непременно предстает в неверном свете и кажется нелепым лишь потому, что ему ошибочно приписали постижимые мотивы [9, с. 242].

¹⁶ На это обстоятельство автору указал Г.С. Батыгин.

¹⁷ Цит. по: [9, с. 270].

Приведенные рассуждения де Местра задали вполне определенные контуры размышлениям Сореля о революции и насилии, о мобилизующей силе иррационального. Для Сореля переход к социализму связан с необходимостью преодолеть институционализированную рациональность капиталистического мира с помощью интуиции и «пролетарской мистики». Оторвавшись от стихии жизни, буржуазная демократия утратила, по его мнению, цивилизационную динамику, ее наука и культура не являются усовершенствованным способом познания, а лишь расчетливым средством добывания новых выгод, что систематически извращает естественную, творческую и справедливую природу человека [22, с. 68; 12, с. XV]. И для де Местра, и для Сореля революция — это стихия, поднимающаяся против пороков разума; это не инструмент разума, но проявление и подтверждение исторической силы человеческой иррациональности: «Революция управляет людьми более, чем люди управляют ею. Революционный поток последовательно устремлялся в различные стороны. И самые видные люди революции получали какую-то власть <...> лишь в этой струе». И даже при таком условии это «...власть возмущать толпу, не обладая силой управлять ею. <...> Отнюдь не люди ведут революцию, а сама революции использует людей в собственных целях» [16, с. 14-18].

Социальный миф и массовое движение. Сорель и Мангейм

Специфическое понятие революционной практики, свойственное концепции Сореля, К. Мангейм охарактеризовал как стратегию путчистских групп [14, с. 120-121]. Замкнутые, сплоченные общности, сконцентрировавшие в своем сознании взрывчатые иррациональные «остатки», возглавляемые интеллектуалами — аутсайдерами, оперирующие противопоставлением вождь — масса, «являются *поднимающимися элитами*, которые еще не нашли своего места в социальной структуре» [14, с. 122]. В случае неудачи жизнь таких сообществ оказывается короткой, но именно они оказываются наиболее активными и ближе всего к успеху в периоды масштабных трансформаций общества, когда кризисы настолько подрывают его устои, что эволюционные и реформистские методы не в состоянии предотвратить открытые классовые конфликты. Это уже социологическая интерпретация Мангеймом более широкого комплекса идей *интуитивистского активизма*, начало которому положили в том числе и идеи Сореля и к которому относятся идеи В. Парето и идеология раннего итальянского фашизма (1919-1921), в чьем развитии синдикалистские идеи сыграли существенную роль.

Аргументация важности «непосредственной жизни» и «творческого порыва» как альтернативы буржуазному декадансу, героизм как атрибут социальной активности, категории насилия и воли дают основания искать родственные и причинные связи между доктриной Сореля и итальянским фашизмом. Известно высказывание Муссолини о Сореле, что именно его теории более всех способствовали «формированию дисциплины, коллективной энергии и сосредоточению мощи фашистских когорт»¹⁸. Действительно, в

¹⁸ Цит. по: [1, р. 116]. Муссолини, как Сорель и Парето, был антирационалистом, он подхватил сорелевское рассмотрение мифа, основывавшееся на моральных

дальнейшем тема социального мифа получила мощное развитие в первую очередь в философии фашизма. Например, о мобилизующей силе мифа писал Карл Шмитт, о мифе как источнике критериев морального, о том, что сила мифа является свидетельством того, осознал ли народ свою историческую миссию и пришел ли час его национального величия. «Из глубины подлинных жизненных инстинктов, не из разумных суждений или соображений целесообразности, возникают великий энтузиазм, великое моральное решение и великий миф. В непосредственной интуиции воодушевленная масса создает мифический образ, который увлекает народ, мобилизует его энергию и дает ей силу мученичества и решимость применить силу. Только так народ или класс становится мотором мировой истории» [26, с. 241].

Тем не менее, несмотря на схожесть концептуальных утверждений о природе мифа и о его социальной роли, есть несколько моментов в доктрине Сореля, не позволяющих отождествлять ее с фашизмом. И базовым среди них является вписанность размышлений о социальном мифе в теорию анархизма и синдикализма. Основываясь на этом, Сорель понимал, что извлечение лидерами политической власти из символического могущества (которое сообщает лидеру удачно найденный социальный миф) не приведет к рождению нового социального порядка и новых социальных установлений, не основанных на принципах власти, силы и идеологического диктата [4, р. 299]. Согласно сорелевской логике разведения силы и насилия, для него были неприемлемы претензии националистических доктрин, во-первых, на сохранение государства как институционального порядка, и, во-вторых, восстановление ценности национального как инструмента управления «социальным творчеством» в предписанных формах. В борьбе между насилием мифа и brutального могущества власти, последняя всегда имеет преимущественные шансы на победу: прагматические мотивы, успешно замаскированные этикой идеологических конструктов и подкрепленные принуждением, не просто ограничивают свободу творческой активности масс, но делают ее нежелательной и маргинальной.

Отношения Сореля с фашизмом — самостоятельная и большая тема для обсуждения¹⁹. В его письмах можно найти как профашистские утверждения,

доводах и размежевании с рационализмом и позитивизмом: люди, особенно в массе, руководствуются скорее чувствами, а не доводами, а мобилизовать их переживания, превратить коллективную энергию в революционный элемент социального должны элиты посредством убеждающе-подчиняющего мифа [1, р. 69].

¹⁹ В начале 20-х годов фашизм еще не был известен в качестве политического направления, но Сорель справедливо отмечал, что в Италии это был безусловно наиболее заметный, свежий и своеобразный социальный феномен [4, р. 298]. Сорель вел дискуссии о фашизме в основном в письмах, писал, что в фашизме огромное число неорганизованных идей и противоречивых элементов, и никто не может предугадать, к чему он приведет. «Но в любом случае, — обращаясь к Михельсу, писал Сорель о Муссолини, — он пойдет далеко» [4, р. 302]. С одной стороны, Сорель безусловно симпатизировал итальянскому фашизму, имевшему в начале своей истории образ «благородного» синдикализма. С другой стороны, известен факт, что после опубликования «Размышлений о насилии» Со-

так и резкую критику и принципиальное несогласие с идеями фашизма. Говоря о «фашистском духе» концепций Сореля, можно вспомнить Л. Колаковского, писавшего о закономерном совпадении форм левого и правого радикализма в силу пафоса отрицания и героизации насилия. Например, в размышлениях Сореля можно обнаружить несомненные пересечения с идеями Шарля Морраса (1868-1952) относительно природы и функции социальных мифов²⁰. Так, Моррас в книге «Будущее разума» (1905) писал: «<Глупо> требовать разумного поведения от тех, кто лишен рассудка, но разве не возможно всегда находить абсурдные мотивы для действия, которое совсем не абсурдно?»²¹ Общим для сорелевского мифа о «всеобщей стачке» и монархического мифа Морраса о дисциплине и порядке, выраженного слоганом «Политический кулак» («Political first»), являются два ключевых момента. Во-первых, в обоих случаях миф концептуализировался как способ символического упреждения желания, душевных движений людских масс, при которых символический конструкт организует и придает оформленность мотивации к действию. И во-вторых, миф рассматривался в прагматическом ключе как способ мобилизации людей посредством внедрения и актуализации установки на «героическое» и «активистское» прочтение «общественной добродетели».

Помимо идеи о мобилизующей силе мифа, Сорель, на наш взгляд, сделал еще одно важное открытие, суть которого он описал, но не придал ему систематического «законообразного» вида. Речь идет об «ошибке Морраса», состоящей, по утверждению Сореля, в неправомерном отождествлении мифа и мистификации. Анархистская аксиоматика социального мифа, согласно которой он есть катализатор жизненного порыва к интуитивно найденному и эмоционально ясному идеалу, подсказала Сорелю, что социальный миф не должен вести к политическому господству какой-либо группы или клана и если так все-таки происходит, то это уже прагматическая мистификация. Сорель писал, что националистические мифы Морраса содержат в себе не только мобилизующий идеал, но и «ментальную иллюзию, которая заставляет нас принимать воображаемое или абстракцию в качестве реальности»²². Мистификации назначено побуждать людей к деятельности, но в то же время она ориентирует эту деятельность в направлении, отличном от заявленного содержания, цели или интереса. То есть Сорель фактически поставил знак равенства между мистификацией Морраса и идеологией. В будущем Мангейм, исследуя феномен утопического мышления, так сформу-

рель на период двух-трех лет сблизился с французскими националистами из «L'Action Francaise», но позже разошелся с ними по принципиальным идейным и концептуальным соображениям.

²⁰ Ш. Моррас был убежденным монархистом, руководителем основанного в 1899 г. монархически-националистического движения «Французское действие» («L'Action Francaise»). В период Первой мировой войны был известен радикальными шовинистическими взглядами, а во время Второй мировой войны был официальным идеологом правительства А. Петена, сотрудничавшего с нацистами.

²¹ Цит. по: [26, с. 177].

²² Цит. по: [4, р. 278].

лировал феномен, на который обратил внимание Сорель²³. «В рамках исторического процесса элементы утопического и идеологического не противостоят друг другу в чистом виде. Утопии поднимающихся слоев часто пронизаны элементами идеологии» [14, с. 174]. Если объединить закономерности, обнаруженные Сорелем и Мангеймом, то их совместный закон можно попытаться сформулировать примерно в следующем виде: в сознании «поднимающихся слоев» — мобилизующихся социальных агентов — соединены утопические и идеологические компоненты, причем воодушевляющий социальный миф связан с идеалистическими (утопическими) элементами сознания, а идеология — с политической прагматизацией идей.

Говоря о теории социального мифа Сореля, есть смысл отрешиться от момента локальной актуализации, связанной с его именем, от исторической (точнее — идеологической) практики, которая утилитарно осваивает те или иные концептуальные идеи. В фашизме как в политической идеологии нашли свою прагматизацию многие настроения времени и маргинальные для эпохи Просвещения идеи, и предметом данной работы не является вопрос, насколько родственными фашизму оказались концепции Сореля. Интересно другое: как удалось Сорелю разглядеть мобилизационную основу массовых социальных движений начала века?

Культурное сознание любой эпохи основывается на определенной мировоззренческой модели, принимаемой и признаваемой тем или иным сообществом в качестве легитимной. Разного рода аномальные идеи и практики, способные воздействовать на эти теории, изменяя, разрушая или обновляя их, вытесняются идеологией на периферию легитимизированного ею поля, номинируются в качестве «апокрифичных», «маргинальных», «чуждых» или «утопических». Как пишет Мангейм, «люди, мышление и мироощущения которых не выходят за пределы данного социального порядка, всегда будут склонны считать *абсолютно утопичными* все трансцендирующие <это> бытие представления, не реализуемые в рамках *этого* социального порядка» [14, с. 168]. Вытесняя аномальные идеи за рамки данного порядка, его сторонники подавляют беспокойство, вызываемое «относительными утопиями», вполне осуществимыми при ином социальном порядке. Сорель интересен в первую очередь тем, что в своих размышлениях он подхватывает целый набор таких аномальных идей и рассуждений, придавая им не только концептуальную связность, но и показывая их мобилизационные возможности.

Движение в историческом мире всегда происходит вследствие того, что внутри данного порядка вещей складывается идеальное отражение этих вещей, идея того, какими они должны были бы быть. Любая эпоха в развитии того или иного сообщества рано или поздно предоставляет возможность или даже дает стимул к возникновению маргинальных идейных и духовных феноменов, в которых конденсируются, во-первых, все нужды этого бытия, все

²³ Понятия утопии и утопического у Сореля и Мангейма различны. Последний понимает утопию более широко, как любую ментальную конструкцию, трансцендентную по отношению к актуальному бытию, ориентирующую своим содержанием на частичное или полное разрушение существующего порядка вещей [14, с. 164].

заявленное, но нереализованное, а во-вторых, пафос отрицания и преобразования. Новые, поднимающиеся слои подхватывают аномальные идеи и, во-первых, *прагматически осваивают их*, а во-вторых, формируют из них свое мировоззрение, критическая направленность которого помогает отделить *идеологические, ложные, манипулятивные* элементы в господствующем культурном сознании от тех, что могут *оказаться действительными* в будущем и с которыми эти слои связывают собственную судьбу. В этом и заключена природа сорелевского противопоставления идеологии и социального мифа, да и сам характер теорий Сореля и их судьба являются, на наш взгляд, как раз проявлением таких процессов в европейской истории и европейской интеллектуальной традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Gregor A.J.* The ideology of fascism. The rationale of totalitarianism. New York: Free Press; London: Collier-Macmillan, 1969.
2. *Jennings J.R.* George Sorel: The character and development of his thought. Oxford: Macmillan Press, 1985.
3. *Stanley J.* Editor's introduction // From Georges Sorel. Essays in socialism and philosophy / Ed. by J. Stanley. New York: Oxford University Press, 1976.
4. *Stanley J.* The sociology of virtue. The political and social theories of George Sorel. Berkeley: University of California Press, 1981.
5. *Бакунин М.А.* Государственность и анархия // Бакунин М.А. Философия, социология, политика. М.: Правда, 1989.
6. *Бакунин М.А.* Федерализм, социализм и антитеологизм // Философия, социология, политика. М.: Правда, 1989.
7. *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания / Пер. с фр. // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992.
8. *Бергсон А.* Творческая эволюция / Пер. В.А. Флеровой. М.-СПб.: Русская мысль, 1914.
9. *Берлин И.* Философия свободы. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001.
10. *Блох Э.* Принцип надежды / Пер. Л. Лисюткиной // Утопия и утопическое сознание / Под ред. В.А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1991.
11. *Климов И.А.* Государство, анархия и революционная мобилизация в доктрине М. Бакунина // Социологические исследования. 2001. № 10.
12. *Козловский Л.* Жорж Сорель и его социальная философия // Сорель Ж. Введение в изучение современного хозяйства. М.: В. Иванов, 1908.
13. *Конт О.* Дух позитивной философии // Западноевропейская социология XIX в. Тексты / Под ред. В.И. Добренкова. М.: Международный университет бизнеса и управления, 1996.
14. *Мангейм К.* Идеология и утопия / Пер с нем. М.И. Левиной // Мангейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994.
15. *Маркс К.* Капитал: критика политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 23. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961.
16. *Местр Ж. де.* Рассуждения о Франции / Пер. с фр. Г.А. Абрамова, Т.В. Шмачковой. М.: РОССПЭН, 1997.
17. *Прудон П.Ж.* Война и мир. Исследование о принципе и содержании международного права. Т. 1. М.: А. Чичерин и К^о, 1864.
18. *Прудон П.Ж.* Война и мир. Исследование о принципе и содержании международного права. Т. 2. М.: А. Чичерин и К^о, 1864.

19. Прудон П.Ж. Что такое собственность? Или исследование о принципе права и власти / Под ред. В.В. Сапова. М.: Республика, 1998.
20. Прудон П.Ж. Общая идея революции XIX века // Анархия по Прудону. Киев: Слово, 1907.
21. Сорель Ж. Введение в изучение современного хозяйства / Пер. с фр. Л. Козловского. М.: В. Иванов, 1908.
22. Сорель Ж. Размышления о насилии / Пер. с фр. В.М. Фриче. М.: Польза, 1907.
23. Сорель Ж. Социальные очерки современной экономики / Пер. с фр. М.: С. Дороватовский и А. Чарушников, 1908.
24. Тэ Вл.²⁴ Пьер Жозеф Прудон — о государстве // Анархизм. Сборник. М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 1999.
25. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. СПб.: Наука, 1999.
26. Шмитт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма / Пер. с нем. Ю. Коренца // К. Шмитт. Политическая теология / Под ред. А. Филиппова. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2000.

²⁴ Псевдоним В. Томашевского.