

■ ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ

Р.Е. ГЕРГИЛОВ

ПРОБЛЕМА ИНДИВИДУАЛИЗАЦИИ В СОЦИОЛОГИИ М. ВЕБЕРА И Н. ЭЛИАСА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Вышедший незадолго до вынужденной эмиграции из нацистской Германии в 1939 г. основной научный труд немецкого социолога Норберта Элиаса «О теории цивилизации» более чем на тридцать лет канул в забвение. Вновь изданный в 1976 г. он достиг небывалого для научной работы успеха. Не только книга стала «бестселлером», но и изложенная в ней теория цивилизации вновь обратила на себя внимание немецких, голландских и английских исследователей, рассматривающих ее как веху в развитии социологии вообще и социологии культуры в частности. На тот факт, что эта теория представляет собой новую парадигму социальных наук, указывает, не в последнюю очередь, дискуссия, развернувшаяся вокруг нее [1].

Становление Элиаса как социолога неразрывно связано с научным миром Макса Вебера. Изучение социологии в Гейдельбергском университете, выступление в салоне Марианны Вебер, диссертационный проект у А. Вебера — это его шаги в большую науку. Тем не менее, веберовцем Элиас не стал. Выбор им «веберовских» тем не должен вызывать удивления — в двадцатые годы в научной атмосфере Гейдельберга еще витал «дух Вебера». Удивляет стремление молодого социолога противиться жесткому интеллектуальному прессингу своего знаменитого коллеги. Элиас разработал концепцию, не только дополняющую теоретические конструкции Вебера, но и корректирующую некоторые недочеты его социологической теории. Но, как нередко бывает в истории науки, крайности таких «коррекций», в

Гергилов Ростислав Евгеньевич — кандидат социологических наук, научный сотрудник Социологического института РАН. **Адрес:** 193232 Санкт-Петербург, ул. Крыленко, д. 45, к. 1, кв. 18. **Телефон:** (812) 589-62-72. **Электронная почта:** gerro@mail.ru

конечном счете, сами нуждаются в подобной операции, которую можно осуществить в три этапа. Сначала будет дан краткий обзор отношений между теорией цивилизации Элиаса и социологическим наследием М. Вебера. При этом анализу подвергнется как положительная рецепция Элиасом одних теоретических положений Вебера, так и критика других. Следующим этапом будет более тщательная проверка отношений их социологических теорий, чтобы тем самым подойти к третьему этапу — рассмотрению основного спорного вопроса М. Вебера и Н. Элиаса: проблеме индивидуализации.

В поисках точек соприкосновения можно воспользоваться указаниями самого Элиаса, которых, впрочем, не так уж много. В работе «О процессе цивилизации» Вебер цитируется лишь однажды, во втором томе, в главе, посвященной анализу механизма монополии [2, II, S. 143]. Но и этого уже немало, если учесть, что другие классики социологии — О. Конт, Г. Спенсер, Ф. Теннис или Г. Зиммель, несмотря на заметную теоретическую близость Элиаса с ними, не упоминаются вовсе. Более частые ссылки на М. Вебера (как и на иных классиков) содержатся в «Придворном обществе». Это объясняется не в последнюю очередь тем, что указанная работа выносилась на habilitation, то есть адресовалась, главным образом, членам академического сообщества. В ней Вебер удостоился похвалы как основатель социологии господства, «далеко еще не исчерпанной сокровищницы социологических идей» [3, S. 39]. Особый интерес у Элиаса вызывала веберовская категория «харизматическое господство», в которой он видел «модель кризисного типа самодержавия» [3, S. 40]. Далее по тексту он более подробно описывает этот тип и локализует его в фазе подъема абсолютизма, определяемого пассионарным господином и его свитой — харизматической группой. Характерной чертой последней является ее функция «подъемного аппарата» для восхождения прежде неизвестных индивидов на вершины политической, социальной и экономической власти [3, S. 188].

Впрочем, на этом ссылки на социологию господства Вебера и заканчиваются. Для характеристики развитого абсолютизма Элиас не использует ни созданную Вебером теоретическую модель наследственной харизмы, ни модель традиционализма, то есть легитимизации. У Элиаса была возможность локализовать придворный абсолютизм на линии перехода от патримониализма к институту султанства, то есть в стиле Вебера. Но он посчитал веберовскую модель патримониализма слишком слабой, а особое подчеркивание знаменитым социологом роли администрации и управления лишь помехой анализу главной интегрирующей системы — королевского двора. Еще одна краткая ссылка на Вебера приводится Элиасом по поводу его работы «Хозяйство и общество», где речь идет о значении потребления товаров роскоши. Но и в этом случае сразу за высокой оценкой следует указание на то, что здесь имеет место лишь обозначение проблемы, а не ее решение [3, S. 43].

Все вышеизложенное очерчивает область позитивных ссылок на Вебера. Если в более поздних работах Элиас упоминает его, то лишь в связи с уже обозначенными темами: процесс создания монополии, харизма и потребление предметов роскоши и престижа. Разработка Элиасом идеи групповой харизмы послужила поводом для приглашения его на XV съезд немецких социологов, посвященный памяти М. Вебера. Большая часть доклада состояла в критике веберовской концепции вождистской харизмы, якобы получившей признание за счет слабой проработки концепции групповой харизмы.

Впрочем, наряду с прямыми ссылками, есть и косвенные. А. Богнер указывает на то, что оба автора считали феномены борьбы, конкуренции и власти двигателем общественного развития [4, S. 36]. Действительно, рассмотрение Элиасом категории власти в качестве некоего шарнира, связующего уровни действий и структур господства, близка идеям Вебера. Основная мысль Элиаса о соответствии структурам господства определенного поведенческого габитуса также имплицитно отсылает к работам Вебера. В «Протестантской этике» исследуются не религиозные причины капиталистической системы, а вклад, внесенный протестантизмом в формирование капиталистического «духа», то есть определенного габитуса [5, S. 157; 6, S. 17; 7, S. 40]. В «Хозяйстве и обществе» в главе, посвященной исследованию бюрократии, речь идет, среди прочего, и об отношении рационального господства и габитуса бюрократического «специалиста». А написанные Вебером в годы Первой мировой войны политические работы можно рассматривать как исследование корней специфического национального габитуса немцев, что позволяет провести прямые параллели со «Штудиями о немцах» Элиаса, заслуживающими сами по себе отдельного исследования. Даже если не соглашаться с мнением В. Хенниса о том, что основными предметами исследования социологии Вебера были габитус и стиль жизни, нельзя не признать справедливость того, что среди ранних социологов именно у него эта тема была наиболее тщательно разработана [6, S. 33]. Тем удивительнее, что об этом вкладе своего старшего коллеги Элиас нигде не упоминает.

Теперь следует обратить внимание на позиции, по которым Элиас проводит разделительную линию между воззрениями Вебера и своими. Это, в первую очередь, отказ от веберовского метода, в частности от идеальной типизации. Уже в «Придворном обществе» Элиас находит недостаточным использование категориальных моделей, которые его знаменитый коллега, как сеть, накладывает на материал исследования, и считает такое использование необоснованным и искусственным [3, S. 28]. Это же замечание повторяется во втором томе «О процессе цивилизации», где Элиас анализирует исследование социальным историком О. Хинтце феномена феодализма. Он считает, что то общее, что, по мнению наблюдателя, присуще различным индивидам и социальным

образованиям, суть не идеальные типы, сконструированные посредством мыслительной операции исследователя, «а действительно имеющее место сродство самих социальных структур» [2, II, S. 457]. Следовательно, считает Элиас, в этом случае уместнее говорить не об идеальных, а о реальных типах. В работе «Что такое социология?» эта критика не только повторяется, но и заостряется. Элиас характеризует Вебера как представителя «социологического номинализма», направления, которое отказывает наблюдаемым социальным феноменам и типам в реальности: «Типичные социальные структуры, такие как бюрократическое управление, капиталистические хозяйственные системы или харизматические типы господства, он (Вебер. — *Р.Г.*) характеризует как искусственные построения социолога, как точные и упорядоченные научные представления, соотносящиеся с тем, что в действительности является бесструктурным и неупорядоченным» [8, S. 126]. Но Элиас не останавливается на этом замечании, а предпринимает попытку социологического объяснения номиналистской позиции. Номинализм и рационализм, считает он, основываются на представлении замкнутого в себе субъекта, отделенного от объективной реальности некой стеной — на концепции «гомо клаузус». Но само это представление возникло в ходе цивилизационного процесса и связанного с ним феномена индивидуализации. Рационалистическая философия Декарта с ее «когито», номиналистская социология Вебера с ее укорененностью в социальном действии индивида и, не в последнюю очередь, современная национал-экономика, с ее «гомо экономикус» — все они вместе являются формами выражения определенной ступени процесса цивилизации и дают возможность лишь ограниченного познания действительности, или даже, по мнению Элиаса, не дают и того. В связи с этим в «Записках к автобиографии» он говорит о либеральной идеологии, поглотившей веберовские идеи об обществе [9, S. 185]. Теория цивилизации, напротив, выступает как более прогрессивная ступень развития сознания, ввиду того, что характерное для номиналистской социологии дистанцирование она превзошла посредством дистанцирования по отношению к этому дистанцированию и, тем самым, вышла на «следующий этаж по винтовой лестнице сознания» [8, S. 144].

На фоне такой характеристики неудивительным выглядит намерение Элиаса сознательно снизить роль и значение таких важных составных частей социологии Вебера, как протестантская этика и концепция рационализации. Литературу, посвященную дебатам о роли протестантизма в возникновении и развитии капитализма, он упоминает лишь дважды, в сносках. В первом случае речь идет о предложении объяснять сдвиг в «интериоризации» и рационализации поведения, имеющем место в различных пуританско-протестантских движениях, «изменением структуры сознания человека и образованием среднего буржуазного сословия в ходе цивилизационного процесса.

Отрицание Элиасом особого значения протестантизма объясняется указанием на цивилизационную трансформацию католицизма, как это имело место у иезуитов [2, II, S. 402]. Еще определенной его критика звучит в работе «Общество индивидов»: «То, что Макс Вебер подразумевает под протестантской этикой, было в своей ранней форме, в XVII веке, скорее симптомом, чем причиной изменения социального габитуса человека — в данном случае особенно находящихся на социальном подъеме или стремящихся к нему торговцев — в направлении более высокого уровня индивидуализации» [10, S. 312].

Очень важным, на наш взгляд, является вопрос о том, какую роль в историческом процессе цивилизационная теория Элиаса отводит религии. Религиозные трансформации не обладают абсолютной самостоятельностью, а зависят от изменений социальных фигураций в рамках целостного общества, которые осуществляются, с одной стороны, по оси дифференциации, с другой — по оси монополизации механизмов насилия. В отличие от тех, кто считает, что введением в теорию цивилизации религиозного измерения можно ее дополнить, более справедливым кажется замечание А. Богнера, характеризующего позицию Элиаса как «полюемически противостоящую» позиции М. Вебера. Обозначенная Вебером структура протестантско-буржуазной личности суть, по Элиасу, лишь момент в рамках обширного долгосрочного изменения социальных структур характера, которое можно обнаружить в изменениях теологических или философских систем [4, S. 194].

Далее в работе «О процессе цивилизации» мы обнаруживаем сведенную Элиасом к частному явлению цивилизационного процесса и категорию рационализации, представляющую, по мнению многих исследователей, основную идею поздних веберовских работ. На сей раз это имеет место не в сноске, а на видном месте, в начале главы «Проект теории цивилизации», и проходит красной нитью через весь текст, но без упоминания Вебера. Рациональность Элиас определяет как ориентирование действий индивида, которое на своей наиболее совершенной ступени характеризуется рассчитанным планированием посредством соотношения средств и целей; в веберовской терминологии — целерациональность. Но он, в отличие от своего старшего коллеги, не считает ее движущей силой долгосрочных исторических изменений. Цивилизационному процессу дает возможность осуществляться не рациональное планирование и поведение. Совершенно неплановый, выводимый из отдельных индивидуальных поступков процесс цивилизации дает возможность построения долгосрочного учета действий и самоконтроля и создает тем самым некое поле, в котором может развиваться индивидуальная целерациональность. Таким образом, категория рационализации получает у Элиаса более узкий спектр значения, чем у Вебера. В то время как у последнего эта категория соотносится как с отдельным индивидуальным поступком, так и с

социальными порядками, у Элиаса она ограничивается строго уровнем отдельного субъекта. Именно на этом психологическом уровне и происходит взаимодействие индивида и общества. «Исторический процесс рационализации является образцом тех процессов, которые до сих пор ускользали от взора исследователя или улавливались им лишь в самой расплывчатой форме. Если придерживаться привычной классификации наук, то этот процесс относится к сфере науки, которая пока что еще не существует, — он должен находиться в ведении исторической психологии» [3, S. 284]. Очень важно иметь в виду эту перестановку акцентов, а точнее, теоретический сдвиг. В то время как Вебер в примечаниях к статьям, посвященным социологии религии, говорит о рациональном государстве, праве, капитализме и даже о рациональности западноевропейской культуры, Элиас считает правильным говорить о рациональности, имея в виду лишь типы поведения, а термин «рационализирование» применять как характеристику изменчивости душевной экономики. Таким образом, рационализация и цивилизованные относятся друг к другу, как часть к целому. Цивилизованные обозначают социальные изменения в целом, рационализированные — это манифестация их субъективных «оттисков».

Подведем промежуточный итог. Элиас положительно отзывался об эмпирических исследованиях Вебера, правда, при этом нигде не использует их результаты, хотя возможностей для этого было достаточно. Пример тому — исследование Вебером феномена города или церковных бенефиций в эпоху феодализма. Единственным разделом социологии Вебера, высоко оцененным Элиасом, была социология господства. О его социологии религии он был невысокого мнения, социологию права, экономики и политики и вовсе игнорировал. К веберовскому наукоучению и теоретико-деятельностному подходу Элиас особого интереса не проявлял. Выработанную Вебером категорию рационализации он со временем так изменил, что первоначальные интенции ее создателя трансформировались до неузнаваемости. Видеть в работах Элиаса «массивное оправдание социологии Вебера», как делает это Б. Тернер, на наш взгляд, преувеличение [11, p. 160]. Даже осторожная оценка, состоящая в том, что будто Элиас, хотя и критически, но продолжил и развил веберовские подходы, не совсем справедлива. Творчество Элиаса — это, кроме прочего, и конкурентное предприятие, нуждающееся в проверке.

Для облегчения теоретической проверки вначале следует исключить некоторые кажущиеся несоизмеримыми аспекты. Даже для истинного веберовца необходимо признать, что Элиас некоторые темы Вебера действительно развил и тем самым обогатил веберовскую социологию. Это касается, прежде всего, высказываний о сословном этосе и использовании статуса, о концепции групповой харизмы, которая, хотя и присутствовала в категории Вебера «харизматическое

сообщество», была недостаточно им разработана. Здесь имеется в виду понятие «национальной харизмы», которое Элиас ввел в научный оборот в работе «Что такое социология?» и которому придал большое значение в трактовке национального вообще и национализма в частности [8, S. 27]. Следующим важным нюансом служит указание на возможность укрепления национального габитуса, который может оказывать сопротивление внедрению универсальных социально-политических и психологических структур [10, S. 281]. Нелегко найти параллели между социологической теорией Вебера и западноевропейскими модернизаторскими теориями 1950–1960-х годов, но, тем не менее, Вебер делает более сильный акцент на универсальных тенденциях европейского рационализма, чем на силах, противостоящих ему, которые сплетаются с ним и преобразовывают его, но, выражаясь метафорически, не стоят на его пути. Пример Японии показывает, как определенный национальный габитус производит специфическую селекцию рациональных и традиционных элементов и создает успешную комбинацию.

Далее следуют три основных упрека со стороны Элиаса: критика им веберовского номинализма, теоретико-деятельностного обоснования социологии и придания незаслуженно важной роли религии. Эти замечания можно проверить на соответствие и определить, в каком случае критика Элиаса справедлива и дает возможность скорректировать крайности веберовской социологии.

Что касается метода, то после анализа А. Шелтингом веберовского наукоучения исследователи едины во мнении, что оно является продолжением проекта Г. Риккерта, связанного с построением логики наук о культуре. Не всегда Вебер следовал риккертским методологическим указаниям, особенно в том, что касается гипотезы объективно значимой системы ценностей [12, S. 158]. Тем не менее, от эманационных и натуралистических позиций он дистанцировался в основном с помощью аргументов этого философа. Это касается тезиса о «пропасти иррационального» между понятием и действительностью, определения культурологии как ценностно-ориентированного подхода к изучению действительности и постулата индивидуализирующего понятийного построения.

Вебер считал себя номиналистом, если при этом иметь в виду категорическое отрицание соответствия понятия предмету, то есть целостную субъективность. В этом пункте, на наш взгляд, следует согласиться с Элиасом, но и отметить, что веберовский метод проанализирован им не полностью. Идеальным типам свойственен двоякий характер. С одной стороны, искусственно созданные конструкции — это лишь средство для исследования гетерогенной действительности, с другой — они далеко не произвольны. Об этом говорит и сам Вебер, когда характеризует «те составные части исторической действительности, из которых абстрагируется корреспондирующий с ними идеальный тип» или когда

он обозначает идеальные типы как «понятийное средство для сравнения и измерения действительности» [13, S. 199]. Историко-культурная действительность познаваема, потому что представляет собой дух в категориях Гегеля или в категориях теоретически стоявшего ближе к Веберу Г. Зиммеля. Но в то же время познаваема она аппроксимативно, потому что между образами историко-культурной действительности и познающим субъектом существуют сложные смысловые разрывы, которые вынуждают субъекта приближаться к конкретному с помощью абстракций. Ввиду того, что сфера реального детерминирована множественно, невозможно исследовать ее с помощью одного лишь понятия или типа. Но так как она в то же время содержит объективированный дух — в символической или категориальной форме, — она может быть познана, хотя бы с помощью идеальных типов. Данная их трактовка показывает то, чего Элиас не находит у Вебера, а именно: определенный, более или менее выраженный объективный порядок, движение между понятием и предметом. В замене его реальным типом нет, на наш взгляд, никакой необходимости. Более того, такой возможности не существует, так как реальный тип не может быть чем-либо иным, кроме как состоянием, в котором объективная констелляция соответствует единственному понятию, что, учитывая комплексный характер действительности, попросту исключено. Предложенные Элиасом реальные типы, например кризисный тип харизматического самодержавия, при более внимательном рассмотрении суть не что иное, как реификация идеальных типов Вебера, которые свою релевантность обрели с помощью того, что абстрагировались от иных возможных — в данном случае патримониальных — компонентов.

Критика как номинализма Вебера, так и индивидуализма социологических понятий вообще является справедливой. Конечно, первые параграфы «Хозяйства и общества» можно рассматривать в качестве научного обоснования программы, нацеленной на реконструкцию социального мира с позиций единичных действий отдельных индивидов. Ограничивая друг друга и переплетаясь, эти действия формируют определенные порядки, которые, со своей стороны, обеспечивают возрастающие возможности действий. Отсюда можно сделать вывод, что в этом случае речь идет о генеалогии основных понятий, берущей начало в социальном действии и проходящей следующие ступени агрегации, в результате чего индивидуальная, монологичная модель действия шаг за шагом социализируется.

В работах Вебера присутствуют две рядоположенные, но не взаимосвязанные перспективы: деятельностно-теоретический подход и структурная (или системно-теоретическая) перспектива, обладающая собственной логикой, или, используя терминологию А. Вебера, собственным «эволютивным» характером порядков. На этот разрыв в свое время указал А. Вальтер, отметив, что, хотя Вебер и ставит во главу угла своей методологии понимание смыслодержашего действия, в конкретном

изложении он исходит из общих социальных структур [14, S. 49]. Этот теоретический недостаток имеет и свои положительные стороны. Он предоставляет возможность иным теориям кооперироваться с веберовской: марксистской, системной теории Н. Лумана, предвосхищенной, впрочем, Г. Гурвичем, и, конечно же, теории цивилизации Элиаса. В этом смысле элиасовская критика могла бы освободить интерпретаторов от необходимости строить дополнительные конструкции в рамках методологического индивидуализма и выявлять тем самым моменты, оставленные ими без внимания.

Имеет основание и критика Элиасом исторической роли религии в веберовской социологии. Вебер не намеревался производить замену материалистического понимания истории спиритуалистическим, а протестантскую этику он не считал единственным источником современной профессиональной культуры. Он был убежден в том, что религиозные мотивы и учения, то есть субъективные смыслообразования, существенно повлияли на процесс конституирования современной культуры, но считал, что «направление, в котором это влияние проявлялось в протестантских государствах с различными политическими, экономическими, географическими и этническими условиями <...> в основных пунктах было сходным» [5, S. 15]. Кроме того, это направление, по его мнению, существовало независимо от степени развития капитализма как экономической системы. Основным недостатком социологии Вебера, на наш взгляд, является чрезмерная «интеллектуализация» европейского индивида Нового времени. Развитие института брака и семьи не связывалось широкими кругами населения напрямую с учением Кальвина о предопределении и концепцией спасения верой (*sola fide*), на чем настаивает Вебер. Здесь имела место постепенная выработка баланса проявления индивидуальных и групповых аффектов и их поведенческих стандартов. Именно это ставит во главу угла цивилизационной теории Элиас, что выгодно отличает ее от идей его знаменитого коллеги.

Теперь сменим перспективу и назовем пункты, по которым преимущество на стороне Вебера. Это, в первую очередь, детально проработанный категориальный аппарат, основанный на базе обширных универсально-исторических исследований и позволяющий проводить более тонкие различия, чем элиасовские «реальные типы». Например, выработанная Элиасом категория феодализма менее пригодна для сравнительных исследований, нежели веберовская дифференциация ленного феодализма и феодализма бенефиций. То же можно сказать и о понятии «придворное общество», чрезмерно направляющем фокус анализа на отдельные, хотя и важные институции, но оставляющем без внимания иные учреждения, посредством которых реализуются властные манифестации. Политические напряжения и балансы власти находятся всегда в поле зрения Элиаса, но локализуются им исключительно в интеракциях

индивидов или групп; уровню организаций он уделяет очень мало внимания. Стоит лишь сравнить «Придворное общество» со структурным анализом Старого режима, проведенным последователем Вебера Э. Хинрихсом, чтобы понять, что именно выпадает из поля зрения Элиаса. У него — описание структур жилища, этикета, церемоний и аристократической романтики, у Хинрихса — поперечные и продольные срезы слоя бюрократии, налоговой системы, юстиции и армии. У одного — концентрация на отношениях между королем, знатью и буржуазией, у другого — акцент на разладах и противоречиях в самой бюрократической организации, конфликты между юстицией и администрацией, между произвольным и стереотипным патримониализмом, традиционными и рационально-правовыми структурами [15, S. 81]. Создается впечатление, что Элиаса интересуют прежде всего властные отношения, а Вебера, напротив, выкристаллизованные формы господства, реализующегося посредством административного управления.

Но эти две перспективы не исключают одна другую, да и Элиас, несмотря на его критику, не имел твердого намерения ставить под сомнение веберовскую идеальную типологию. С одной стороны, комплексная теория должна содержать в себе обе перспективы. Но с другой стороны, к созданию такой теории Элиас и не стремился. Его намерением было не только дополнить или расширить концепцию Вебера посредством исследования доселе забытой сферы жизни, но и создать концепцию, рассматривающую эту сферу как некую ось вращения всего социума. Место взгляда на общество как структуру порядков, воплощенную в определенных организациях, занимает точка зрения, сводящая социальное целое к одному центру, манифестирующему себя с помощью интеракции.

Такая формулировка, конечно, слегка утрирована, так как Элиас нигде не отрицает существования и релевантности организаций. Более того, реализация цивилизационного процесса, по его мнению, неразрывно связана с созданием определенной большой организации, которую он отождествляет, подобно Веберу, с государством — институтом, обладающим монополией легитимного физического насилия. Здесь у обоих мыслителей чувствуется натурализм силы. Влияние цивилизационного процесса, считает Элиас, имеет место более всего там, где государственная монополия насилия наиболее стабильна. Для Вебера формирование современного бюрократического государства непосредственно связано с прогрессированием рационализма, имеющего для индивида роковые последствия. Для Элиаса, напротив, создание государства является предпосылкой возрастающей «индивидуализации индивидов» и ведет к созданию свободных от произвольного индивидуального насилия пространств [10, S. 191]. Мирное сосуществование индивидов опять-таки способствует дифференциации, удлинению цепи взаимодействий и интеракциям, запланированным на продолжительный период времени. В то же время этот процесс включает перенесение функций

защиты и контроля от локальных к высокоцентрализованным сообществам и эмансипацию индивида от неизбежности традиционных социальных связей. Индивиды предоставляются сами себе и все больше решений должны принимать самостоятельно, настраиваясь на возрастающее число контактов, ролей и конфликтов. Но они не только могут, но и обязаны становиться все более самостоятельными. «С этой точки зрения у них нет иного выбора» [10, S. 167]. Таким образом, создание государства способствует индивидуализации. Но оно способствует и цивилизованию, самоконтролю и самоопределению индивидов. Оно вырабатывает определенные, тесно сплетенные структуры связей, подобные господствующим в придворных обществах, в которых индивиды учатся сдерживать свои спонтанные импульсы, устранять из обихода определенные грани своей природы и связывать их с чувством стыда. Создание государства способствует установлению и фиксации стандарта поведения и форм общения. Оно также облегчает интеграцию индивидов в общество, заботясь о том, чтобы конкуренция между различными группами и слоями проходила мирно, в рамках статусных взаимодействий, способствующих, в свою очередь, распространению доминирующего образца поведения. Именно таким образом осуществляется описанный Элиасом в его фундаментальном труде процесс. Куртуазности рыцарско-придворного мира следует *civilité* придворного абсолютизма и, наконец, цивилизация национального государства, в котором посторонние принуждения все более превращаются в самопринуждения и в котором индивид из внешне управляемого становится все более самоуправляемым. Поэтому нам не кажется преувеличением заявление о том, что для Элиаса создание больших организаций, подобных государству, равнозначно созданию инстанции, выходящей за рамки этих форм, — то есть цивилизованного индивида.

В этом состоит одно из основных различий социологических теорий Элиаса и Вебера. Для последнего индивид является основным достижением модерна и, как показывают его политические работы, одной из главных ценностей. Вебер занят вопросом, каким образом при наличии мощной тенденции бюрократизации можно спасти какие-нибудь «остатки» свободы действия индивида» [16, I, S. 465].

Уже сам этот вопрос явно очерчивает перспективу, отличную от элиасовской. Для Вебера индивид является биологическим видом, находящимся под угрозой уничтожения, которого, говоря современным языком, следует занести в «Красную книгу». Причиной тому — не слабая монополия насилия государства или существование каких-либо архаических структур, а сама логика модернизации. Следствием ее развития является не элиасовская комбинация цивилизации и индивидуализации, а рационализация, то есть формирование ансамбля живых и мертвых машин, в котором нет места индивидуальности. Модерн, по Веберу, покоится на исчезновении всех личностных связей, сформированных

религиозной этикой, или, применяя терминологию Элиаса, придворным ритуалом интеракции. Рационализация ведет к радикальному опредмечиванию, особенно политических и экономических сфер, и вынуждает всех не встроившихся в эти порядки к приспособлению. «Сегодняшний капитализм, — пишет Вебер в «Протестантской этике», — создает в ходе экономического отбора хозяйственные субъекты — предпринимателей и рабочих, — которые ему требуются» [5, S. 37]. Не менее категорично описывает его теория бюрократии и государственного чиновника — как специализированный механизм, движущийся по предписанному маршруту. Такие формулировки намного жестче определений Г. Зиммеля, констатирующего всевластие объективной культуры и отсталость «культуры индивидов», а также тотальное опредмечивание духа [17, S. 505]. Вебер прогнозирует дальнейшее развитие процесса отчуждения: индивиды, субъекты превращаются отныне в объективации, в «отвердевший дух», в дериваты именно той объективной культуры, которую, по его мнению, они сами и породили. С этим прогнозом солидаризируется и Зиммель.

Вышеизложенные положения далеко не исчерпывающе описывают позицию Вебера. Необходимо, на наш взгляд, представить еще две позиции.

1. Определение механизма распространяется далеко не на общество в целом, а лишь на организованные социальные системы, то есть на его отдельные сферы. Общество своей эпохи Вебер представлял не в виде отдельной фабрики или псевдомилитаристской системы принуждения. В конституировании рациональных организаций он видел черту модерна, но, тем не менее, не утверждал, что это развитие с необходимостью ведет к образованию некоего вида суперорганизации, включающей все жизненные сферы. Вебер постоянно предупреждал об опасности последствий объединения государственных и частных экономических организаций под социалистическими знаменами и призывал к недопущению этого. В оценке настоящего и ближайшего будущего он исходил из того, что, хотя триумфальное шествие бюрократизации будет продолжаться, происходить это будет в рамках конкурентной борьбы и столкновения интересов как внутри отдельных национальных обществ, так и между ними. Поэтому, как отмечает К. Ладеур, эпоха, по Веберу, находилась не под знаком организованного общества, а под знаком общества организаций [18, S. 293].

2. Помимо рационально организованной социальной системы, Вебер рассматривает процесс, демонстрирующий противоположные результаты, — это процесс дифференциации, который не есть самостоятельное явление, как у Дюркгейма или Зиммеля, а лишь побочный эффект рационализации. В творчестве Вебера он занимает маргинальное положение. Экономические и политические порядки, сливаясь все более в едином опредмеченном космосе, способствуют признанию индивидом

самозаконности таких сфер жизни, как искусство или эротика, и способствуют их дифференциации. Ввиду усиливающейся дегуманизации политической и экономической сфер жизни, человек ищет спасения «от повседневности и, прежде всего, от возрастающего давления теоретического и практического рационализма» [16, I, S. 555].

Таким образом, рационализирование вырабатывает не только рациональность. Оно усиливает значение тех сил, «которые по своей сути арациональные или антирациональные» [16, I, S. 554]. И это не только в рамках отдельных маргинальных областей социального бытия, но внутри самих рационализированных сфер жизни. Как показывают исследования в области социологии права, чрезмерная, «выходящая за свои пределы научная рациональность» может вести к тому, что в рамках правовой системы возникает феномен «бегства в иррациональное», взрывающий правовой формализм [19, S. 509]. В этом случае Вебер говорит об «иррационализировании религиозного». Даже политика не защищена от таких тенденций, что видно из его трактовки личностной харизмы в плебисцитной демократии или критики «литературной политики».

Все вышеизложенное свидетельствует о том, что в своем диагнозе современности Вебер учитывал как конкуренцию организаций, так и социальные напряжения отдельных порядков, предоставлявших индивиду возможность выбора определенных политических, этических или эстетических ценностей. Он констатирует не только предзаданное униформирование, дисциплинирование и стандартизацию, к чему пытаются свести его творчество некоторые интерпретаторы, но и возрастающее число жизненных стилей, ценностных сфер и возможностей социальных ориентаций, предлагающих индивиду больше альтернатив деятельности. На первый взгляд, это сходно с элиасовским понятием «индивидуализация». Но все-таки это не одно и то же. В чем же состоит различие?

Вебер крайне редко использовал категорию «индивидуализация», поэтому для того, чтобы это различие установить, необходимо обратиться к работам его коллеги и современника Г. Зиммеля, который наиболее детально разработал это понятие. Он проводит различие между социологическим понятием индивидуализации, предвосхищающим важнейшие аспекты появившейся впоследствии теории ролей, и эмфатическим понятием индивидуализации, взятым им из области искусства и философии. В первом случае речь идет о «количественной индивидуальности», возникшей в результате социальной дифференциации. Число социальных сегментов или сфер деятельности все более возрастает и предоставляет индивиду возможность участия во все большем количестве интеракций и взаимовлияний. Они вычлениают его из круга узких социальных объединений и делают более независимым и подвижным — аспект, представляющий собой своеобразный акт «высвобождения». Кроме того, в результате функциональной специализации возникает, с одной стороны, самозаконность целого, с другой — всё возрастающая межличностная отчужденность, отбрасывающая индивида

к самому себе и делающая объективную культуру все более ценностно амбивалентной [17, S. 519]. Такое состояние можно характеризовать как потерю стабильности, или, применяя терминологию Ж. Сореля, «расширение» сферы произвольного и приблизительного. В то же время создаются новые формы социальной связи посредством того, что общество сводит своих членов на определенный социальный уровень, создавая некое усредненное состояние, преодолеть которое индивиду с присущими ему качествами становится все сложнее [20, S. 74]. Высвобождение, потеря стабильности, реинтеграция посредством стандартизации и нивелирования — это три уровня количественной индивидуализации Зиммеля, соответствующие тому, что в современной социологии объединено понятием индивидуализация [21, S. 206].

Эта количественная индивидуализация, превращающая индивида в точку пересечения нитей, сплетенных обществом, касается, по мнению Зиммеля, в первую очередь массы. Помимо этого, существует иная, «качественная» индивидуализация, не состоящая в простом сложении внешних обстоятельств, а определяющаяся характером, «внутренней центрированностью» человека [22, S. 100]. Качественная индивидуализация сохраняет континуальность и единство и является не только зеркалом внешних ожиданий и предположений, но и исходящей из них силой, сводящей все к центру таким образом, что «каждая частица существует и имеет определенный смысл лишь в соотношении именно с этим центром» [22, S. 65]. Правда, проявляется эта индивидуализация очень редко и лишь у исключительных людей, живущих «сильной жизнью» и следующих только своему собственному «индивидуальному закону». К числу таких людей Зиммель относит Шлейермахера, Рембранта и Гете. В этой характеристике чувствуется влияние идей Ницше.

Но что же дает деление Зиммелем индивидуализации на количественную и качественную для прояснения различий концепций Вебера и Элиаса? На наш взгляд, не будет особым насилием над веберовской концепцией перенесение на нее этого деления. Вебер, подобно Зиммелю, находился под обаянием Ницше и его аристократического индивидуализма. Как и Зиммель, он был очарован личностью Гете и эпохой немецкой классики, нашедшей в заключительных пассажах «Протестантской этики» свое отражение. Его симпатии пуританству тоже вызваны оценкой ценности качественной индивидуализации. Но прежде всего Вебер восхищается методическим стилем жизни, «рационализмом господства над миром», благодаря которому англо-американская элита сумела решить имперские задачи. Пуританин, харизматичный вождь или просто «человек культуры» — каждый из них суть формы проявления той особой индивидуальности, которая обладает волей иметь свой взгляд на мир и придавать ему смысл [5, S. 180]. Только им дан сознательный выбор между конкурирующими жизненными порядками и ценностными сферами; лишь они являются

рефлексам не только внешних ожиданий и надежд, но и внутреннего воздействия на мир; только они посредством своей воли и ценностей преобразовывают его [19, S. 657].

Массе же, напротив, свойственна количественная индивидуализация. Здесь Вебер целиком находится в рамках социально-психологического дискурса своего времени. Зиммель также считал, что массе свойственно приспособление к внешним, техническим, практическим правилам отдельных порядков и систем. При этом индивид в состоянии достичь поставленных перед собой определенных частных целей. На деле он является некой промежуточной инстанцией для сил и течений сверхиндивидуального происхождения, «сосудом социальных влияний, которые всецело определяют содержание и форму его экзистенции» [23, S. 145].

Культура и индивидуальность в качественном смысле являются для Вебера и Зиммеля, как и для Ницше, категориями дифференциации. Они проводят различие между элитой и массой, между меньшинством людей культуры и большинством лишь внешне оформленных культурой. Овладение этим большинством образцами высокой культуры Зиммель и Вебер считали маловероятным или вообще невозможным.

Для Элиаса, напротив, процесс цивилизации включает и количественную, и качественную индивидуализации. Высвобождение индивида, дистанцирование от мифов и традиций, возросшее значение Мы-связей, растущая мобилизация индивидов и их включение в новые обширные агрегаты — это одна сторона дела [10, S. 166]. Другая, напротив, — «прирост индивидуального саморегулирования», сдвиг баланса Мы-идентичности и Я-идентичности в пользу примата последней [10, S. 161]. Движение от куртуазности через *civilité* к цивилизации не определяется телеологическим детерминизмом и уж никак не является чем-то завершенным, как это видно из критики Элиасом модели «гомо клаузус». Тем не менее, этому движению свойственна эволюционно действующая континуальность, движение снизу вверх, извне вовнутрь, в ходе которого развитые в придворной культуре формы поведения переносятся во все остальные слои общества. Аристократический индивидуализм, по мнению Элиаса, в рамках придворной культуры подвергается темпированию и цивилизации. В этой форме он оказывает влияние на слои поднимающейся буржуазии и связывается со свойственным им механизмом создания феномена совести. Последний совместно с индивидуализмом опять-таки формирует национальный габитус, свойственный тому или иному национальному обществу. Развитие цивилизации Элиас характеризует как сдвиги в процессе индивидуализации, не только количественные, но и качественные, солидаризируясь в этом вопросе с Зиммелем. Отличие же его от Зиммеля, как и от Вебера, состоит в том, что Элиас говорит о «сдвиге массовой индивидуализации» [10, S. 242]. Тем самым он постулирует расширение качественной индивидуализации, чего не могли себе представить оба его предшественника.

Но растущая индивидуализация, как справедливо отмечал Т. Адорно, с необходимостью ведет к росту социальной дезинтеграции и угасанию чувства солидарности [24]. Именно это характерно для российского социума наших дней. Основная задача современного общества состоит в умении двигаться между Сциллой тотального омасовления человека и Харибдой его предельной индивидуализации.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Gleichmann P.* (ed.) *Macht und Zivilisation*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
2. *Elias N.* *Höfische Gesellschaft*. Neuwied: Meiner, 1975.
3. *Bogner A.* *Zivilisation und Rationalisierung. Die Zivilisationstheorie Max Webers, Norbert Elias' und der Frankfurter Schule im Vergleich*. Opladen: Lesker+Budrich, 1989.
4. *Elias N.* *Über den Prozess der Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
5. *Weber M.* *Die Protestantische Ethik II, Kritiken und Antikritiken*. Gütersloh: Atheneum, 1978.
6. *Hennis W.* *Max Webers Fragestellung*. Tübingen: Mohr, 1987.
7. *Tyrell H.* *Worum geht es in der Protestantischen Ethik? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers // Saeculum*. 1989. No. 40.
8. *Elias N.* *Was ist Soziologie*. München: Reimer, 1971.
9. *Elias N.* *Norbert Elias über sich selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
10. *Elias N.* *Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
11. *Turner B.* *Review of Norbert Elias, the civilizing process // Theory, Culture and Society* 1985. Vol. 2. No. 2.
12. *Wagner G.* *Geltung und normativer Zwang. Eine Untersuchung zu den neukantischen Grundlagen der Wissenschaftslehre Max Webers*. Feiburg/München: Wissenschaftsverlag, 1987.
13. *Weber M.* *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1973.
14. *Walter A.* *Max Weber als Soziologe // Jahrbuch für Soziologie*. 1926. Bd. 2.
15. *Hinrichs E.* *Ancien Regime und Revolution. Studien zur Verfassungsgeschichte Frankreichs zwischen 1589 und 1789*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
16. *Weber M.* *Gesamtausgabe*. 10 Bde. Tübingen: Mohr, 1989.
17. *Simmel G.* *Philosophie des Geldes*. Berlin: de Gruyter, 1958.
18. *Ladeur K.* *Vorüberlegungen zu einer ökologischen Verfassungstheorie // Demokratie und Recht*. 1984. No. 12.
19. *Weber M.* *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1972.
20. *Simmel G.* *Grundfragen der Soziologie*. Berlin: De Gruyter, 1984.
21. *Beck U.* *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
22. *Simmel G.* *Rembrandt. Ein kulturphilosophischer Versuch*. Leipzig: Meiner, 1919.
23. *Simmel G.* *Goethe*. Leipzig: Meiner, 1923.
24. *Adorno Th.* *Minima Moralia. Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.