



История
теоретической
социологии



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИИ

Социология второй половины XX — начала XXI века

Москва
Академический проект
2020

УДК 316
ББК 60.5
И 90

Издано при финансовой поддержке Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям в рамках
Федеральной целевой программы «Культура России»

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ:

Руководитель — **Давыдов Ю.Н.**

Абрамов Р.Н., Баньковская С.П., Гофман А.Б., Девятко И.Ф., Зотов А.А.,
Ионин Л.Г., Ковалев А.Д., Ковалева М.С., Кравченко А.И., Орлова Н.К.,
Сапов В.В., Филиппов А.Ф., Фомина В.Н., Шамшурин В.И., Шматко Н.А.

ОТВЕТСТВЕННЫЕ РЕДАКТОРЫ:

Девятко И.Ф., Ковалева М.С., Фомина В.Н.

И 90 **История теоретической социологии. Социология второй поло-**
вины XX — начала XXI века: Учебное пособие для вузов. — Изд. 3-е,
перераб. и доп. — М.: Академический проект, 2020. — 526 с. —
(Концепции).

ISBN 978-5-8291-3109-8

В учебном пособии рассматривается развитие социологической науки в период последней трети XX и начала XXI в. — период второго общесоциологического кризиса теоретического сознания и поисков новой стабилизационно-ориентированной социальной теории. Проводится анализ наиболее значимых направлений в социологии XX в. (неомарксистского, леворадикального, феноменологического и др.), социологических воззрений таких крупных мыслителей современности, как Ч.Р. Миллс, А. Гоулднер, А. Шюц, Д. Белл, А. Турен, Н. Луман, П. Бурдьё, М. Фуко, И. Уоллерстайн, Э. Гидденс и др. В заключение рассматриваются возможности и перспективы развития нового кризиса социологической теории.

Книга предназначена для студентов и аспирантов гуманитарных вузов, для специалистов в области социального знания и всех интересующихся теоретико-методологическими основами социологии.

УДК 316
ББК 60.5

ISBN 978-5-8291-3109-8

© Коллектив авторов, 2009
© Оригинал-макет, оформление.
Академический проект, 2020

СОЦИОЛОГИЯ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX —
НАЧАЛА XXI ВЕКА



Часть I
ВТОРОЙ
ОБЩЕСОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ
КРИЗИС

Раздел I

У ИСТОКОВ КРИЗИСА.
АТАКИ НЕОМАРКСИЗМА
НА АКАДЕМИЧЕСКУЮ
СОЦИОЛОГИЮ

Д. ЛУКАЧ И ЛЕВОЕ НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО. ГЕНЕЗИС НЕОМАРКСИЗМА

В России Дьердь (Георг) Лукач (Lukacs) — 1885–1971 — был известен главным образом как историк философии, эстетики и литературы, а также литературный критик, активно сотрудничавший в 1930-х гг. в российских журналах. Гораздо менее был поначалу известен «венгерский» период его творчества, как и период после вынужденной эмиграции из Венгрии (в связи с подавлением там революции 1919 г., в которой он принимал активное участие в качестве министра просвещения революционного правительства) в Германию, до того как он перебрался в Советскую Россию. Между тем этот период наиболее интересен в контексте той роли, какую Лукач сыграл в формировании социальной философии неомарксизма. Его книга «История и классовое сознание», написанная несколькими годами спустя после венгерской революции, когда еще не остыл революционистский пыл, определявший его деятельность в качестве министра «революционного просвещения», стала основополагающей в процессе генезиса западного неомарксизма, очертив тот «магический круг», за который первоначально вообще не выходила социально-философская мысль молодых неомарксистов.

«Досоветский» период эмиграции Лукача интересен еще и тем, что в работах этого периода (в том числе и собранных в книге «История и классовое сознание») ощущается внутренняя связь *неомарксизма* Лукача и его (левореволюционистской) версии *неогегельянства*, из «духа» которого он и возник. Своеобразная парадигма трансформации ультралевых политических умонастроений, не находивших для себя политического выхода (в связи с общим спадом революционистской волны), была создана Лукачем на базе специфически-неогегельянской диалектики, переведенной на *социологизированный* язык «Капитала» Маркса.

Эта парадигма предполагалась на фоне широкого историко-философского и культурно-исторического анализа некоторых новейших тенденций западноевропейского (в особенности немецкого) теоретического сознания, которые тяготели к «большому синтезу», обещавшему выход из общемировоззренческого социально-философского кризиса.

В толковании диалектики, предложенном автором книги «История и классовое сознание», отчетливо чувствовались мотивы, восходящие и к неокантианству, и к философии жизни. Как и в неогегельянстве в целом, у Лукача эти достаточно разнородные мотивы, находившиеся друг к другу скорее в отношении дополнительности, чем логического соподчинения, подвергались «синтезированию» на основе модернизированной философии Гегеля. Однако в лукачевской интерпретации Гегеля было и нечто, резко выделявшее его на общем неогегельянском фоне. Модернизация, какой подверглась гегелевская философия в книге «История и классовое

сознание», осуществлялась с помощью «заново открытого» Маркса, который был прочитан молодым Лукачем как *социальный философ*, истолкованный в неогегельянском духе. В лукачевском варианте (не чисто философского, а именно социально-философского) неогегельянства мотив «философии жизни» представлен социальной философией Зиммеля (резюмированной в зиммелевской «Философии денег»), а неокантианский мотив — веберовской концепцией рациональности (если не говорить о социологически редуцированной теории познания неокантианца Э. Ласка).

«Открытие» марксизма в Гегеле и гегельянства в Марксе (именно в «позднем» Марксе, авторе «Капитала») само по себе должно было произвести сильное впечатление на леворадикальную мысль, находившуюся под воздействием неогегельянства. Его восприняли (во всяком случае в тех же леворадикальных кругах) как открытие многообещающей перспективы выхода за пределы теоретических антиномий, толкавших западноевропейскую философию (и социальную теорию) в неогегельянское русло уже с конца XIX в. Это было неогегельянство, адаптированное специально для радикалистски (вернее экстремистски) ориентированных слоев западной интеллигенции, что весьма способствовало популярности лукачевского варианта неомарксизма (как особой версии неогегельянства), его укоренению в западноевропейском интеллигентском сознании, смятением переживанием «заката Европы».

Для судеб лукачевского неомарксистского неогегельянства существенно важно то обстоятельство, что сам Лукач, одушевленный стремлением «додумать Гегеля до конца» (т. е. прочесть его материалистически, глазами Маркса), продолжал, однако, следовать еще не вполне преодоленным им установкам философии жизни. В связи с этим в его способе переосмысления гегелевской идеалистической философии (и всего немецкого идеализма), дабы перевести ее с абстрактно-теоретического уровня на практически-жизненный, обнаружилось нечто, аналогичное новой тенденции в европейском философском сознании, что вела за пределы общего неогегельянского устремления: от философии жизни к экзистенциальной философии М. Хайдеггера. Данная тенденция прямо-таки предвосхищена в некоторых «ходах мысли» раннего Лукача.

Не случайно Зигфрид Марк — неокантиански ориентированный автор книги «Диалектика в современной философии» (1929) — уже тогда обратил внимание на некоторые важные мотивы лукачевского толкования диалектики, услышав в них аналогичное тому, что сам прочел в трактате Хайдеггера «Бытие и время» (1927). В лукачевском стремлении рассматривать в качестве единственно истинной «субстанции» *социальную историю* человечества Марк усматривает нечто глубоко родственное общему переходу от традиционной онтологии к анализу «онтического», (налично) «существующего», взятого во всей его нередуцируемости, «неснимаемости» в теоретическом понятии, переходу, результатом которого и было возникновение философии существования. Лукачевский — пансоциологический — способ истолкования диалектики представляется Марку одним из типов «*диалектической философии существования*, переворачивающей традиционную философию» [2, 124]. В основе этого типа экзистенциальной философии лежит, по его мнению, совершенно специфическая ан-

тропология: она отнесена не к единичному субъекту, но к коллективному (мы бы назвали ее антропологией, трактуемой в духе социологического реализма); «диалектическая антропология, согласно констатации Марка, есть социальная антропология» [там же]. Но как и всякая экзистенциальная антропология, она исполнена недоверия к традиционным онтологическим категориям: ее «категории фигурируют так же, как „экзистенциалы“, пользуясь терминологией Хайдеггера, разумеется, как *социальные экзистенциалы*» (курсив. — Ю. Д.) [2, 125].

I. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ НЕОМАРКСИЗМА КАК РЕЗУЛЬТАТ ПАНСОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ РЕДУКЦИИ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ

В книге Лукача «История и классовое сознание» речь идет о сотворении буржуазного мира, творчестве капиталистической реальности. Центральной и основополагающей категорией, предстающей в качестве схемы творчества «мира» (со всей заполняющей его плотью предметной реальности, включая предметность как таковую), оказывается категория *товара* (товарно-денежных отношений), истолкованного не в строгом политико-экономическом, но в «кентаврическом» социально-философском смысле. Проблема товара, согласно Лукачу, — это «не только... центральная проблема политэкономии, понятой как отдельная наука»; она является «центральной структурной проблемой капиталистического общества во всех его жизненных проявлениях» [1, 257]. Только при таком подходе она может быть понята адекватно (т. е. не столько политико-экономически, сколько социально-философски), «ибо только в этом случае в структуре товарных отношений усматривается прообраз *всех форм предметности*» (курсив. — Ю. Д.) и всех соответствующих ей форм субъективности в буржуазном обществе» [там же].

Это означает, что товар не только в сознании людей, но и в самой окружающей их социальной реальности (а всякая реальность имеет для Лукача исключительно социально-историческую природу) выступает как конструктивная схема и «модель», в соответствии с которыми возникает предметная структура реальности вообще. Она расчленяется, распадаясь на совокупность многообразных предметов (вещей, ибо единственно возможный способ существования предметов в буржуазном мире — это их овеществление). Подобно тому как товар выступает в качестве овеществляющего опредмечивания или опредмечивающего овеществления (это для раннего Лукача одно и то же) не предметных и не вещественных, но исключительно «процессуальных», человеческих отношений, все связи и зависимости буржуазной реальности выступают в качестве овеществленных предметов, т. е. опредмеченных вещей.

Это значит, что товар выступает — реально (!) — «как универсальная категория всего общественного бытия» [1, 260] (иной универсальности, кроме замкнутой в рамках определенной социально-исторической формы, Лукач не мыслит), товарно-денежные отношения — это единственный истинный (чтобы не сказать онтологический, пользуясь отброшенной Лукачем терминологией) источник реальности со всеми ее формами (предметность) и образами (единичные вещи). Иных источников реальности,

кроме тех, что таятся в исторически обусловленных, меняющихся от одной социально-экономической формы к другой системах человеческих контактов, он не знает вообще. В этом Лукач усматривает радикальный гуманизм своей позиции, которая оборачивается своеобразным *пансоциологизмом*, пришедшим на смену гегелевскому панлогизму.

Согласно Лукачу, меновые отношения, из которых вырастает буржуазное общество, предполагают в качестве своей необходимой предпосылки «*о-товаривание*» «всех жизненных проявлений» [1, 260] человеческой реальности, в общем-то имеющих процессуальную и континуальную природу, и лишь в связи с необходимостью превращать их в «отчуждаемые» (!) предметы рыночного обмена, принимающие форму обособленных («дискретных») «готовых вещей» [1, 261]. Вечное становление, которому подчинены все жизненные выражения человека и человечества, перекраивается по модели «ставшего» («готового», «омертвелога»), которую задает товар, становящийся не только «конструктивной формой общества» [1, 259], но Демидургом определенного социально-исторического «мира» (словосочетания «буржуазный мир», «капиталистическая реальность» и т. д. оказываются вовсе не метафорическими) со всей предметностью и вещественностью, образующей его плоть, его физическое тело. Теперь уже не только на рынке и не в одном лишь экономическом измерении общества все жизненные проявления и жизненные выражения людей, возникающие в процессе их взаимного общения, приобретают форму мертвых вещей и фатально необходимых отношений между ними.

Тем же самым способом, каким автор книги «История и классовое сознание» дедуцирует такие (прежде считавшиеся онтологическими) определения, как предметность и вещественность, он выводит и категорию «закономерность» (закон). «Движение товаров на рынке, возникновение их стоимости, одним словом, реальное пространство их калькуляции, — писал Лукач, — не только подчинено строгим законам, но в качестве основы калькуляции *предполагает* (курсив. — Ю. Д.) строгую закономерность всего происходящего» [1, 266]. Строгие законы рыночно-меновая калькуляции не являются здесь одним из частных проявлений универсальной законосообразности всего существующего. Наоборот: сама эта законосообразность (строгая закономерность всего происходящего) предполагается определенной социальной потребностью — необходимостью выполнять то условие (всеобщая законосообразность), которое обеспечило бы возможность бесперебойного функционирования строгих законов.

Предполагая строгую закономерность всего происходящего, эти самые законы рыночно-меновая калькуляции *полагают ее* в гегелевском смысле как условие своей собственной возможности, подобно тому как цель *полагает* предпосылку своего самоосуществления в телеологически замкнутой системе. Весь буржуазный мир, вся капиталистическая реальность оказываются подчиненными всеобщей законосообразности происходящего *только потому*, что «сущность рациональной калькуляции покоится в конечном счете на том, что познается и учитывается принудительно закономерное течение определенных процессов, независимое от индивидуального произвола» [1, 273]. Чтобы рыночно-меновая калькуляция стала возможной, реальность должна получить не только предметно-вещественный, но и законосообразный характер.

Аналогичным способом Лукач из товара как вещественного воплощения меновых отношений дедуцирует и другие категории реальности, например пространство и время. Представ в условиях буржуазного общества *исключительно* как мера стоимости, «время утрачивает свой качественный, изменяющийся, текучий характер: оно окоченевает в точно ограниченном континууме, заполненном количественно измеримыми, измеряемыми количеством „вещами” (овеществленными, механически объективированными „изделиями” рабочего, совершенно оторванными от целостности человеческой личности. — Ю. Д.) в пространстве» [1, 262].

Конкретным механизмом, трансформирующим «качественное, изменяющееся, текучее» время в его собственную противоположность в целях *универсализации* меновых, стоимостных, калькулятивных отношений, является механизм капиталистического производства, продуцирующего вместе со стандартизированными вещами-товарами и стандартное время-пространство. Речь идет о том «абстрактном, точно измеримом времени, ставшем физическим пространством», которое, как и все в буржуазном мире, «есть одновременно и предпосылка, и следствие научно-механически разложенного и специализированного продуцирования объекта труда» [1, 264]. Причем «рационально-калькуляторское разложение трудового процесса» [1, 263], являющееся технологическим условием возможности (в кантовском смысле) капиталистического производства, стандартизирующего *реальность* с ее пространственно-временными характеристиками, само в свою очередь — следствие проникновения менового (товарного) принципа в сферу труда, где люди взаимодействуют не только друг с другом, но и с внешней природой.

Так раскрывается механизм, с помощью которого товар *творит* (капиталистическую) реальность со всеми ее онтологическими определениями, создавая «по своему образу и подобию» и то, что является основной пружиной этого механизма, его движущей силой. Этот механизм идентичен, в глазах Лукача, механизму *индустриального* производства, тождественного *капиталистическому* производству как таковому. Что же касается движущей силы подобного механизма, то это труд, непосредственная деятельность рабочего. Однако ни этот механизм, ни даже сам труд не обладают, если верить Лукачу, своей собственной реальностью. Реальность они получают от товара (товарно-денежных отношений), который определяет и субстанциальное содержание, и субстанциальные формы производственного процесса, понятого и как процесс сотворения буржуазного мира, и как процесс поддержания его в равном самому себе состоянии.

Будучи обязанным Товару *самой реальностью*, взятой в ее универсальных определениях, буржуазный мир оказывается обязанным ему и своим *Логосом* — логикой этой реальности. *Этот Логос* — *формальная рациональность* (понятие, заимствованное автором книги «История и классовое сознание» у Макса Вебера), которая практически-эмпирически выступает как *рационализация*. Принцип рациональности, согласно Лукачу, «установлен на калькуляции, на *калькулируемости*» [1, 262], т. е. исчислимости всего, подведения всего под число, «калькуляторское понятие» [там же].

Необходимость всеобщей калькулируемости опять-таки предполагается товаром, который *полагает ее* как условие возможности своего собст-

венного существования, поскольку без установления универсальной соизмеримости, соизмеримости всего со всем невозможно его абсолютное господство. Исчислимым становится все без исключения, даже область душевных явлений: «Вместе с современным „психологическим“ разложением трудового процесса (система Тейлора) рациональное механизирование пробивает себе дорогу в „душу“ рабочего: даже его психологические свойства отделяются от целостности его личности, объективируются в противоположность ему, чтобы обеспечить возможность построить их в рациональную систему и здесь подвести под калькуляторское понятие» [1, 262].

Формальная рациональность — это и есть, согласно Лукачу, видение буржуазно-капиталистического «универсума», созданного Товаром, с точки зрения его создателя, с точки зрения того высшего принципа, из которого он возник. Мир, увиденный с точки зрения Товара, это уже *не мир становления, но мир ставшего*, не реальность процессов, но реальность вещей; не универсум перетекающих друг в друга тенденций, но система «рациональных и изолированных фактов» [1, 267]. В аспекте этого видения буржуазно-капиталистическая реальность обнаруживает свою собственную, совершенно особую объективность (еще одно категориальное определение, социологически дедуцируемое в книге «История и классовое сознание»). «Это рациональное объективирование, — писал Лукач о том, что, пользуясь хайдеггеровской терминологией, можно было бы назвать „внутриумным“ видением буржуазной реальности, т. е. ее постижением на основе ее собственного конструктивного принципа, — открывает прежде всего непосредственно вещественный характер всех вещей — количественный и материальный. Так как все без исключения потребительные стоимости являются как товары, они получают новую объективность, новую вещественность, которой не обладали во времена чисто случайного обмена, новую вещественность, в какой уничтожается, исчезает ее подлинная вещественность» [там же].

Нетрудно заметить, что на пути *пансоциологической деструкции онтологических понятий*, которой она предваряет положительное изложение своей версии диалектики, Лукач все время кружит вокруг одного и того же. Речь идет о проблеме взаимоотношения *становления и ставшего*, взятой в том виде, в каком она задана автору книги «История и классовое сознание» *философией жизни*, унаследовавшей эту проблему от *немецких романтиков*. Именно в романтизме, а затем и в философии жизни традиционный вопрос диалектики — соотношение *пребывающего и изменяющегося в бытии* — приобрел форму антиномическо-неразрешимой проблемы разрыва, разнокачественности, разнопорядковости, в конечном счете полной *несовместимости* становления (становящегося) и ставшего (утвердившегося, сформировавшегося).

Это произошло по той причине, что еще романтики (не говоря уже о представителях философии жизни, развивших эту тенденцию до последних пределов) обнаружили склонность толковать универсальную субстанцию как жизнь, придавая этой последней смысл *эмпирической противоположности* смерти; и поскольку жизнь расшифровывалась как бесконечное томление, влечение, словом, становление, все *ставшее*, утвердившееся, оформившееся представляло в облике *смерти*. Так как жизнь и смерть, взятые как эмпирические противоположности, выступают как нечто

абсолютно взаимоисключающее, то и категории становления и ставшего, расшифрованные под углом зрения этих *представлений* (которые при всей своей абстрактности и отвлеченности не приобрели характер *понятий* ни в *романтизме*, ни в *философии жизни*), оказались антиномически несоместимыми: есть жизнь (= становление) — нет смерти (= ставшего), есть смерть — нет жизни — вот и вся диалектика.

Что же сделал Лукач перед лицом этой *пантрагической* антиномии, мимо которой не мог пройти, будучи мыслителем, испытывавшим сильнейшее влияние как романтизма, так и философии жизни? Он развел становление и ставшее, представив их как *разные*, и обладающие различным бытийным статусом, *измерения* одной и той же исторической субстанции (или исторической жизни). Становление предстало как изначальное определение исторической субстанции, из которой возникают, как из гераклитовского «Огня», и в которую вновь возвращаются различные социально-экономические формы (социальные миры). Что касается *ставшего*, то оно было истолковано как *опредмечивание*, или, что для раннего Лукача то же самое, *отчуждение* изначального становления в виде конкретной общественно-исторической формы — буржуазного мира.

Если точка зрения становления — «внемировая», в смысле: *миротворящая*, берущая мир в акте его созидания как целое, возникающее из этого акта, то точка зрения ставшего — «внутримировая», берущая этот мир изнутри, на основе того принципа, который *предположен* этим миром, *стал* его конструктивным постулатом, так что все последующее в рамках этого мира дело простой *репродукции* исходного принципа, воспроизведения его во внутримировых измерениях человеческого существования. Только первую точку зрения Лукач признавал истинно созидательной, подлинно творческой, что же касается второй — внутримировой (но и мироустроющей, мироупорядочивающей!), то ее он считал пассивно-созерцательной, приспособительно-контемплативной, ибо принцип, на основе которого осмысляются внутренние измерения мира, уже дан, задан заранее.

Этим объясняется та местами парадоксальная (вызывавшая резкую критику) настойчивость, с какой Лукач утверждал, что всякая деятельность, совершающаяся внутри буржуазного мира на основе категориальных определений реальности, положенных товаром, является контемплативной — будь то деятельность рабочего или ученого-экспериментатора, не говоря уже о деятельности инженеров и техников, технологов и организаторов производственного процесса [1, 263, 265, 273, 309, 312]. *Творческий характер* Лукач признавал лишь за одной формой деятельности: *практической, отрицающей существующий мир как целое*, со всей его внутримировской суестью, его мироустроющим принципом (товар) и мироупорядочивающим Логосом (формальная рациональность), со свойственным ему типом предметности (вещественность-овеществленность) и типом субъективности (созерцательно-приспособительное отношение к вещам). В этой всемирно-исторической, согласно Лукачу, деятельности осуществляется извечный принцип становления, выводящий за пределы ставшего мира и застывшей реальности на просторы живой Истории, которой соответствует высшая рациональность, тождественная реальному творчеству нового мира: Логос, идентичный праксису.

Так мы оказываемся перед фактом существования в теоретическом построении раннего Лукача двух логосов, соответствующих двум неприемлемо враждебным принципам философии жизни — становлению и ставшему. Или, чтобы перевести эти представления на язык романтических интуиций, (гениальному) творчеству и (ограниченному) восприятию. Речь идет о принципе, которым руководствуется художник, и принципе, которому подвластна воспринимающая публика, она же — толпа. Аналогично этому романтическому противоположению в книге «История и классовое сознание» также постулируются два несовместимых, взаимоисключающих типа рациональности: формальная рациональность как низший тип человеческой разумности и рациональность содержательная, т. е. диалектическая, отвечающая высшему типу человеческой разумности.

Здесь приходится говорить о высшем и низшем типах разумности по той причине, что их нельзя противопоставить друг другу как истинный и неистинный: рациональность низшего типа также несет в себе свою долю истинности, поскольку соответствует внутримировому порядку вещей, в котором воплощает себя капиталистическая реальность. Но это, согласно логике Лукача, лишь отчужденная (и низшая как раз в этом смысле) разумность, не знающая своих истинных источников, коренящихся в тотальном, или мифотворческом — мирозидательном, — характере праксиса (исторического творчества, отличного от внутримировой деятельности и решительным образом противопоставленного ей в этой ранней лукачевской книге). Эта отчужденность, имеющая социально-исторические источники, связанные с возникновением капиталистической общественно-экономической формации, в плане собственно гносеологическом, теоретико-познавательном выражается в том, что разум в условиях буржуазной реальности *противостоит* своему предмету, субъект *противоположен* объекту.

Иначе и не может быть, коль скоро разум (субъект) отказывается от участия в мирозидующей деятельности, — а это и есть истинно революционная деятельность, в процессе которой познание растворено в тотальности праксиса, и акт познания оказывается одновременно актом творчества, — и ограничивает себя внутримировым горизонтом. В пределах этой точки зрения он уже не творит новую реальность, а просто-напросто созерцает налично существующую, приспособляясь к «данному», «налично существующему», в лучшем случае упорядочивая его в соответствии с заранее заданными стандартами. Ибо там, где нет реального творчества (на манер божественного, когда Слово рождало мир), в акте которого постижение реальности предстает как ее созидание, нет и действительного, т. е. истинного тождества субъекта и объекта. Там познающий разум и познаваемая им реальность противостоят друг другу как два существенно различных измерения, и разуму, обессиленному этим радикальным разрывом, ничего не остается, как приспособляться к внутримировой реальности, предстать как ее безжизненно-бледная тень (отражение).

В этом Лукач усматривает истинную тайну контемплативности буржуазного Логоса, пассивной приспособительности формальной рациональности, сколь бы активно ни участвовала последняя в рационализации капиталистического производства, упорядочивания мира, разворачиваю-

щейся как «замкнутая на себя» система меновых, товарно-денежных отношений. Под углом зрения этого изначального (для буржуазно-капиталистической формы существования), социально-исторически обусловленного (и потому не являющегося чистой фикцией) разрыва субъекта и объекта Лукач рассматривает историю западного сознания, включая ее философское «резюме».

Согласно его концепции, как в самой капиталистической реальности, так и в буржуазном философском сознании неизбежно обнаруживается непреодолимая *граница* формальной рациональности, связанная именно с ее *формальностью*, т. е. с ее самоотчуждением от субстанциальных корней реальности, уходящих в тотальность — всемирно-исторического (!) праксиса. В силу такого самоотчуждения эта рациональность имеет дело лишь с разрозненными единичными предметами-вещами, которым противостоит как их собственный абстрактный «разум». Когда этот «разум», воспроизводящий в своей *рассудочной дискурсии* разобщенность «ставших вещей» буржуазного мира, пытается построить систему, он оказывается перед теми же антиномиями, перед которыми оказывается капиталистическая система в целом. Рациональная в каждом отдельном звене (капиталистическое предприятие), она иррациональна как связь этих звеньев. Что и проявляется в периодически наступающих экономических кризисах, имеющих характер «стихийных бедствий».

Читаем у Лукача: «Эта, по видимости, беспредельная рационализация мира, проникающая вплоть до глубочайших физических и психических измерений человеческого бытия, находит, однако, границу в формальном характере своей собственной рациональности. То есть рационализация изолированных элементов жизни, в результате которой возникающие отсюда формальные закономерности непосредственно включаются в единую, на первый взгляд, систему всеобщих законов, приводит, однако, к некогерентности системы законов» [1, 276]. То же самое, согласно Лукачу, происходит и в философско-теоретической сфере: «Философия ставит себя в такое же отношение к социальным наукам, в каком они сами находятся по отношению к эмпирической действительности. Так как формалистически образованные понятия отдельных наук стали неизменным субстратом, данным философии, окончательно осуществилось ее отчуждение от возможности постигающего проникновения в овещствление, лежащее в основе этого формализма» [1, 276]. Это обстоятельство приводило к краху все философские системы прошлого, включая гегелевскую, поскольку реальная общественная тотальность — тотальность праксиса — оставалась вне этих систем, как нечто в принципе не ухватываемое их понятийными «формализмами», принимая вид того неразложимо-иррационального «остатка», о который раскалывалось любое рационалистически замкнутое построение, да и сам *буржуазный рационализм как таковой*.

Согласно Лукачу, «от методического скепсиса, от *cogito ergo sum* Декарта — через Гоббса, Спинозу и Лейбница идет (в философии. — Ю. Д.) прямой путь развития, многообразно варьированный мотив которого — понимание того, что предмет познания постигается нами потому и постольку и так, как он сам нами же и производится» [1, 288]. Философия в рамках буржуазной рациональности, капиталистического разума прихо-

дит к познанию того, что мир не есть нечто, «возникающее независимо от познающего субъекта (например, созданное Богом)» [там же], но раскрывается как «*его* (познающего субъекта. — Ю. Д.) *собственный продукт*» [1, 288]. Именно потому философия Нового времени предстает как драматическое выражение одного и того же конфликта: между углубляющимся сознанием того, что *истинно* познать можно лишь то, что создано познающим субъектом, с одной стороны, и принципиальной неспособностью *создать* это *воистину*, не в отвлеченной сфере философского мышления, но в *самой социально-исторической реальности* (ибо «субстанциальна» только она), с другой.

2. «ПРОЛЕТАРСКИЙ МЕССИАНИЗМ» Д. ЛУКАЧА. ПРОЛЕТАРИАТ В РОЛИ ГЕГЕЛЕВСКОГО АБСОЛЮТНОГО «СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТА»

Историко-философские выкладки Лукача, осуществленные с позиций *пансоциологизма*, пришедшего на смену гегелевскому *панлогизму*, приводят его к выводу, звучащему совсем в духе автора «Феноменологии духа». А именно к выводу о том, что сама философия взыскует «тождественного субъект-объекта», акт *познания* которого был бы тождествен акту субстанциального — т. е. всемирно-исторического — творчества. Такого «субъект-объекта», точка зрения которого была бы *подлинно* диалектической, постигающей буржуазную реальность как целостный «исторический мир», выходящей за его пределы в тотальность миротворящей Истории (у Гегеля это была точка зрения Логоса, т. е. подлинной Науки). Правда, философия, в особенности немецкая диалектическая, тяготела к такому «субъект-объекту» *бес-*, вернее *полусознательно*, поскольку подлинному осознанию ее же собственного тайного стремления препятствовала (веберовская!) формальная рациональность, ограничивавшая ее познавательный горизонт исконной «буржуазностью».

Проводя своего рода «психоанализ» тайных желаний диалектического идеализма, неокантианства (Э. Ласк) и феноменологии (Э. Гуссерль), осуществленный с помощью инструментария марксистской («подлинно научной») теории общества, Лукач сосредоточился на проблематике *субъекта познания*, который уже неокантианцы стремились «все энергичнее обособлять от „человека“, дабы превратить его в чистый — чисто формальный — субъект познания» [1, 306]. Эту *теоретическую абстракцию*, которая была выработана в русле традиционной гносеологии для решения вполне определенных *теоретико-познавательных* задач, автор книги «История и классовое сознание» подверг *социологической* деструкции. Он рассматривал ее как отражение реальной ситуации индивида («буржуазного субъекта») в рамках капиталистического общества, когда люди «создают вокруг себя род второй природы, течение которой выступает против них с той же самой неумолимой закономерностью, с какой раньше (в условиях естественно возникших иррационально-фактических связей. — Ю. Д.) это делали иррациональные силы природы (точнее, являвшиеся в виде этих сил общественные отношения)» [1, 307].

Речь идет о том самом капиталистическом отчуждении, в результате которого в буржуазном мире произошло (если верить Лукачу, предстаю-

щему здесь в качестве *первого* европейского неомарксиста), с одной стороны, обособление субъективного аспекта деятельности от объективного, а с другой — обособление отдельных индивидов друг от друга. Так возник, согласно лукачевской концепции, «*буржуазный субъект*» — основа всех последующих философско-гносеологических формализаций и идеализаций, заслуживающий лишь радикальной разоблачительной критики. Естественно, что отношение *такого* субъекта к буржуазно-капиталистической реальности, им и созданной (разумеется, совместно с другими столь же партикулярно ориентированными «субъектами»), могло быть лишь пассивно-приспособительным и, стало быть, контемплативным, словом, «конформистским», как будут говорить и писать позднейшие неомарксисты.

Задача отныне заключалась лишь в том, чтобы найти «*подлинного*» «*неотчужденного*» субъекта, который уже не был бы ни буржуазно-индивидуалистическим, ни идеалистически-контемплативным, и потому относился бы к реальности адекватно как к продукту действительного, т. е. *революционного* творчества, *создающего новые исторические миры*, не довольствуясь тем, что уже создан и «застыл» в своей «буржуазности». Формулируя эту задачу, основоположник неомарксизма исходил из того, что в качестве продукта деятельности такого (нового) субъекта реальная действительность должна быть понята не как «бесконечное многообразие», как у неокантианцев, не в ее единичных (овеществленных), не в отдельных (хотя бы и типических) проявлениях, но как *единое целое*: конкретная тотальность.

Это значит постичь ее не с внутримировой точки зрения, которая неизбежно оказалась бы ограниченно-буржуазной и безнадежно конформистской («мещанской»), но с всемирно-исторической, мирозидательной, *практически-революционной*, ибо подлинная практика заключается в революционном преобразовании исторического мира в целом, а не в усовершенствовании его отдельных деталей и фрагментов. Так метафора пролетарского гимна — «Мы наш, мы новый мир построим» — получает статус социально-философского постулата и теоретически обосновываемого «руководства к действию». (Что было вполне логично для вчерашнего министра революционного правительства, «сверхбольшевика».)

Именно на этом «метаисторическом» уровне (который немецкие философы называли метафизическим) идет, согласно Лукачу, речь о действительно содержательном, а не формальном полагании всякой предметности, об акте подлинного праксиса, в котором устраняется обособленность субъективного и объективного аспектов исторического творчества, чем утверждается их подлинное единство: самоидентифицируемый «субъект-объект». Субъект выступает здесь в качестве того самого интуитивного рассудка, для которого «содержание не дано, но „производится“ (им же самим. — Ю. Д.), который, по словам Канта, спонтанен (т. е. активен), а не рецептивен (т. е. не контемплативен) не только в познании, но и в созерцании» [1, 319].

Кантовское понятие интуитивного рассудка (которое было переосмыслено в русле традиции, соединяющей немецких романтиков начала XIX в. с неогегельянцами начала XX в.), находит у Лукача новую сферу приложения. Теперь оно используется для истолкования «революционно-творческого» акта мирозидательного (всемирно-исторического) Субъек-

та, для которого теоретическое понимание реальности оказывается тождественным ее эстетическо-чувственному созерцанию, а последнее — идентично действительному («подлинному») творчеству самой этой реальности.

Теперь осталось только «раскрыть псевдоним» этого самотождественного — и в этом смысле абсолютного — «Субъект-Объекта», который марксист (хотя и очень левый) Лукач и не скрывал: он «вital» в его философско-социологическом рассуждении с самого начала в качестве неназванной (само собой разумеющейся) *предпосылки*. Конечно же, это — Пролетариат, и именно с большой буквы: как новый всемирно-исторический Субъект, он же — главный *объект* всей предшествующей истории буржуазной цивилизации, до времени не ведавший о своем историческом предназначении. Мыслителем, открывшим, наконец, этого реального субъекта всемирно-исторического процесса и указавшим перспективу его действительного самосознания в качестве подлинного Субъекта мирозидательного творчества, Лукач назвал Маркса.

«Самопознание пролетариата, — писал Лукач, — есть... одновременно объективное познание сущности общества» [1, 331]. И не только познание, но одновременно также и изменение его. Ведь речь идет о *коллективном*, реально-историческом субъекте, чье познание (как познавательный акт Бога) тождественно созиданию реальности. Точка зрения пролетариата — это и есть точка зрения целого, исторической тотальности, которая сама есть «реальная историческая мощь», сила самой действительности именно как действительности. Эту силу и мощь «нельзя отделить от действительности (а потому и познания) отдельных исторических фактов, не лишив тем самым действительности, фактичности их самих» [1, 334]. В свою очередь «включение в тотальность (предпосылка которого — допущение, согласно которому подлинная историческая действительность есть именно *целое* исторического процесса. — Ю. Д.) не только изменяет решающим образом наше суждение об отдельных явлениях, но и... обеспечивает постижение предметной структуры, содержательной качественности отдельных *явлений* — именно как отдельных явлений» [1, 335].

«Тотализирующие» процессы истории общества получают в глазах Лукача онтологический характер процессов, определяющих предметный аспект реальности не только в формальном, но и содержательно-субстанциальном смысле. «Сущность истории, — утверждал он, — состоит именно в изменении *структурных форм*, посредством которых соответственно осуществляется взаимодействие человека с окружающим миром, которые определяют предметность как его внутренней, так и его внешней жизни» [1, 336]. Тот факт, что в действительности, окружающей нас, «непосредственно данная внешняя форма предметов, их непосредственное наличное бытие (Daseih, что можно перевести и по-хайдеггеровски как «тут-бытие». — Ю. Д.) и так-бытие (Soseih) являются как нечто первичное, реальное, объективное в противоположность отношениям предметов как чему-то вторичному, чисто субъективному» [там же]. Этот факт расценивался Лукачем как «видимость», которая сама «возникла из привычек мышления и способна ощущать» [там же].

Характер истинной реальности имеют у него (социально-экономические) *отношения людей*, их всегда конкретно-историческая тотальность.

«Чем безостаточнее включается вещь в систему этих отношений» [1, 337], вплоть до полного растворения в тотальности этой системы, тем адекватнее и истиннее их познание. Здесь изначальное лукачевское предпочтение, отдаваемое *отношениям* вещей перед *самими вещами* (что есть частный случай предпочтения, отдаваемого становлению перед ставшим, равно как и теоретико-познавательному *реализму перед* номинализмом), а среди этих отношений — взаимоотношения людей друг с другом, что неизбежно ведет к своеобразной в духе *социологического реализма* аннигиляции как *предметной реальности вообще*, так и реальности *индивидов*. Система отношений — их тотальность — первична, носители этих отношений — индивиды — вторичны и производны. Благодаря этому лукачевский «тождественный субъект-объект», в данном случае Пролетариат как носитель новой системы социальных отношений, творческого принципа нового «социального мира», «эмансипировался» от каких бы то ни было внешних детерминаций и превращался в нечто вполне идентичное *гегелевскому абсолютному субъекту*.

Задача, которую Лукач считал не только всемирно-исторической, но миротворческой, мирозидательной, полагающей начало новому социальному космосу (он же — тотальность), заключается теперь в том, чтобы «тождественный субъект-объект» (Пролетариат) осознал *себя* в своем качестве Демиурга новой исторической — социально-исторической — тотальности и превратился из «класса-в-себе» в «класс-для-себя». Осознал себя движущей пружиной Истории, излучающим центром нового, а значит, революционного исторического творчества.

Самоосознание пролетариата, означающее его превращение из возможно («в-себе») в действительно («для-себя», вернее, по Гегелю: «в-себе-и-для-себя») «тождественный субъект-объект», — это прежде всего его самопознание «в качестве товара» [1, 353], в котором уже в рамках буржуазного общества воплощено бытие рабочего одновременно и как субъекта, и как объекта. Согласно Лукачу, «для рабочего рабочее время — это не только форма объекта его проданного товара, рабочей силы <...>, но одновременно и определяющая форма его наличного бытия как субъекта, как человека» [1, 351].

Осознание рабочим-пролетарием этого обстоятельства предстает в качестве практического сознания: здесь «*познание осуществляет предметное, структурное изменение в объекте своего познания*» [1, 353]. Особенность этого познания заключается в том, что оно с самого начала не есть познание чего-то внешнего по отношению к нему, не есть постижение противостоящего ему объекта: «Сознание здесь — не сознание о противостоящем предмете, но самосознание предмета». Это значит, что «*акт становления сознания преодолевает предметность своего объекта*» [1, 363]. «Становление сознания пролетариата» — это «*практический пункт перехода*» [там же] не просто от деятельности сознания к сознанию деятельности, но от деятельности, ограниченной (внутримировой) предметностью, к *деятельности, преодолевающей предметную реальность, творящей новую историческую действительность*. Так уже в первом же акте пролетарского самоосознания отрицается весь тот «мир», которому пролетариат обязан своим рождением, вся та реальность, что давит и угнетает его.

Здесь практическая цель пролетариата — «*фундаментальный* переворот общества во всей его целостности» [1, 347] — оказывается одновременно и целью познания (и самопознания). Это превращает «буржуазное общество, вместе с его мысленными, художественными и т. д. образованиями» [там же], взятое под углом зрения его тотального отрицания, в «*исходный пункт* метода», отправной момент пролетарской диалектики. В этой исходной точке пролетариат с самого начала порывает с мнимой «непосредственностью» предметов и вещей буржуазного мира, которая навязывает себя внутримировому сознанию в качестве последней реальности. К такому разрыву пролетариев толкает их положение «на дне» капиталистического общества как живого воплощения нужды и протеста против нее. Историческое своеобразие положения пролетариата «покоится на том, что выход за пределы непосредственности (того, как мир выступает „изнутри“, для людей, удовлетворенных им. — Ю. Д.) <...> *интендирован здесь на тотальность общества*» [1, 358], т. е. направлен на его адекватное постижение (и революционное отрицание) как целого: тотальной системы переплетенных в единый узел взаимоотношений людей.

В этой тотальности познавательного (практическо-познавательного) отношения Пролетариата к миру буржуазной «вещественности» (овеществленных отношений) происходит «развеществление» всех наполняющих его вещей, тождественное, согласно лукачевской концепции, акции, которая выглядит совершенно *эсхатологически*: полному «распредмечиванию» всякой предметности. Революция, происходящая в социальном космосе (вернее, с социальным космосом), предстает как «диалектический процесс», который «превращает в процессы сами формы предметности» [1, 365]. Как раз в данной связи Лукач *решительно противопоставлял* свою точку зрения (заставляющую вспомнить о Кратиле, хотя и приписываемую Марксу) пониманию Гераклита, у которого «вечное становление, как учение о целом, все-таки является вечным бытием, и позади протекающего потока стоит неизменная сущность, хотя бы ее существенный род и выражался в непрерывном изменении отдельных вещей» [1, 365].

В этом пункте проступают, обнажая свою внутреннюю связь, общемировоззренческие и социально-философские предпосылки раннего Лукача, отражающие влияние гегельянски-марксистской традиции неокантианства и, наконец, философии жизни (в ее штирнеровской, а отчасти и дильтеевской версиях). Эти предпосылки побуждают его углублять раннеромантическую гипертрофию «становления», радикально противопоставленного «ставшему», которая вновь и вновь воспроизводилась в философских течениях рубежа XIX–XX вв., доводя ее до парадоксального заключения о возможности и необходимости, и желательности полного «*развеществления*» и «*распредмечивания*» *реальности*, погруженной уже не в гераклитовский, а кратиловский «поток» трансформации (разумеется, «истинно революционной»).

Мировоззренчески эти предпосылки имеют характер *релятивизма*, который в данном пункте соприкасается с *гиперрелятивизмом* основоположника философии жизни Ф. Ницше, доведшего *гипертрофию становления* до вывода о «живости» (иллюзорности, мнимости и т. д.) самого *бытия* — категория, от которой он предлагал вообще отказываться. На месте бытия у него оказалась «воля к власти», не заключающаяся в себе

ничего «бытийного». Этот глубинный «подтекст» мышления раннего Лукача следует иметь в виду и в случаях его формулировок, звучащих на первый взгляд более корректно, например: «Если, говоря по-гегелевски, становление является теперь как истина бытия, процесс — как истина вещей, то это значит, что тенденции развития истории присуща *более высокая действительность*, чем „фактам“ *чистой эмпирии*» [1, 367]. Этот *гипертрофированно антипозитивистский* ход мысли непосредственно от Лукача унаследовал весь франкфуртский неомарксизм, клеймивший позитивистскую социологию за сугубую буржуазность по той причине, что она апеллировала к «фактичности» капиталистического общества.

В этом лукачевском релятивизме, питаемом традициями немецких романтиков и ницшеанской философии жизни, таилась возможность *пансоциологизма*, к которому неизбежно должен был склониться молодой Лукач в качестве «левого» (т. е. крайне революционистски и волюнтаристски ориентированного) «младомарксиста». На месте «бытия», понятого онтологически, которое «ликвидировал» Ницше, должно было оказаться нечто, подобное ему, хотя и не отдававшее постылой онтологией. Им оказалось марксовское «общественное бытие», не только освобожденное от «натуралистически-онтологических» характеристик само по себе, но и освобождавшее от них все, попадавшее в его орбиту, а потому получавшее название социального или социокультурного.

Лукачевская тотальность человеческого мира — это *полностью деонтологизированный* социальный космос, плоть которого — межчеловеческие (они же — социально-экономические) отношения, в которых, как в марксовской «меновой стоимости», нет «ни грана» вещества природы, ничего «натуралистического», а тем самым (ибо Лукач не мыслил никакой иной онтологии, кроме естественно-научной) и онтологического. Это либо насквозь буржуазный мир настоящего, либо насквозь пролетарский мир будущего, который наступит лишь после того, как Революция, толкуемая воистину эсхатологически, «до основания» разрушит прежний социальный космос со всеми населяющими его «вещами» и создаст совсем иной космос абсолютно «развеществленных», истинно человеческих отношений.

Решительно доведя свой романтический релятивизм до *абсолютного историцизма* и *панлогизма*, молодой Лукач подверг критике даже своих явных предшественников на этом пути — Ницше и Шпенглера. Он критиковал их вовсе не за избыточность, а, наоборот, за *недостаточность* (непоследовательность) релятивизма (Ницше) и историцизма (Шпенглер). «Слабость и половинчатость таких „смелых мыслителей“, как Ницше и Шпенглер, — утверждал он, — заключается именно в том, что их релятивизм устраняет абсолют из мира мнимым образом. Абсолютное есть не что иное, как мысленная фиксация, мифологизирующая позитивный поворот неспособности мышления конкретно понять действительность как исторический процесс... Абсолютное должно быть понято в его конкретной исторической форме (ему отказано в праве «выходить за» рамки исторически обусловленных «форм». — Ю. Д.), как *момент самого процесса* (который толкуется на кратиловский манер. — Ю. Д.), борьба за более высокую ступень истины (исторического) *самопознания человека*» [1, 375].

Историцизм молодого Лукача, базирующийся на «эмансипации» исторического процесса от его *онтологических* определений, которые никак

не могут быть втиснуты в рамки конкретных исторических форм, но представляют собой «условия связи» этих форм друг с другом, «условия возможности» самой истории как единого процесса, обладающего определенной внутренней структурой, этот историцизм неизбежно оборачивается релятивизмом, так же как последний — *пансоциологизмом неомарксистского типа*, отправляющимся от *социоморфистских «оговорок»* молодого Маркса. Этот вариант *вульгарного социологизма*, со свойственными ему *редукционистскими* тенденциями, результат которых — превращение политэкономических понятий марксизма в социологизированные метафоры и мифологемы, сам по себе был свидетельством глубокого кризиса, в каком оказалась марксовская версия «подлинной науки» об обществе. Хотя целое поколение западных марксистов, не удовлетворенных «ортодоксальным марксизмом» (который впоследствии был назван ими «палеомарксизмом»), восприняли книгу Лукача как открытие «аутентичного Маркса»; при сопоставлении с притязаниями самого Маркса на создание научной теории общества она должна была бы выглядеть как явный регресс, отступление от социальной науки к социальной метафизике и социально-философскому мифологизаторству.

3. САМОКРИТИКА ЛУКАЧА — ПРЕДВОСХИЩАЮЩАЯ КРИТИКА НЕОМАРКСИЗМА

Сам Лукач неоднократно выступал с достаточно аргументированной критикой как социально-философской концепции, предложенной в книге «История и классовое сознание», так и практическо-политических «экспликаций», предполагаемых ею. Согласно основному тезису философской самокритики Лукача, «История и классовое сознание», отнюдь не в согласии с субъективными намерениями самого автора, «объективно представляла в истории марксизма тенденцию, которая... вольно или невольно, но все-таки была направлена против основ онтологии марксизма. Я имею в виду тенденцию понимать марксизм исключительно как теорию общества, как социальную философию и игнорировать или отбрасывать содержащееся в нем воззрение на природу... Моя книга занимает в этом вопросе решительную позицию: природа рассматривается в ней как общественная категория, в различных местах книги утверждается, к тому же ведет и общая концепция, что философски единственно релевантно познание общества и живущих в нем людей» [1, 18–19]. Эту концепцию, в русле которой диалектика перебазировалась на релятивистскую историцистско-пансоциологическую основу, зрелый Лукач подверг тщательному критическому рассмотрению.

Он считал, что «именно материалистическое понимание природы действительно обеспечивает реальное размежевание между буржуазным и социалистическим мировоззрением» [1, 19]. Одновременно он полагал, что уклонение от комплекса проблем, связанных с этим пониманием, «препятствует строгой разработке марксистского понятия практики» [1, 19], того самого, на какое так часто ссылался молодой автор книги «История и классовое сознание». Более того, неспособность связать представление о социально-экономических формах с проблемой отношения человека к природе, взятой в ее самостоятельной онтологической

значимости, лишает теоретической строгости и само это представление, а тем более и всякую апелляцию к нему при объяснении иных общественных явлений (скажем, научно-теоретического порядка). Категории социально-экономического ряда понимаются адекватно лишь при условии, что не зауживается само понятие «экономии», которое фундируется с помощью категории *труда*, взятого как «обмен веществ общества с природой» [там же]. Но при этом речь должна идти прежде всего об «онтологической объективности» природы, «образующей бытийную (*seinmäsige*) основу этого обмена веществ» [там же].

Поскольку природа в книге «История и классовое сознание» рассматривалась как «общественная категория», т. е. лишалась своей собственной объективной значимости — значения реальности, не зависящей в своих онтологических определениях ни от человека, ни от человечества, — постольку онтологические определения утрачивал и труд как отношение человека к природе. Так как труд утрачивал эти определения, представ в качестве «чисто социальной» деятельности (как если бы таковая была вообще возможна), то онтологическую «весомость» и всякую субстанциальную «упругость» (вспомним сказанное Спинозой об «упругой субстанции») утрачивали также и все политэкономические понятия, выведенные из категории труда. «Выводя» из этих понятий все остальные социокультурные определения (рискуя впасть в вульгарно-социологический редукционизм), молодой Лукач фактически «дедуцировал» их из предпосылок, утративших субстанциальное содержание, если не эфемерных вообще.

Все это накладывало, согласно позднейшей самокритике Лукача, «зауживающий и искажающий отпечаток на понятие праксиса», которое, как он позднее подчеркивал, было *центральным* «именно для этой книги» [1, 20]. Потому и концепция революционного праксиса (т. е. практики не во внутримировом, а в мирозидательном смысле) здесь предстала как «нечто прямо-таки экзальтированное, что соответствовало мессианскому утопизму тогдашнего левого коммунизма, но не соответствует подлинному учению Маркса» [там же]. Отсюда и обожествление пролетариата, наделенного властью творить «новый мир» буквально «из ничего», поскольку не признается *ничего онтологического*, что противостояло бы его устремлениям, хоть каким-то образом детерминируя его «историческое творчество», которое невозможно отличить от «художественного творчества», взятого в его позднеромантическом понимании.

Свою прежнюю субъективистскую экзальтацию по поводу революционного праксиса зрелый Лукач объяснял как *реакцию* «против буржуазных и оппортунистических воззрений в рабочем движении», для которых характерен «мнимый объективизм», сопровождающийся «отрывом от практики» [там же]. Лукач называл свою прежнюю концепцию праксиса *абстрактно-идеалистической* [1, 21]. Он даже был склонен считать, что в связи с этим его ранняя концепция превращалась «в одну из идеалистических контемплаций» [1, 20], в свете которой переход «исправленного» сознания в революционную практику должен был бы представлять «как чудо» [1, 21]. Однако он не говорил о самом главном: *крайнем волюнтаризме* (относью не контемплативного свойства) его революционистского толкования праксиса, заранее разрешавшем самые невероятные «исторические эксперименты» (вспомним «эксперимент» венгерской революции

1919 г., в «постановке» которого Лукач принял самое деятельное участие), снимая с «экспериментаторов» всякую ответственность за реальные последствия их действий.

Переходя от теоретической самокритики к анализу достоинств своей ранней книги, поднятой на щит неомарксистами франкфуртской школы, а затем и французскими, и англо-американскими неомарксистами, Лукач прежде всего упоминал то, что «здесь впервые со времен Маркса» отчуждение рассматривается «как центральный вопрос критики капитализма» и при этом вскрываются «как теоретические, так и методологические корни» этого понятия, которые «ведут обратно к гегелевской диалектике» [1, 24]. Он отмечал, что проблема эта «висела в воздухе» 1920-х гг. и, будучи спустя несколько лет выдвинутой в центр философских дискуссий благодаря работе М. Хайдеггера «Бытие и время», не утратила своей значимости и впоследствии в связи с работами Ж.П. Сартра и его учеников [там же].

Лукач принял к сведению вопросы, поднятые его последователем, известным французским неомарксистом Л. Гольдманом, который «замечал в некоторых местах хайдеггеровского произведения полемическую реплику» на книгу «История и классовое сознание», «разумеется, оставшуюся неназванной» [1, 24]. Все это, вместе взятое (включая судьбу понятия отчуждения после Второй мировой войны, особенно во Франции, где имело место «смешение марксистских и экзистенциалистских мыслительных мотивов»), позволило Лукачу сделать общий вывод о том, что «отчуждение человека определенным образом признавалось и признается центральной проблемой эпохи, в которую мы живем, и признается как буржуазными мыслителями, так и пролетарскими, как правыми общественно-политическими движениями, так и левыми» [там же].

В то же время он вполне самокритично констатировал, что в толковании категории отчуждения «История и классовое сознание» следует за Гегелем, «отождествляя отчуждение с опредмечением (если воспользоваться терминологией „Экономическо-философских рукописей“» [1, 25], неправоммерно придавая первой из этих категорий *слишком расширительный* смысл. Эту тенденцию автор книги «История и классовое сознание» квалифицировал теперь как «фундаментальное и глубокое заблуждение», которое имеет в ней «многочисленные последствия» [1, 261]. «У Гегеля, — писал он, — проблема отчуждения является впервые как основной вопрос положения человека в мире, отношения к миру. Но под термином овнешнения отчуждение предстает у него одновременно и как полагание всякой предметности. Поэтому отчуждение, продуманное до конца, тождественно полаганию предметности» [1, 25–26]. Это значит, что хотя в книге «История и классовое сознание», вольно или невольно следовавшей за Гегелем, «отчуждение, идентифицированное с опредмечением, понималось как специфически общественная, социально-историческая категория» (социализм ведь должен был снять отчуждение, обнаружив тем самым его исторически-преходящий характер), тем не менее «неснимаемое существование отчуждения в классовых обществах, и прежде всего философское обоснование этого понятия, приближало его к *condition humaine*» [1, 26], — т. е. к экзистенциалистски толкуемым вечным и неизменным «условиям человеческого существования».

Однако истинным, изначальным источником фундаментального и глубокого заблуждения автора книги «История и классовое сознание» было не простое смешение отчуждения с опредмечением *само по себе*. У Гегеля отождествление этих двух категорий — логическое следствие более общей и более содержательной *мировоззренческой* посылки: идеалистически толкуемого принципа *тождества мышления и бытия*. У молодого Лукача упомянутая идентификация также следствие определенного мировоззренческого постулата, а именно — *исторического понимания категории тотальности*. Последняя выступает здесь не как наиболее общее логическое выражение целостности универсума, онтологического единства общества и природы, но как фиксация «системности» социально-исторических связей (*структуры* развитого товарного хозяйства). Тотальность оказывалась целиком и полностью замкнутой на социальность.

Вот почему предметность у Лукача предстает как результат взаимодействия людей, более того, как «застывание», «овеществление», «отчуждение» этого взаимодействия, а сами предметы (вещи) как «окоченевшие» межчеловеческие контакты, утратившие свой «текущий» характер непрерывного становления. Отсюда и непреодолимая тенденция отождествлять опредмечивание (выявление предметных контуров реальности в процессе трудового взаимодействия человека с природой) с овеществлением (подменной отношений между людьми отношениями между вещами), а его — с отчуждением (фактическим «присутствием» некоторого субстанциального содержания в форме, враждебно противостоящей сущности). Что же касается самого понятия отчуждения (не игравшего у Гегеля той центральной роли, как в построении молодого Лукача), то ее лукачевское применение свидетельствует о подмене *универсального* начала гегелевски-марксовской диалектики его «частным определением» все равно, фигурирует ли в этом качестве структура развитого товарного хозяйства или труд, замкнутый в рамках той или иной общественной формы.

«...Ее последнюю философскую основу, — писал поздний Лукач о своей ранней книге, — образует тождественный субъект-объект, реализующий себя в истории. Разумеется, возникновение этого последнего у Гегеля само имеет логико-философскую природу, поскольку достижение высшей ступени абсолютного духа в философии осуществляется путем взятия обратно отчуждения, посредством возвращения самосознания к самому себе. В книге „История и классовое сознание“, напротив, этот процесс должен был предстать как общественно-исторический, находящий свою кульминацию в том, что этой ступени достигает пролетариат, становящийся тождественным субъект-объектом истории в своем классовом сознании» [1, 25].

Однако «действительно ли осуществляется тождественный субъект-объект посредством такого адекватного самопознания»? В самом ли деле возникает он в акте такого самопознания, даже если предположить, что «оно имело бы своим базисом совершенное познание социального мира (условие совершенного самосознания)?» «Стоит только правильно поставить этот вопрос, — утверждал Лукач, — чтобы ответить на него отрицательно... Пролетариат как идентичный субъект-объект — это,

следовательно, не материалистическое осуществление идеалистической мыслительной конструкции, преодолевающее ее, но скорее перегетельянивание Гегеля» [там же].

Парадокс заключается в том, что вся эта самокритика (прозвучавшая не только в «Предисловии» к последнему прижизненному изданию книги «История и классовое сознание», но и гораздо раньше) не произвела на западных неомарксистов сколько-нибудь серьезного впечатления. Они поспешили «списать» ее за счет давления на Лукача идеологического аппарата послереволюционной России, где он жил в 1930–1940-е гг., хотя сказанное в этот период он повторил и во времена хрущевской «оттепели», и после возвращения в Венгрию. Да и могли ли неомарксисты (в особенности неомарксисты франкфуртской школы) поступить иначе? Слишком многое из социально-философских постулатов и «ходов мысли» автора книги «История и классовое сознание» было заимствовано неомарксистами, определив их идейный горизонт и перспективу теоретического развития. Эта книга осталась классикой неомарксизма (и не только франкфуртского), хотя ее автор все дальше уходил от нее на протяжении всей последующей социально-философской эволюции.

Ни один из ведущих западных неомарксистов — будь то Хоркхаймер или Адорно, Маркузе или Гольдман, Мерло-Понти или поздний Сартр (не говоря уже о неомарксистах второго и третьего поколений), — не остался вне «сферы влияния» заволаживающих идей раннего Лукача — эстетика и революционера, соединившего обе эти области на позднеромантический манер. И как ни отрекался впоследствии Лукач от гиперреволюционистских прегрешений (результат того, что даже Ленин квалифицировал как «детскую болезнь „левизны” в коммунизме») времен своей бурной теоретической молодости; как ни выражал он негодующее удивление по поводу склонности неомарксистов заимствовать у него именно то, что сам он давно признал несостоятельным, они продолжали ссылаться на его раннюю книгу, противопоставляя ее всему тому, что было им написано «за железным занавесом». В период «ренессанса Маркса» на Западе, нараставшего с конца 1950-х до начала 1970-х гг., одной из его «составляющих» оказался и ренессанс раннего Лукача, которого новые поколения неомарксистов вновь и вновь «приговаривали» к книге, написанной в начале 1920-х гг.

С парадоксальным упорством неомарксизм и в этот период, как и в предшествующий (1930–1940-е гг.), возрождал из «пепла забвения» как раз то, что Лукач в «Предисловии» к последнему прижизненному изданию называл «агрессивным и парадоксальным идеализмом» [1, 12] своих ранних «штудий», который, по его словам, сообщал им «легкомысленно-утопический характер» [1, 13], толкая читателей на опасную тропу *экзальтированного политического активизма*. Все то, что сам он высмеивал в своих «штудиях» как «мессианско-утопическое целеполагание» [1, 15], «мессианский утопизм» [1, 20], «мессианское сектантство» [1, 17], чреватое роковыми (если не кошмарными) последствиями на практике, было вновь извлечено на свет Божий и даже рекомендовалось «новым левым» как сохранившее всю свою актуальность «руководство к действию». Тот самый исторический опыт, который многому научил самого Лукача, пережившего времена тоталитаризма, наступившие как раз под барабанный

бой *революционистского мессианства*, мало чему научил тех, кто наблюдал за кошмарными событиями, происходившими в России, из «прекрасного далека».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Lukacs G.* Geschichte und klassenbewußtsein. Studien über marxistischen Dialektik. Berlin, 1923.
2. *Marck S.* Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. Bd. I. Tübingen, 1929.

Часть I. Раздел I. У истоков кризиса. Атаки неомарксизма...

Глава I. Д. Лукач и левое неогегельянство. Генезис...

НЕОМАРКСИЗМ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ

I. ОСОБЕННОСТИ НЕОМАРКСИСТСКОГО СОЦИОЛОГИЗМА

Неомарксизм — течение западной социально-философской мысли, возникшее в результате критики «слева» позитивистского истолкования марксизма теоретиками II Интернационала (К. Каутский и другие), шедшей по линии интерпретации философии Маркса в духе новейших философских веяний начала XX в.: неогегельянства, фрейдизма, философии жизни (а позднее — экзистенциализма и структурализма). Основоположники неомарксизма — ранний Д. Лукач, автор книги «История и классовое сознание» (1923), и К. Корш, автор книги «Марксизм и философия» (1923). С конца 1920-х — начала 1930-х гг. его активно развивают теоретики сложившейся в тот период франкфуртской школы: Э. Фромм¹ (в духе фрейдомарксизма), Г. Маркузе (в духе сперва «хайдеггер-марксизма», а затем гегельянизированного фрейдомарксизма) [8], М. Хоркхаймер [7] и Т.В. Адорно (в духе «синтеза» неогегельянства и фрейдомарксизма) [4]. Во Франции после Второй мировой войны к неомарксизму примыкают А. Лефевр, развивавший его в духе «левого» неогегельянства, Ж.П. Сартр, предложивший его левозекзистенциалистскую версию, Л. Гольдман, представивший его как генетический структурализм, и другие. В англоязычных странах неомарксизм развивался под влиянием немецкой и французской версий, причем не столько на почве собственно социальной философии, сколько на почве социологии (Ч.Р. Миллс, А. Гоулднер, И. Горовиц, Н. Бирнбаум, Т. Боттомор и другие).

Основная тенденция неомарксизма как социально-философского направления — слияние («амальгамирование») собственно философских понятий с политэкономическими и общесоциологическими, в результате чего первые утрачивают свою самостоятельность и особый, специфический смысл и превращаются в отражения («проекции») вторых. Эта операция осуществляется путем выделения в качестве центральной и основополагающей категории отчуждения, понимаемого в социально-экономическом смысле. Толкуемое в духе веберовского понятия формальной рациональности и фрейдовского понятия рационализации, отчуждение отрывается от того, что же, собственно, подвергается ему — отчуждается (т. е. от своего «субстрата») и в этом качестве приобретает несвойственные ему мирозидательные функции. Результат социально-экономического от-

¹ Э. Фромм занимал особое положение в рамках франкфуртской школы, поскольку не считал себя связанным ее «институциональными» рамками, что становилось все более очевидным в ходе его идейной эволюции.

чуждения — не только социальная структура антагонистических обществ, но и субстанциальное содержание предметного мира, его предметно-вещественный характер. Из меновой стоимости «выводится» не только потребительная стоимость товара, но и его «материя», его вещественное бытие. Отсюда — *тенденция к социоморфизму и релятивизму*, характеризующая неомарксизм¹.

Общий результат этого — нигилизм в отношении духовной культуры (идеального измерения человеческого существования вообще), в котором отчетливо прослушиваются ницшеанские обертоны, с одной стороны, и скрытый, но заметный политический экстремизм — с другой. Экстремизм неомарксизма противоречивым и эклектическим образом сочетается с фатализмом общей концепции капиталистической цивилизации, разделяемой большинством его представителей. Возводимая в своих истоках к гомеровским временам (отождествляемая с западной цивилизацией и культурой в целом), история капиталистической цивилизации предстает в неомарксизме как фатально-необходимый процесс прогрессирующего «сумасшествия» разума (пародия на гегелевское понимание истории как прогресса разума, из которого заимствуется представление о фатальном характере исторического процесса).

Антикапиталистическая революция предстает в апокалиптическом свете: как «конец истории», всемирный катаклизм, вселенская катастрофа, результатом которой должно стать появление чего-то «радикально иного», отменяющего предшествующее развитие человечества как сплошное недоразумение. Отсюда расчет неомарксистских теоретиков на тех, кто люмпенизируется западной цивилизацией, оттесняется на «периферию», отбрасывается на дно социальной жизни и не имеет с этой «неудавшейся цивилизацией» никаких точек соприкосновения: жителей «третьего мира», не вовлеченных в орбиту модернизации; наркоманов; враждебных интеллектуалов, агрессивно противостоящих западной культурной традиции; представителей сексуальных меньшинств; нетрудоспособную молодежь или инфантилов, не желающих включаться в жизнь взрослых; безработных или преступников.

Эти особенности неомарксизма, с одной стороны, обеспечили его широкую популярность в 1960-е гг., когда в общественном сознании Запада законодателями моды были новые левые, поднявшие неомарксистов на щит в качестве своих идеологов, а с другой — вызвали его критику в 1970-е гг., когда движение новых левых потерпело крах, зайдя в тупик левого экстремизма и терроризма.

2. КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ

Теорией, приверженность к которой (с теми или иными вариациями) объединила франкфуртских неомарксистов, заставляя говорить о них как о школе, стала критическая теория (критическая теория общества). Это название своей версии неомарксизма дали идеологи франкфуртской школы, но им довольно часто пользуются для характеристики неомарксистской

¹ Эта тенденция вступает в противоречие с другой — неомарксистским *антропологизмом*, с внутренне присущим ему натурализмом.

социальной философии и социологии вообще. Первый из вариантов этого названия принадлежит Хоркхаймеру, опубликовавшему в 1937 г. в руководимом им «Журнале социальных исследований» статью под названием «Традиционная и критическая теория», где он охарактеризовал основные черты критической теории, противопоставив ее всей предшествующей науке и научности вообще. Второй вариант принадлежит Маркузе, выступившему в том же году и в том же журнале с некоторыми уточнениями хоркхаймеровского толкования критической теории.

Сам термин рассчитан на то, чтобы вызвать ассоциацию с почти полторавековой традицией немецкой философской культуры, нашедшей свое отражение в названии трех кантовских «Критик» («Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения»), в «критической критике» младогегельянцев, в «Критике политической экономии» Маркса (подзаголовок «Капитала»), в проекте «Критики исторического разума», который пытался осуществить Дильтей, и т. д. Поскольку в статье Хоркхаймера в качестве представителей критикуемой им «традиционной теории» фигурируют Вебер и Манхейм, надо полагать, что критическая теория осознавалась ее автором как нечто вроде «критики социологического разума» прежде всего, хотя выводы распространялись на принцип научности как таковой.

Основной упрек со стороны критической теории в адрес традиционной теории, который после Хоркхаймера выдвигали против социологии едва ли не все неомарксисты, заключается в том, что последняя предполагает, будто может существовать такая познавательная ситуация, когда на одной стороне находится «мысленно сформулированное знание», а на другой — исследуемые «обстоятельства дела»; на одной — понятийная структура (набор теоретических представлений), а на другой — «чистое восприятие» (ничем не замутненная констатация этих «обстоятельств»). Эта точка зрения, базирующаяся на противопоставлении субъекта и объекта в процессе социального сознания (и получившая свое методологическое осмысление в неокантианстве), квалифицируется Хоркхаймером как совершенно «некритическая», поскольку не учитывает, что общество представляет собой тождество субъекта и объекта, а их разрыв — это исторически условное и преходящее выражение капиталистического отчуждения, которое идеологизируется в традиционной теории и буржуазном принципе научности. Теоретические истоки прорисовывающейся здесь социально-философской концепции, лежащей в основании критической теории Хоркхаймера, прослеживаются в одной из ранних книг Лукача «История и классовое сознание» (1923), важнейшие положения которой ее автор к 1930-м гг. успел пересмотреть.

Требования критической теории, сформулированные Хоркхаймером в противоположность традиционной теории, следующие:

- а) осознавать ограниченность любой специализированной деятельности, в том числе (и особенно) познавательной, имея в виду, что любая такая деятельность лишь часть целостного исторического праксиса (понятие, заимствованное у молодого Лукача): внутри него она возникает и в нем «снимается»;
- б) брать в качестве предмета социальных наук всю человеческую и вне-человеческую природу, всю систему взаимоотношений общества и

природы — эта система, в сущности, и охватывается понятием праксиса;

- в) предполагать в качестве познающего субъекта не обособленного индивида и не члена ученой корпорации, а «общественного человека», представляющего собой тотальность всех социальных определений входящих в общество индивидов (т. е., выражаясь языком Гегеля, к которому вслед за Лукачем тяготел Хоркхаймер, взять общество как «субстанцию-субъект», но уже не в аспекте «субстанции», а в аспекте «субъекта»);
- г) исходить из того, что для так понятого — «тотального» — субъекта познаваемый предмет не представляет собою нечто внешнее, объективное, не им положенное. Последний предстает в своей истине как продукт собственной деятельности «общественного субъекта», который может выступать как нечто объективное и отчужденное от него (в духе лугачевского гегельянства Хоркхаймер не различает отчуждение и объективацию) лишь в рамках «превращенной» буржуазной формы сознания, раздваивающей тотальность праксиса на обособленные друг от друга субъект и объект.

С небольшими вариациями, различающимися в зависимости от того, к какому варианту «снятия» противоположности субъекта и объекта — фрейдомарксистскому (Фромм), хайдеггермарксистскому (ранний Маркузе) — тяготеет тот или иной теоретик франкфуртской школы, этот комплекс исходных «лево»неогегельянских представлений сохраняется во всех разновидностях критической теории. Но хотя поначалу критическая теория противопоставляла себя как философии истории, так и социологии, в особенности конкретно-эмпирическому социологическому исследованию, однако постепенно ее ведущие представители начали, с одной стороны, превращать «критическую теорию» в своеобразную философию истории — «Диалектика просвещения» Хоркхаймера и Адорно (1947), «Эрос и цивилизация» Маркузе (1955), а с другой — позволять себе экскурсы в область конкретных социологических исследований — «Авторитарная личность» (1950) (написана авторским коллективом под руководством Адорно и представляет собой попытку эмпирического подтверждения некоторых идей Хоркхаймера). Эта тенденция облегчала сближение критической теории с традиционной социологией, установление своеобразного компромисса между ними, следствием чего и было возникновение критической социологии, которая по своей исходной теоретической ориентации очень близка неомарксизму вообще и франкфуртской его версии, в особенности.

По мере того как критическая социология ассимилировала постулаты критической теории, стремясь сохранить при этом статус социологической науки, необходимость обособленного существования критической теории постепенно отпадала, она сохраняла (и даже распространяла) свое влияние в качестве некоей общей идеи, но не определенного направления. Поскольку таким образом судьба критической теории оказалась связанной с критической леворадикальной социологией, постольку она начала утрачивать свое влияние во второй половине 1970-х гг. (в первую очередь в США), по мере спада леворадикальной волны в западной социологии.

Некоторые аргументы и мыслительные ходы критической теории, направленные против «овеществляющего объективизма» традиционных

социологических методов познания в защиту тезиса о необходимости преодоления отчуждения субъекта социологического познания от его объекта, воспроизводились в феноменологической и экзистенциалистской социологии, что позволило объединить их вместе с критической теорией в рамках одной и той же гуманизирующей социологической ориентации.

3. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ КАК РОД ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ РОМАНИСТИКИ

Говоря о воздействии неомарксистской идеологии на западногерманскую, а затем и американскую научно-гуманитарную и литературно-художественную среду 1960-х гг., мы не можем рассматривать ее исключительно с точки зрения одного лишь логико-теоретического состава заключенных в ней идей, «переводящихся» затем в систему образов кем-то другим, скажем, драматургом или сценаристом. С этой системой образов мы встречаемся в произведениях неомарксистской интеллектуальной романистики, так что собственно в художественную литературу они перекочевывают порой без сколько-нибудь значительных трансформаций [ср. 12]. И, следовательно, если мы хотим обозначить влияние неомарксизма 1960-х гг. на интеллектуальную и художественную жизнь Западной Германии, мы должны попытаться изложить состав идей-образов основных произведений М. Хоркхаймера, Т. Адорно и других представителей франкфуртской школы [ср. 17], учитывая, в частности, и этот факт, то есть имея в виду не одну только логику, но также и своеобразную «драму» идей, коллизию экзистенциально «обжитых» принципов.

Судьба индивида с точки зрения «негативного абсолюта». Важнейшим неомарксистским произведением интеллектуальной романистики, очертившим магический круг идей и образов, интуиции и ассоциаций, за пределы которого уже не выходила ни сама франкфуртская школа, ни социологическая публицистика и литература, оказавшаяся в орбите ее влияния в 1960-е гг., можно считать «Диалектику просвещения» Хоркхаймера и Адорно. Книга была написана ими в 1944 г. в США и опубликована в 1947 г. в Амстердаме. К этому основополагающему труду франкфуртской социальной философии непосредственно примыкают книги Макса Хоркхаймера «Помрачение разума» [14] и Теодора Адорно «Философия новой музыки» [8]; вторая из них, как известно, уже в рукописи была прочитана Т. Манном и использована им в виде весьма значительного числа раскавыченных цитат в «Докторе Фаустусе» (идеями и образами адорновского труда пользовался манновский черт, пытавшийся соблазнить молодого композитора Адриана Левекюрна¹).

Идеи Хоркхаймера и Адорно были ассимилированы Г. Маркузе, чьи работы и доклады имели большой резонанс в Германии во второй половине 1960-х гг. Наконец, некоторые из них перекочевали уже на рубеже 1960–1970-х гг. в идеологию контркультуры². Все это и делает необходимым

¹ Факт весьма симптоматичный, характеризующий «парадигму» того способа, каким франкфуртский неомарксизм воздействовал на художественную литературу. Подробнее об этом см.: [1].

² См.: Roszak Th. The Making of a counter-culture. N.Y., 1969 [18].

подробный анализ системы идей-образов, образующих основное содержание названной книги.

В каком-то отношении «Диалектика просвещения» [13] сопоставима со шпенглеровским «Закатом Европы», опубликованным сразу же после Первой мировой войны, хотя и написанным несколько раньше. Подобно Шпенглеру, почувствовавшему закат европейской («фаустовской») культуры накануне Первой мировой войны, авторы «Диалектики просвещения» вновь подняли вопрос о «конце» этой культуры на исходе Второй мировой войны. Теперь она называлась культурой «буржуазного просвещения»¹. Причем теперь идея «конца» была сфокусирована не столько на проблеме культуры Запада, сколько на вопросе об индивидуальности — этой носительнице всех прежних форм культуры и цивилизации. Под сомнение ставилась сама возможность существования индивида в наш век, век сверхмощных государств и тотальной «заорганизованности» людей, век глобальных войн и лагерей массового уничтожения, век индустриального «производства сознания» и целенаправленно организуемых «массовых психозов» [ср. 4; 5; 6; 9; 10].

В этой картине нашего века, на фоне которой в «Диалектике просвещения» утверждалось окончательное поражение культуры и гибель индивидуальности, поражает полное отсутствие светлых тонов. Все утопает во мраке ночи, наступившей, по выражению Адорно, «после заката Европы» [ср. 9; 10]. Это неслучайное впечатление: аналогичное переживание владело авторами «Диалектики просвещения», и они хотели передать его читателям. Дело в том, что Хоркхаймер и Адорно принадлежали к поколению западноевропейской буржуазной интеллигенции, воспринявшей ницшеанскую «смерть Бога» как утрату всех положительных идеалов — абсолютов. Поэтому с гораздо большей «непосредственной достоверностью» ими переживалось то, чего они не хотели, чем то, что они хотели, утверждали. Эта позиция была впоследствии превращена Хоркхаймером и Адорно в теоретическую программу их школы². В итоге место позитивного Абсолюта занял в их сознании негативный Абсолют. Его символом стал Освенцим — высшее, предельное, абсолютно достоверное воплощение всего отрицаемого ими в XX столетии³. В свете этого негативного Абсолюта оценивали авторы «Диалектики просвещения» все то, что они считали ее исторически неизбежным результатом — современную западную культуру и принцип индивидуальности, составляющий, по мысли Хоркхаймера и Адорно, ее самое глубокое основание. Поскольку же свет негативного Абсолюта — это отрицательный свет, точнее, отрицание

¹ Однако здесь идея «конца культуры» была подана в леворадикальном ключе, заставляя вспомнить дадаистов 1910–1920-х гг. прошлого века. Эта ассоциация возникла не случайно: Адорно считал себя продолжателем дадаистской антикультурной традиции, воспринятой им в годы идейного становления. В 1950–1960-х гг. он активно пробивал дорогу этой традиции в литературно-художественной жизни Германии, актуализируя ее применительно к новой ситуации.

² В основе критической теории франкфуртской школы, утверждал Хоркхаймер, лежит убеждение, что мы не обладаем представлением о добре, абсолюте, однако можем указать, отчего мы страдаем, что требует изменения [15].

³ Освенцим играет в их мировоззрении настолько значительную роль, что относительно него можно повторить слова, сказанные Вольтером о христианском боге: «Если его не было, его пришлось бы выдумать».

всякого света, картина, возникшая в потрясенном сознании этих мыслителей, не могла нести в себе никакого светлого начала. По необходимости она должна была оказаться даже не «серым, написанным по серому» (картина, создаваемая гегелевской совой Минервы), а «черным, написанным на черном».

Согласно убеждению идеологов франкфуртской школы, человечество вместо того, чтобы вступить в истинно «человеческое» состояние, погрузилось в новый вид варварства. Олицетворением такого варварства для франкфуртских теоретиков являлся не только фашизм, но и вся позднекапиталистическая эпоха, его породившая. Эта эпоха, по мнению Хоркхаймера и Адорно, изначально характеризовалась «фашизоидностью», т. е. внутренним тяготением к перспективе фашизма. Данный период рисовался ими как период полного торжества насильственных и тоталитарных тенденций и, соответственно, полного и окончательного поражения индивида и апеллирующей к нему культуры [см.: 7, 8, 11]. С начала позднекапиталистической эпохи (в «Диалектике просвещения» она точно не датируется, но, по-видимому, совпадает с началом XX в.) и до ее конца, который теряется в туманной дали, индивиду и его культуре, если верить Хоркхаймеру и Адорно, суждено «парадоксальное» существование: существование в момент ликвидации, на границе бытия и небытия.

Такой вывод представлялся им столь же достоверным, сколь достоверным был факт существования фашизма и гитлеровских лагерей смерти. Устранение этого «факта» в результате разгрома гитлеровской Германии не побудило авторов «Диалектики просвещения» пересмотреть свой вывод. Они были убеждены, что, коль скоро сохранился поздний капитализм, место одной разгромленной формы тоталитаризма неизбежна должна занять другая [см.: 6; 7]. Поэтому для Хоркхаймера и Адорно вопрос заключался не в том, чтобы аргументировать и обосновать этот вывод, а совсем в другом — в том, чтобы с точки зрения этого вывода понять всю предшествующую историю человечества (по крайней мере европейского).

Иначе говоря, вывод, представлявшийся само собой разумеющимся в свете негативного Абсолюта, теперь проецировался на всю прошлую историю. Ее предстояло «судить» не только с учетом, но более того, на основе этого вывода. Так во франкфуртской школе возникла философия истории как история западноевропейского индивида и его культуры.

В качестве представителей натурализма, очень близкого фейербаховскому, франкфуртские теоретики, склонные к идеализации матушки-природы, были готовы видеть самый глубокий, метафизический источник человеческих бед в подавлении и угнетении природы как «вне», так и «внутри» человека. В качестве наследников идейного капитала немецкого «истинного социализма» они усматривали изначальную причину подавления и угнетения природы в «акте индивидуализации» человека, представляющего собой необходимую форму выделения его из природы [ср. также: 7; 10].

Наконец, в качестве мыслителей, которые при этом хотели считать себя также и марксистами (и даже «единственно истинными» марксистами) Хоркхаймер и Адорно стремились истолковать этот «акт индивидуализации», сопровождающийся, по их убеждению, возникновением эксплуататорского отношения и к природе, и к другому человеку, как все-

мирно-исторический акт становления самого *принципа буржуазности*, из которого должен был вырасти капитализм.

Так выглядели основные мировоззренческие посылки, на основе которых была развита концепция диалектики просвещения, давшая название книге Хоркхаймера и Адорно. В свою очередь, сама концепция должна была продемонстрировать непреложность исторического движения по пути от первого «акта индивидуализации» человека, в результате которого он выделился из природного (точнее было бы сказать, социоприродного) целого, до «адова огня» печей Освенцима, символизирующего окончательный крах индивида и его тысячелетней культуры.

В самых общих чертах эта концепция выглядит следующим образом. В эпоху матриархата, считали авторы «Диалектики просвещения», человек пребывал в единстве со своим родом, в свою очередь тождественном природе. За этот якобы «золотой век» воистину счастливого существования людей они платили полным отсутствием индивидуально-личностного начала — «самости» (Selbst)¹. Универсальным отношением человека к природным явлениям и процессам, да и к своим собратьям (которых индивид не противопоставлял природным вещам), было в те времена «миметическое» отношение — отношение подражания, уподобления. Уподобляясь тому, от чего он зависел и от чего ждал милости и покровительства, первобытный человек утверждал свою причастность к целому, свое единство с ним.

Существование в рамках этого социокосмического целого не сопровождалось, как это и полагается в «золотом веке», переживанием времени. Прошлое и настоящее еще не различались, история еще не возникла. Первым историческим актом должно было стать выделение индивида из матриархально-родового, т. е. природного целого. Акт, с которого началась у Хоркхаймера и Адорно «авантюра» просвещения, его роковая диалектика.

Пока человек чувствовал свое родство с природой, его отношение к природным вещам было, согласно авторам «Диалектики просвещения», «миметическим». Затем это чувство утратилось, и на его место встало другое — стремление к овладению природой, желание силой взять то, что раньше воспринималось как милость, т. е. насильственное отношение, имеющее форму одиссеевского хитроумия, форму подавления, угнетения и эксплуатации. Но для того, чтобы овладеть природой, выступившей теперь в качестве «внешней», человек должен был прежде всего овладеть природой в себе самом, потоком своих чувств и переживаний, динамикой влечений, которые и внутри него должны были представлять как нечто «внешнее». «Внешнее» по отношению к чему? К тому же самому человеку, но выступающему также и как «не-природа».

Человек, следовательно, «раскалывался» этими философами на «природное» в нем самом и нечто «неприродное», истинно человеческое. Последнее и было его «самостью». Она возникла одновременно в момент «отщепления» индивида от социокосмического целого и его собственно раздвоения на собственно «я» и отличную от него «внутреннюю при-

¹ Этот мотив к концу 1960-х гг. из высоких сфер интеллектуальной литературы перешел в поп-искусство.

роду». И чем более глубоким становился раскол между индивидом и «внешней» природой, выступающей отныне как нечто, все более «чуждое» ему, тем более драматичной становилась коллизия между «я» и «внутренней природой», тем более раздвоенным оказывался сам индивид.

Отношение «я» к миру внутренней чувственности и витальности становилось столь же насильственным и угнетательским, как и его отношение к «внешней» природе и к другим людям. «Пробуждение субъекта, — читаем мы в „Диалектике просвещения“, — покупалось ценой признания власти как принципа всех отношений» [13]. А это значило, по Хоркхаймеру и Адорно, что субъект пробуждался как буржуазный субъект, а его «самость» выступала как носитель буржуазно-эксплуататорского принципа воли к власти.

Парадокс заключался в том, что чем больше овладевал человек природой (включая и «природу» внутри самого себя), тем более чуждой она оказывалась для него, тем резче отчуждалась от него. Насилие не рождает близости, не восстанавливает родства. Субъект, «я», «самость» выступают как абсолютный господин над чем-то абсолютно чуждым ему. И именно этой своей «внешностью» и «чуждостью» природа пробуждает в человеке древний ужас, аналогичный тому, который испытывал первобытный человек в присутствии всего необычного, выходящего за привычный круг его повседневного опыта. Но если дикарь умел «заклинать» этот ужас путем «миметического» уподобления ужасному, стремясь таким образом «породниться» с ним, то индивид, выделившийся из природной целостности, поступал диаметрально противоположным образом: его способ «зажятия» ужасного — это «удвоение» природы через ее расщепление на видимость и сущность, действие и силу.

Таким образом из страха возникают и миф, и наука, которые выражают в своем раздвоении, еще больше отчуждающем их от природы, общую тенденцию просвещения¹. Впрочем, на этих путях достигается, если верить авторам «Диалектики просвещения», только мнимое «зажятие» древнего ужаса: ужасное лишь отдаляется вместе с отходом природы от человека, но не преодолевается. Однако тем большим становится страх «самости», все время боящейся «упасть обратно», в «ту чистую природу, от которой она отчуждала себя с таким непомерным напряжением и которая именно потому внушала ей невыразимый ужас». Это тот самый страх, который человек испытывает перед безумием; возможность сойти с ума представлялась грекам едва ли не самой страшной из человеческих участвей. Не случайно они говорили: «Если боги хотят наказать человека, то они отнимают у него разум».

Ужас, по утверждению Хоркхаймера и Адорно, и побуждает человека двигаться по стезе насильственного овладения природой сначала с помощью мифа, например, олимпийской мифологии древних, которая оказывается, таким образом, одной из первых форм («буржуазного») просвещения, затем науки и техники, которые стали играть роль новой мифологии, в такой же мере «просветляющей», в какой и затемняющей природу. Как гончие псы преследуют люди живую природу, чтобы превратить ее в мертвую, в чистый

¹ Любопытно обратить внимание на эту переключку шпенглеризма и франкфуртской социальной философии. В обоих случаях глубочайшим культуротворческим импульсом оказывается один и тот же страх.

материал для созидания «второй природы», представляющую собой не что иное, как проекцию «похоти властвования», которой одержима «самость», а внутри самой проекции — застывший ужас, окаменевший страх «самости» перед угрозой растворения в том, что представляется ей природным хаосом, бессмысленной стихией. Только такой воистину ужасный лик оборачивает изнасилованная природа к своей насильнице.

В этой связи авторы «Диалектики просвещения» прибегли к чисто фрейдовским ходам мысли, рассматривая отношение буржуазного «я» («самости») к «просвещаемой» им природе по аналогии с отношением садиста к своей жертве, который ненавидит ее тем в большей степени, чем больше страданий ей приносит, проецируя на нее свои страхи. Источник такого извращенного отношения Хоркхаймер и Адорно видели в том, что («буржуазный») индивид стал личностью, т. е. «самостью», лишь ценой принесения в жертву своей природы как «внешней», так и «внутренней». Отсюда ненависть индивида («самости») ко всему природному, отсюда параноидальное стремление видеть в любом проявлении живой природы «происки враждебных сил».

В результате мы пришли (вместе с авторами «Диалектики просвещения») к несколько парадоксальному выводу. Западный человек и его культура, оказывается, претерпевают аннигилирующее воздействие со стороны позднекапиталистического общества... по собственной вине, ибо это общество обязано своим появлением на свет им самим и никому другому. Авторы «Диалектики просвещения» стремятся переадресовать возмущение, которое вызывает позднекапиталистическая действительность, западноевропейской культуре, не отличая в ней демократические элементы от антидемократических, гуманистические — от антигуманистических, народные — от антинародных. Со времени «Диалектики просвещения» эта тенденция становится доминирующей в социальной философии франкфуртской школы.

Перенесенная в 1950–1960-х годах на немецкую почву, эта тенденция реализовалась как бунт против культуры, как антикапиталистическая культурная революция литературно-художественного авангарда. Этот мотив стал решающим в процессе перехода немецкого (и европейского вообще) авангардизма в неоавангардизм. В рамках такого понимания литература (искусство) воспринималась как орудие борьбы против культуры, «последнего оплота буржуазии». Для выполнения этой функции литература должна в первую очередь ликвидировать культуру (культурную традицию) в каждом произведении, т. е. заняться «самоликвидацией». Неоавангардизм в этом смысле — это искусство само деструкции, и в этом его отличие от академизированного авангардизма (модернизма) 1930–1950-х гг.

4. ФРЕЙДО-МАРКСИСТСКИЕ МИФОЛОГЕМЫ «ДИАЛЕКТИКИ ПРОСВЕЩЕНИЯ» М. ХОРКХАЙМЕРА И Т. АДОРНО

Возвращаясь к основным мифологемам «Диалектики просвещения», которым, как видим, было суждено многообещающее будущее, можно сказать, что вся история западной культуры и цивилизации начиная с

гомеровских времен предстала как *история сумасшествия разума*. В чем оно заключается? Прежде всего и главным образом в том, что разум отделяется от природы и противопоставляется ей. Будучи противопоставленным, он не мог установить к ней никакого иного отношения, кроме «овладения», господства над ней. Но отношение господства само по себе предполагает восприятие природы как врага разума. Овладевать природой, господствовать над ней означало у этих философов преследовать ее в качестве враждебной силы. А преследовать — это значит в силу амбивалентности (см. Фрейда, за которым следуют здесь авторы «Диалектики просвещения») чувства, владеющего преследующим, бояться преследуемого, заражаться «бредом преследования» и т. п.

Иначе говоря, уже в изначальном акте отделения и обособления разума от природы заложена неизбежность «природофобии», начинающейся с «боязни соприкосновения» с ней и кончающейся жесточайшим ее преследованием везде, где чувствуется хотя бы косвенное ее проявление. И чем более жестоко преследует разум природу, тем более злобной и коварной рисуется она его воображению. Это результат «бессознательной проекции» агрессивности помраченного разума на объект его агрессии.

В какой бы связи ни упоминалась культура в «Диалектике просвещения» (и в других работах этих франкфуртских теоретиков [ср. 9; 10; 14; 15; 17]), она рассматривалась ими лишь в одном негативном аспекте. Речь идет о подавлении природы (и всего природного) в самом человеке и *в качестве человека*; о совокупности средств и методов, инструментов и технологий, поставляемых обществом, для осуществления господства индивида над самим собой: «распадения» с самим собой, овладения собой, подавления и эксплуатации себя. Культура, если верить Адорно и Хоркхаймеру, это и есть универсум средств, методов и технологий — сначала по преимуществу идеальных («сублимированных»), а потом все более и более вещественных («де-сублимированных», воздействующих прямо на нервно-физиологический субстрат индивида), с помощью которых человек реализует свою сумасшедшую волю к власти в отношении к самому себе. Цель его — «овладев собой», с большей силой ринуться в борьбу за господство над другими людьми и «внешней» природой.

В основе же процесса «самоовладения», осуществляемого человеком на путях и перепутьях культуры, лежит, если верить авторам «Диалектики просвещения», чисто религиозный механизм обожествления именно того, чему принесена жертва (а она принесена «самости» — идеальному началу в нас самих). Как раз это-то и обожествляется, рассматривается как божественное в человеке. Затем оно отделяется от человека и становится предметом его поклонения. Хоркхаймер и Адорно, повторяя Фрейда, дали понять, что именно так обстоит дело в религии, особенно христианской (ей больше всего достается в «Диалектике просвещения»), «сублимирующей» и в этом виде сохраняющей на долгие века реальный обряд человеческого жертвоприношения. Причем в западной культуре этот обряд повторяется миллионы и миллионы раз в процессе «культивирования» отдельных индивидов.

Каждый из людей вынужден приносить «добровольную жертву». Он жертвует непосредственностью своих естественных побуждений, виталь-

ных влечений, инстинктивных порывов в пользу того, что считает высшим в себе, в пользу своего «я», а вернее, того, что является его эгоистическим центром, заостренной вершиной, — в пользу «самости». Чем больше связываются эти побуждения, влечения и порывы рациональными соображениями, вращающимися главным образом вокруг вопроса о «самосохранении», чем более опосредствуются они всепроникающей «самостью», чем чаще прекрасное мгновение приносится в жертву трезвой мысли о будущем, тем больше обожествляется символическая «идеализация» всего этого: принцип «я», становящийся принципом духовной «возгонки» всего природно-естественного. «Я» воспринимается при этом как нечто прочное и устойчивое в противоположность «бессубстанциональному» хаосу инстинктивных порывов и витальных влечений индивида. В то же время «субстанциональность» «я» на самом деле есть лишь «видимость», или, согласно франкфуртскому словоупотреблению, «идеология».

В классовом обществе, развивали Хоркхаймер и Адорно свою основную мысль, враждебность «самости» тому, что было принесено ей в жертву, сопровождалась, с одной стороны, новыми и новыми преследованиями остатков природного, сохранившихся в ней самой, а с другой — «отрицанием природы» в других людях, которые превращались таким образом в чистый объект господства. Такое «отрицание природы», выливающееся на практике в истребление сперва десятков, затем сотен тысяч, наконец, миллионов людей, есть «ядро» всякой «цивилизаторской рациональности».

«Господство человека над самим собой», выступающее основанием его «самости», потенциально всегда есть, по утверждению франкфуртских теоретиков, «уничтожение субъекта, в интересах которого оно якобы осуществляется». Субъект, полагали они, — это не «я» и не «самость», а, наоборот, то, что вытесняется и подавляется ими: естественные влечения, инстинкты и побуждения человека, взятые во всей их «природности», тождественности природному целому.

Что же касается культуры, служащей идеологическим обоснованием необходимости и неизбежности этого господства, снабжающей его всесторонне разработанными методами (включая чисто технологические) обеспечения такого, то она, с точки зрения Хоркхаймера и Адорно, оказывается развернутой на тысячелетия «ритуалом принесения в жертву» природного начала в самом человеке и вокруг него (в виде природного окружения). И вся история культуры и цивилизации (в отличие от Шпенглера, авторы «Диалектики просвещения» не различают эти понятия) есть «история интраверсии» человеком этой жертвы, «история отказа» от прямого и непосредственного удовлетворения витальных влечений.

Таков неомарксистский подтекст тем авторитарной личности и конформизма, которые, как известно, стали одними из ведущих в немецкой литературе, драматургии и кинематографии 1960-х годов. Франкфуртцы не только раньше других неомарксистов ввели их в научный¹ [см. 11] оборот, но и дали им специфическую социально-философскую трактовку.

¹ Ср. также упомянутую работу Э. Фромма «Бегство от свободы», которой, в свою очередь, предшествовали хоркхаймеровские «Штудии об авторитете и семье» (1937).

5. НИГИЛИСТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ (КУЛЬТУРА КАК ОРУДИЕ «БУРЖУАЗНОГО» ПОДАВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ)

Своей конечной точки процесс «буржуазного просвещения» мира достигает, согласно концепции франкфуртских философов, в гитлеровских лагерях смерти. В «Негативной диалектике» Адорно Освенцим уже безо всяких оговорок рассматривался как фатально необходимый, единственно возможный и самый непосредственный итог буржуазной культуры, развивавшейся исключительно за счет подавления природного в человеке. Освенцим, воплощавший в адорновской «Негативной диалектике» роль «негативного Абсолюта», якобы засвидетельствовал справедливость ницшеанского «Бог умер» (получившего, как известно, левоанархистское продолжение в серии дадаистских бунтов против культуры еще в 1920-е гг.).

«Бог» — это в данном случае вся европейская культура с ее абсолютами и ценностями. Она, если верить автору «Негативной диалектики», пришла к концу, обнаружив именно в этой точке не только свою полнейшую несостоятельность перед лицом фашистского варварства, но, более того, свое внутреннее родство с бесчеловечностью гитлеровцев. Стремясь к уничтожению целых народов, гитлеровцы будто бы только осуществляли «антиприродную» интенцию культуры Запада. Адорно провел прозрачную параллель между «идеалистической» западной культурой, «в лагерях» которой «стгорал без утешения» природный субстрат человека: «соматический, чувственный слой живого», с одной стороны, и нацистскими лагерями уничтожения, где то же самое совершалось на деле, в реальной действительности, с другой.

Согласно адорновской концепции¹, люди, привыкшие к подавлению природы в самих себе, т. е. к самоподавлению, неизбежно становятся послушным орудием подавления других (и даже испытывают от этого бессознательное удовольствие). Так, агрессия, направленная вовнутрь (на моральное самоусовершенствование человека, которое неизменно вызвало подозрения франкфуртцев), оказывается подходящим инструментом «внешней» агрессии² в особенности против тех, кто в меньшей мере склонен к такому самоподавлению и, следовательно, по адорновской логике, должен вызывать тайную зависть «закомплексованного» агрессора.

Таков источник конформизма, из которого активно черпали национал-социалисты, осуществляя свои чудовищные цели. Если согласиться с автором «Негативной диалектики» [7], конформизм вытекает из глубин идеалистической (и в своем идеализме бесчеловечной) культуры Запада. Эта культура, «идеологизируемая» с помощью идеалистической метафизики (апеллирующей, в свою очередь, к религиозным абсолютам), занималась не чем иным, как «возжиганием» бедной «физической экзистенции» в высших интересах, т. е. в интересах истины, добра и красоты, не имеющих, по Адорно, никакого отношения, кроме угнетательско-эксплуататорского, к конкретной индивидуальности.

¹ Разработанная совместно с Хоркхаймером, она была положена в основу упомянутого труда «Авторитарная личность», созданного под руководством Адорно [11].

² Это опять-таки одна из навязчивых идей немецкой литературы 1960-х гг.

А коль скоро подобное возжигание, согласно адорновской логике, удастся осуществить по отношению к индивидам, тем легче убедить их в необходимости принести в жертву на алтарь «Высших Ценностей» целые народы и расы. Таким образом, следуя логике Адорно, западноевропейская культура не могла не стать носительницей гибели для представителей иных культур.

Вот почему разговор о культуре в «Негативной диалектике» велся автором книги на фоне его детских воспоминаний о живодерне, где сдирали шкуру с убитых собак, а главное — о том завораживающем впечатлении, который производил на него зловонный запах собачьих трупов. Ребенку, по Адорно, еще дано знать, что означает этот запах; это знание — знание того, что означает культура, покоящаяся на истреблении всего живого ради «Высших Принципов» (например, принципа чистоты и стерильности, ради которого собак пускают на мыло), — непосредственно давалось ребенку в том чувстве ужаса, который он испытывал, встретившись с повозками собачников.

Что же касается взрослых, то они «уже не понимают» глубокого смысла своих детских переживаний, и в этом — «триумф культуры и ее неудача». Они, как и вся их культура, испытывают одно лишь отвращение ко всякой вони. Но это происходит не потому, что падаль плохо пахнет, а потому что «воняет» сама культура, «ибо ее замок, как говорится в одном великолепном отрывке у Брехта, создан из собачьего дерьма».

Культура, согласно франкфуртскому теоретику, не только потерпела поражение, не только пришла к своему концу, но и насковзь протухла, как давно разложившийся труп, что и было доказано явлением «негативного Абсолюта» — Освенцима. И «тот, кто высказывается за сохранение (этой) радикально виновной и паршивой культуры, превращается — по категорическому адорновскому утверждению — в ее сообщника, в пособника ее чудовищных преступлений»¹.

Дальше, как говорится, уже некуда идти в отрицании культуры. А ведь это совсем не случайный стилистический оборот Адорно, любившего, как известно, «говорить красиво». Речь идет о последовательном развитии идеи, сформулированной еще в «Диалектике просвещения», а затем по-разному варьиовавшейся на протяжении более двух десятков лет и оброставшей все новой, все более изощренной аргументацией. Еще в 1950 г., сразу же после возвращения из эмиграции, Адорно со всей категоричностью заявил о бессмысленности, вредности и пагубности идеи восстановления западной культуры, разгромленной национал-социалистами в Германии [см.: 2; 3; 4]. «Перед лицом культурного ренессанса современной Германии, — рассуждал франкфуртский философ в одной из первых статей этого периода, — вспоминается вопрос, заданный еще ницшеанским Заратустрой: «Неужели смерть бога осталась неизвестной?». Неужели немцы еще не пришли к убеждению, что «культура в традиционном смысле мертва», что она представляет собой безжизненную сумму образовательных благ, упорядоченных и каталогизированных в целях их более удобной доставки «потребителю» и отданных в распоряжение рынка «сбыта».

¹ В приведенном адорновском рассуждении особенно выразительно проявляются не столько теоретические, сколько эмоционально-образные, настроенческие корни мифологемы, лежащей в его основании.

Увлечение культурными ценностями в послевоенной Германии, утверждал Адорно, несет в себе нечто от опасного и двусмысленного самоутешения немцев, от их стремления укрыться в своем «провинциализме» от реальных процессов истории, которые, по его мнению, давно уже закончили с культурой, превратившейся в пустой анахронизм, реакционный пережиток.

Выходит, что нацисты, уничтожившие культуру, только приводили в исполнение приговор, уже вынесенный ей историей. Это было, по Адорно, засвидетельствовано тем, что культура не выдержала варварского натиска гитлеровцев. И следовательно, пытаться реставрировать, возрождать из руин, воскрешать «казенную» культуру — это значит тщетно пытаться изменить исторический приговор, не подлежащий обжалованию.

«Кто хотел бы сегодня сослаться на вечные ценности культуры, — категорически утверждал франкфуртский теоретик, — тот оказался бы перед лицом опасности сделать из культуры новый род „земли и крови“, иначе говоря, уподобился бы национал-социалистам». Сам же Адорно больше склонен относиться к культуре, пережившей день своих похорон (все равно — считать ли им день, когда Ницше произнес свое «Бог умер», или день, когда запылали печи Освенцима), согласно ницшеанской формуле: «падающего толкни». Ему импонировало безоговорочно отрицательное отношение к культуре экспрессионизма, утвердившегося после Первой мировой войны, при котором она представлялась силой, абсолютно враждебной человеку. Экспрессионизм предпринял, по выражению Адорно, грандиозную попытку «сбить» с сознания индивида «все цепи конвенций и овеществления», чтобы помочь ему прийти к «чистому выражению» своего «я». Адорно выражал сожаление, что в Германии в первое десятилетие после Второй мировой войны не сложилось ничего, «что можно было бы сравнить с силой и непоколебимостью этого (экспрессионистского. — Ю. Д.) стремления». Между тем именно экспрессионизм представлялся франкфуртскому философу таким антикультурным устремлением, которое могло бы довести до конца исполнение исторического приговора, вынесенного культуре, — освободить сознание индивида, «оказавшегося одиноким в очерстневшем мире», от последних остатков, последних пут изолгавшейся культурной традиции. Иной задачи, иной перспективы этот мыслитель не видел [9; 10]. Авангардистское искусство (искусство универсального отрицания), единственно живое явление в XX столетии, по Адорно, должно повернуться против традиционной культуры, ибо она стала идеалистической, т. е. ложной, а значит идеологичной. Тем самым «дух» должен повернуть против самого себя. Он должен перечеркнуть себя, разоблачив всю иллюзорность своего дистанцирования от природы, идеологизм своих притязаний на какое бы то ни было самостоятельное значение. Экспрессионизм, собственно, тем и привлекал Адорно, потому и выступал в его глазах в качестве единственной истинной модели искусства, философии, да и всякой духовной деятельности вообще, что он — воплощение духа, учинившего перманентную революцию против себя, объявившего себе что-то вроде «тотальной войны», войны за уничтожение¹.

¹ Таким образом, можно констатировать, что Адорно не просто примкнул к процессу возрождения экспрессионистской традиции, наметившейся в Германии в 1960-е гг., но и возглавил его, двигаясь буквально «впереди прогресса».

Развивая впоследствии эту мысль в «Негативной диалектике», Адорно утверждал, что культура, «реставрировавшая» себя после Второй мировой войны, едва-едва залечившая раны, нанесенные ей европейским фашизмом и национал-социализмом, целиком стала идеологией, лживым, извращенным и превращенным сознанием. Тем самым замкнулся круг ее существования, которое с самого начала было отмечено печатью двусмысленности и неистинности. Культура стала в действительности тем, чем изначально была в возможности, в потенции. То, чем она была «в себе», всплыло теперь на поверхность и стало очевидным для всех [7].

Возникнув в результате отделения духа от природы, духовной активности от «телесного труда», культура, по Адорно, неизменно стояла на страже этого расщепления, открывшего роковую перспективу истории европейского человечества. Тем самым она неизменно оказывалась слугой воли к власти, с неизбежностью воспроизводящей условия эксплуатации человека человеком. Причем если сперва культура Запада осуществляла эту функцию, так сказать, бессознательно и невольно, будучи абсолютно уверенной в своем праве на обособленное существование, то после ницшеанского «Бог умер» она потеряла эту веру, а потому совершенно сознательно служила угнетательскому порядку вещей. Последний, в свою очередь, заинтересован в этом ее неистинном существовании и всячески поддерживает ее, используя в своих корыстных целях, в целях самосохранения.

Согласно дадаистам и экспрессионистам, подтверждением факта «смерти культуры» явилась Первая мировая война. По мнению их последователя Адорно (превратившего аванградистские нигилистические программы в отправную точку для построения философии культуры, вернее, антикультуры), фашизм и Вторая мировая война подтвердили этот факт еще более убедительно. Не признавать его могут либо заведомые глупцы, либо отъявленные мерзавцы, либо, наконец, люди, оказавшиеся под магическим влиянием массовой индустрии культуры, того, чем культура «в традиционном смысле» неизбежно должна была стать после своего превращения в идеологию или даже пропаганду — эту технику сознательного манипулирования бессознательным. Поэтому в рассуждениях Адорно чрезвычайно большое место занимала проблема культурной индустрии, или, иначе, индустрии культуры.

Круг вопросов, которые франкфуртцы связывали с названной проблемой, был очерчен Хоркхаймером вместе с Адорно уже в «Диалектике просвещения». Согласно их мнению, не успел «умереть» Бог, т. е. вера в абсолютность абсолютов и ценность ценностей, как его место заняла «индустрия сознания», успешно заменившая религию и метафизику в их основной функции — функции легитимации, узаконения господства. И вместе с тем либерально-буржуазные рассуждения о высших ценностях и идеалах культуры изменили свое фактическое содержание, превратившись в способ защиты индустрии культуры и осуществляемого ею контроля над мыслями и поведением людей.

Если культура в «традиционном смысле» вызывала у франкфуртцев либо подозрительное (по отношению к культуре прошлого), либо открыто неприязненное (по отношению к современной культуре Запада) чув-

ство¹, то культурная индустрия способна вызывать у них лишь негодующие филиппики, сравнимые с инвективами библейских пророков по адресу общества, «лежащего во зле». Многие в этих филиппиках явно заимствовано из модных антиутопий 1930–1940-х гг. и представляет собой простое перенесение в позднекапиталистическое общество того, что авторы антиутопий рисовали как дело более или менее отдаленного будущего.

Индустрия культуры представлялась Хоркхаймеру и Адорно не простой заменой древней мифологии, средневековой религии и культурной метафизики Нового времени. В ней не только до конца осознается идеологическо-легитимная² функция всех исторически исчерпанных форм духовного пособничества угнетению и воле к власти. Суть в том, что культура связывается сегодня с новейшей техникой массового производства. Культурная идеология сплавляется с самой современной технологией, более того, целиком превращается в нее как научно выверенное средство манипуляции сознанием и поведением масс [см. также: 9; 10; 12].

Эту свою функцию, если верить франкфуртским теоретикам, индустрия культуры выполняет тем более легко, что ее продукция находится в полном соответствии со всем предметным миром, с миром человеческих взаимоотношений, созданным буржуазной цивилизацией. Ведь мир, так же как и идеологический мир, создаваемый в лоне индустрии культуры, творится одним и тем же техническим разумом (технической рациональностью), возникшим как итог отделения духа от природы, мышления от (физического) труда, сознания от его телесного субстрата. Поскольку же, как утверждали авторы «Диалектики просвещения», «технологическая рациональность есть рациональность самого производства», постольку и в реальном мире, и в мире идеологическом, которые в одинаковой степени творятся по мерке этой буржуазной рациональности, господствует один и тот же закон: закон эксплуатации и угнетения [см. также: 12; 17].

Вот почему идеология, так сказать, поставленная на поток, создаваемая промышленным способом, не нуждается в искажении действительности позднебуржуазного мира. Наоборот, она должна лишь возможно точнее копировать ее, удостоверяя, удваивая ее этими копиями, т. е. приращивая к извращенному и искаженному миру «фактичности» в точности соответствующий ему идеальный образ.

Таким образом, предметно-человеческое окружение и духовно-культурная среда каждого индивида оказываются замкнутыми в одном и том же измерении, в рамках одного и того же «горизонта», за пределы которого нет выхода. Во всяком случае, задача индустрии сознания в том и заключается, чтобы доказать человеку, что такого выхода нет, а это возможно, как утверждали франкфуртцы, лишь за счет разложения («коррупирования») воображения, которое одно могло бы вывести человека в мир «второго измерения».

Культура, рассуждали авторы «Диалектики просвещения», предполагает осознание, каталогизацию и классификацию явлений человеческого духа, что облегчает (и как бы заранее предвосхищает, антиципирует)

¹ Адорно подвергал традиционную культуру тем более резкой критике, что она, по его мнению, окончательно слилась ныне с «идеалистической метафизикой».

² Или «аффирмативная», если пользоваться терминологией Г. Маркузе.

включение культуры в царство управления. Этому понятию культуры целиком соответствует осуществляемое индустриальным способом, математически рассчитанное и логически последовательное подведение всего индивидуального под «общее»: шаблон, стандарт, клише массового производства культурных благ.

Таким образом, на путях развития культурной индустрии осуществляется то самое объединение всех духовных явлений в целое единой культуры, о котором, как писали Хоркхаймер и Адорно, мечтали философы-персоналисты, противопоставляя эту последнюю перспективе всеобщей стандартизации. Только единство это, оказывается, было достигнуто именно на путях доведенной до конца промышленной стандартизации человеческих побуждений и чувств, понятий и идей.

Согласно Хоркхаймеру и Адорно, культурная индустрия производит свою продукцию как систему взаимодополняющих духовных благ, несущих одно и то же клеймо извращенной действительности, которая, как скажет впоследствии Маркузе, сама стала идеологией. «Кино, радио, журналы образуют систему», с помощью которой пародийно реализуется еще один либеральный идеал культуры «единого стиля», отсутствие которого так огорчало интеллектуалов в XIX столетии. «Бросающееся в глаза единство микрокосмоса (индивидуального сознания. — Ю. Д.) и макрокосмоса (предметно-человеческого окружения людей. — Ю. Д.) демонстрирует людям единство их культуры: ложное тождество всеобщего и особенного», т. е. превращение постулатов и требований позднекапиталистического общества во внутренний закон поведения индивидов, навязывается людям внешним и насильственным образом.

Однако насилие это настолько повседневно, привычно, а главное всеохватывающе, что оно уже и не ощущается как насилие, принимая форму нерerefлектированного внутреннего побуждения. Так осуществляется манипуляция людьми: сначала людям навязывается определенный тип поведения, затем он становится привычкой и «естественным влечением» и далее, апеллируя к этому искусственно вызванному «влечению», культурная индустрия увековечивает его, создавая соответствующую ему продукцию. Продукт индустрии сознания, предписывающий индивиду все более и более однозначную реакцию, создает соответствующий себе тип потребителя уже даже не на уровне сознания, а на уровне бессознательного.

Культурная индустрия, писали авторы «Диалектики просвещения», исследует потребности потребителей, продуцирует их (уже в форме, соответствующей ее целям и задачам), дисциплинирует их и управляет ими. Даже развлечения она втягивает в этот процесс. Потому-то в условиях позднего капитализма они превращаются в простое «продолжение труда», часто вызывая гораздо большие нервные напряжения, чем те, которыми сопровождается процесс труда. В результате «количество организованного развлечения превращается в качество организованной жестокости», когда удовольствие, испытываемое зрителем от созерцания насилия, превращается в насилие по отношению к самому зрителю. Индустрия культуры, писали Хоркхаймер и Адорно, «не сублимирует, а угнетает»; так что становится сомнительным, осуществляет ли культура ту «функцию отвлечения», на которую она претендует. Как и все тотальные общества

(а именно такими выступают в глазах франкфуртских теоретиков все позднекапиталистические общества без различия политических режимов), культурная индустрия не ликвидирует страданий своих потребителей, а «регистрирует и планирует их». Так поступает она, например, с трагедией, не поднимая ее на уровень высокого искусства, а отводя ей «место в рутине», в той сфере культурного производства, которая занимается производством сильных ощущений.

Но таким образом все возвращается «на круги своя»: индустрия культуры ликвидирует тот принцип, на котором покоилась вся западная культура, возникшая в результате выделения индивида из рамок первобытного рода. Она ликвидирует принцип индивидуальности, да и саму индивидуальность, превращая ее в псевдоиндивидуальность.

Существование индивида в позднем капитализме есть, по утверждению авторов книги, все время продолжающийся и никогда не заканчивающийся ритуал инициации: каждый индивид должен показать на деле, что он целиком и без остатка отождествляет себя с той самой властью, которая бьет и калечит его. Некогда именно противостояние обществу «составляло субстанцию индивида»; теперь это противостояние исчезло, а тем самым ликвидировалась и сама индивидуальность. У индивида нет больше своего собственного содержания, которое делало бы его законным оппонентом несправедливого общественного целого. Как утверждал Хоркхаймер в статье о критической и традиционной теории, индивиды не имеют более собственных побуждений, во всяком случае, «не знают» о них.

Таким образом, индустрия культуры срубила последний сук, на котором еще держалась культура. Теперь «культурная деятельность» покоится только на одном: на воле к сохранению капиталистического общества, давно и безнадежно изжившего себя. Она становится последним оплотом буржуазии.

6. ИДЕЯ «НЕГАТИВНОЙ ДИАЛЕКТИКИ». ЭСТЕТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ

«Негативная диалектика» — это название не столько концепции, сколько особой установки: на «критическое переосмысление» диалектики, осуществляемое путем социально-философской редукции категорий диалектики Гегеля к тем или иным аспектам общественно-экономической реальности и подмены логико-гносеологического и онтологического содержания этих категорий политэкономическим и социологическим. Эта программа наметилась в ранней книге Лукача «История и классовое сознание» (1923), положившая начало «левой» версии неогегельянства; попытки ее реализации предпринимались Маркузе в книге «Разум и революция» (1941), Ж.П. Сартром в книге «Критика диалектического разума» (1960), Адорно в книге «Негативная диалектика» (1966), зашедшего на этом пути дальше других неомарксистов [ср. 7].

Основные положения сторонников негативной диалектики:

- 1) деонтологизация диалектики, ограничение сферы ее значимости областью человеческой деятельности (и переживания) — отношение

человека к природе (последняя предстает не столько как внешняя, сколько как внутренняя, данная человеку в виде его витальных влечений и сопровождающих их переживаний);

- 2) критика традиционных понятий и категорий диалектики («диалектического разума») как выражения овеществления и отчуждения теоретического сознания в условиях угнетательно-эксплуататорских обществ с их «рыночно-калькуляторской» рациональностью;
- 3) гипертрофия разрушительной, отрицательной роли диалектики — абсолютизация принципа негативности, доведенная до вывода о том, что утверждение («синтез») не может рассматриваться в качестве подчиненного момента диалектики (отсюда и само название негативной диалектики);
- 4) отрицание требования систематичности в диалектическом мышлении, логически последовательного развития диалектической мысли, обеспечиваемое вхождением формальной логики в диалектическую на правах ее «момента» (как у Гегеля): в противоположность гегелевскому «истинное есть целое».

Адорно, например, утверждал, что «целое — неистинно». Отсюда — принципиальная асистематичность, эссеистичность негативной диалектики, в сколь бы объемистых трактатах она ни излагалась.

Принципом, на основе которого в негативной диалектике осуществляется ни во что не разрешающееся отрицание, является у Адорно «Иное» — некое грядущее в неопределенном будущем (и в то же время доисторическое) состояние слияния человека с природой, которое может быть достигнуто ценой преодоления «калькулирующего», «угнетательского» разума, на базе которого и сложилась вся человеческая цивилизация, оказавшаяся «неудачной». У Маркузе на месте этого иного маячит будущее (опять-таки тождественное предпрошедшему), истолкованное в типично авангардистском духе: как «сверхреальное», дремлющее в подсознании, составляющее содержание фантазий и сновидений и вырывающееся на поверхность человеческой жизни в революционном искусстве (например, сюрреализме). Однако ни иное, ни будущее не могут быть концептуализированы в логических понятиях, поскольку представляют собой реальность, исключаящую «разум угнетения и подавления», воплотившийся якобы в этих понятиях. Это иное, постигаемое иррациональным способом (в сюрреалистической фантазии или утопии), может явить себя лишь в «расколоте», разрушенном понятии, причем теоретическое средство его раскола (в отличие от практически-художественного) — негативная диалектика.

Поскольку критика «угнетательского и эксплуататорского разума» в негативной диалектике (каковым оказывается весь европейский разум, начиная с «хитроумия» Одиссея) осуществляется главным образом посредством редукции логико-гносеологических понятий к определенным общественно-экономическим реалиям, характерная черта этой программы «критического переосмысления» диалектики — вульгарный социологизм. Например, Адорно, рассматривая логический закон тождества, которому противопоставляет принципиально нерационализуемое «не-тождественное» как фундаментальный негативно-диалектический принцип, считал этот закон изначальной формой идеологии. Логическая

процедура отождествления расценивалась им как изначальный акт «подавления и угнетения» нетождественного (соответственно, нерационализуемого) в человеке, лежащий в основе насилия над природой (в том числе и внутренней природой индивидов) и порождающий эксплуатацию человека человеком.

Программа негативной диалектики, которая не могла привести к конструктивным результатам уже «по определению», оставалась, однако, для ее сторонников (в особенности теоретиков франкфуртской школы неомарксизма) исходной общетеоретической позицией. С ее помощью они подвергали критике традиционную социологическую методологию, более того — традиционную теорию и научную форму знания вообще. Эта критика, начатая работой Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория» (1937), получила свое продолжение в выступлениях Хоркхаймера и Адорно по поводу немецкой социологии (в особенности эмпирической) в 1950-х гг. в борьбе франкфуртцев против позитивизма в социологии, достигнув своей кульминации в Германии в начале 1960-х гг. и в США во второй половине 1960-х гг. На гребне антипозитивистской волны в западноевропейской и американской социологии, поднятой сторонниками негативной диалектики и феноменологической социологии, происходило оформление леворадикальной критической социологии.

Теоретическое своеобразие неомарксизма франкфуртской школы невозможно адекватно представить, не охарактеризовав эстетико-социологические концепции ее основоположников. Именно они проливают свет на то, что, пользуясь выражением молодого Маркса, можно назвать «истинным истоком и тайной» этого своеобразия, которое позволяет характеризовать франкфуртскую социальную философию как философию авангардизма или, точнее, авангардистскую. В числе ведущих представителей франкфуртской версии неомарксизма, внесших свой вклад в развитие ее социологической эстетики, которую можно назвать и эстетической социологией, следует упомянуть и Л. Левенталя.

Общей для различных представителей франкфуртской школы, что сказалось и на ее эстетических теориях, была тенденция гегельянизации марксизма и сочетания гегельянизированного марксизма с новейшими тенденциями современной западной философии, прежде всего с «левым» фрейдизмом на основе социологизации употребляемых философских понятий. Поскольку же при этом франкфуртцы в принципе отвергали и всю западную социологию, их собственные воззрения выливались в то, что они сами называли критической теорией общества, которая от философии отличалась тем, что одновременно хотела быть и социологией, а от социологии — отвлеченно-философскими притязаниями. Роль объединительного звена для этих противоречивых устремлений должна была сыграть именно эстетическая теория.

Одна из важнейших особенностей эстетическо-социологической теории франкфуртской школы — ее ориентация не столько на классическое, сколько на современное западное искусство, а в нем — на авангардистско-модернистские устремления и тенденции. Это делало эстетику франкфуртской школы по преимуществу авангардистско-модернистской эстетикой, а социальную философию, «ядро» которой она образывала, — философией авангардизма. Персональные различия,

которые при этом возникали, были связаны с личными художественными пристрастиями отдельных представителей франкфуртской школы: например, с пристрастием Маркузе к «левому» сюрреализму, а Адорно — к экспрессионизму и нововенской школе в музыке (А. Шенберг, А. Веберн, А. Берг). Отсюда — акцент Маркузе на утопическом ядре «подлинного» (т. е. революционного) искусства, причем утопическое расшифровывается здесь в типично сюрреалистическом духе как присутствие «сюр»-реального (будущего) в повседневной реальности, взрывающего ее (Бунт, Великий отказ и т. д.) простым фактом своего присутствия. Адорно же делал акцент на противоречии между «техническим аспектом» искусства и субъективностью художника, которая исключается этой «техникой» и в то же время не может выразить себя иначе, чем через нее (трагическая антиномия «технично-технологического» и «экспрессивно-го» начал в искусстве). Но что роднит при этом Адорно и Маркузе, как и других теоретиков франкфуртской школы, — это идея искусства как отрицания тотально отчужденного, позднебуржуазного общества. Общей для них является также тенденция различать «подлинное» искусство, под которым понимается авангардистко-модернистское искусство XX в., и искусство «неподлинное», «идеологическое» и т. д. — под ним имеется в виду прежде всего искусство, функционирующее как элемент индустриально производимой культуры, рассчитанной на манипуляцию сознанием массовой публики. И хотя, например, Маркузе не столь последователен в своей критике продукции индустрии культуры, как Адорно и Хоркхаймер, всех франкфуртцев единит склонность истолковывать раскол искусства на «подлинное» и «идеологическое», сопровождающийся расщеплением эстетического восприятия в направлении, близком элитарным концепциям искусства. Заменяя либерально-консервативную версию элитарной концепции радикально-революционаристской, они утверждали возможность «снятия» противоположности аутентичного и извращенно-«идеологического» художественного сознания в неопределенном и отдаленном «Будущем» (Маркузе), «Ином» (Хоркхаймер и Адорно) (ср.: [3]).

Общей для франкфуртских эстетических теорий является и их зависимость от фрейдизма, хотя у Фромма и Маркузе она выступала более непосредственно, а у Хоркхаймера и Адорно сложно опосредована и завуалирована. То в человеке, что, согласно франкфуртцам, подавляется позднебуржуазной цивилизацией, от имени чего «подлинное» («аутентичное», «революционное» и т. д.) искусство выступает против этой цивилизации, в эстетических теориях франкфуртской школы артикулировалось, как правило, с помощью фрейдистских понятий и в конечном счете оказывалось все тем же «бессознательным». Противоположность этого «бессознательного» в эстетике франкфуртской школы (а именно сознание, сознательность и т. д., оказывающиеся идеологическим отчуждением бессознательного начала) неизменно фигурировала как псевдоним категории рациональности, заимствованной у Вебера и снабженной эпитетами буржуазная, капиталистическая и т. д. Отсюда своеобразный — социологический — иррационализм эстетических теорий франкфуртской школы, склонных третируют осознанность, логически-понятийную осмысленность как буржуазность, противопоставляя ей антибуржуазную

бессознательность, утверждаемую истинным («аутентичным», «антиидеологичным») искусством.

В эстетических теориях франкфуртской школы доминирует стремление трактовать «истинное искусство» (в противоположность искусству «неистинному», т. е. «идеологическому») как чистое выражение изначальной «не-самотождественности» природы, которая подавляется, угнетается и эксплуатируется человеком с помощью его «самотождественного» (и уже по одному тому буржуазного) разума и созданных с его помощью науки и техники, в которых находит свое выражение ничем не ограниченная воля к власти. Искусство авангарда, с одной стороны, и вся западная цивилизация (ее Хоркхаймер и Адорно характеризуют как «неудавшуюся», пошедшую по неверному пути уже в догомеровские времена) — с другой, оказываются на разных полюсах, из которых один подрывает другой, а потому подавляется им. Что касается *второго поколения* франкфуртцев, то в их теориях эстетический мотив существенно редуцируется; но, как свидетельствуют работы Ю. Хабермаса, апологетический подход к оценке авангардистско-модернистского искусства по-прежнему сохраняется, хотя в условиях перехода к постмодернизму последовательно придерживаться его становится все труднее. Соглашаясь с тем фактом, что модернизм встречает сегодня незначительный отклик, Хабермас, однако, называет его «незавершенным проектом», намекая на возможность вернуться к нему в будущем. Отходя от авангардистско-модернистского «панэстетизма», звучащего сегодня совсем одиозно, представители второго поколения франкфуртцев оказываются перед необходимостью отказаться от адорновского представления об эстетике как «органоне» философского знания, а об эстетическом постижении — как единственно адекватном способе познания истины.

ЛИТЕРАТУРА

1. Давыдов Ю.Н. Черт Адриана Левекюрна // Вопросы литературы. 1965. № 9.
2. Adorno Th. Auferstehung Kultur in Deutschland // Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt am M., 1971.
3. Adorno Th. Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt am M., 1970.
4. Adorno Th. Gesellschaftstheorie und Kulturkritik. Frankfurt am M., 1975.
5. Adorno Th. Die Freudische Theorie und die Struktur der faschistische Propaganda // Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt am M., 1971.
6. Adorno Th. Minima Moralia: Reflexion aus dem beschdigen Leben. Frankfurt am M., 1969.
7. Adorno Th. Negative Dialektik. Frankfurt am M., 1966.
8. Adorno Th. W. Philosophie der neuen Musik. Stuttgart, 1948.
9. Adorno Th. Über Kulturindustrie // Th. Adorno. Ohne Leitbild. Parva Aesthetika. Frankfurt am M., 1968.
10. Adorno Th. Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt am M., 1975.
11. Authoritarian Personality // Th. Adorno et al. N.Y., 1950.
12. Enzensberger H.-M. Einzelheiten I. Bewußtsein-Industrie. Frankfurt am M., 1965.
13. Horkheimer M., Adorno Th. Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am M., 1969.
14. Horkheimer M. Eclipse of reason. N.Y., 1949.
15. Horkheimer M. Gedankenworte // W. Theodore. Adorno zum Gedächtnis, Frankfurt am M., 1971.

-
16. *Horkheimer M.* Traditionelle und kritische Theorie. Frankfurt am M., 1968.
 17. *Marcuse H.* Die erschreckende Zivilisation. Salzburger Humanismussprache. Wien; Frankfurt; Zürich, 1970.
 18. *Roszak Th.* The Making of a counter-culture. N.Y., 1969.

АНТИСОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ НЕОМАРКСИЗМА

1. ФРОММ И ФРЕЙДО-МАРКСИСТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА

Согласно определению Э. Фромма (1900–1980), социальный характер — это «совокупность черт характера, которая присутствует у большинства членов данной социальной группы и возникла в результате общих для них переживаний и общего образа жизни» [1, 230]. Это определение представляет собой попытку марксистски переосмыслить натуралистическое истолкование характера, понятого как проявление различных либидозных стремлений, которое предложил Фрейд.

Фрейдовская типология орального, анального и генитального характеров основывается на идее, согласно которой поведение человека — результат природных влечений индивида. Неофрейдисты, критикуя Фрейда за биологизм, ревизовали его представления, пытаясь соединить психоаналитический и социологический подходы. Фромм, двигаясь, в общем, в том же русле, внес сюда специфически марксистский мотив. Стремясь углубить (в духе неофрейдистски истолкованной «глубинной психологии» Фрейда) понятие классового сознания, введенное Марксом и гипертрофированное Лукачем, Фромм предлагал понятие социального характера как посредствующее звено между «экономическим базисом» и «идеологической надстройкой»¹. По сути дела, это тот же самый ход мысли, который привел Г.В. Плеханова к знаменитой «пятичленной формуле», где связь между экономикой и идеологией классов опосредствуется классовой психологией. Только вместо традиционно толкуемой психологии, которую имел в виду Плеханов, предполагалась неофрейдистски понятая психология. В целом это движение внутри марксистских предпосылок.

Однако в результате такой операции человек предстает как прикованный к своему социальному положению в гораздо большей степени, чем согласно ортодоксальному марксизму. Если у Маркса речь шла об обусловленности классового сознания *внешними* детерминациями (общественным бытием, которое, впрочем, уже Лукач расшифровал как классовое бытие²), то теперь эта обусловленность дополняется *внутренней* детерминацией: детерминированностью на уровне бессознательного.

¹ «...Энгельс, — писал Фромм, — полностью соглашался с тем, что ни Маркс, ни он не показали, как экономический базис переходит в идеологическую надстройку. Я считаю, что пробел марксистской теории можно восполнить средствами психоанализа, с помощью которых осуществляется связь между экономической базисной структурой и надстройкой. Одна из этих связей заключается в том, что я назвал социальным характером...» [2, 327].

² Полностью замкнувшее индивида в рамках этой «классовости».

Индивид «по определению» оказывается тем самым человеком одного измерения, о котором впоследствии писал Маркузе. Абсолютное «замыкание» сознания человека его классовым бытием — операция, которую первый неомарксист Лукач произвел на *социально-философском уровне*, — получило глубинно-психологическое закрепление. Круг классовой обусловленности индивида замкнулся.

«Понятие социального характера является ключевым для понимания общественных процессов, — утверждал Фромм. — Характер в динамическом смысле аналитической психологии — это специфическая форма человеческой энергии, возникающая в процессе динамической адаптации человеческих потребностей к определенному образу жизни в определенном обществе. Характер определяет мысли, чувства и действия индивида» [1, 231]. А *социальный характер* выражает социальную, т. е. свойственную большинству членов данной группы, детерминированность мыслей, чувств и действий индивида. Как бы ни варьировались индивидуальные особенности членов группы, обладающей данным социальным характером, структура личности большинства представляет собой лишь разные вариации одного и того же «ядра», состоящего из общих черт характера [1, 230]. Классовое бытие — классовый образ жизни — классовое бессознательное — наконец, классовое сознание — такова цепь классовых детерминаций, сковывающая индивида по рукам и ногам.

Полемизируя с Вебером (хотя и не называя его в данном контексте), Фромм ставил под вопрос веберовскую концепцию социального *действия*, коль скоро она рассматривалась как действие, совершаемое в здравом уме и трезвой памяти, а потому отмеченное печатью *рациональности*. Поведение (или действие), характеризующее Вебером как рациональное, у Фромма фигурирует как «так называемое». По его утверждению, «...с помощью методов наблюдения, введенных психоанализом, удастся установить, что и так называемое рациональное поведение в значительной степени определяется структурой личности» [1, 234], «ядро» которой — социальный характер. Как это ни парадоксально, Фромм совсем не замечал, в каком разительном контрасте это утверждение оказывается с его же собственной защитой свободы, т. е. самостоятельности и самодетельности личности. Ведь она оказывается не чем иным, как настоящей *марионеткой* этой бессознательной структуры¹ уже «по определению».

«Если рассматривать социальный характер с точки зрения его функции в общественном процессе, — развивал Фромм свою мысль о сплошной *внутренней* детерминированности личности, дополняющей ее внешнюю обусловленность, — то мы должны начать с того утверждения, какое сделано по поводу функции социального характера для индивида: приспособляясь к социальным условиям, человек развивает в себе те черты характера, которые побуждают его *хотеть* действовать именно так, как ему *приходится* действовать². Если структура личности большинства людей в данном обществе, т. е. социальный характер, приспособлена к

¹ Знать о которой и «пасти» которую дано одному лишь неомарксистски просвещенному Психоаналитику, встающему на место Философа из платоновской утопии.

² Чем это отличается от восточной мудрости: «Если не можешь любить кого хочешь, люби кого можешь»? О свободе здесь, разумеется, нет никакой речи. Но непонятно даже, *откуда* вообще может возникнуть стремление к ней, если исходить из этих предпосылок.

объективным задачам, которые индивид должен выполнять в этом обществе, то психологическая энергия людей превращается в производительную силу, необходимую для функционирования этого общества... Вместо подчинения открытой власти человек создал в себе внутреннюю власть — совесть или долг, — которая управляет им так эффективно, как никогда не смогла бы ни одна внешняя власть. Таким образом, социальный характер интериоризирует внешнюю необходимость и тем самым мобилизует человеческую энергию на выполнение задач данной социально-экономической системы» [1, 236].

Приведенные рассуждения дают возможность понять, сколь мало оригинальным был Г. Маркузе, автор «Одномерного человека», вернее — насколько далеко немецкие фрейдомарксисты в 1930-е гг. зашли в разработке идей, поразивших воображение американских «новых левых» 1960-х гг. В то же время сказанное звучит и как сознательная пародия на *веберовское* толкование агента социального действия в качестве *этически ответственной* личности, поскольку ее этические аспекты оказываются в изображении Фромма своего рода *агентурой* данной социально-экономической системы, *заброшенной* в область ее бессознательного [ср. 7]. Но Фромм противопоставлял свой подход не только веберовскому; он противопоставлял его и фрейдовскому психологическому, а также экономическому, выросшему, по его словам, «из искажения того понимания истории, которое разработал Маркс» [1, 245].

«В отличие от всех этих концепций, — писал он, — мы полагаем, что и идеология и культура *вообще коренятся в социальном характере* (курсив. — Ю. Д.); сам социальный характер формируется образом жизни данного общества, но доминантные черты этого характера в свою очередь становятся созидательными силами, формирующими социальный процесс...

Тот же подход мы применили и в отношении фашизма. Низы среднего класса реагировали на экономические перемены (такие как растущая мощь монополий и послевоенная инфляция) усилением определенных черт характера, а именно садистских и мазохистских стремлений. Нацистская идеология еще более усилила их, а затем эти новые черты характера стали эффективными силами, работающими на экспансию империализма» [1, 246].

Итак, «А»: «Социальный характер — это результат динамической адаптации человеческой природы к общественному строю. Изменения социальных явлений приводят к изменению социального характера, т. е. к появлению новых потребностей и тревог. Эти новые потребности порождают новые идеи, в то же время подготавливая людей к их восприятию. Новые идеи в свою очередь укрепляют и усиливают социальный характер и вводят человеческую деятельность в новое русло» [1, 247]. Это, так сказать, *норма*.

А вот и «не-А»: «...Когда определенному классу угрожает опасность новых экономических тенденций, этот класс реагирует на угрозу психологически и идеологически; причем психологические изменения, вызванные такой реакцией, способствуют развитию все тех же (то есть прежних? — Ю. Д.) экономических тенденций вопреки (новым? — Ю. Д.) экономическим интересам данного класса» [1, 246]. Это уже *патология*,

хотя и «нормальная»: ведь класс, согласно молчаливой фроммовской предпосылке, и *не мог бы* реагировать иначе на угрозу его существованию.

В русле этой антиномии «нормального» социального характера, «правильно» реагирующего на изменения в экономическом базисе (т. е. *в точности* удовлетворяющего марксистскому: «бытие определяет сознание»), с одной стороны, и «патологического» социального характера, *бунтующего* против этой экономической необходимости (и против упомянутого марксистского тезиса), с другой, и движется фроммовская концепция социального характера, не находя выхода за пределы основной посылки ортодоксального марксизма.

2. КОНЦЕПЦИЯ АВТОРИТАРНОЙ ЛИЧНОСТИ

Концепция авторитарной личности — это совокупность теоретических представлений об определенном типе личности, который рассматривается как основа тоталитарных режимов в силу таких черт, как реакционность, консервативность, агрессивность, жажда власти, ненависть к интеллигенции, представителям других этнических групп, стереотипность мышления, конформизм и т. д. Концепция авторитарной личности возникла первоначально в русле неомарксизма франкфуртской школы как одна из попыток исследовать социальную почву, благоприятствовавшую возникновению нацизма в Германии, а затем была ассимилирована леворадикальной и леволиберальной социологией 1960-х гг. В оборот социальной психологии понятие авторитарной личности введено Фроммом, но очень скоро оно было взято на вооружение такими теоретиками франкфуртской школы, как Хоркхаймер, Адорно и Маркузе [1, 2].

Генетически понятие авторитарной личности возникает из противопоставления ее нонконформистской личности, представление о которой восходит к романтическому противопоставлению «гениального» художника и «косной» толпы¹: «человек толпы» стал прототипом авторитарной личности. Авторитарная личность — это «человек толпы», названный в начале XX в. «человеком массы», механизм личности которого был подвергнут «глубинно-психологическому» и в то же время социологическому анализу в духе неомарксистского фрейд-марксизма. Возникнув в результате «наложения» фрейдовской концепции личности (социологически переосмысленной в духе неофрейдизма) на некоторые тенденции сознания, формирующегося в условиях распада традиционных связей, концепция авторитарной личности окончательно оформилась как леворадикальный вариант социально-психологических тенденций, облегчивших победу фашизма. Сторонники этой концепции связали победу фашизма в Италии и нацизма в Германии с появлением определенных социально-психологических черт, вызванных распадом традиционных семейных связей (и ослаблением «сверх-Я» в структуре личности); они-то и были концептуализированы с помощью понятия авторитарной личности. Тем самым был *гипертрофирован социально-психологический* фактор возникновения

¹ Это противопоставление было гипертрофировано в немецком экспрессионизме 1920-х гг. [ср. 6].

фашизма, а неофрейдистская социальная психология получила «лево»-авангардистский оттенок.

Согласно Фромму, связывавшему возникновение авторитарной личности как с распадом патриархально-семейных связей, так и с урбанизацией современного общества, авторитарная личность страдает от чувства свободы, одиночества, затерянности в сложных социальных образованиях. Эти негативные чувства обостряют в ней инстинкт самосохранения и жажду самоутверждения. Воля к самореализации личности, если она не может найти выхода в «нормально»¹ ориентированной социальной деятельности, реализуется, по Фромму, на путях авторитаризма с помощью *самоидентификации* личности с авторитетом группы, нации или государства, с харизматическим лидером или религиозным институтом. Этот авторитет замещает у авторитарной личности авторитет отца, утрачиваемый в распадающихся семьях. Подавляемое чувство агрессивности находит выход в ненависти и враждебности по отношению к «чужакам», представителям других этнических групп.

Концепцию авторитарной личности Фромм развил в наиболее известной из его книг «Бегство от свободы», там, где рассматривал «механизм» такого «бегства». «Последний, — по его словам, — состоит в тенденции отказаться от независимости своей личности, слить свое „я” с кем-нибудь или чем-нибудь внешним, чтобы таким образом обрести силу, недостающую самому индивиду» [1, 124]. На первое место Фромм выдвигал именно авторитаризм как один из способов утверждения новых («вторичных») социально-психологических уз, помогающих индивиду² *освободиться* от «бремени свободы» и связанного с нею чувства одиночества. В подобных ситуациях, вызванных, согласно Фромму, распадом старых, традиционных социально-психологических связей, облегчавших несение этого «бремени», индивид оказывается «свободным» в *негативном* смысле, то есть одиноким и стоящим перед лицом чуждого и враждебного мира³. В этой ситуации «нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается». Это слова из «Братьев Карамазовых» Достоевского [1, 132].

Закавыченные слова из знаменитой «Легенды о Великом инквизиторе» и следующая за ними прямая ссылка Фромма на автора этой «Легенды» (и само произведение, идейным фокусом которого она оказалась) свидетельствуют о том, *откуда* заимствована фроммовская *идея* «бегства от свободы» и авторитарного характера. Но, подобно позднему Ницше, также воспринявшему у Достоевского ряд эвристически плодотворных идей, Фромм включал их в систему ценностных координат, имеющих диаметрально противоположный вектор. Там, где у Достоевского речь шла о ценностях, отмеченных знаком плюс, у Фромма (как и у его только что названного предшественника) стоит знак минус. И наоборот: то, что автор «Братьев Карамазовых» воспринимает как *антиценность*, Фромм склонен

¹ То есть в соответствии с «экономическим прогрессом», его «объективными потребностями» и тенденциями.

² Во всех случаях имеется в виду *немецкий* «мелкий буржуа» [ср. 4].

³ Пользуясь довольно распространенным в его время различием (которым пользовались русские философы в начале века), он называл ее «свободой от», противопоставляя «свободе для».

утверждать как *позитивную* ценность. Это касается прежде всего веры в Бога, утверждаемой Достоевским и отрицаемой, подобно Ницше, Фроммом, причислявшим ее к характеристикам авторитарного сознания. Путь к освобождению от авторитарности (да и авторитетов вообще), который грезился Фромму, Достоевский должен был бы оценить как «бегство от свободы», а не приглашение к ней. Для него свобода в принципе была немыслима вне веры в Христа как высший нравственный абсолюте. Обращение в эту веру для автора «Легенды о Великом инквизиторе» вовсе не означало, что он «связывает свою личность» с чем-то внеположенным его внутренней свободе, демонстрируя свою неспособность «быть самим собой» и свое «лихорадочное» стремление «вновь обрести уверенность, сбросив с себя бремя своего „я”» [1, 132].

Что касается Фромма, то, с его точки зрения, один из путей достижения этой цели для личности авторитарного типа — *мазохизм*, основное стремление которого (истолкованное глубинно-психологически) — «*избавиться от собственной личности, потерять себя; иными словами, избавиться от бремени свободы*» [1, 132]. Однако «уничтожение собственного „я” и попытка за счет этого преодолеть невыносимое чувство бессилия это, по Фромму, только одна сторона мазохистских наклонностей. Другая — это попытка превратиться в часть большего и сильнее всего целого, попытка раствориться во внешней силе и стать ее частью. Этой силой может быть другой человек, какой-либо общественный институт, Бог (курсив. — Ю. Д.), нация, *совесть* (курсив. — Ю. Д.) или моральная необходимость... Индивид целиком отрекается от себя, от силы и гордости своего „я”, от собственной свободы, но при этом обретает новую уверенность и новую гордость в своей причастности к той силе, к которой теперь может себя причислить» [1, 135]. Таким образом авторитарная (то есть конформистская) личность достигает, наконец, искомой цели — самоотвержения. И при таком ходе мысли всякая *самоотверженность* предстает как нечто весьма подозрительное, заслуживающее лишь разоблачения и презрения.

Другим, не менее постыдным и заслуживающим разоблачительной критики способом авторитарной личности обрести уверенность, освободившись от груза собственного «я», является, по Фромму, *садизм* — «стремление полностью овладеть другим человеком, превратить его в беспомощный объект своей воли, стать его абсолютным повелителем, его богом, делать с ним все, что угодно» [1, 135]. «Сущность садизма составляет наслаждение своим полным господством над другим человеком (или иным живым существом)» [1, 136]. А «самый радикальный способ проявить свою власть» заключается для садиста в том, чтобы причинить страдание «объекту» своего господства. «*Ибо, — согласно Фромму, — нет большей власти над другим человеком, чем власть причинять страдание, боль тому, кто не в состоянии себя защитить*» [1, 136].

Но хотя «может показаться, что это стремление к неограниченной власти над другим человеком прямо противоположно мазохистскому стремлению», с точки зрения глубинно-психологической обе тенденции внутренне родственны, ибо «происходят от одной и той же причины» [1, 137]. Как для садиста, так и для мазохиста она заключается именно в «неспособности вынести изоляцию и слабость собственной личности»

[1, 137], патологическом «бегстве от свободы». Их общая цель — *симбионизм*, под которым Фромм понимает «союз некоторой личности с другой личностью», когда «каждая сторона теряет целостность своего „я“, так что обе они становятся в полную зависимость друг от друга» ([1, 137]; ср. [2]).

Фромм утверждал, что «садистско-мазохистский характер», свойственный авторитарной личности, типичен «для огромной части низов среднего класса в Германии», причем «именно в характерах этого типа наша живейший отклик идеология нацизма» [1, 141]. Поскольку термин «садомазохизм» обычно связывается с извращениями и неврозами, а в данном случае идет речь о людях, которых нельзя квалифицировать как больных в медицинском смысле слова, постольку Фромм в соответствующих случаях предпочитал говорить об *авторитарном* характере. «Есть, согласно Фромму, еще одна причина, по которой этот термин правомочен. Фашистские системы называют себя авторитарными ввиду доминирующей роли воли к власти в их общественно-политической структуре. Термин „авторитарный характер“ вбирает в себя и тот факт, что подобный склад характера определяет „человеческую базу“ фашизма» ([1, 143]; ср. [4]).

Генезис этого типа характера Фромм связывал с тем же самым феноменом, с каким Вебер сопрягал генезис духа капитализма, а именно — с протестантизмом, хотя анализируя «психологический смысл доктрин протестантизма и кальвинизма» [1, 64], он ставил их на одну доску, особо не выделяя аскетического протестантизма, как это делал Вебер. В каком-то отношении Лютер предпочтительнее для Фромма, поскольку «сам он как личность был типичным представителем авторитарного характера» [1, 64], тогда как аналогичные черты характера Кальвина Фромм вынужден реконструировать косвенно лишь на основании его учения, а не прямых личных признаний, как у Лютера. Что же касается теологии Кальвина, то она, по утверждению Фромма, «и в богословском, и в психологическом плане аналогична теологии Лютера и сыграла в англосаксонских странах ту же роль, что лютеранство в Германии» [1, 78]. «В учении Кальвина, — писал Фромм, — мы обнаруживаем, по сути дела, тот же психологический смысл, что и в учении Лютера... Проповедь Кальвина тоже была адресована консервативному среднему классу, людям, охваченным беспредельным чувством одиночества и страха; он выразил эти чувства в своей доктрине ничтожности, бессилия индивида и тщетности его усилий» [1, 80]. А этого недостаточно Фромму, чтобы считать, что Кальвин, как и Лютер, воплотил и в самом себе как личности, и в своей теологии авторитарный характер, вполне тождественный тому, что впоследствии нашел свое воплощение в характере Адольфа Гитлера и всех тех представителей консервативного среднего класса веймарской Германии, которые образовали массовую базу нацистского режима.

Согласно Фромму, враждебность и завистливость, *неизменно* характеризовавшие немецкий средний класс на протяжении нескольких веков, проявляются и в отношении к людям. Как правило, это принимает форму негодования, возмущения, которые остаются характерной чертой среднего класса от Лютера до Гитлера. Этот класс, «в действительности завидуя богатым и сильным, способным наслаждаться жизнью, рационализировал свою неприязнь и зависть в терминах морального негодования, в убеждении, что эти высшие слои будут наказаны вечным проклятием»

[1, 88]. «В то время (имеется в виду эпоха Реформации в Германии. — Ю. Д.), как и позднее, средний класс выражал свою враждебность главным образом под маской морального негодования, которое рационализировало жгучую зависть к тем, у кого были возможности наслаждаться жизнью. В наше время разрушительные тенденции низов среднего класса стали важным фактором в развитии нацизма, который апеллировал к этим тенденциям и использовал их в борьбе со своими противниками» [1, 158]. Именно этот общественный слой, который, согласно Веберу, своим неустанным трудом обеспечил процветание Запада, третируется Фроммом как изначально «фашизоидный» (если воспользоваться словоупотреблением 1960-х гг.).

Однако известный «антигерманизм», скрывавшийся за фроммовским стремлением подвести под понятие авторитарной (фашизоидной) личности трудовой костяк немецкой нации, мало-помалу испарился из его более поздних работ. Например, в работе «Иметь или быть» вместо «зацикленности» на авторитарно-фашизоидной личности мы имеем дело с более дифференцированной типологией социальных характеров, которые приобретают все более абстрактные и «глобальные» черты, непосредственно не связанные с историческими судьбами конкретных наций и народов. Утверждая теперь, что социальный характер «призван удовлетворять внутренне присущие человеку религиозные потребности» [3, 140], Фромм связывал различные социальные типы личности с соответствующими типами религиозной устаночки: языческой, подлинно христианской, мнимо христианской и атеистической (хотя и сохраняющей черты религиозности, несмотря на отсутствие веры в Бога).

Эволюция типов характера (и типов личности) в Новое время связывалась Фроммом с вырождением подлинно христианской религиозности сперва в индустриальную, а затем — в кибернетическую религию. Индустриальная религия, согласно Фромму, пародирующему здесь веберовскую идею протестантской хозяйственной этики, возникла «за фасадом христианской религии», «укоренившейся в структуре характера современного общества» [3, 155]. Создателем этой религии опять-таки считается Лютер, установивший в Северной Европе «чисто патриархальную» форму христианства, опирающуюся на «бюргеров и светских князей» [3, 151]. «Основной индустриальной религии был, — согласно Фромму, — новый социальный характер» [3, 151], определенный им прежде как *авторитарный*. «Авторитарный, одержимый, накопительский характер, развитие которого, согласно теперешнему взгляду Фромма, началось в XVI в. и который продолжал преобладать в структуре характера, по крайней мере средних классов общества, до конца XIX в., медленно уступал место рыночному характеру» [3, 152].

В связи с новой хронологией эволюции авторитарного характера уже не вполне ясно, какой же тип характера повинен в фашизме — авторитарный или рыночный? Вопрос, приобретающий антиномические черты в связи с тем, что оба этих характера сопрягаются Фроммом с разными типами религиозности: в первом случае с индустриальной, во втором — с *кибернетической*. В конце концов Фромм пытался избежать этой антиномии с помощью апелляции к марксистской концепции отчуждения. «Конечно, — соглашался он, — термин „рыночный характер“ отнюдь не

является единственным термином, описывающим этот тип личности. Для характеристики его можно было бы воспользоваться термином Маркса *отчужденный* характер; люди с таким характером отчуждены от своего труда, от самих себя, от других людей и от природы» [3, 156]. А поскольку под него можно подвести также и авторитарный характер, то вся фроммовская типология вновь оказывается под вопросом.

Наряду с Фроммом еще в 1930-е г. в разработку концепции авторитарной личности включился М. Хоркхаймер, что нашло свое отражение в вышедшей под его редакцией коллективной работе «Исследования авторитета и семьи» (1936), где, как писал Адорно, «общая структура тоталитарного характера» описывается с помощью понятий этой концепции [4]. Продолжая работу в этом направлении после войны, Адорно (вместе с Э. Френкель-Брунsvик, Д. Левинсоном и Р. Санфордом) в 1950 г. выпустил книгу «Авторитарная личность», где концепция авторитарной личности не только развивалась теоретически, но и обосновывалась с помощью результатов конкретного эмпирического исследования [4].

ЛИТЕРАТУРА

1. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.
2. Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
3. Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.
4. Adorno Th. The Authoritarian personality. N.Y., 1950.
5. Adorno Th. Negative Dialektik. Frankfurt am M., 1966.
6. Adorno Th. Philosophie der neuen Musik. Tübingen, 1949.
7. Horkheimer M., Adorno Th. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragments. Frankfurt am M., 1969.

Раздел II

В ПРЕДДВЕРИИ КРИЗИСА

Ч.Р. МИЛЛС КАК КРИТИК АКАДЕМИЧЕСКОЙ И ПРИКЛАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ. ПЕРВЫЙ ЛЕВОРАДИКАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ «НОВОЙ СОЦИОЛОГИИ»

Чарльз Райт Миллс (1916–1962) — известный американский социолог и публицист, за свою недолгую жизнь написал немало книг, главные из которых: «Малый бизнес и гражданская война» (1958), «Новые люди власти» (1948), «Белые воротнички» (1951), «Характер социальной структуры» (1959), «Властвующая элита» (1956; издана на русском языке в 1959), «Марксисты» (1962) и др. [2].

В творческой эволюции Р. Миллса выделяют три этапа [3, 5–8]. Первый (1939–1945) отмечен увлечением прагматизмом. Миллс считал, что философские установки прагматизма могут указать правильный путь для решения социологических проблем. После переезда Миллса в Колумбийский университет начинается второй этап (1946–1955) его деятельности — период интенсивных эмпирических исследований. Несколько лет он трудился в бюро прикладных исследований у знаменитого Дж. Ландберга. За плечами у Миллса огромный опыт полевой работы: только в штате Нью-Йорк он изучил около 30 городов. Миллс очень тщательно отбирал эмпирический материал и повсюду стремился побывать сам. Его книги «Малый бизнес и гражданская война» и «Белые воротнички» до сих пор служат образцом того, как надо обрабатывать эмпирический материал. Третий, критический этап (1956–1962) отмечен увлечением марксистской философией, критикой абстрактного эмпиризма, выступлениями против политической реакции и милитаризма. Основные труды этого периода — «Властвующая элита», «Социологическое воображение».

Многие видели в Р. Миллсе безусловного лидера социологов 1950-х гг. Его интеллектуальный авторитет был столь же непререкаемым, сколь дискуссионным; спорным и сомнительным он казался многим, в том числе Т. Парсонсу, Э. Шилзу, Д. Беллу, Т. Боттмору, С. Липсету, публиковавшим «разгромные» статьи о его теоретическом подходе к обществу. Никто не принимал идеи Миллса однозначно: одни преклонялись перед ним, другие ненавидели. Миллса считали возмутителем спокойствия, казалось бы, в самый спокойный, стабилизационный период американской социологии.

В последние годы своей жизни Миллс превратился в бескомпромиссного критика американского общества. Его учение можно подразделить на две части: 1) политический радикализм — критика существующего социального строя, в котором господствуют бюрократия и властвующие

элиты; 2) социологический радикализм — критика американской социологии, впавшей в грех абстрактного эмпиризма и спекулятивного философствования. Миллс разработал конструктивную программу, названную им «новой социологией». Ее пафос — в переустройстве социологии на фундаменте духовных ценностей и возвращении к «высокой классике».

I. КРИТИКА БЮРОКРАТИЧЕСКОГО ЭТОСА И «БОЛЬШОЙ ТЕОРИИ» Т. ПАРСОНСА

Книга «Социологическое воображение» занимает особое место в творческой биографии Р. Миллса и в истории современной социологии [4]. В ней автор выносит приговор святой святых американской социологии — эмпирической методологии П. Лазарсфельда и «большой теории» Т. Парсонса. Если и было чем гордиться американским социологам в середине XX в., так это двумя великими достижениями — мощной эмпирической индустрией, выпускающей каждый месяц десятки и сотни изготовленных по всем требованиям научного метода образцовых исследований, и самой грандиозной теоретической системой в современной социологии, затмившей все созданное до сих пор.

Работа Миллса явилась, быть может, самым сильным вызовом социологическому истеблишменту США, который когда-либо был ему брошен. В ней Р. Миллс проанализировал действительные болезни современной социологии, которые назвал «абстрактным эмпиризмом» и «большой теорией».

К середине XX в. американцы достигли высокого профессионализма в проведении эмпирических исследований. Со студенческой скамьи будущих социологов учили отлаженной технологии тщательного составления анкет из стандартных вопросов, определению выборочной совокупности, операционализации понятий, сбору и анализу данных, их группировке в сложные и простые таблицы.

Основным предметом эмпирической индустрии являются опросы общественного мнения. Они достаточно просты по технологии и представляют собой перечень вопросов: кто говорит, что говорит, кому говорит, через какие средства массовой пропаганды и с каким результатом? Правда, нередко они облачаются в сложную терминологию. Так, «мнение» включает как совокупность обычных высказываний на местные, международные или даже «эфемерные темы», так и установки, чувства, ценности и информацию, полученную при помощи вопросников, интервью, прожективной и шкальной техники [8, 51]. Все это, считал Миллс, можно выразить гораздо проще, ибо за наукообразными фразами «абстрактных эмпириков» скрывается весьма тривиальный смысл: поскольку мнения принадлежат людям, чтобы провести опрос, надо с ними поговорить. Иногда люди не хотят или не могут выразить свои мысли, тогда используют прожективную и шкальную технику. То, что надо изучить, подменяют тем, как это надо сделать. Иными словами, проблему, заключал Миллс, сводят к методу.

За примерами далеко ходить не надо. По мнению Миллса, четырехтомный труд П. Лазарсфельда и С. Стауффера «Американский солдат» дал меньше ценной информации, нежели однотомная работа С.Л.А. Мар-

шала «Люди в огне», основанная на репортажной технике сбора информации. Досталось от Миллса и изучающим социальные классы. Он не назвал имен, но можно догадаться, что речь шла о знаменитых исследованиях Л. Уорнера, проведенных в 1930–1940-е гг. Уорнер опросил жителей небольших американских городков (самый известный — Янки-сити) и, применив метод определения «социоэкономического статуса», выявил шесть социальных классов. Оценивая это исследование, Миллс заявил, что, во-первых, по сравнению с теорией классов Вебера, это шаг назад, во-вторых, исследования Уорнера проведены не на общенациональной, а на локальной выборке, что не позволяет судить о социальной структуре всего общества. (Надо отметить, что последний аргумент Миллса не оригинален: Уорнера в этом обвиняли многие специалисты.)

Таким образом, стремясь к конкретному изображению реальности, социологи на самом деле удаляются от нее. То, что «абстрактные эмпирики» называли эмпирическими данными, представляет собой весьма абстрактный взгляд на повседневный социальный мир. Обращаясь к живым людям, они каталогизировали их по формальным группам в соответствии с возрастом, полом, доходом, семейным положением.

«Абстрактный эмпиризм» — не особая методология или философия. Миллс считал, что специфический стиль социального исследования состоит в том, что метод считается важнее проблемы, форма — содержания, детали — существа дела. Технология эмпирических исследований, поставленная на индустриальные рельсы, писал Миллс, порождает полужнак или малоквалифицированных техников [8, 56]. Все методические премудрости давно разжеваны в учебниках, им остается только штамповать тривиальные результаты по заранее известным шаблонам. Их исследования не индивидуализированы, но не индивидуализирована и их ответственность за качество результатов.

В какой-то степени «абстрактному эмпиризму» открыл дорогу Пауль Лазарсфельд, который стал знаменем новой школы. Но Лазарсфельд дал не содержательное, а методологическое определение социологии: у него она отличается от других социальных наук не тем, что исследует социальную структуру или институты общества, а тем, что поставляет для других наук подходящий метод исследования. Социолог — методолог для всех социальных наук. Таким образом, методологическая сторона социологии возводится во главу угла.

Стремясь заменить язык понятий языком переменных, «абстрактные эмпирики», по мнению Миллса, сводят социологические реалии к психологическим величинам [8, 63]. Социологическая теория превращается в совокупность терминов, легко поддающихся экспериментальной и статистической интерпретации. Склонность к психологизму оборачивается маломасштабностью проводимых исследований, а значит, неисторичностью и несопоставимостью результатов. Правда, в статьях эмпириков приводится обширный список литературы и содержится множество ссылок. Но не надо обманываться, предупреждал Р. Миллс: они сделаны после того, как собраны данные. Библиография и ссылки указывают на связь конкретного исследования с предыдущим, а также со сложившейся теоретической традицией. Окружить эмпирическое исследование «теорией» и тем самым «придать ему значимость» равносильно тому, что

приукрасить его или создать подходящую «легенду». А у постороннего человека складывается впечатление, что исследование, получившее подкрепление в научной традиции, проверяет теоретические гипотезы и концепцию в целом [8, 69]. Ничего этого в действительности не существует.

Абстрактный эмпиризм быстро бюрократизируется. Эмпирические исследования стоят очень дорого, поэтому их проведение под силу только крупным институтам и центрам, промышленным корпорациям, правительству, армии, газетам, а также фондам. В 1920-е годы основным пристанищем для эмпирических исследований служили агентства по маркетингу, в 1930-е — корпорации и избирательные агентства, в 1940-е — академические центры и исследовательские отделы федерального правительства. Сегодня нет единого институционального учреждения, ответственного за эмпирическую социологию.

В корпорациях, бюро и центрах ученых неизбежно подчиняется бюрократическим правилам. Наука катастрофически бюрократизируется. Ученых все меньше интересует суть проблемы и ее решение, на первое место выдвигается отчетность. Прикладной социолог адресуется уже не к общественности, а к могущественным клиентам.

Р. Миллс прямо указывал, что американская школа представляет собой феодальную систему, где студент выражает лояльность одному профессору, чтобы защититься от другого. Позже А. Гоулднер и И. Горовиц согласились с доводами Миллса.

Научные школы выполняют особую функцию. Они воспитывают своих последователей в духе верности определенным традициям, нормам, принципам. Академический успех и карьера молодого ученого прямо зависят от лояльности и преданности данной школе. Лидеры школы, участвующие в почетных комиссиях, коллегиях и фондах, обеспечивают последователям режим наибольшего благоприятствования и финансирования. По мере того как растет стоимость научных разработок, появляются исследовательские команды, формируется корпоративный дух и ужесточаются меры контроля. Исследовательский институт — это по большей части еще и центр подготовки кадров. Руководитель такого исследовательского центра подбирает молодых ученых определенного типа, вознаграждает их только за определенные достижения. Можно выделить два типа научного руководителя — интеллектуал-администратор и исследователь-покровитель. В научной школе всегда есть поколения основателей, или лидеров, и их последователей. Первые открывают новое, вторые идут проторенным путем. Молодое поколение ученых воспринимает методы, символы, понятия и концепции как нечто священное. Миллс отмечал, что современное ему поколение социологов в Америке наименее творческое и наиболее догматичное, оно строже придерживается методических канонов, раньше начинает специализацию, рассматривает социальное исследование как путь к успешной карьере, индифферентно относится к социальной философии. Подготовленные таким образом специалисты создают монографии, фактически переписывая чужие книги. «Слушая их разговоры, пытаюсь понять природу их пылливости, мы обнаруживаем жуткую ограниченность ума» [8, 105]. Таковы порождения бюрократического стиля мышления, утвердившегося в американской социологии.

Эмпирики-бюрократы не интересуются оригинальной теорией. Они не теоретизируют, они собирают, измеряют и считают. Чем дороже исследование, тем сильнее зависимость от спонсора. Но чем меньше автономия науки, тем меньше ее ответственность. Работая на клиента, ученый становится зависимым от бюрократов: клиент (администрация предприятия, местные власти) ждет от него научных способов манипулирования поведением людей. Социолог может даже не подозревать, писал Миллс, что он превращается в просвещенного деспота. «Американский солдат» Р. Лазарфельда и С. Стауффера — прекрасный образец того, как социолог помог армейскому командованию контролировать действия рядовых помимо их воли. «Для бюрократа мир — это мир фактов, которые должны быть проинтерпретированы в соответствии с жесткими правилами. Для теоретика мир — это мир понятий, которыми можно манипулировать без определенных правил. Теория различными путями служит идеологическому оправданию власти. Исследование, предпринятое ради бюрократических целей, направлено на то, чтобы сделать власть более эффективной и продуктивной, оно обеспечивает управляющих научной информацией» [8, 117].

«Абстрактный эмпиризм» используется скорее бюрократически, нежели идеологически. Напротив, «большая теория» не имеет непосредственного бюрократического применения. Она обладает идеологическим значением.

Как полагал Миллс, «большая теория» представляет собой другую крайность социологии. Если «абстрактный эмпиризм» фетишизирует метод, то «большая теория» фетишизирует понятие. Фетишизация понятий выражается в построении крайне усложненных теоретических текстов. Этим всегда, считал Миллс, грешили сочинения гранда американской социологии Т. Парсонса. Его первую работу «Структура социального действия» (1937) П. Сорокин назвал «Восемьсотсемнадцатью засушенными страницами». Многие критики указывали на то, что книга написана абстрактным языком и очень трудна для неподготовленного читателя, в ней немало повторов, неясных терминов и двусмысленностей. Приговор, вынесенный Миллсом второй книге Т. Парсонса «Социальная система» (1951), был не менее суров: она на 50 % состоит из пустой болтовни, на 40 % — из тривиальностей, известных по учебникам социологии, на 10 % — из эмпирически неподтверждаемых идеологических утверждений [8, 49]. «Большая теория», предложенная Парсонсом, не только непонятна, она фактически непригодна для эмпирических исследований. Видимо эту слабость первым почувствовал ученик Парсонса Р. Мертон, предложивший промежуточное звено — теорию среднего уровня. Если Миллс, образно говоря, стремился потопить теорию Парсонса, то Мертон пытался ее спасти.

«Большая теория» как и «абстрактный эмпиризм», полагал Миллс, выполняют идеологический заказ общества, но эмпирики это делают одним способом, а теоретики — другим. Рассмотрим, предлагал Миллс, некоторые ключевые понятия социологии, введенные теоретиками. Вот понятие «культурный лаг», которое лишь на первый взгляд нейтрально и объективно. В действительности оно отражает позицию так называемых групп интересов и лиц, принимающих в обществе важные решения. Точно так

же идеологически нагружено понятие прогресса. Многие представители старшего поколения академических ученых — выходцы из среднего класса, которые в конце XIX — начале XX в. вместе со своим классом совершили быстрое восхождение. «Понятие прогресса поэтому близко по духу тем, кто поднимается по лестнице доходов и позиций» [8, 89].

Другие социологические понятия, по мнению Миллса, маскируются под биологические метафоры. Таковы «адаптация», «выживание», «существование» и «приспособление». На самом деле это социальные понятия. По сути, биологические термины, используемые в социологии, описывают процесс принятия всеми слоями общества ценностей только одного, вполне определенного класса. Еще более идеологизирован термин «социализация», который выражает морально-нравственное приспособление к господствующим в американском обществе ценностям — престижу, успеху, конформизму, респектабельности.

Другой пример, приведенный Миллсом, концептуальный аппарат, появившийся в индустриальной социологии после хоторнского эксперимента, вопреки ожиданиям его авторов, отражал определенные идеологические положения. Основные лозунги доктрины «человеческих отношений» — «счастливый рабочий есть производительный рабочий» и «удовлетворенность трудом и улучшение морали — основная забота менеджеров» — крайне субъективны. Они отражают наступление эры либерализации управления и произошедшее в связи с этим изменение в умах менеджеров. Цель «школы Мэйо» — урегулировать классовый конфликт, гуманизировать отношения господства и подчинения, смягчить отчуждение труда, считал Р. Миллс. Мэйо стремился лишь выпустить «пар из котла», разрядить социальное напряжение, создать удобное для менеджеров средство манипуляции поведением [8, 94].

2. РАДИКАЛИСТСКАЯ РОМАНТИЗАЦИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ КЛАССИКИ

Крайностям «абстрактного эмпиризма» и теоретической схоластики Р. Миллс противопоставил конструктивную программу возрождения социологии. «Моя концепция противостоит социальной науке как совокупности бюрократических приемов, которые сдерживают социальный поиск, навязывая ему свои методические претензии, благодаря чему научная деятельность перенасыщается обскурантистскими понятиями либо сводится к тривиальностям вследствие того, что социологи уходят от решения социальных проблем, ограничиваясь частными вопросами. Ограничение, обскурантизм, тривиальность обуславливают кризис социальных исследований» [8, 20].

Каков же выход из кризиса? Миллс видел его в возвращении к наследию классиков. В трудах Конта, Маркса, Спенсера и Вебера социология приобрела энциклопедический охват: она объясняла социальную жизнь человека в ее целостности. Это означало историчность и систематичность рассмотрения: историчность потому, что вовлекались огромные пласты прошлого; систематичность потому, что изучались все стадии и закономерности исторического развития [8, 22]. По мнению Миллса, социальный аналитик классического толка должен избегать жесткого набора процедур

и использовать в своей работе социологическое воображение. Оно подскажет ему, что вводить новые понятия в оборот следует не тогда, когда не хватает слов, а когда есть уверенность, что новые понятия углубляют мышление, анализ, аргументацию. Метод отступает на второй план перед содержанием. «Классик», как интеллектуальный ремесленник, не сковывает себя методом. Метод нужен для постановки вопросов и получения ответов с некоторой гарантией того, что ответы достаточно верны. Теория нужна и для привлечения внимания к используемым словам, особенно к обобщающей способности и логичности. «Основная цель метода и теории — прояснить концепцию и уменьшить число процедур, развивая, а не сдерживая социологическое воображение», — писал Миллс [8, 120].

Образ интеллектуального ремесленника у Миллса не случаен. Он неоднократно сравнивал современного социолога с человеком, выполняющим рутинную работу. Социолог подобен рабочему у конвейера: и тот и другой выполняют чужое задание, и тому и другому методы, содержание и темп работы навязаны извне. В условиях поточной, массовой социологии ученый неизбежно превращается в робота, у которого все стандартизировано, он сам себе не хозяин. Но Вебера или Маркса нельзя уподобить наемному работнику. Эти гиганты мысли были сами себе хозяевами, они все решали сами. И поэтому они были «сами себе методологами».

Р. Миллса часто неверно толкуют, считая его лозунг «Каждый сам себе методолог!» доказательством ненужности научной методологии вообще [2, 189]. В действительности же Миллс хотел сказать иное: «Каждый работающий социальный ученый должен быть интеллектуальным методологом и собственным теоретиком в том смысле, что он должен быть интеллектуальным ремесленником» [8, 121]. Слово «ремесленник», считал Р. Миллс, должно звучать гордо. Ремесленник сам себе хозяин, он изготавливает продукт от начала до конца, не пользуется чужими шаблонами, а творит свое, заимствуя у других только самое лучшее. «Каждый ремесленник, конечно, может кое-чему научиться в ходе бесконечных попыток кодифицировать методы, но часто это не больше, чем некоторая общая форма осознания... Мастерски овладеть „методом“ и „теорией“ означает стать сознательным мыслителем, знающим, что и зачем он делает... Без осмысления способов, какими осуществляется мастерство, результаты исследования окажутся нестрогими; без определения тех результатов, к каким должно привести исследование, метод останется бесполезной претензией» [8, 121].

Для социологов-классиков теория и метод были неразрывно связаны. С точки зрения Миллса, не существует универсального метода или общей теории, они существуют лишь применительно к некоторой проблеме или определенному кругу явлений.

У классиков социологии понятие — это идея, нагруженная эмпирическим содержанием. Если идея перевешивает свое содержание, больше его, то мы попадаем в западню «большой теории», и напротив, если содержание перевешивает идею, то мы впадаем в крайности «абстрактного эмпиризма» [8, 124]. Эмпирики захлебываются в фактах, теоретики задыхаются в абстракциях. «Большинство классических работ (в этом смысле иногда называемых макроскопическими) лежит между абстрактным эмпиризмом и большой теорией» [8, 124]. Классики не игнорировали проблем

повседневной жизни, напротив, отталкивались в своем анализе именно от них и обязательно связывали их с социальными и историческими структурами.

Каждое событие уникально и в то же время типично. Но это не значит, что труды классиков эмпиричны; они не менее эмпиричны, заявлял Миллс, чем исследования абстрактных эмпириков, а часто и более эмпиричны. Работы Ф. Неймана о социальной структуре нацистской Германии не менее эмпиричны, чем изучение морального климата в армии Р. Лазарсфельда и С. Стауффера. Работы М. Вебера о китайской бюрократии и Б. Мура о Советской России не менее эмпиричны, нежели «эмпирические» исследования П. Лазарсфельда, проведенные в городке Элмира [8, 125]. Можно расширить этот список, приведенный Миллсом, включив в него книгу «Властвующая элита» самого Р. Миллса, значительная часть которой посвящена описанию персональных характеристик, социального происхождения и моральных качеств трех поколений миллиардеров. Хотя в заключение автор привел статистические распределения, но основанием для главных теоретических выводов книги послужили все-таки не они, а результаты биографического метода.

Современная социология, подчеркивал Миллс, занята не тем, что верифицируется, а тем, как верифицируется. «Как-верификации» подчинены и «абстрактный эмпиризм», склонный к индуктивной верификации, и «большая теория», предпочитающая дедуктивную верификацию. Напротив, классическая социология на первый план выдвигала «что-верификацию». Поскольку свои идеи классики разрабатывали в тесной связи с исследуемой проблемой, выбор того, что верифицировать, подчинялся строгому правилу: пытайся верифицировать те черты разрабатываемой идеи, которые, как кажется, больше всего относятся к делу (являются релевантными). Эти черты называются стержневыми.

Характеризуя стиль работы Вебера, Маркса, Дюркгейма, Р. Миллс писал: «Обычно классики не составляли единой программы для одного большого эмпирического исследования. Они придерживались той точки зрения, что между макроскопическими понятиями и конкретными утверждениями существует постоянная обратная связь по типу челнока. Достигалось это благодаря конструированию серии маломасштабных эмпирических исследований (которые, конечно же, могли включать в себя микроскопические или статистические работы), каждое из них могло оказаться стержневым для той или иной части задачи, которую ставил перед собой ученый» [8, 126]. В этом смысле «абстрактный эмпиризм» и «большая теория» — только паразиты на теле классической традиции [8, 125].

Отличие классической традиции и современных подходов в социологии начинается с постановки проблемы. Классики формулировали проблему таким образом, что в каждом утверждении содержалась связь общественных проблем и личных забот (частных вопросов).

Заботы (troubles) — частные проблемы, составляющие содержание повседневной жизни отдельного человека, осознаваемые им и поддаются контролю. Таковы факты личной биографии. Проблемы (issues) носят общественный характер и неподвластны индивидуальному контролю, но так или иначе влияют на повседневную жизнь данного человека. Они за-

трагивают социальную структуру и институты общества. Это могут быть циклы деловой активности и экономические кризисы, смена правительства, университетская политика, войны, безработица и т. д.

Чтобы понимать малое в тесной связи с большим, надо развивать социологическое воображение. Оно позволяет увидеть, что социальная сцена общества заполнена живыми людьми с их каждодневными заботами и тревогам. Системами координат социального анализа, который присущ классикам социологии, обладавшим, согласно Миллсу, богатым воображением, служат человеческие заботы и социальные проблемы, то есть микро- и макрособытия. Такова исходная точка отсчета социолога. Современные социологи пытаются заменить их абстрактными статистическими величинами. «Социальная наука должна касаться проблем биографии и истории, а также их пересечения внутри социальной структуры. Три момента — биография, история, общество — служат точками отсчета изучения человека» [8, 143].

Философия социологического воображения Миллса не сводит индивида к совокупности биологических или неповторимых личностных черт. Человек — социальный тип, которого можно адекватно понять, только пропустив его биографию через призму социальных институтов и социальной структуры. Человек рождается в организации, растет в семье, обучается в школе и университете, работает на предприятии. Вся его жизнь состоит из череды социальных ролей, выполняемых им в конкретных институтах [8, 161]. Смена ролей — это одновременно и смена уровней зрелости личности. В исследовательском замысле социолога индивидуальная биография превращается в социальную.

Первым перевел индивидуальную биографию в термины биографии социальной Макс Вебер. Он использовал понятия социальной структуры, религиозных и экономических институтов для того, чтобы рассмотреть их влияние на судьбы людей в конкретную историческую эпоху. В одну эпоху действовали одни институты и структуры, в другую эпоху — другие. Они формировали непохожие социальные типы. Вот почему книга Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» может рассказать о типичном пуританине капиталистической эпохи даже больше, чем тот мог бы рассказать о себе сам. Если мы попробуем связать социальные и исторические события на базе не социологической, а психологической теории, рассматривающей общество как совокупность индивидуальных атомов, никакого углубления в проблему, считал Р. Миллс, не получим.

Социологическое воображение — особый угол зрения, методологический инструмент, прием социального ученого. В его основе лежит идея о том, что индивид может осмыслить жизненный опыт и «масштаб» своей судьбы, только поместив себя в рамки своего времени и своего общества; он может оценить жизненные шансы, только соотнеся собственное положение с положением тех, кто находится в сходных обстоятельствах. Индивидуальную судьбу творит история, которая складывается из миллионов личных биографий.

Великих классиков социологии — Г. Спенсера, О. Конта, Э. Росса, Э. Дюркгейма, К. Манхейма, К. Маркса, Т. Веблена, И. Шумпетера, М. Вебера — отличала способность воспринимать личность в контексте общества. Способность, во многом утраченная американскими социологами,

считал Р. Миллс. Классики определяли идеал и нормы социологического анализа, который решал три группы взаимосвязанных вопросов. Социолог должен ответить: а) какова структура данного общества (из каких компонентов она состоит, как они взаимосвязаны, какое конкретное влияние оказывают); б) какое место занимает это общество в человеческой истории; в) какие типы мужчин и женщин превалируют в данном обществе и в данный исторический период.

Таковы вопросы, которые обязательно задает себе ученый, обладающий социологическим воображением. Он легко оперирует любой социологической перспективой, проводит сравнительные исследования, умело связывает, скажем, развитие нефтяной индустрии и современной поэзии, семейный доход с мировым бюджетом [4, 7]. Социологическое воображение как научный прием лучше всего соответствует самосознанию современного человека: последний стремится понять свою роль в социальном целом, связав биографию и историю. Культурное значение социальной науки состоит в том, что ее цели и методы органичны целям и методам мышления человека: они ценностно нагружены.

Общество в большей мере характеризует не то, какова его социальная структура, а то, какие индивидуальные проблемы его членов становятся социально значимыми, говорил Р. Миллс.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Коровин В.Ф.* Основные проблемы «новой социологии» Райта Миллса. М., 1977.
2. Современная западная социология: Словарь. М., 1990.
3. *Mills C.W.* The causes of world war three. N.Y., 1958.
4. *Mills C.W.* The marxists. N.Y., 1963.
5. *Mills C.W.* The power elite. N.Y., 1956.
6. *Mills C.W.* Sociology and pragmatism: the higher learning in America. N.Y., 1964.
7. *Mills C.W.* White collar. The american middle classes. N.Y., 1951.
8. *Mills C.W.* The sociological imagination. N.Y., 1959.

Ю. ХАБЕРМАС КАК КРИТИК СВОБОДЫ ОТ ЦЕННОСТЕЙ В СОЦИАЛЬНОЙ НАУКЕ

I. С ВЕБЕРОМ ПРОТИВ ПАРСОНСА, С МАРКСОМ ПРОТИВ ВЕБЕРА

Отправным пунктом хабермасовской «критической разборки» веберовского социологического учения, в процессе которой обозначились основные моменты будущей итоговой концепции самого Ю. Хабермаса, а также характерные особенности «ассимиляции» им основополагающих идей самого М. Вебера, можно считать «Замечания к дискуссии», написанные по поводу доклада Т. Парсонса, сделанного на юбилейной сессии немецких социологов в 1964 г. Доклад этот носил характерное название «Свобода от ценностей (имеются в виду ценностные суждения. — Ю. Д.) и объективность», заставляющее вспомнить о знаменитой веберовской статье 1904 г., которая обозначила кульминационный пункт теоретико-методологического «натиска» М. Вебера на традиционную социологию, оказавшуюся на рубеже XIX–XX вв. в ситуации общетеоретического кризиса. В этом докладе, отражавшем стабилизационную тенденцию американской социологии в противоположность кризисной, главными выразителями которой в начале 1960-х гг. были неомарксисты, и прежде всего неомарксисты франкфуртской школы, Т. Парсонс утверждал принцип свободы от ценностных суждений как основополагающий для веберовского социологического учения; эта «свобода» означала для него гарантию «объективности», т. е. научности социологического знания.

В неомарксизме же, как мы помним, еще со времен раннего Д. Лукача и «лукачиста» М. Хоркхаймера, именно объективность-то (а вместе с нею и научность) предстали как выражение «буржуазности» социологии как таковой, свидетельствуя о ее преклонении перед «фактичностью» мира, созданного буржуазией, а, стало быть, ее изначальной апологетичности, т. е. идеологичности. Эта идея, представшая в «Диалектике просвещения» в виде концепции «сумасшествия разума», опиравшегося на принцип научной объективности, скрывающий его «волю к власти» и именно потому с неизбежностью приведшего к Освенциму как своему негативному абсолюту, была развита Г. Маркузе применительно к послевоенной эпохе позднекапиталистической эволюции, получив свое концентрированное выражение именно в его докладе, произнесенном на том же юбилейном социологическом конгрессе. Так выглядел общий фон дискуссии о М. Вебере, по поводу которой 35-летний Ю. Хабермас написал свои «Замечания», имевшие форму вопросов Т. Парсонсу.

Обращая внимание на тенденцию Парсонса акцентировать позитивистские мотивы веберизма, связанные с его стремлением ориентировать социальные науки на «технически используемое знание» в надежде, что они сформулируют «всеобщие правила социального поведения» [1, 313], Ю. Хабермас продемонстрировал ограниченность такого способа истолкования веберовского учения. Поскольку речь шла именно о человеческом поведении, то следуя мысли Т. Парсонса, выступающего от имени М. Вебера, Хабермас полагал, что здесь не обойтись без понимания (понимающей интерпретации) мотивационной структуры поступков людей. Однако, согласно позитивистской установке (которой не чужд М. Вебер, не говоря уже о Т. Парсонсе), «цель познания — не понимание социальных фактов, а их каузальное объяснение», опирающееся на постижение «закономерных связей» [1, 313]. И там, где Вебер придерживался этой установки, он так или иначе «придавал пониманию смысла методологически подчиненный статус», что и давало Парсонсу известное право апеллировать к М. Веберу в своих собственных интересах «в интересах построения всеобщей теории социального действия» [там же]. Однако, подчеркивал автор «Замечаний», познавательный интерес М. Вебера был более широким, ибо он предполагал «интерес к смыслу».

Поскольку М. Вебер придерживался риккертских воззрений на науку о культуре (Ю. Хабермас называл его даже учеником Риккерта), постольку его интерес не мог быть исчерпан «исследованием эмпирических регулярностей»: вопрос касался не только обусловленности явлений культуры, но был направлен также на экспликацию их значения [там же]. И уже одно это должно было обесценивать в его глазах «выдвижение и проверку гипотез, из которых должны выводиться технические рекомендации»; их значимость не могла простирается дальше «предварительной работы», которая, если взять ее саму по себе, «еще не вела к требуемому нами познанию» [там же]. В доказательство этого Ю. Хабермас привел высказывание самого М. Вебера, которое позволило ему сделать общее заключение, относительно того, что «здесь уже не пониманию смысла, а объяснению указывается подчиненный методологический статус» [1, 314].

Таким образом веберовская методология как бы расщепляется на два противостоящих друг другу «методологических приоритета» — позитивистско-сциентистский и антипозитивистско-герменевтический. А отсюда первый (и основной) хабермасовский вопрос, адресованный Т. Парсонсу: «...Не нацелен ли познавательный интерес Макса Вебера, выходящего за пределы знания, поддающегося использованию, также и на экспликацию значения общественного процесса» [там же]. Иначе говоря, не следует ли рассматривать М. Вебера не просто как профессионального социолога (да к тому же еще и в позитивистски зауженном смысле), но и как социального философа в широком смысле слова?

Поясняя свой общий вопрос, Хабермас добавлял к нему еще три более конкретных, касающихся смысла трех важнейших понятий, связанных с обсуждаемой веберовской проблемой понимания, отнесения к ценности и свободы от ценности.

Первый из этих частных вопросов, напрямую связанный с общим, звучит так: «не ведет ли понимающая наука об обществе за пределы по-

нимания мотивации в измерение герменевтического постижения содержания значений, унаследованного традицией», и не предусматривал ли для него М. Вебер нечто, являющееся «интерпретацией ценностей»? [1, 315]. Дело в том, что, согласно Ю. Хабермасу, М. Вебер отличал понимание человеческой мотивации, предполагающее «субъективно полагаемый смысл» действия, совершаемого индивидом в каждом отдельном случае, с одной стороны, и интерпретацию ценности, которая имеет дело с ее значением, объективизированном в ценностях культуры, — с другой. В отличие от эмпирически фиксируемого смысла индивидуального действия ценностная интерпретация «разумеется, не постигает никакой реальной связи», так как имеет дело с «идеальными отношениями, заключенными в предмете культуры, подлежащем оценке» [1, 314]. Открывая в такого рода «предмете» пространство «объективно возможных оценок», ценностная интерпретация раскрывает конкретные «отношения к ценности, которым исторический предмет обязан своим индивидуальным смыслом». Однако дальнейший анализ актов такого отнесения, объективируемых в многообразии предметов культуры, «Макс Вебер мог оставить историко-филологическим наукам, поскольку социология находит подход к социальным фактам на других путях» [там же].

По словам Ю. Хабермаса, «строгая социальная наука, которая (далее идет цитата из М. Вебера. — Ю. Д.) „понимает социальное действие как имеющее значение и благодаря этому причинно объясняет его в его протекании, тем самым поступает нормативно-аналитическим образом, как это подтверждает пример математической теории хозяйства”» [там же]. Этим она отличается от социологии Т. Парсонса, разрабатывавшего ее «как строгую эмпирическо-аналитическую науку» [1, 315]. Остается, стало быть, только один подход к социальным фактам такого рода: «герменевтическое понимание в духе ценностной интерпретации» [там же], т. е. выход за пределы позитивистски толкуемой социологии. Чем лишний раз доказывается, что «социальные науки отягощены проблемой понимания, унаследованной ими от историзма» [там же]. Что же касается попытки Т. Парсонса вытеснить эту (историцистскую) проблематику, выдвинув требование целостного универсализма, считая возможным «составлять» содержание значений, объективированных в системе ценностей, из их простейших составных частей, одинаково значимых для всех культур и эпох, то от ее оценки Ю. Хабермас просто воздержался.

Из этого рассуждения он выводил свой третий вопрос господину Парсонсу: «...распространяется ли методически неизбежное в социальных науках отнесение к ценности только на выбор проблем или оно оказывает влияние также и на способ образования теории как таковой?» [1, 317]. Сам же вопрошающий уже фактически дал свой ответ на него в первых же строках предварительного комментария к нему. «Риккер, — писал он, — пытался с помощью этого понятия отделить культуру как предмет историческо-интерпретирующих наук от понятия природы... Для Макса Вебера также существовал трансцендентальный смысл этой категории; в первую очередь она относится не к выбору научных проблем, но к конституированию возможных предметов культурно-научного познания. Иначе было бы невозможно подтвердить с ее помощью раз-

личие между науками о природе и науками о культуре» [1, 315]. Что же касается Т. Парсонса, то он, отрицая это различие для социологии, сохранял принцип отнесения к ценности лишь с точки зрения методической — как отнесение к системе ценностей науки, которыми руководствуется социальный исследователь. Упомянутое здесь различие представляет требование резкого разграничения между ролью ученого и его же ролью «члена определенного общества». И если бы специфическо-культурные ценности и могли бы, пожалуй, руководить исследователем при выборе проблем, они не должны были определять их «методическую обработку» [1, 315–316].

Ю. Хабермас же утверждал, что веберовское понимание отнесения к ценности предполагает более глубокое внедрение этого принципа именно в методику наук о культуре [1, 316]. По его мнению, «сам Макс Вебер (в отличие от Т. Парсонса. — Ю. Д.) позволял себе руководствоваться в своих историко-социологических исследованиях идеей, которая задавала масштаб для его понятийной конструкции и способа образования теории: идеей рационализации всех общественных сфер» [там же]. Об этом свидетельствует, согласно Ю. Хабермасу, факт, часто отмечавшийся исследователями, что «идеальные типы форм господства, порядка хозяйственных и правовых отношений, городских поселений и форм воспитания разрабатывались и упорядочивались М. Вебером, исходя из определенной сокровенной философии истории, в соответствии с которой он истолковывал общее историческое развитие» [там же]. Увлеченный этой мыслью, Ю. Хабермас согласился с Т. Парсонсом, подчеркивавшим центральное положение, которое занимает якобы в веберовском учении социология права, в особенности же понятие формального права; это свое согласие он мотивировал тем соображением, что у М. Вебера-де «система более общих и абстрактных норм опосредствует целерациональный обмен товарами, осуществляемый частыми товаровладельцами, с одной стороны, и рациональным бюрократическим господством, осуществляемым государственными учреждениями, с другой» [1, 316–317].

Если верить Ю. Хабермасу, в зависимости от руководящих указаний «сокровенной», или «тайной» (от кого?), философии истории М. Вебера, находилось и «выдвижение эмпирическо-содержательных гипотез» [1, 317]. Более того, даже методическое преимущество, которое М. Вебер, первоначально исходя из логических соображений, предоставил одному лишь типу целерациональной деятельности, Хабермас был склонен объяснять как намерение (опять-таки тайное?), «выходя за пределы нормативно-аналитических целей», обеспечить для себя возможность выдвигать такие гипотезы эмпирическо-содержательного уровня, какие отвечали бы идее ко всеобщей рационализации [там же]. Одним словом, все примеры, какие Ю. Хабермас приводил в данной связи, должны были свидетельствовать об одном и том же. А именно о том, что социология самого М. Вебера, вопреки уверением Т. Парсонса, в целом не отвечает парсонсовским требованиям, предъявляемым к социологической науке, а если и отвечает им, то в лучшем случае только наполовину. Другую ее половину придется записать на счет той самой социальной философии (или даже философии истории), с которой не хотел иметь ничего общего не только Т. Парсонс, но и сам М. Вебер. Правда, для этого Ю. Хабермасу

пришлось приписать последнему такую философию истории, которая, по всей видимости, должна оставаться «тайной» и для него самого, что тем не менее не мешало ей «внедряться» даже в исследовательскую методологию этого ученого, известного своей теоретико-познавательной рефлексивностью.

Отправляясь от общего вывода, сделанного им на основании предыдущего размышления о противоречиях веберовской социологии, а именно вывода, согласно которому «основы социально-научных теорий находятся в зависимости от интерпретаций всеобщего характера, тогда как сами они не могут быть, в свою очередь, опровергнуты на основе опытно-научных критериев» [1, 317], Ю. Хабермас переходит к своему последнему вопросу, связанному с понятием свободы от ценностей и его места в учении М. Вебера, с одной стороны, и теории Т. Парсонса, с другой. Согласно хабермасовского тезиса (который явно претендует здесь на решающую роль), если рассуждать с точки зрения этого веберовского принципа, то получается, что «отнесение к ценности методически неизбежно и при всем при том объективно необязательно» [там же]. По утверждению Ю. Хабермаса, сам М. Вебер «объясняет методический смысл свободы от ценностей в связи с социально-технической оценкой эмпирическо-аналитического знания. Знание эмпирических регулярностей социальной деятельности годится для технических рекомендаций при целерациональном выборе средства, причем сами эти цели полагаются чисто гипотетически» [там же]. Это знание должно быть по возможности свободным от привнесения в него чего-то извне, что для критически ориентированного комментатора М. Вебера разумеется само собой.

«Повод для дискуссии, во всяком случае для самого Ю. Хабермаса, дает, очевидно, лишь научно-политический смысл, который Макс Вебер связывал с этим постулатом. Он был необходим ему, чтобы ограничить познавательный интерес социальной науки тем, что возникает при производстве технически утилизируемого знания» [там же]. То, что даже этот утилитарно зауженный познавательный интерес покоится на метатеоретическом утверждении, согласно которому знание должно иметь исключительно дескриптивное содержание, не беспокоило Ю. Хабермаса, но связанное с ним позитивистское требование ограничить социологию этим занятием, вызывало его сомнение и протест. Именно в этой связи и возник у него вопрос, обращенный к Т. Парсонсу, как авторитетному истолкователю веберовского учения: «каким образом объясняется это научно-политическое требование у самого Макса Вебера», особенно если учесть, насколько «противоречит оно его собственному типу исследования», как и многократно разъяснявшемуся «герменевтическому намерению объяснять культурное значение исторических связей, отправляясь от него, сделать понятной историческую ситуацию современности» [1, 317–318]. И уже сама конструкция этого заключительного вопроса лишней раз обнаруживает его двойную направленность не только против самого авторитетного (в те годы) истолкователя теоретического наследия Вебера-социолога, но и против самого «объекта» этого истолкования.

Ю. Хабермас вновь и вновь повторял свою мысль, раскрывающуюся как лейтмотив всех его вопросительных утверждений и утверждающих

вопрошаний, вывод о невозможности «освободить» веберовскую методологию от некоторого «сверхметодологического» (т. е. социально-философского и философско-исторического) постулата. А именно от «его интерпретации всеобщей тенденции развития, определившей современное состояние» [1, 318]. Речь идет о получившей распространение идее «рациональной организации, насквозь пронизавшей жизненные отношения», которую М. Вебер сделал «ведущей нитью своего анализа» [там же]. «Капиталистический хозяйственный порядок», «формализованные правовые отношения» и «бюрократический порядок господства», взятые вместе, образуют, по М. Веберу, структуру современного общества, институциональные области которого, ставшие самостоятельными, однако, охватывают социальную деятельность людей. Это и есть, напоминал Ю. Хабермас Т. Парсонсу, тот самый «стальной каркас этого рационализованного жизненного мира», который так критиковал Вебер [там же]. Однако таким образом получается, что именно она-то и налагает запрет на автономию этого индивидуального целепонимания; в этом и заключается «иррациональность рациональности», которая резюмируется в модели всеобщей бюрократизации. В свою очередь идейно-властное господство бюрократического жизненного идеала ведет к «парцелляции души», к появлению бездушных специалистов и бессердечных гедонистов [см. 1, 318–319].

Воссоздав с помощью красок, заимствованных с веберовской палитры, картину современной ситуации, Ю. Хабермас стремился определить место и роль в ней эмпирических наук, чтобы вскрыть таким образом «социально-политическое» содержание веберовского понятия свободы от ценностей. Здесь он остался целиком в русле традиции неомарксизма франкфуртской школы, основоположники которой подвергали разоблачительной критике веберовские понятия, отправляясь от того понимания современности, которое сам же М. Вебер и развил, пользуясь ими. «Эмпирические науки, — писал Ю. Хабермас, — суть часть всеобщего процесса рационализации в двух отношениях. Они разволшебствуют мир, в котором претендуют на объективное значение ценности и нормы, ориентирующие (человеческую деятельность), постольку они вообще впервые создают место для индивидуального решения — выбора между субъективированными силами веры. Но, с другой стороны, они, точно так же, как и бюрократия, следуют стремлению самим узурпировать то пространство решения, какое они впервые же и очерчивают. И точно так же они должны поэтому ограничиваться технически вспомогательными функциями. В той мере, в какой постулат свободы от ценностей ориентирован на то, чтобы ограничить социальные науки производством технически оцениваемого знания, он аналогичен политическому требованию, согласно которому авторитет решения практика, его принимающего, должен быть защищен от компетентной самоуверенности того, кто знает толк в деле» [1, 319].

Этой «социально-критической» дедукцией понятия свободы от ценностей из основополагающих категорий социологического учения М. Вебера (и прежде всего из категории целерациональности, взятой, кстати, в отрыве от всех остальных) Ю. Хабермас и обособливает свой «критический» вопрос Т. Парсонсу: «Насколько широко могут подвергаться об-

суждению, берущему их в связи с общественным процессом, решения методологического характера, обязательные для эмпирически-аналитической деятельности в социальных науках?» [1, 320]. Тем самым был использован излюбленный со времен первых франкфуртцев полемический прием, когда идейный противник ставится в ситуацию ложной альтернативы: поскольку наука изначально идентифицируется со всяческой «буржуазностью», «апологетичностью», «тоталитарностью» и т. д., постольку добросовестному ученому предлагается «радикальный выбор»: либо отказать от науки, либо согласиться с тем, что он сам является «апологетом», «пособником» и т. д.

В данном случае «радикальность» альтернативы, которая навязывалась Т. Парсонсу, усиливалась с помощью заключительного «духовно-исторического замечания» его молодого экзаменатора. Ю. Хабермас решительно не принимал пафоса Т. Парсонса, который считал возможным с помощью аутентичного истолкования М. Вебера «пробить трилему историзма (имеется в виду исторический релятивизм. — Ю. Д.), утилитаризма и марксизма», выведя обсуждение «по ту сторону» идеологической «гражданской войны», которая раскалывала европейскую интеллигенцию [там же] и, добавим уже от себя, явно обещала перекинуться на американский континент. Он полагал, что «столь широкая, в лучшем смысле слова либеральная рецепция Макса Вебера, если и возможна, то лишь на почве американской, но никак не европейской политической традиции [1, 320–321]. Ибо в русле европейской, а особенно немецкой, традиции политическая социология М. Вебера «имеет другую историю», которую Ю. Хабермас (игнорируя общую направленность веберовского учения) связывал исключительно с картиной «цезаристской вождистской демократии, возведенной на современной основе национально-государственного империализма, которую набросал Вебер в период Первой мировой войны» [1, 321]. И хотя следствия этого «позднего воинственного либерализма» М. Вебера в веймарский период (т. е. уже после его смерти) Ю. Хабермас и не был склонен инкриминировать веберовской политической социологии, он тем не менее «не мог» пройти мимо «того факта, что Карл Шмитт был „законным сыном“ Макса Вебера» [там же].

В свете этой заключительной фразы прорисовывается интеллектуальный портрет М. Вебера, который набросал в общих чертах Ю. Хабермас в связи со своей социально-критической — «расшифровкой» того, что на языке марксистского догматизма называлось бы классово-политическим смыслом веберовского понимания свободы от ценностей. «Вебер, на этом хабермасовском портрете, заклинал видение железного панциря послушания, которому, возможно, однажды должны будут бессильно поклоняться люди, подобно феллахам в египетском государстве... чтобы затем сформулировать культурную проблему современности так: „Как перед лицом такого преобладания тенденции к бюрократизации вообще еще возможно спасти какой-либо остаток индивидуальной свободы движения в любом смысле“. <...> Философский ответ Вебера означает: опирающаяся на одну лишь решимость самосохранения (индивида) посреди рационального мира; его политический ответ: простор для вождя, обладающего интенсивной волей и инстинктом власти, — политика силы, использую-

щего чиновников-профессионалов авторитарным и в то же время рациональным образом» [1, 319].

Это, согласно хабермасовскому резюме, «фюрер с машиной», «социальная роль, которая представляется осуществлением субъективной целенаправленности в частично рационализированном мире, не принося в жертву гетерономию самого целенаправленного» [там же]. Однако то, что в данном фрагменте хабермасовского (мягко выражаясь, «стилизованного») изложения веберовского диагноза эпохи использовалось с целью обоснования неомарксистской критики одного из теоретико-методологических понятий М. Вебера, в последних строках «Замечаний к дискуссии» используется уже в несколько иной функции. Теперь М. Веберу предьявляется политический, моральный и, если хотите, юридический счет за тот же самый диагноз уже хотя бы на том основании, что, согласно убеждению Ю. Хабермаса (но не М. Вебера), никакой социально-научный диагноз не может быть свободным от ценностей. Иначе говоря, М. Вебера решили судить на основании «закона», в справедливости которого он-то как раз и сомневался. Но это не все. Поскольку первоначально этот диагноз был использован для социально-критической «расшифровки» (или же «разоблачения») одного из веберовских понятий, т. е. был осуществлен, мягко выражаясь, акт «ассимиляции» идей М. Вебера, а затем он был признан «виновником» этого же диагноза, который был вменен ему же как морально-политический криминал, то получилось нечто в роде осуществления иронического «мечтания» Ежи Леца: «Если бы козла отпущения, да можно было еще и дойти!..» Только здесь опять же не обошлось без новации: сперва «подоили», воспользовавшись веберовскими идеями для «критического поругания» веберовских понятий, а затем сделали к тому же и «козлом отпущения» — ответственным за вывод, сделанный М. Вебером из диагноза (и имеющий характер операционализирующего пояснения того же самого диагноза).

2. ХАБЕРМАСОВСКИЙ СПОСОБ «КРИТИЧЕСКОЙ» ОНТОЛОГИЗАЦИИ ВЕБЕРОВСКИХ ТЕОРЕТИКО- МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ

Следующим этапом хабермасовского спора с М. Вебером, на котором с еще большей очевидностью прорисовывается тенденция превращения этого спора в один из важнейших вопросов «ассимиляции» (если не сказать — «присвоения») Ю. Хабермасом веберовских идей, превращаемых им в материал для его собственной теоретической постройки, стала его работа «Техника и наука как „идеология”» [2]. Основным материалом, с каким работал Ю. Хабермас в этой своей работе, является веберовское понятие рациональности, с помощью «ассимилирующей критики» (или «критической ассимиляции») которого разрабатывали свои философско-исторические схемы не только Г. Маркузе, но, как мы могли уже убедиться, точно так же и М. Хоркхаймер с Т.В. Адорно, бывшие в этом отношении первопроходцами. (Если, конечно, не считать первого неомарксиста Д. Лукача, у которого «рецепции» из М. Вебера не так бросались в глаза.)

С общей характеристики этого понятия Ю. Хабермас и начал свою статью. «Макс Вебер, — писал он, — ввел понятие „рациональность” для определения формы капиталистической экономической деятельности, буржуазного частно-правового обращения и господства бюрократии. Прежде всего рационализация означает расширение социальных областей, подвластных масштабам рационального решения. Ему соответствует индустриализация общественного труда, следствием которой является то, что масштабы инструментального действия проникают также и в другие области жизни (урбанизация образа жизни, технизация общения и коммуникаций). В обоих случаях речь идет о распространении действия целерационального типа: в первом случае имеется в виду целерациональная организация средств, во втором — целерациональный выбор альтернатив. В конце концов и планирование может быть понято как целерациональное действие второй степени, направленное на организацию, совершенствование или расширение системы самого целерационального действия. Прогрессирующая рационализация общества связана с институционализацией научного и технического прогресса. Старые способы легитимации сменяются в той степени, в какой наука и техника призывают институциональные сферы общества, преобразуя таким образом и сами эти институты. Секуляризация и «снятие» картины мира, ориентированной на активное действие, оказывается обратной стороной его (этого общественного действия) возрастающей рациональности» [2, 48].

Затем Ю. Хабермас перешел к изложению того, что привнес в эти веберовские анализы Г. Маркузе, отправлявшийся от них с целью доказать, что понятие формальной рациональности, во-первых, было обобщенным слепком с «целерационального действия капиталистического предпринимателя и наемного промышленного рабочего», а также с «действия абстрактного юридического лица и современных служащих административного управления», равно как и с обусловленных этим типом социального действия критериев знания, используемого в качестве техники. А во-вторых, — и именно в силу такого, а не чисто «логико-методологического» способа образования этого понятия, — оно имеет вполне определенные «смысловые подтексты» [2, 48]. Их-то и попытался эксплицировать Г. Маркузе, разумеется, критически, как того требовала критическая теория, заявившая о своем подозрительном отношении к М. Веберу еще во времена своей первоначальной институционализации. Как мы помним из предыдущего параграфа, попытка эта нашла положительный отклик у молодого Ю. Хабермаса, чьи вопросы Т. Парсонсу также вращались вокруг «смысловых подтекстов» веберовских теоретико-методологических категорий. Немногим более трех лет спустя он вновь возвращается к этой интригующей теме, поскольку к вопросам, которые он задавал тогда «воинственному» либералу М. Веберу и «широкому» либералу Т. Парсонсу, прибавились вопросы, адресованные воинствующему антилибералу Г. Маркузе.

Ю. Хабермас был вполне солидарен с Г. Маркузе в том, что под именем рациональности, о которой так много говорил и писал М. Вебер, скрывается нечто совсем не рациональное: «определенная форма непризнанного» и вовсе не желающего свидетельствовать об этом «городу и миру» поли-

тического господства [там же]. Рациональность этого типа в принципе применима лишь там, где возможно техническое распоряжение вещественными ресурсами и самими людьми, фактически означающее такой вид человеческого действия, который заранее предполагает (и включает в свое понятие) господство над природой или обществом. И оно может быть признано целерациональным только в том случае, если обеспечивает такого рода контроль. Вот почему рационализация жизненных условий, или (пользуясь терминологией Э. Гуссерля, которую постоянно осваивал Ю. Хабермас) жизненного мира, согласно масштабам рациональности этого типа, тождественна институционализации господства, политический характер которого остается скрытым за разговорами о техническом овладении окружающим миром. Между тем суть дела именно в этом политическом содержании общественной системы целерационального действия, отдавшей себя во власть якобы «нейтральному» техническому разуму.

Отсюда и основной вывод, к которому Г. Маркузе пришел, согласно одобрительной констатации Ю. Хабермаса, именно в своей критике Макса Вебера: «Очевидно, значение технического разума в том, что оно является идеологией. Не только его (технического разума. — Ю. Д.), но сама техника уже есть господство (над природой и людьми), господство методическое, научное, рассчитанное и расчётливое. Определенные цели и интересы господства не представляют собой нечто лишь привнесенное и извне навязанное технике, они входят в саму конструкцию технического аппарата; соответственно этой потребности техника представляет собой социально-исторический проект; в ней заранее запроектировано то, что общество и правящие им интересы намереваются делать с людьми и вещами. Цель такого господства является „материальной“ уже потому, что она принадлежит к самой форме технического разума» [цит. по: 2, 50].

Этот антивеберовский вывод Г. Маркузе, которым он обязан не столько действительному анализу веберовских текстов, сколько антисциентистскому пафосу «Диалектики просвещения», резюмировавшей философско-исторические искания франкфуртской школы, становится отправным пунктом эволюции Ю. Хабермаса на пути построения собственной социально-философской системы. Этот вывод подводил его к границе, за которой должен был наступить разрыв не только с догматическим марксизмом, но и с неомарксизмом, поскольку тот все еще придерживался ортодоксально марксистского представления о «революционирующей» роли производительных сил (и прежде всего техники), оправдывающей необходимость революционного преобразования капиталистических «производственных отношений» вместе с соответствующей надстройкой. Ведь, согласно Г. Маркузе, получалось, что именно техника-то оказывалась теперь стабилизирующим фактором позднего капитализма, и не только самым мощным инструментом капиталистического господства, но и всеохватывающей идеологией. «...Узаконение господства приобретает новый характер: оно осуществляется с помощью ссылок (далее цитируется Г. Маркузе. — Ю. Д.), „на непрерывно возрастающую производительность труда и усиливающегося господство над природой, при которых индивид живет все более комфортно“» [2, 51].

Если раньше еще была известная возможность своего рода компромисса между традиционным марксизмом и веберовской теорией рациональности, в случае согласия марксистов и неомарксистов считать, что «рациональность в веберовском понимании определяет производственные отношения как технически необходимую форму организации рационализованного общества» [там же], то теперь она решительно исключается. В эпоху новой стабилизации капитализма, наступившей на Западе после Второй мировой войны, рациональность обнаруживает свой двойственный характер: отныне она уже больше не является только критическим масштабом измерения состояния производительных сил, пользуясь которым можно было бы, как прежде, «разоблачать избыточную репрессивность» производственных отношений, обнаруживающих тенденцию исторического запаздывания, т. е., пользуясь языком догматического марксизма, отставать от развития производительных сил, задерживая их неудержимый прогресс. Ведь теперь как раз этот самый прогресс-то и становится основным фактором, задерживающим общественное развитие, стабилизируя ситуацию репрессивного политического господства. И стало быть, его (этого прогресса) рациональность выступает одновременно и как апологетический масштаб, апеллируя к которому можно квалифицировать те же самые производственные отношения с их избыточной тенденцией к историческому отставанию (и, соответственно, избыточной репрессивностью) как функционально оправданные институциональные основы общества. Благодаря этой своей «апологетической приспособляемости», обнаруживаемой рациональностью в современных условиях, она оказалась обезвреженной в качестве масштаба критического измерения, ставящего под вопрос систему в целом, дискредитированную и низведенную до роли стимулятора внутрисистемных изменений.

В связи с этим, согласно рассуждению Г. Маркузе (которое продолжил Ю. Хабермас, не выражая никаких разногласий с ним), производительные силы, взятые на современном уровне своего научно-технического прогресса, выступают в совершенно новом качестве, утрачивая свой прежний революционно-критический потенциал, толкающий к радикальной трансформации производственных отношений, а тем самым и всех сфер институциональной системы современного (т. е. позднекапиталистического) общества. А это значит, если продолжить эту мысль Г. Маркузе (логический шаг, на который не решился ни он сам, ни его комментатор, Ю. Хабермас), что в общем-то теперь уже трудно судить о том, достаточно ли «припозднились» производственные отношения современного капиталистического общества, чтобы его можно было по-прежнему называть именно позднекапиталистическим, как привыкли квалифицировать его неомарксисты. Да и вообще теперь производительные силы уже больше не функционируют в процессе политического анализа ситуации в качестве основания критики легитимирующего авторитета, ибо сами они становятся основой такого рода легитимации. Именно это и понимал Маркузе «как новое в мировой истории» [2, 52].

Быть может, утрата возможности ссылаться на производительные силы (да к тому же еще в их специфически марксистском толковании) как на верховного судью в споре об оценке состояния производственных от-

ношений и не является чем-то совсем уж новым в мировой истории (тем более, что до К. Маркса вопрос о судьбе общественных институтов вообще не ставился подобным образом), однако в истории неомарксизма осознание такой воистину «невосполнимой» утраты и впрямь представляло собой нечто принципиально новое и, что еще важнее, чреватое непредсказуемыми последствиями для всего этого идейно-политического течения. И Хабермас, надо отдать ему справедливость, почувствовал это, отразив факт надвигающегося кризиса неомарксизма теоретически, одним из первых, причем тогда, когда неомарксизм переживал свой триумф, во всяком случае политический.

И в самом деле, вместе с открытием крайне «неудобного» для марксизма факта утраты производительными силами своей «революционизирующей роли» как в практическом, так и, стало быть, в теоретическом отношении, неомарксистская критическая теория также утрачивала то, что на теологическом языке звучит как «столп и утверждение истины». Она утрачивала глубочайшее основание уверенности в свою критическую непогрешимость: веру в сокрушительную революционность производительных сил, по-прежнему выступавших в ее глазах в качестве фундамента социальной жизни людей. Причем утрата этой веры должна была переживаться неомарксистами-теоретиками тем острее, что путь назад, конечно же, не к религиозной вере, но хотя бы к просветительской вере в Науку (или, на худой конец, в абстракцию формальной рациональности с ее формально-логическим « $A = A$ ») был для них заказан.

Как общественная наука (социология), разоблаченная в качестве прямой апологетики позднебуржуазной «фактичности», так и естественная наука, окончательно развенчанная сперва авторами «Диалектики просвещения», а затем и заклеянная Г. Маркузе в качестве идеологии политического господства, были отброшены одна за другой в помойную яму «репрессивной культуры». Недолго тянули властители неомарксистских дум и с логико-методологическим принципом рациональности, приговоренным к чему-то вроде гражданской казни по причине тайной одержимости его похотью властвования и неудержимым влечением к насилию. Однако после всех этих «критических акций» основоположников франкфуртской версии неомарксизма Ю. Хабермас, наиболее вдумчивый и потому дальновидный из числа представителей среднего поколения франкфуртцев, начал мало-помалу подозревать, что после всех этих «остракизмов» критическая теория рискует утратить и опору для своей собственной критики, не ощущая которой она легко может выродиться в столь же безответственное, сколь и легковесное критиканство.

Отсюда и вопросы, которые задавал Ю. Хабермас по ходу изложения концепции Г. Маркузе: сперва как бы в форме вопросов, адресованных этим многоуважаемым автором самому себе; затем в форме своих собственных комментариев к самому Г. Маркузе, которые начинают смахивать на вопросы «официального оппонента». И вот первый из них, заданный сразу после того, как Ю. Хабермас изложил маркузеанское понимание «нового в мировой истории», связанного с превращением техники в прямую идеологию позднекапиталистического политического господства: «Однако, если дело обстоит таким образом, то не должна ли рациональ-

ность, воплощенная в системе целерационального действия, пониматься как специфически ограниченная? Должна ли рациональность науки и техники свестись к неизменным правилам логики и успешно контролируемому действию, уже не включая в свое содержание исторически возникшую и столь же преходящую априорность?» [2, 52].

Ю. Хабермас констатировал, что «Маркузе отвечает на этот вопрос утвердительно» [там же], и далее, после обширного фрагмента из маркузеанского текста, свидетельствующего о том же, характерным образом комментирует эту цитату, развивая мысль ее автора. «Рационализация Макса Вебера, — писал Ю. Хабермас, возвращаясь к основному понятию, которым оперировал Г. Маркузе, — это не только длительный процесс изменения общественных структур, но в то же время и „рационализация“ в фрейдовом смысле: истинный мотив — сохранение объективно запоздавшего господства — маскируется с помощью ссылки на технический императив. Она же стала возможной только потому, что рациональность науки и техники имманентна рациональности распоряжения, рациональности господства» [2, 53]. Ю. Хабермас напомнил, что своей основополагающей идеей, согласно которой рациональность науки Нового времени представляет собой историческое формообразование, Г. Маркузе обязан, с одной стороны, Э. Гуссерлю с его работой о кризисе европейских наук, а с другой — М. Хайдеггеру с его пафосом разрушения европейской метафизики. В «материалистической связи» с этой идеей он считает необходимым упомянуть также и Э. Блоха, хотя почему-то ни словом не упоминает о «Диалектике просвещения» М. Хоркхаймера и Т.В. Адорно. «Однако, — подчеркивал при этом Ю. Хабермас, — только Маркузе сделал политическое содержание теоретического разума аналитически исходным пунктом теории позднекапиталистического общества» [там же].

После такой констатации специфического вклада Г. Маркузе в критическую теорию, представшую в виде теории позднекапиталистического общества, начинаются вопросы, которые Ю. Хабермас задал ему уже от собственного имени. Но сперва следует еще одна смягчающая оговорка: «Трудности концепции (Г. Маркузе. — Ю. Д.) могут возникнуть в связи с тем, что он стремился не только развить свою точку зрения философски, но и доказать ее в ходе социологического анализа. Мне хотелось отметить здесь лишь одну опасность, подстерегающую Маркузе» [там же]. Дело в том, что он рассматривает феномен смещения техники и господства, рациональности и подавления как результат исторического «проекта», закодировавшего его как «материальное априори» науки и техники, определяющее их связь с классовыми интересами и общественной ситуацией [2, 54]. Но уже не говоря о сомнительности самого этого термина «проект», введенного в концепции Г. Маркузе «со ссылкой на феноменологию Сартра, если все это действительно так, то было бы немисливо говорить о возможности эмансипации без революционизации науки и техники, революционизации, предполагающей «другую» науку и «иную» технику» [там же]. Проявляя здесь похвальную последовательность, Г. Маркузе, по словам Хабермаса, предполагал не только «возможность создания другой теории», но и принципиально отличной от используемой ею «методологии науки» [2, 54].

Итак речь идет об исторической уникальности «проекта» европейской науки и техники аналогично тому, как М. Вебер понимал уникальность европейского капитализма (имея в виду, между прочим, его принципиальное отличие от иных типов капитализма, возникших задолго до Нового времени и не только на европейском континенте). Однако на это маркузеанское рассуждение об исторической уникальности европейской науки (не говоря уже о технике) Ю. Хабермас считал «нужным возразить», что наука Нового времени могла бы быть воспринята в качестве проекта, единственного в своем роде, лишь в том случае, если бы был мыслим хотя бы один альтернативный исторический проект. Причем такая альтернативная «новая наука» должна была бы с необходимостью включать в свое содержание и определение «новой техники» [там же]. А это последнее соображение, согласно Ю. Хабермасу, не может не отрезвлять: ведь техника, если вообще можно вести речь о ее «проекте», «в целом может быть сведена к „проекту” всего человеческого рода» [там же], но не к «предвосхищению» какой-то одной из исторических эпох.

Вдобавок, рискуя нарушить неомарксистские правила хорошего тона, Ю. Хабермас предпочитал здесь опереться на консервативного приверженца философской антропологии А. Гелена, который «указал... что между известной нам техникой и структурой целерационального действия существует имманентная связь» [2, 55–56]. Однако, развивая он эту мысль в противоположность маркузеанству, «если представить себе что техническое развитие следовало логике, соответствующей структуре действия целенаправленного и контролирующего успех, а это ведь и означает: следовать структуре труда, то никак нельзя будет умозаключить, будто мы сможем когда-нибудь отказаться от этой логики в пользу качественно иной до тех пор, пока не изменится организация человеческой природы...» [2, 56]. Иначе говоря, до тех пор, пока мы вынуждены «обеспечивать свою жизнь посредством общественного труда и при помощи приспособлений, заменяющих труд» [2, 54].

Ю. Хабермас был убежден, что идею новой техники невозможно вывести и из предлагаемой Г. Маркузе альтернативной установки по отношению к природе, при которой вместо того, чтобы рассматривать ее в качестве «объекта возможного технического распределения» рекомендуется рассматривать ее «как партнера возможного взаимодействия» [2, 57]. В этом случае альтернатива существующей техники — ее «проект» в качестве партнера, а не объекта — сопряжена со структурой альтернативного действия; речь идет о «символически опосредованном взаимодействии», которое действительно принципиально отлично от веберовского целенаправленного действия [2, 58]. Но ведь если взять как этот последний проект, так и рассмотренный перед ним, то не останется никаких сомнений, что оба они — один как «проекция труда», а другой как «проекция языка» — представляют собой проекты «человеческого рода вообще, а не одной отдельной эпохи, одного определенного класса, одной подлежащей исправлению ситуации» [там же].

Критик Г. Маркузе (а теперь Ю. Хабермас выступал именно в этом качестве, а стало быть, и в качестве критика франкфуртского неомарксизма, взятого на последнем этапе его эволюции) считал, что своей фор-

мулой «политическое содержание технического разума» Маркузе лишь заслоняет действительную теоретическую трудность. А состоит она в «точности категориального определения», которое позволило бы распространить на «форму жизни, общественную тотальность» «рациональную форму науки и техники, как и рациональность, воплощенную в системе целерационального действия» [2, 60]. Отсюда и задача, которую ставил перед собой Ю. Хабермас: «попытаться заново сформулировать понятие рациональности Макса Вебера», взяв его в системе других отношений, с тем, чтобы «на этой основе разобрать маркузеанскую критику Вебера, а также тезис Маркузе о двоякой функции научно-технического прогресса (в качестве производительной силы и в качестве идеологии)» [там же].

И вновь отправным пунктом всего последующего рассуждения Ю. Хабермаса оказался М. Вебер, сделавший попытку «понять обратное действие научно-технического прогресса на институциональный фундамент общества, претерпевающего процесс модернизации» — вопрос, интересовавший всю прежнюю социологию от Тённиса и Дюркгейма до Парсонса [2, 60–62]. В качестве исходного различения, призванного заменить основные веберовские различия и переопределить отправные понятия М. Вебера, выдвигается при этом принципиальное различие между трудом и взаимодействием — понятиями, фигурирующими уже в ходе критики маркузеанского проекта новой науки [2, 62].

Речь идет о различии между трудом, или целерациональным действием, с одной стороны, и коммуникативным действием, с другой, которому соответствует различие двух типов рациональности — технико-инструментальной, характеризующей человеческий способ оперирования с предметами и явлениями внешнего мира, и коммуникативной, специфичной для сферы межчеловеческих взаимодействий и взаимоотношений. «При помощи обоих типов действия, — писал Ю. Хабермас, — мы можем различать общественные системы по тому, преобладает ли в них целерациональное действие или взаимодействие. Институциональные основы общества состоят из норм, управляющих взаимодействием, опосредуемым речевым образом. Однако имеются и такие подсистемы, если придерживаться примеров Макса Вебера, как экономическая система или государственный аппарат, в которых важнейшие основоположения институционализированы посредством целерационального действия. На противоположной стороне находятся такие подсистемы, как семья и родственные внесемейные связи, которые, хотя, разумеется, связаны со множеством привычек и навыков, но основаны, главным образом, на моральных правилах взаимодействия (интеракции, если сохранить здесь социологическую терминологию. — Ю. Д.)» [2, 64–65].

Во всем, сказанном в данной связи, уже прослеживается стремление Ю. Хабермаса провести основополагающее для его будущего теоретического построения различие между, с одной стороны, институциональными основами общества, или социокультурного жизненного мира, подчиненными принципам коммуникативной рациональности, а с другой — подсистемами целерационального действия, введенными в этот мир как бы извне и обнаруживающими тенденцию распространить на него свой закон — закон интрументально-технической, безличной (если не бесче-

ловечной) рациональности [2, 65]. Тем самым было обозначено ядро хабермасовской концепции, получившей название теории коммуникативного действия, ядро, в «генетический код» которого вошли важнейшие категории веберовского учения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Habermas J.* Zur Logik der Sozialwissenschaften, Materialien. Frankfurt am M., 1970.
2. *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt am M., 1968.

Часть II

В ЭПИЦЕНТРЕ КРИЗИСА

Раздел I

**МАРКСИСТСКИЙ РЕНЕССАНС
КАК СИМПТОМ И ФЕРМЕНТ
ОБЩЕГО КРИЗИСА ЗАПАДНОЙ
СОЦИОЛОГИИ**

ПОЛИТИКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ВТОРОГО ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКОГО КРИЗИСА ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ

Говоря о втором кризисе западной социологии, теоретической ударной силой которого стал неомарксизм, необходимо вкратце сказать и о другой практической-политической «ударной силе» этого кризиса, создавшей для него соответствующий (т. е. опять-таки кризисный — революционный) фон в общественном сознании Запада. Речь идет о движении, заимствовавшем свои лозунги у неомарксизма и уже тем самым выдвинувшем его на авансцену идеологической жизни, положив конец «периферийному» существованию.

Наиболее полно это явление нашло свое отражение в движении новых левых. Новые левые — это совокупность разнородных и разнохарактерных идейно-политических концепций конца 1950 — начала 1970-х гг., объединенных общей для них антибуржуазностью и в то же время неприятием теории и практики традиционных коммунистических и рабочих партий. Этих старых левых новые левые критиковали с еще более «левых» позиций: за недостаточный радикализм, проистекавший из недооценки вооруженного насилия и устаревших представлений о движущих силах (соответственно, стратегии и тактике) современного революционного движения. Само словосочетание «новые левые» вошло в широкий обиход после «Письма к новым левым» одного из первых леворадикальных социологов¹ — Ч.Р. Миллса.

Письмо это было опубликовано в качестве программного документа в первом номере журнала «New left» за 1961 г. В нем утверждалось, что: а) потерпели крах именно те движущие силы исторического развития (т. е. прежде всего рабочий класс), на которые ориентировались старые левые, стремившиеся изменить структуру капиталистического общества; б) студенческие выступления 1960 г. в Турции, Южной Корее, Японии, Англии и США, а также кубинская революция (средний возраст руководителей которой — 30 лет) позволяют заключить: отныне движущей силой коренных социальных изменений становится молодежь; в) в связи с этим возникает необходимость в разработке теорий, по-новому трактующих структурные изменения в человеческом обществе в наше время [3, 6]. Эти структурные изменения толковались Ч.Р. Миллсом и другими новыми левыми социологами в духе общей для всех неомарксистов концепции позднебур-

¹ А не «критических теоретиков», каковыми все еще продолжали считать себя франкфуртские неомарксисты (да и не только франкфуртские), чуравшиеся самого слова «социология» по причине непреодолимой «буржуазности» социологии как таковой.

жуазного или позднекапиталистического общества, представляющей собой перевод на марксистский язык, с одной стороны, веберовской концепции рациональности¹ и рациональной бюрократии, а с другой — теории индустриального общества, восходящей в своих истоках к правоконсервативной² социальной философии Х. Фрайера.

Кроме факта подъема политической активности молодежи, сопровождавшегося появлением на Западе множества студенческих организаций левоанархистского, неотроцкистского, маоистского и кастроистского толка, решающим импульсом к формированию новых левых стал фактор расширения этноцентристских и националистических движений в колониальных и зависимых странах Африки и Латинской Америки, проходивших под лозунгом антиимпериализма. Осмысление новой расстановки сил, возникшей при этом, стратегии и тактики новых вождей антиимпериалистических движений привело таких левозэкстремистских идеологов новых левых, как Ф. Фанон³ и Р. Дебре к следующим выводам: во-первых, основной революционной силой современности является крестьянство и деревня⁴ вообще, еще не коррумпированные западнобуржуазной цивилизацией; во-вторых, городская интеллигенция и студенчество смогут возглавить это движение, сыграв роль «детонатора» крестьянского восстания, лишь в том случае, если, отказавшись от своего прежнего образа жизни, «уйдут в горы» и будут, подражая Мао, создавать партизанские отряды, вовлекая⁵ в них крестьян. Или в-третьих, организуют аналогичную партизанскую войну в городах, опираясь на аутсайдеров позднекапиталистической цивилизации (люмпен-пролетариат, неинституционализированное студенчество, этнические и сексуальные меньшинства). В связи с такой постановкой вопроса новыми левыми с самого начала делалось особое ударение на насильственных методах политической борьбы, в особенности на вооруженном насилии, за недооценку которого они критиковали старых левых прежде всего. У Ф. Фанона, чьи идеи были переведены на язык новой политической богемы⁶ Ж.П. Сартром, эта тенденция получила явно гипертрофированный характер, что и сделало их обоих кумирами новых левых [6].

Преувеличению «всеобщего» значения стратегии и тактики крестьянских вооруженных восстаний, предложенной новыми левыми, в качестве модели также и для индустриально развитых капиталистических стран, способствовала тенденциозная интерпретация новыми левыми теоретиками «китайского опыта» как базы революции и «великого похода», как средства ее распространения по всей стране. В тех странах, где о крестьянстве в традиционном смысле говорить было трудно, крестьян должны были заменить революционные интеллектуалы и бунтующие студенты. Там, где не было африканских и латиноамериканских джунглей, стали говорить о «каменных джунглях» больших городов, где также должны

¹ Которая, что естественно, превращается при таком переводе в иррациональность и отчуждение [2, 78–88].

² Вспомним книгу Х. Фрайера «Революция справа».

³ Воспетого левым экзистенциалистом Ж.П. Сартром в период его окончательного перехода в неомарксистскую веру.

⁴ «Мировая деревня», как называл ее Мао Цзедун.

⁵ Любыми средствами, в том числе и под дулом пистолета.

⁶ Сперва парижской, а затем и международной — что и принесло ему «мировую славу».

быть созданы партизанские отряды («городские герильи»). Значительный толчок к развитию мыслей новых левых в этом направлении дал Р. Дебре, ссылавшийся на опыт кубинской революции и Че Гевары.

Важную роль в такого рода переосмыслении понятий о современном революционном процессе в духе их переориентации на восточный образец сыграл неомарксизм с его идеей поражения западной культуры и цивилизации, западного типа рациональности вообще [см. 2]. Если «закат Европы» уже состоялся, и мы живем уже «после заката Европы» (Т.В. Адорно), то либерально-демократические «декорации» современных капиталистических стран лишь прикрывают их фашизоидную сущность (Г. Маркузе), «света» приходится ожидать лишь с Востока и вообще от сил, находящихся за пределами — на периферии или на дне — позднекапиталистической цивилизации: от всех тех, кто еще не интегрирован ею. В Западной Европе этот комплекс идей вылился, с одной стороны, в движение внепарламентской¹, главным образом студенческой оппозиции (его лидеры — Р. Дучке, Д. Кон-Бендит, У. Бергман и другие), а с другой стороны — в «прямые действия» левоэкстремистских групп, превратившихся со временем в террористические организации («Красные бригады» в Италии, Фракция Красной армии в Западной Германии и пр.). То обстоятельство, что такие неомарксистские теоретики, как Т.В. Адорно, М. Хоркхаймер, Ю. Хабермас, Г. Маркузе, приветствовавшие движение новых левых на первом этапе, впоследствии стали отмежевываться от своих новых левых учеников, ничего не меняет в той фактической роли, которую неомарксизм сыграл в формировании идеологии этого движения².

Сразу же после пика, наступившего в самом конце 1960-х гг., движение новых левых резко пошло на спад. Основной причиной этого было негативное впечатление, которое вызвали у западной общественности левоэкстремистские «прямые действия» новых левых, зачастую выливавшиеся в акты вандализма и терроризма³. Не последнюю роль сыграли здесь парадоксы «практики» соединения социальной революции с сексуальной идеей (философско-теоретической разработкой которой новые левые также были обязаны неомарксизму)⁴, вызвавшие неприятие новых левых уже не только как определенной политической ориентации, но и как неприемлемого образа жизни. С новым левым образом жизни сегодня связываются отдаленные причины распространения СПИДа на Западе⁵. Однако отголоски идеологии новых левых, антибуржуазный пафос которых «сублимировался» на рубеже 1960–1970-х гг. в виде антикультурного устремления, вызвав к жизни идеологию контркультуры, дают о себе знать в западном

¹ Поскольку буржуазный парламент якобы «безнадежно прогнал» и является пособником «капиталистического угнетения» и подавления революционных стремлений народа.

² А само это движение — в деле революционного внедрения неомарксизма в социологический истеблишмент (как называли леворадикальные социологи всю социологию, кроме их собственной).

³ Последний они обосновывали как «законное сопротивление государственному терроризму» позднебуржуазного общества, окончательно узаконив таким образом право на революционный террор в леворадикальном интеллигентском сознании.

⁴ В особенности — фрейдомарксизму (В. Райх, Э. Фромм, Г. Маркузе и другие).

⁵ Не все забыли и о том, какую роль сыграли новые левые в оправдании наркомании, опираясь на идею франкфуртских фрейдомарксистов, согласно которой наркотики являются вполне естественным способом отключения индивидом своего «буржуазного я», внедренного в него позднекапиталистической цивилизацией.

сознании до сих пор. Эти отголоски чувствуются и в движениях за альтернативные стили жизни и в борьбе за равноправие сексуальных меньшинств, а главное — в левоконформистских стереотипах интеллигентского (в особенности университетско-академического) сознания, до сих пор несущего на себе печать нового левого марксизма, каковым и остается сегодня на Западе порядком поизносившийся неомарксизм.

Контркультура оформилась «на излете» движения новых левых, вобрав в себя все его нигилистическо-антидуховные устремления. Она представляет собой совокупность идеологических и социально-культурных установок, противоречащих современной западной культуре, расцениваемой в качестве угнетательской и технократическо-манипулятивной. Преодоление (тождественное ликвидации¹) фундаментальных принципов господствующей западной культуры должно было осуществляться с помощью активизации и объединения (синтеза) всех антикультурных сил, изначально противостоящих ей и существующих либо за пределами «буржуазного сознания», либо на его периферии. В совокупности элементов так называемой молодежной субкультуры, в которой наиболее резко выражалось неприятие молодым поколением 1960-х гг. культуры отцов (т. е. все той же традиционной западной культуры, освящаемого ею образа жизни и формируемого ею типа личности), следует особо выделить, во-первых, наркотическую культуру (ЛСД и другие наркотические средства как инструменты «деэгоизации личности»², т. е. отклонения личностного самосознания, рассматриваемого как главное препятствие на пути естественного стремления человека к максимализации удовольствия), во-вторых, восточную мистику и оккультизм (мистический экстаз как способ «расширения сознания», т. е. ликвидация индивидуальной определенности человеческого «я»³, устранения познавательной функции сознания и замена ее гедонистической), в-третьих, сексуально-«революционную» мистику тела (отказ от сексуальных табу, утвержденных западной культурой)⁴, в-четвертых, групповой секс как наиболее эффективный способ «деэгоизации» индивидов и в то же время максимализации их эротического удовольствия⁵ [4].

Термин «контркультура» принадлежит одному из наиболее известных ее идеологов Т. Роззаку, выпустившему в 1969 г. книгу «Становление контркультуры» [8], в которой он, подобно другому столь же известному ее идеологу Ч. Рейчу [7], попытался представить в виде некоторого мировоззренческого целого разнообразные и разнонаправленные идейные тенденции 1960-х гг., объединенные лишь общим гипертрофированным неприятием западной культуры, западного образа жизни и формируемого им типа личности.

К ним относятся: а) новая левая социология Ч.Р. Милса и фрейдомарксизм Г. Маркузе; б) «гештальттерапевтический анархизм» П. Гудме-

¹ Речь идет о том смысле этого слова, в каком оно употреблялось у нас, когда говорили о «ликвидации как класса» сначала помещиков и капиталистов, а затем кулаков и частных.

² Имеется в виду ликвидация личного «Я» — я, с помощью которого идентифицирует себя индивидуально определенная личность.

³ Которое, как мы помним, уже неомарксисты (Т. Адорно и М. Хоркхаймер) объявили «буржуазным».

⁴ Вспомним В. Райха, Э. Фромма, Г. Маркузе и другие.

⁵ «Этого, как известно, уже не выдержал „старомодный“ Маркузе, за что бы объявлен „агентом ЦРУ“ еще обитателями западноберлинской коммуны „Здорового секса“».

на, «апокалипсический мистицизм» Н. Брауна; в) «дзен-буддистская психотерапия» А. Уотса и «окультурный нарциссизм» пророка ЛСД Т. Лири. Истоки контркультуры ее идеологи возводят к, во-первых, мистике Востока и мистическим тенденциям на Западе, во-вторых, восточному и западному оккультизму, в-третьих, романтической традиции в искусстве, художественному авангарду начала и модернизму середины XX в., в-четвертых, психоанализу З. Фрейда и «оргазмологии» левого фрейдиста В. Райха. В числе ближайших предтеч контркультуры чаще других упоминается Герман Гессе с его «Степным волком», ставшей настольной книгой приверженцев контркультуры. Не обошли они своим вниманием также Ф. Кафку и С. Беккета, с общей для них обоих тенденцией тотального разрушения западной рациональности.

В области общемировоззренческой для идеологии контркультуры характерно: гипертрофированное неприятие западного идеализма, доведенное до натуралистического отрицания идеального (собственно духовного) измерения человеческого существования. Во-вторых, отрицание «западного разума», вплоть до отказа от интеллектуальных способов постижения действительности в пользу эмоциональных, взятых уже не столько в когнитивном, сколько в гедонистическом аспекте. В-третьих, отрицание всего объективно необходимого, непреложно закономерного, рационально упорядоченного, доведенное до обожествления субъективного и произвольного, случайного и хаотичного, неразумного и неупорядоченного. В области религиозной контркультура характеризуется прежде всего отрицанием этических, личностно ориентированных форм религиозности, в пользу «морально нейтральных», эстетизированных пантеистических религий, погружающих человека в «океаническое переживание»¹ природно-космической стихии, а кроме того мистически ориентированным синкретизмом, эклектически сочетающим первобытный шаманизм, индийскую йогу, средневековую магию и оккультизм, следствием чего оказывается капризно-непредсказуемая «спонтанность» религиозного самовыражения, выливающаяся подчас в акции, опасные для окружающих.

В области социокультурной контркультура отличается, во-первых, отрицанием индивидуально-личностного принципа западной культуры, имеющим своим следствием культивирование безличного, коллективно-анонимного начала, на основе которого осуществляется последовательная деиндивидуализация и обезличивание человека, во-вторых, отрицанием принципа самоотождествленности человеческого «я», осуществляемым на путях вышеуказанной «деэгоизации» (с помощью наркотиков, гедонистической медитации, коллективного сексуального «оргазма» и различных форм политического или эстетического массового экстаза), в-третьих, отрицанием традиционно-христианского морализма в области брачно-семейных отношений и интимизации эротической сферы вообще², доведенным до разрушения сколько-нибудь упорядоченных отношений

¹ Выражение З. Фрейда.

² Полная «эмансипация» эротической сферы от морали и нравственности: «деэтизация» этой сферы и подчинение ее одному лишь принципу ничем не ограниченного наслаждения, какими бы средствами оно не достигалось, включая и те, что рекомендовались маркизом де Садом (кстати, поднимаемым сегодня на щит в лоне нашей сильно приподнявшейся контркультуры).

полов, «революционной ликвидацией» однозначно толкуемых эротических ролей мужчины и женщины, упразднением самого принципа интимности в эротических отношениях мужчины и женщины, которые подаются под видом «обобществления» интимно-личностных переживаний, в-четвертых, отрицание протестантской этики индивидуального труда и личной ответственности, гипертрофированное до принципиального отказа от продуктивной деятельности вообще и доведенное до возведения в культ безделья и бесцельного времяпрепровождения.

Оформившаяся на последней стадии антикапиталистического движения 1960-х гг. и впитавшая в себя все связанные с ним тенденции «метафизическо»-гедонистического отрицания капиталистической цивилизации и буржуазного разума, контркультура оказалась в конечном счете моделью идеологии и поведения тех слоев молодежи индустриально развитых стран, которые оказались «выпавшими» из процесса социализации, предполагающего принятие младшим поколением социокультурных обязанностей и обязательств старшего поколения.

На протяжении 1970-х гг. идеология контркультуры постепенно распадалась. Различные ее элементы использовались в процессе таких более локальных (и более умеренных) общественных тенденций, как движение за альтернативные стили жизни (так называемый «альтернативизм»); движение за права сексуальных меньшинств (гомосексуалистов, лесбиянок и т. д.), феминистское движение; рок-движение, продолжавшее развиваться и в 1970-е гг., но утратившее мало-помалу свой изначальный «антибуржуазный» политический пафос¹; движение за «гуманистическую психологию» и т. д. Экологические мотивы идеологии контркультуры, связанные с ее антициентистскими и антитехнократическими устремлениями, были ассимилированы движением «зеленых». Некоторые наиболее одиозные тенденции контркультуры были усвоены и гальванизированы движением постмодернизма, начавшегося в искусстве (раньше всего архитектуре), а затем перекинувшегося и в другие сферы культуры, включая философию и даже социологию (что особенно характерно для Франции и США).

И тем не менее о прежней идеологии контркультуры как общем умонастроении, если и не представлявшей собой целостности, то все-таки тяготевшей к ней и давшей возможность как-то идентифицировать ее, в настоящее время уже больше говорить не приходится. Она завершила свой цикл, дойдя до предела нигилистического отрицания культуры везде, где только смогла. Так что и постмодернизм, идеологам которого не дают покоя лавры вчерашних провозвестников контркультуры, может лишь повторять этот цикл, так сказать в обратном порядке: «Ночь, улица, фонарь, аптека // Аптека, улица, фонарь» (А. Блок).

Этот обзор контркультурных «достижений», в котором резюмировалось кризисное сознание 1960 — первой половины 1970-х гг. дает возможность представить, насколько разрушительной должна была стать идеология контркультуры для стабилизационно ориентированной социологии. Не было ни одного философского или общетеоретического постулата

¹ Особенно это заметно в нашем российском варианте рок-движения, для которого антибуржуазный пафос означал бы апологию советского тоталитаризма (т. е. все ту же пресловутую «совковость»).

этой социологии, который не подвергся бы самому решительному отрицанию со стороны контркультурной формы кризисного сознания. Не обращать же внимания на контркультурные нападки на социологию как научную дисциплину социологи уже не могли: брешь в социологический истеблишмент была пробита, и в нее ринулась неомарксистская радикальная социология, оказавшаяся «передовым отрядом» контркультуры в науке об обществе. А сама необходимость для социологии вести полемику с контркультурно ориентированными социологами (по поводу того, равно ли «А» самому себе или не равно; имеет ли разум право на существование или его следует «ликвидировать как класс») означала глубочайший кризис социологии самой по себе. Это был кризис, и кризис уже не научных оснований социологии, не того или иного типа научности в социологии, а кризис научности и даже, более того, разумности вообще.

Вопросом оказывалось то, является ли вообще человек разумным существом? Или те, кто, начиная с глубокой древности, называли его «homo sapiens» глубоко заблуждались? Иначе говоря: является ли разумность, входящая в определение понятия человека, благом? Или разум и есть главное зло человека, его первородный грех? И даже языческое: «Когда Бог хочет наказать человека, то прежде всего он отнимает у него разум», тоже было («рационалистическим») заблуждением? Контркультурный по своим изначальным интенциям релятивизм, прогрессирующий в протяжении всего нашего столетия, скрываясь под самыми разными обликами, достиг, наконец, «дна» — последнего основания культуры, человечности человека вообще: она тоже оказалась под сомнением.

И хотя это был вызов прежде всего философский, в лучшем случае социально-философский, свой ответ на него должна была дать и теоретическая социология. Ибо речь шла о разумных основаниях социологии вообще. Социология должна была мобилизовать средства, имеющиеся в ее распоряжении, для оправдания своей собственной разумности, а тем самым и разумности вообще. Утешаться же она могла лишь тем соображением, что в свое время — а именно на заре своего развития — перед той же самой проблемой была поставлена (софистами и киниками¹) и философия.

Социологический радикализм — это тенденция превращения политического радикализма леворадикальных социологов, сформировавшихся под влиянием движения новых левых, в абстрактно-теоретический (или даже метафизический) «радикализм вообще», выливающийся в род социальной философии, обращаемой против самой социологии и принципа научности социологического знания. Как правило, формируется он по мере утраты радикалистски ориентированной социологией ее собственного политического пафоса, происходящей в условиях общего спада питавшего эту социологию леворадикального движения на Западе. Нечто аналогичное этой форме социологического радикализма можно констатировать уже у немецкого неомарксизма 1920–1930-х гг.² и «критических»

¹ Вполне сознательными последователями и преемниками, которых в теоретическом мышлении нашего века стали неомарксисты (вспомним хотя бы Адорно), а в «практике самой жизни» — хиппи и битники как предтечи контркультуры в конце 1950 — начале 1960-х гг., и ее собственные функционеры в конце 1960 — первой половине 1970-х гг..

² Прежде всего раннего Д. Лукача и франкфуртских приверженцев критической теории общества.

социологов 1960-х гг. В развитом виде он предстал в 1970-х гг. у французских неомарксистов экзистенциально-феноменологической ориентации¹ (как целое течение в социологии Запада) в период разложения и вырождения нового левого радикализма, шаг за шагом сдававшего свои прежние политические позиции перед лицом наступавшего неоконсерватизма [см. 1].

По мере того, как для левых социологов, прорвавшихся в социологический истеблишмент на гребне новой левой волны, сокращались возможности осуществления культурной революции в духе Мао за пределами социологии, они оказывались перед необходимостью ограничить ее профессиональной сферой самой социологической дисциплины, где эта «культурная революция» неизбежно должна была приобретать (и действительно приобретала) все более «сублимированную» форму, превращаясь из критики реальности в радикально-социологическую критику социологии, ее методологии и общетеоретических предпосылок. При этом, начав с критики «политических импликаций», содержащихся в концепциях теоретических представителей официальной социологии, приверженцы социологического радикализма кончали обычно критикой «искажений и извращений», которым социология якобы подвергает свой предмет — межчеловеческие отношения — уже только потому, что вообще пользуется языком науки, ее семантикой и синтаксисом.

На этом пути в рамках социологического радикализма происходит сближение неомарксистской критической социологии с феноменологической, согласно которой стремление к научности, которым отмечена позитивистская или вообще «натуралистическая» социология, сознательно или бессознательно ориентирующаяся на модель естествознания, ведет к решительному овеществлению предмета социологического исследования. Как видим, этот ход мысли очень напоминает тот, который наметил уже Мерло-Понти в ходе критики «объективизма» М. Вебера с помощью идей раннего Лукача (которые даже для Ленина были отражением «детской болезни „левизны“ в коммунизме»), додуманных с помощью феноменологии, преобразованной на лево-экзистенциалистский лад. Не случайно Мерло-Понти был сразу же «интегрирован» в русло социологического радикализма 1970-х гг.

Общим полем, на котором происходит подобная «конвергенция» неомарксизма, левого экзистенциализма и (натурализоованной) феноменологии оказывается область представления, очерчиваемая крайне отвлеченно толкуемым марксистами понятием овеществления (соответственно отчуждения), которое ввел в обиход леворадикальной социальной философии еще в начале 1920-х гг. Лукач. На путях все дальше заходящей критики социологического овеществления человеческой реальности в буржуазно-конформистском обществознании возникло специфическое ответвление социологии знания, которое можно было бы назвать «эмпирико-критическим», или «критической микросоциологией знания», поскольку объектом радикально-критического «разоблачения» оказывается сама методика и техника эмпирических (микросоциологических) исследований [см. 5].

¹ Мерло-Понти и Сартр.

Но поскольку подобного рода критика не предлагает никакой положительной альтернативы научной строгости и определенности социологических понятий, критикуемой ею, то она становится в конечном счете чисто деструктивной (и в этой своей абстрактной деструктивности совершенно риторичной и идеологичной). Результатом такой критики оказывается, как правило, с одной стороны, разрушение инструментария конкретного социологического исследования, а с другой — распрямление — социальная реальность, происходящая в процессе ее сведения к чисто «языковому» (точнее «речевому») аспекту: отношениям «говoreния-обговаривания». Отношениям, где решающим оказывается уже не то, что говорится, о чем идет речь, а то, кто говорит, какую корыстную¹ цель (подлежащую социологическому разоблачению) он при этом преследует.

В повторяющихся процедурах такого «разоблачительства» (выдаваемого за радикальную критику «угнетательского духа» социологической науки и самого принципа научности вообще) на передний план выступает, кроме всего прочего, и левифрейдистский (фрейдомарксистский) подтекст социологического радикализма — стремление свести (редуцировать) все слова и термины, понятия и представления социологической науки к их глубинно-психологической «изнанке» (по возможности более низменного и отгалкивающего свойства). Таков результат слишком далеко заходящей рефлексивности социологического радикализма, с помощью которой радикально-критически настроенные социологи пытались компенсировать утрату действительного предмета анализа — социальной реальности, взятой в ее объективных определениях. Нетрудно понять, сколь разрушительными должны были стать подобные устремления в социологии, по-прежнему ориентировавшейся на идеал теоретической строгости и эмпирической достоверности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буржуазная социология на исходе XX в. (Критика новейших тенденций). М., 1986.
2. Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских воззрений франкфуртской школы. М., 1977.
3. Давыдов Ю.Н. Эстетика нигилизма (искусство и новые левые). М., 1975.
4. Давыдов Ю.Н., Роднянская И.Б. Социология контркультуры (Инфантилизм как тип мировоззрения и социальная болезнь). М., 1980.
5. Новые направления в социологической теории. М., 1978.
6. Уоддис Дж. Новые теории революции (Критический анализ взглядов Ф. Фанона, Р. Дебре. Г. Маркузе). М., 1975.
7. Reich Ch. The greening of America. N.Y., 1970.
8. Rozzak Th. The making of counterculture. Reflections on the technocratic society and its youthful opposition. N.Y., 1969.

¹ А для приверженцев социологического радикализма она непременно должна иметь классовый — классово-угнетательский, классово-эксплуататорский характер.

НЕОМАРКСИЗМ И ЛЕВОРАДИКАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ

1. ДВИЖЕНИЕ НОВЫХ ЛЕВЫХ И РЕНЕССАНС К. МАРКСА

Большой успех в борьбе со сциентистско-позитивистской тенденцией в западно-германской социологии выпал на долю неомарксистской социологической ориентации. Наиболее адекватным образом эта точка зрения представлена группой сотрудников Франкфуртского института социальных исследований во главе с Максом Хоркхаймером и Теодором Адорно. Первоначально неомарксистскую социологическую ориентацию персонифицировали главным образом социальные философы, чьи взгляды сформировались после 1933 г. (надо сказать, что они также принадлежали к среднему поколению). К ним примыкала лишь небольшая часть критически настроенной социологической молодежи, из числа тех, кого не удовлетворяла ни позитивистско-сциентистская устремленность проамерикански настроенных социологов, ни более или менее закамуфлированный консерватизм и национализм представителей среднего поколения ученых, работавших еще при Гитлере. Причем очень скоро число молодых людей, прикнувших к неомарксистскому направлению, столь значительно возросло, что в 1960-е гг. неомарксизм оказался единственной реальной оппозицией сциентистско-позитивистской линии в западногерманской социологии.

Само собой разумеется, успехи неомарксизма в борьбе со сциентистско-позитивистской социологией отражали общий рост влияния марксизма в Западной Европе¹, в котором чем дальше, тем больше социологи (в особенности радикально настроенные) видели единственную реальную оппозицию социологическому американизму. Тем более, что эта форма оппозиции была свободна от того привкуса немецкого национализма, порождавшего самые неприятные воспоминания, который был свойствен антиамериканизму Гелена–Шельски. Кроме того, альтернатива американизму, предложенная этими социологами, не состоялась также и исторически: Западная Германия не миновала-таки «американизации» со всеми ее неприятными последствиями.

Становилось очевидным, что «историческая судьба» Германии не так уж уникальна и что опора на эту уникальность оказалась несостоятельной в качестве действительного противостояния влиянию США; еще менее состоятельной она представлялась как перспектива будущего. И по мере того, как в мировом общественном сознании утверждалась мысль, что нет иной альтернативы американизму (современной форме буржуазности), кроме социалистической, в западногерманской теоретической социологии (как, впрочем,

¹ Последний же, в свою очередь, отражал углубление «мирового революционного процесса»: так называли тогда известный (хотя и временный) подъем антибуржуазного движения на Западе, усиление антиимпериалистической борьбы развивающихся стран и т. п.

и в социологии других капиталистических стран) неомарксизм стал рассматриваться как единственно радикальная противоположность американской академической социологии — вывод, подкрепленный фактом в самой американской социологии, причем основная линия водораздела оказалась той же: между неомарксизмом и структурно-функциональной социологией.

Но существовали и специфические черты социальной философии неомарксистской франкфуртской школы, которые сулили будущее именно ей, а не консервативной ориентации Гелена–Шельски. Теоретики этой школы были гораздо более последовательны в своем антипозитивизме и антисциентизме, чем Гелен, Шельски и другие социологи консервативно-националистического толка. Оппозиция франкфуртских неомарксистов позитивизму и сциентизму простиралась гораздо дальше: вплоть до отрицания не только методологии, но и методики и техники американской эмпирической социологии¹. Они были гораздо более последовательны, чем социологи типа Шельски, в подчинении эмпирического исследования теоретическому, причем и сама социологическая теория толковалась в самом широком смысле как социальная философия. Наконец, франкфуртцы были гораздо более последовательны в своем социальном критицизме: критика социальной сферы, культуры, мировоззрения, идеологии и т. д. рассматривалась ими как единственная задача, достойная социологии, не случайной свою версию социологии (социальной философии) они называли не иначе как «критической теорией общества».

В истории франкфуртской школы можно выделить три важнейших периода, для краткости мы назовем их с помощью географических вех, обозначавших внешнюю судьбу школы: «европейский» период (с момента возникновения школы в начале 1930-х гг. до эмиграции ее ведущих теоретиков в США), «американский» (1939–1950), наконец — «западногерманский» период (1950–1960-е гг.). Можно было бы попытаться выделить еще один период эволюции франкфуртской школы, начавшийся в конце 60-х годов, после того, как движение новых левых, вдохновленное идеями этой школы, во всяком случае в Западной Германии, миновало кульминационный пункт своего развития. Однако ряд соображений мешает нам сделать это. Дело в том, что в конце 1960-х — начале 1970-х гг. начинались такие трансформации в рамках франкфуртской школы, которые явно выходили за ее пределы. Последующая эволюция школы переставала уже совпадать с ее историей; как школа она распалась, и речь могла идти уже об истории отдельных ее идей, сколь бы широкое распространение они получали в ряде случаев.

В рассматриваемой связи нас будет интересовать, естественно, лишь последний период — с 1950-х до конца 1960-х гг.

«Западногерманский» период истории франкфуртской школы (его можно было бы назвать также «космополитическим», поскольку франкфуртцы работали в разных странах, часто переезжали с места на место для чтения курсов лекций, отдельных докладов и пр.) характеризуется, во-первых, широким распространением идей школы прежде всего в США, где начали давать новые побегі ее оборванные корни, затем в Западной Герма-

¹ В случае методики и техники дело не обходилось без целого ряда существенных оговорок, не лишенных противоречивости и свидетельствовавших о том, что в конечном счете отношения франкфуртцев к эмпирическим исследованиям были весьма неоднозначными.

нии, куда переехал основной костяк института, и наконец, в других западно-европейских странах, причем социальной силой, способствовавшей популяризации этих идей, стало возникшее в конце 1950-х гг. движение новых левых, во-вторых, углублением теоретических разногласий и политических противоречий внутри франкфуртской школы как среди ее «отцов»-идеологов (между Фроммом и Маркузе, Маркузе и Адорно), так и между этими последними, с одной стороны, и их учениками, которые в свою очередь также разделились на среднее (Хабермас, Шмидт, Вельмер, Ленк, Моль) и младшее (например, Краль) поколения, с другой, в-третьих, различными модификациями, внесенными в социальную философию франкфуртской школы в связи с внутренними изменениями, которые претерпевали в этот период воззрения отдельных теоретиков школы с потребностями популяризации идей школы, распространявшихся «вширь», и наконец, с обострением внутренней полемики среди представителей школы.

Если для первого периода франкфуртской школы наиболее важным был вклад, сделанный Хоркхаймером [24] и в меньшей мере Фроммом и Маркузе¹, если для второго периода важнейшим было сделанное Хоркхаймером [22, 23] и Адорно [9, 1] (работы Фромма [13], несмотря на их популярность, не сыграли на этом этапе решающей роли для развития школы в целом), то в фокусе третьего периода оказываются Адорно (в теоретическом отношении) и Маркузе (в политическом отношении). Позже других включившись в разработку социологической (социально-философской) проблематики, Адорно быстро наращивал темпы и в 1950–1960-е гг. выпустил весьма значительное число работ в смежной области «между» социологией и философией, поражая своей продуктивностью даже франкфуртцев, многие из которых (Фромм, Маркузе, Хабермас) также считались весьма плодовитыми авторами.

В 1951 г. вышла книга Адорно «*Minima Moralia*» [2], содержавшая максимы и афоризмы, главным образом этического порядка, однако имевшие ярко выраженную эстетско-авангардистскую форму с социологическим подтекстом. В 1952 г. он опубликовал ряд социологических статей: «Социология и действительность. О состоянии социального исследования в Германии», «Отношение психоанализа и теории общества», «Предрассудок и характер» (последняя совместно с Хоркхаймером) и др.; в 1953 г. — статью о телевидении как идеологии. В 1955 г. появился сборник его статей «Призмы. Критика культуры и общество» [3], который окончательно утвердил «статус» Адорно в ФРГ как социологически ориентированного и весьма пессимистически настроенного критика культуры позднебуржуазного общества, критика, не лишенного интереса к методологическим вопросам социального исследования.

2. НЕОМАРКСИЗМ КАК ТОТАЛЬНАЯ КРИТИКА «СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО РАЗУМА»

Обращению Адорно к проблематике социологической критики культуры, которая рассматривалась по модели идеологии (в том смысле, в каком этим понятием пользовались в «Немецкой идеологии» К. Маркс и

¹ См. его статьи, опубликованные в сборнике [28].

Ф. Энгельс — превращенного сознания вообще), способствовал целый ряд обстоятельств. Во-первых, то, что, получив очень хорошее музыкальное образование, Адорно долгое время занимался исследованием музыки как феномена культуры. Во-вторых, то, что в рамках социальной философии франкфуртской школы, все дальше и дальше отходившей от политико-экономического рассмотрения современного капиталистического общества, интерес неуклонно смещался в сторону критики его идеологии и культуры. В-третьих, то, что в 1930–1940-е гг., по мере дальнейшего развития радио и кинематографа, а в особенности только начавшего еще делать первые шаги (рубеж 1940–1950-х гг.) телевидения, в центр проблематики западноевропейской социологии и общественной теории вообще выдвинулась проблема массовых коммуникаций¹. В целом интерес к проблематике управления общественным сознанием, превращаемого постепенно в нечто подобное промышленному «производству сознания» (напомним, что само это словосочетание принадлежит авторам «Немецкой идеологии»), оказался настолько широким и всеохватывающим, что тема манипуляции сознанием проникла в художественную литературу; этой теме, в частности, были обязаны изрядной долей своей популярности на Западе знаменитые антиутопии.

Адорно не был первым, кто принес эту тему в Институт социальных исследований: она достаточно отчетливо звучала в ранних работах Хоркхаймера, в частности, в его известной статье 1937 г. «Традиционная и критическая теория» (где эта тема связывалась с проблемой «конца» субъекта в позднебуржуазном мире). Однако Адорно опирался на довольно богатый фактический материал, усвоенный в процессе работы над вопросами идеологического использования музыки, обработки с ее помощью сознания масс, с чем он столкнулся прежде всего на примерах соответствующего использования музыки в нацистской Германии. И, по видимому, не без влияния Адорно тема манипулятивного использования искусства для обработки массового сознания появилась и у Хоркхаймера (см. его статью «Искусство и массовая культура», относящуюся к 1940–1941 гг. [24, 313–332]).

В совместном труде Адорно и Хоркхаймера «Диалектика просвещения» проблематика управления сознанием, осуществляемого прежде всего средствами массового искусства, под которым понимается главным образом искусство, ориентированное на его трансляцию через каналы массовой коммуникации, вышла на одно из принципиально важных мест. Здесь ей посвящен большой раздел, названный «Индустрия культуры. Просвещение как обман масс», причем термин «индустрия культуры» вошел в научный обиход именно в данной связи. Та же тематика прослеживается и в двух небольших адорновских работах 1945 г.: «Социальная критика и радиомузыка» и «Тезисы об искусстве и религии сегодня».

¹ В. Абендрот связывал преимущественный интерес Адорно к проблематике социологической критики культуры с особенностями психологической ситуации, утвердившейся в Западной Германии во времена «холодной войны» и начинающегося экономического чуда. В этой психологической атмосфере, оказавшей влияние и на студенчество, Адорно, согласно Абендроту, еще не мог отрываться от вопросов политической социологии и классовой борьбы. «Адекватной этой ситуации» была, по утверждению Абендрота, адорновская «диалектическая критика культуры».

В рассматриваемый западногерманский период эта тематика выделилась как центральная в рамках франкфуртской школы¹; отсюда и ведущее положение, которое начинал занимать Адорно как теоретик школы; отсюда и его влияние среди социологов, возрастающее как раз в меру того, как идеи франкфуртской школы получали все большее распространение в Западной Германии. Впрочем, последнее имело место уже в 1960-е гг.; в 1950-х гг., особенно в первой половине десятилетия, франкфуртской школе пришлось вести довольно жестокую борьбу за обеспечение своего места в западногерманской социологии.

Следует отметить, что франкфуртцы были достаточно хорошо подготовлены к этой борьбе. В какой-то мере они оказались наиболее институционализированной школой в западногерманской социологии, сохранившей к тому же значительные связи за рубежом (главным образом в США, где остались влиятельные теоретики франкфуртской школы Фромм, Маркузе, Левенталь и другие). Дело в том, что после прихода нацистов к власти, вызвавшего широкую эмиграцию социологов из Германии, Франкфуртский институт не распался, а эмигрировал вместе со своим руководителем Хоркхаймером и основным составом института сперва во Францию, а затем в США, где он «дислоцировался» в структуре Колумбийского университета, причем на особых правах, делавших его относительно самостоятельной единицей. И во время «кочевий» по Европе, и после переезда за океан институт продолжал выпуск своих периодических («Журнал социальных исследований») и непериодических изданий. В Соединенных Штатах были продолжены многие исследования института, намеченные еще в его европейский период. Так что институт вернулся в Германию, как говорится, во всеоружии; ему не нужно было длительное время на организационный период, и он быстро включился в социологическую жизнь Федеративной Республики.

Неомарксистская социология франкфуртской школы определила свою позицию в конфронтации с эмпирической социологией и выросшим на ее почве сциентистско-позитивистским направлением вообще. Этому была посвящена, в частности, и одна из первых собственно социологических работ Адорно, вышедшая после его возвращения из эмиграции: статья «О современном состоянии эмпирического социального исследования» (1952), которая вместе с более поздней статьей «Социология и эмпирическое исследование» (1957) очерчивала позицию франкфуртцев по рассматриваемому вопросу. «Эмпирические методы, притягательная сила которых проистекает из претензии на объективность, — говорилось в первой из названных статей, — парадоксальным образом предпочитают субъективное, что объясняется их происхождением из исследований рынка. <...>Только в этой сфере до сих пор оправдывалось их (эмпирических методов. — Ю. Д.) специфическое содержание: в качестве инвентарной описи так называемых объективных обстоятельств дела их было

¹ Следует отметить, что в 1950-е гг. был период, когда в Институте чувствовалось еще значительное влияние американской социологии, под впечатлением успехов которой франкфуртцы также уделяли значительное место эмпирическим исследованиям. Однако эти исследования, всегда игравшие в рамках франкфуртской школы вспомогательную роль, отходят на второй план по мере радикализации политической жизни в ФРГ и осознания школой своего места в идеологической борьбе.

бы трудно отличить от донаучной информации, предназначенной исключительно для административных целей» [4, 250].

Аналогичным образом Адорно отклонил и обыденное представление о «неидеологичности» эмпирических исследований, апеллируя к которой сциентистско-позитивистски настроенные социологи обычно критиковали философскую социологию. Стремление социолога-эмпирика зафиксировать факты действительности, как они есть, Адорно отвергал за то, что оно имело своим неизбежным результатом «удвоение действительности», «удвоение фактичности, а это, по его мнению, и есть форма апологетики фактического положения дел, его идеологизации. Речь идет, если верить Адорно, об идеологии, которая — независимо от того, хочет ли она того, или нет, — просто утверждает наличную форму существования социального мира, удостоверяя ее как совокупность научно проверенных фактов, как научно зафиксированную действительность. «Социология, — писал он, — которая... при всем плюрализме (эмпирических) методов принимает решение говорить о том, что есть... с усердием, достойным лучшего применения, поддерживает то, что существует. Она становится идеологией в строгом смысле — необходимой видимостью» [4, 252].

Во всем этом Адорно усматривал «реставрационную» тенденцию эмпирической социологии (упрек, который будут все чаще бросать в адрес социологов-эмпириков в конце 1950-х и особенно в 1960-х гг.). Касясь методологических предпосылок этой эмпирико-социологической идеологии, Адорно выступает против фетиша просто фиксируемого, ибо последнее, по его утверждению, исчерпывается в процессе опосредования этого непосредственного. «Современное социальное исследование, — варьировал он свой основной тезис, — на деле остается (в качестве отражения того, «что есть». — Ю. Д.) чистым удвоением, овеществленной апперцепцией вещественного и искажает объект в следствии этого удвоения, превращая с помощью своеобразного магического заклинания опосредованное в непосредственное» [4, 251].

Стремление позитивистски ориентированных эмпириков к преодолению субъективных моментов в социальном исследовании, на которое они при этом ссылаются, Адорно критиковал как социологическую вариацию на тему «резидуальной теории истины» — представления, согласно которому истина есть некий «остаток», кристаллизирующийся после устранения из познающего мышления субъективных привнесений и примесей. В противоположность такому воззрению Адорно утверждал, что общество существенным образом опосредовано субъектом, человеческой субъективностью вообще. А это значит, что исследователь социального объекта, насквозь пронизанного субъективностью исторически конкретных индивидов, не должен отрекаться и от своей собственной субъективности, если он хочет постичь исследуемый объект адекватным образом [4, 256].

Оба адорновских аргумента были подвергнуты серьезной критике — и не только со стороны сциентистки и позитивистски настроенных приверженцев эмпирической социологии¹. Однако характерно, что, несмотря

¹ «Тезис о „чистой репродукции фактов“, о „простом удвоении“ опыта с помощью эмпирической социальной науки, — писал Шельски, — предполагает именно те же факты и в том же самом процессе постижения действительности. Предпосылка насчет такого чистого опыта фактов первичного рода относительно социальных предметов как они суть в непо-

на достаточную весомость этой критики (во всяком случае, в целом ряде важнейших моментов), аргументация Адорно против эмпирической социологии воспроизводилась все чаще и чаще, пока не вошла в моду и не стала восприниматься уже как нечто само собой разумеющееся. Так приобрели «теоретически оформленный» вид настроения самых молодых социологов, изверившихся в возможностях эмпирического исследования способствовать коренному изменению социальных условий.

Надо сказать, что второй из приведенных выше адорновских аргументов адресован не только эмпирическому социальному исследованию, но и всей эциентистски и позитивистски ориентированной социологии вообще, разворачивая его в целую систему доводов, многие из которых созвучны дильтеевским возражениям против позитивистского толкования социально-исторической реальности Адорно и сближается с такими антропологически ориентированными социологами, как Плеснер¹.

Главный адорновский тезис (он-то и роднит Адорно с Плеснером) заключается в том, что предмет социологии, науки о духе вообще, в корне отличается от предмета естествознания, так как он исключает конструирование объективных научных законов [5, 6]. Согласно Адорно и ряда западногерманских социологов², общество открывается лишь осмысляющему постижению, которое очень близко тому, что имел в виду Вильгельм Дильтей, когда говорил о понимании исторических явлений в отличие от естественно-научного объяснения. Этот тезис немецкие социологи также подвергли критике³, однако с тем же результатом. При всей ее резонантности

средственной жизни — иллюзия этого тезиса... Как раз „первый опыт” социального и не есть опыт относительно фактов... В аргументации Адорно содержится допущение наивного реализма о первичном опыте, которое не выдерживает критики... именно применительно к области, имеющей отношение к социальному. Задача эмпирического исследования заключается в том, чтобы раскрыть „факты”, если хотите — вообще впервые создать их для сознания» [33, 70]. Что же касается адорновского тезиса об «искажении объекта», то в связи с ним Шельски рассуждал следующим образом: «...Да, — соглашался он, — объект утрачивает, если хотите, свой жизненный смысл, который он несет в первичном опыте личности, — чтобы стать научным фактом. Факты, которые я как социолог устанавливаю относительно „изменений немецкой семьи в настоящее время”, нечто совсем иное, чем „чистое удвоение” переживаний, которые я испытываю в моей собственной семейной жизни, по своему действительному содержанию они совершенно иной природы. Это экспериментальное денатурирование первичного опыта можно заметить в условиях современной научной цивилизации во всех областях» [33, 71]. Последнее замечание Шельски свидетельствует о том, что здесь они расходятся с Адорно не в связи с вопросом о разрушении наукой первичного опыта, а в связи с проблемой отношения к этому факту: Адорно бунтует против него, рассматривая его как результат отчуждения, Шельски же понимает его как «судьбу» современной эпохи.

¹ Факт, отмеченный Дарендорфом [см. 11, 26], который вообще склонен акцентировать близость неомарксистов и социологов, отправляющихся от философской антропологии как левых, таки правых гегельянцев [11, 97] (да и со всем антропологическим направлением в немецкой социологии от Гелена до Шельски).

² В частности, того же Дарендорфа [11, 26].

³ «Фактически, — писал в этой связи Дарендорф, — мы знаем сегодня, что так называемые „естествоиспытатели” не так объективны и не так позитивны, не так категоричны и не так эмпиричны, как, скажем, хотят нас уверить Адорно и Плеснер. „Естественные науки”, которые снова и снова фигурируют в их критике (естественно-научного толкования общества как предмета социального исследования. — Ю. Д.) в качестве скверного образца, существуют только в фантазии этих критиков, ориентирующихся на науки о духе. Второй контраргумент относится к тезису о своеобразии предметов различных дисциплин. Имплицированная этим тезисом предустановленная гармония между расчленением мира на „предметы”, а университета — на дисциплины все-таки представляется крайне невероятной... Определенно, существует различие

(в некоторых существенных пунктах) эта критика ни в коей мере не помешала дальнейшему распространению адорновской трактовки специфики социологического предмета и способов его постижения; скорее всего она даже способствовала ее укоренению в умах молодых социологов¹.

3. НЕОМАРКСИСТСКОЕ НАСТУПЛЕНИЕ НА «МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМ ФРОНТЕ»

Признаки того, что борьба франкфуртской школы против сциентистски и позитивистски ориентированных социологов клонилась к успеху, что франкфуртцев начинали по крайней мере терпеть в качестве одного из направлений западногерманской социологической мысли, можно зафиксировать уже в конце 1950-х гг. В это время наиболее уважаемый и профессионализированный социологический журнал ФРГ «*Kolner Zeitschrift für soziologie und sozialpsychologie*» опубликовал большую статью Адорно «О современном состоянии немецкой социологии», где была дана оценка этого состояния с точки зрения франкфуртской школы, оценка, к которой начали прислушиваться и профессиональные социологи.

В начале 1960-х гг. франкфуртская школа, укрепившая свое положение в научно-институциональной структуре западногерманской социологии, начала, опираясь на возросшую популярность в кругах гуманитарной интеллигенции, переходить, так сказать, «от обороны к нападению». Основные вехи этого идеологического наступления франкфуртцев отмечены, во-первых, спором с позитивистски ориентированными социологами по проблемам методологии социальных наук на западногерманском социологическом съезде в 1961 г. (с докладом «О логике социальных наук» здесь выступал приглашенный из Англии Карл Поппер, с содокладом — Адорно) [6]; во-вторых, дискуссией о М. Вебере, разгоревшейся на съезде социологов ФРГ в 1964 г. (съезд был посвящен столетию со дня рождения этого крупнейшего социального мыслителя национально-либеральной буржуазии)² [37]; в-третьих, конфронтацией по проблеме «Поздний капитализм или индустриальное общество?» [36], имевшей место в 1968 г. на съезде западногерманских

между анализом духовных структур и социальных структур (хотя его не так-то легко сформулировать); и это различие также является релевантным с точки зрения научно-логической; во все-таки нет основания соглашаться с тем, что различие в предложенном здесь смысле должно препятствовать научному толкованию социальных структур» [11, 27]. Как видим, аргументы Дарендорфа гораздо менее четки и определены, чем аргументация Шельски, однако и они касаются некоторых больших пунктов адорновской концепции, которые и стали впоследствии предметом обсуждения, впрочем, так и не приведшего к синтетическому решению проблемы.

¹ Одной из причин этого была неудовлетворительность теории социального изменения, которую могла предложить в 1960-е гг. немарксистская (главным образом структурно-функциональная) социология. «Этот конститутивный недостаток социологии, — писал Дарендорф, — имеет далеко идущие последствия. Вероятно, он — корень натянутых отношений, снова и снова возникающих между историками и социологами. Здесь одна из причин, почему сторонники исторических теорий общества, т. е. теорий, которые всерьез принимают фундаментальную историчность человеческих вещей, почти вынуждены сомневаться; если не в возможности, то в реализуемости и плодотворности социологии. В этом заключалась, как известно, дильтеевская аргументация полвека назад, в этом состоит сегодня аргументация всех неогегельянцев на европейском континенте, среди которых, вероятно, самый известный — профессор социологии Т.В. Адорно» [11, 279–281].

² Одним из ведущих докладчиков на этом съезде был приглашенный из США Герберт Маркузе.

социологов. Причем и здесь борьба развернулась опять-таки между социологами либерально-позитивистской ориентации (к ним примыкали теперь и некоторые совсем не позитивистски настроенные социологи либерального и консервативного направлений), с одной стороны, и леворадикальными сторонниками франкфуртской школы (за ней теперь прочно укрепилось наименование «диалектической социологии») — с другой.

В работе всех трех съездов Адорно принимал самое активное участие. На первом и третьем из них он выступал с основополагающими докладами, представлявшими точку зрения диалектического направления в западно-германской социологии; на втором из упомянутых съездов ему принадлежало вступительное слово, а с докладом, выразившим точку зрения «диалектиков» в социологии, выступал (уже как бы от имени всех франкфуртцев — не только западногерманских, но и американских, причем, американских в первую очередь) Маркузе. Любопытно, что противоположную точку зрения позитивистски ориентированной социологии на конгрессе, посвященном Веберу, представлял опять же социолог из США Т. Парсонс.

При этом отчетливо чувствовалось: франкфуртцы, опираясь на поддержку молодежи в среде самих социологов и на углубляющиеся леворадикальные умонастроения за пределами социологии, склонны были претендовать на руководящую роль отнюдь не только в рамках социальной мысли одной страны капиталистического Запада. И действительно, период с 1963 г. (съезд, посвященный столетию Вебера) по 1968 г. (съезд, посвященный спору-конфронтации на тему «Поздний капитализм или индустриальное общество?»¹) был временем выхода франкфуртской школы на международную арену и превращения диалектически ориентированной социологии, диалектической социальной науки вообще в довольно распространенное направление среди молодых социологов едва ли не в большинстве развитых стран капиталистического Запада.

Это был период наибольшей популярности Маркузе, предложившего «облегченную», общедоступную версию социальной философии франкфуртской школы и соединившего в своих таких хорошо известных работах, как «Одномерный человек» (1964) [26], «Критика чистой терпимости» (1965) (написана совместно с Б. Муром и Р. Вольфом) [27], «Конец утопии» (1967) [29], диалектескую социальную философию с фрейдовским психоанализом, обработанным в духе левого сюрреализма. Это был также период возраставшего влияния Адорно, опубликовавшего в 1960-е гг., наряду с большим числом статей и брошюр, посвященных самым разнообразным вопросам общей социологии [6], социологии культуры и искусства, социальной критики и т. д., также и свою знаменитую «Негативную диалектику» [7] — книгу, ставшую его философским завещанием². Но в

¹ Заметим, кстати: первое словосочетание принадлежит франкфуртцам, а второе — многочисленным теоретикам так называемого индустриального общества, хотя одним из первых был, по-видимому, Ханс Фрайер.

² Из этого «завещания» (книга написана в 1966 г., а Адорно умер в 1969 г., не завершив уже более крупных работ) становилось очевидным, что негативная диалектика — с ее центральной категорией нетождественного — не лишена была претензий на роль универсального метода социальных наук. Причем, этим притязаниям суждено было осуществиться как раз в идее диалектической социологии, определенно инициированной франкфуртской школой, хотя и реализовавшей (и реализующей до сих пор) себя неодинаково в различных странах и ответвлениях леворадикальной социологии [8].

то же самое время это был период углублявшихся разногласий между Маркузе и Адорно.

Дело в том, что последний не был склонен перебрасывать мост от критической теории к непосредственному практическо-политическому действию, не хотел с какой бы то ни было долей определенности формулировать положительную альтернативу критикуемому им позднекапиталистическому обществу — она фигурировала в его рассуждениях лишь в форме предельно отвлеченной категории «много». Маркузе же, наоборот, чем дальше, тем решительнее акцентировал практическую реализуемость своей утопии, давая понять, что в наш век для человечества уже нет ничего невозможного, во всяком случае — в смысле осуществления утопических мечтаний; отсюда — его склонность видеть зародыши взыскемого им Будущего даже там, где, скажем, Адорно видел лишь двусмысленные проявления прошлого, признаки дальнейшей деградации позднекапиталистического мира. На этой почве возникло «напряжение» не только между Маркузе и Адорно, но и между последним и самым младшим поколением его учеников, которые начали противопоставлять учителю его заокеанского коллегу как человека более «революционного» и толкующего критическую теорию более адекватно ситуации, сложившейся в США и Германии. Со временем, уже в 1968–1969 гг., это напряжение вылилось в открытый конфликт между Адорно и его новыми левыми учениками, протекавший достаточно драматически.

1960-е гг. были также периодом активных выступлений на теоретическом поприще представителей среднего поколения франкфуртцев: прежде всего Ю. Хабермаса, затем А. Шмидта, О. Негта, А. Вельмера и других. Работы Хабермаса отмечены гораздо большей конкретностью и более острым интересом к политике, чем, скажем, работы его учителей Хоркхаймера и Адорно. Первая из больших его публикаций — «Студент и политика» (написана совместно с Л. фон Фридебургом, Х. Элером и Ф. Вельцем — 1961) [15], вторая — «Структурные изменения общественного мнения» (1962) [16], представляющая собой диссертацию Хабермаса. Обе эти работы отчетливо свидетельствовали о стремлении к теоретическому осмыслению вопросов, находящихся на грани между социологией и политологией. Проблематика обеих работ уже подразумевала тот вопрос, который был вынесен в заголовок его следующей книги «Теория и практика» (1963) [17]. Он расшифровывался и конкретизировался как вопрос об отношении социальной теории и политической практики, который волновал франкфуртцев с самого возникновения школы, и (как мы увидим в дальнейшем) стал роковым для нее в условиях стремительной радикализации движения новых левых к концу 1960-х гг.

Спор по проблемам методологии социальных наук, развернувшийся между позитивизмом в широком смысле слова (включая попперовскую версию аналитической философии) и диалектическим направлением в социологии, ввели в размышления Хабермаса еще одну важную тему, которая рассматривалась в его статьях «Аналитическая теория науки и диалектика» (1963) [18], «Против позитивистски ополовиненного рационализма» (1964) [18] и других полемических выступлениях первой половины 1960-х гг.

Однако изначальный политический интерес увлекал его навстречу студенческому движению, в котором он принял активное участие. Эта сторона деятельности, кульминация которой совпала с кульминацией движения новых левых в ФРГ (1967–1968 гг.), нашла отражение в книге Хабермаса «Движение протеста и реформа высшей школы» (1969) [19], представляющей собой сборник его статей и выступлений, посвященных самым разнообразным вопросам движения. Теоретические устремления Хабермаса, с одной стороны, и его радикализирующиеся политические умонастроения — с другой, нашли своеобразное (социально-философское) «примирение» в книге «Познание и интерес» (1968) [20], получившей широкую известность на Западе и многократно переведившейся на различные европейские языки.

Однако очень скоро обнаружилось, что «примирение» (теоретического познания и (политического) интереса, достигнутое в книге Хабермаса, было в достаточной степени иллюзорным, во всяком случае не слишком основательно фундаментальным как в теоретическом, так и в политическом отношениях. Рассуждения Хабермаса на тему о том, что познание должно осознать свою неизбежную (в конце концов, политическую) «заинтересованность» (отголосок спора о ценностных предпосылках социальной науки, разгоревшегося еще в связи с празднованием столетнего юбилея Вебера), а интерес должен быть возвышен до уровня его теоретического (в конечном счете социально-философского) осмысления (рекомендация наиболее экстремистски настроенным новым левым, склонным вообще отбросить всякую теорию), очень сильно отдавали риторикой, благим маниловским пожеланием, явно «облегченным» соединением полярных противоположностей (объединением, которому, говоря словами Гегеля, недоставало «трудной работы, понятия»).

И если большой историко-философский материал, привлеченный Хабермасом в связи с решением социологической проблемы заинтересованного познания и познающего интереса, сам по себе был препарирован достаточно искусно — факт, свидетельствующий о незаурядной теоретической культуре автора книги¹, то предложенное им положительное решение проблемы оставляло желать много лучшего. Это, кстати, очень скоро почувствовал и сам Хабермас, оказавшийся со своей версией объединения познания и интереса как бы между молотом и наковальней: между обрушившимися на него левыми экстремистами, жаждавшими «немедленных акций», сиюминутного (и «прямого») действия — безотносительно к тому, имеются ли для него объективные и субъективные предпосылки, с одной стороны, и представителями старшего поколения идеологов франкфуртской школы (Хоркхаймера и Адорно), с другой стороны.

Оказавшись в такой ситуации, Хабермас должен был выбирать — с кем же он? И этот выбор был сделан: вчерашний «симпатизант» новых левых экстремистов порвал с ними, обвинив их в «акционистском» пренебрежении всякой теорией, чреватом опасностью левого фашизма; подверг осторожной, внешне уважительной, но достаточно определенной критике Маркузе, по сути дела, за недооценку теории (что заставляло думать о

¹ См. в особенности второй раздел книги «Познание и интерес».

«коклетстве» последнего с акционизмом), и углубился в философско-социологическое рассмотрение проблемы, которая занимала его в период работы над диссертацией. А именно — проблемы условий формирования политизированной общественности, критически просвещенной «публичности» (*affentlich-keit*), которая была бы действительно способной к подлинно научному и в то же время гуманистическому решению практических, в широком смысле, вопросов (т. е., по Хабермасу, вопросов определения действительно истинной перспективы преобразования позднекапиталистического общества).

Отсюда — повышенный интерес Хабермаса к проблематике понимания, взятой в том виде, в каком она представлена в современной лингвистике, лингвистической философии и философской герменевтике. Отсюда — его идея включения проблематики понимания (взятой во всем ее объеме) в социальные науки, идея объединения в социологии методов конкретного эмпирического исследования и герменевтической методики понимания человеческих взаимоотношений и их культурных объективации с точки зрения идеалов и ценностей, господствующих в исследуемых человеческих общностях и изменяющихся по мере исторического развития. Этот период идейной эволюции Хабермаса нашел свое отражение, в частности, в его совместной с Луманом книге «Теория общества или социальная технология — что дает социальное исследование?» [21], представляющей собой материалы дискуссии между ее авторами.

Полемика, раскалывавшая франкфуртскую школу на несколько враждующих лагерей, должна была восприниматься ее ветеранами тем более болезненно, что до этого времени, согласно утверждению Хоркхаймера, «среди сотрудников института... господствовало единство по теоретическим вопросам» — факт, который он подчеркнул особо как действительно важный [38]. Теперь же представителям различных поколений франкфуртцев было все труднее понять друг друга. Объектами особенно резкой критики оказались Адорно и Хабермас. Новые левые, которых Хабермас подверг критике за акционизм, не остались в долгу. Он был объявлен ими конформистом и контрреволюционером точно так же, как незадолго до этого был обвинен в таких же грехах и сам Адорно, решивший отмежеваться от экстремизма своих учеников и поклонников из числа студентов, примыкавших к крайне левому крылу «внепарламентской оппозиции» в ФРГ. Это обстоятельство несколько сблизило Хабермаса с его учителем; в своей полемике с экстремистами Адорно пользовался некоторыми аргументами Хабермаса, прямо ссылаясь на него [38, 89]¹.

4. КУЛЬМИНАЦИЯ МАРКСИСТСКОГО РЕНЕССАНСА И РАСПАД ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ

Однако сближение, намечившееся в этом пункте, не решало судьбы школы, она стремительно распадалась, разваливаясь на глазах. Не было согласия между ее основоположниками (например, Адорно и Маркузе), раскалывалось и среднее поколение франкфуртцев (О. Негт переметнулся на сторону младшего поколения). Что же касается представителей

¹ Ср. [28, 169].

младшего поколения франкфуртцев, то они очень скоро перешли от теоретических аргументов к «практическим», к чему-то вроде анархистской «пропаганды действием», примененной и к их бывшим учителям. К особенно драматическим результатам привели акции в отношении Адорно, бывшего после ухода в отставку М. Хоркхаймера и Ф. Поллока единственным руководителем института.

В 1969 г. в институте произошли типичные для ФРГ тех лет молодежные акции протеста, и его директору пришлось затем свидетельствовать на суде против своих бывших учеников (в частности, против руководителя акций Х.Ю. Краля — аспиранта Адорно) — факт, который был затем широко использован экстремистами для доказательства контрреволюционности Адорно. Вскоре после этих событий Адорно умер, дав повод одним говорить об «отцеубийстве» (имея в виду его «левых» учеников), а другим сравнивать его судьбу с судьбой другого «совратителя молодежи» — Сократа.

Смерть Адорно как бы символизировала фактический распад франкфуртской школы, сделав его явным даже для непосвященных, тем более, что в ФРГ Адорно оставался последним из активно работавших основоположников социальной философии франкфуртской школы (Хоркхаймер, хотя и умерший позже, в 1973 г., тем не менее фактически отошел от дел с середины 1960-х годов). Однако еще более очевидным свидетельством этого распада, удостоверенного, в частности, сборниками «Левые отвечают Юргену Хабермасу» (1968) [30] и «Новая левая против Адорно» (1969) [32], — было то, что после 1969 г. оставшиеся франкфуртцы двинулись в самых различных направлениях. Если Хабермас, Вельмер и Шмидт пытались решать противоречия, обнаруживавшиеся в рамках социальной философии франкфуртской школы, прежде всего на почве теории, то Негт, а также Краля вместе с другими представителями третьего поколения франкфуртцев стремились решать эти противоречия, уже выходя за пределы теории.

Как свидетельствует введение Негта к сборнику «Левые отвечают Юргену Хабермасу», а также его книга «Политика как протест», вышедшая в 1971 г. [31], главный источник обнаружившихся противоречий «ортодоксальной» версии социальной философии франкфуртской школы он видел именно в ее теоретичности и созерцательности: в том, что ее ведущие представители (он имел в виду в первую очередь Адорно и Хабермаса) воздерживались от реализации своей теории на практике под предлогом отсутствия революционной ситуации. Между тем как раз этот последний факт являлся для Негта достаточным основанием для критики Хабермаса за «фетишизацию» действительности, т. е. за уступку позитивистской методологии. Негт считал, что если бы Хабермас не впал в грех позитивистской объективности и овеществления социальной реальности, то он формулировал бы свою теорию как «политическую теорию социально-революционного действия» [31], а не критиковал бы молодое поколение франкфуртцев за попытки реализации критической теории.

Аналогичные упреки Краля в адрес Адорно сформулированы, в частности, в статье «Политическое противоречие критической теории Адорно» (1969) [25]. Краля критиковал своего учителя за неудовлетворительную разработку центральной категории его концепции — понятия практики,

утверждая, что от адорновского толкования практики нет никакого перехода к «организационным» вопросам политики и политической борьбы. Программа Хоркхаймера (первого периода), намечавшая перспективу включения теории в освободительную практику, осталась нереализованной; такому включению мешали «буржуазные формы» организации школы¹. Изменения, происходившие в жизни позднекапиталистического общества, трансформировали, по Кралю, и реальный смысл критической теории. Она все больше отделялась от действительности, от конкретных политических задач освободительной практики, становилась все более абстрактной и ослепла в этом процессе абстрагирования [25, 46].

Отсюда, согласно Кралю, проистекало адорновское непонимание смысла социальных акций, к которым прибегали представители самого молодого поколения франкфуртцев. Адорно, как и многие немецкие интеллектуалы старшего поколения, травмированные национал-социализмом, был обеспокоен тем, что упомянутые акции могли спровоцировать новую волну фашистского террора, который потопил бы в крови демократическое движение вообще. Однако такие опасения, уверял Краль, «априори предают» всякую политическую практику: расценивая ее как акционизм, люди типа Адорно, по сути дела, блокируют любое проявление политической практики [25, 47].

Мы видим отход самых молодых учеников Адорно от «ортодоксии», которая заключалась именно в балансировании. Они рассуждали по принципу «или — или»: или теория, или практика, третьего не дано. Не удержал их в ситуации балансирования и хабермасовский вариант критической теории, усложнявший и без того сложные рассуждения Адорно о том, что теория — практична, что мышление (если оно последовательно критично) — это тоже протест, и протест политический, хотя и не принявший характера политической акции. Они хотели немедленного политического действия, даже если бы при этом пришлось отказаться от критической теории, а быть может, и от всякой теории вообще. Такова была расплата за затянувшееся балансирование социальной философии франкфуртцев, считавшей себя чем-то большим, чем теория, хотя и не желавшей испытывать неудобства действительной практики.

Впрочем, и франкфуртцы, оставшиеся в пределах теории, также избрали разные пути. Хабермас, уже порвавший с франкфуртской школой организационно (он ушел из Франкфуртского института, не найдя общего языка ни со старшим поколением, ни с младшим), явно вышел за ее рамки также и идейно, попытавшись развить критическую теорию путем существенных заимствований из современной буржуазной философии и социологии. В конце 1960 — начале 1970-х гг. предметом его забот стала проблема «сочетания» диалектики (истолкованной в адорновском духе как утверждение нетождественности тождественного в социальной, человеческой, реальности) с философской герменевтикой (представленной учеником Хайдеггера — Гадамером). Проблему эту он пытался решить

¹ Эти слова были написаны в связи с заявлением Адорно относительно того, что «критическая теория в том виде, как она создавалась в Институте социальных исследований во Франкфурте, никогда не развивалась в связи с возможностью ее применения и вовсе не подчинялась критерию применимости». Сказанное Адорно дало повод Кралю обвинить франкфуртскую школу в «буржуазном» разрыве теории и практики.

путем рецепции, пока еще не очень адекватной¹, некоторых ходов мысли так называемой аналитической философии (Дж.Л. Остин и другие), с одной стороны, и теории лингвистической компетентности американского лингвиста А. Хомского — с другой. Близкими путями, опять-таки выходящими за рамки франкфуртской школы, двигался и Альберт Вельмер. Судя по его работе «Критическая и аналитическая теория» [40], он также хотел бы соединить критическую теорию (взятую в ее «раннем» варианте, когда она, по его мнению, была ближе всего к марксизму) с герменевтической рефлексией в духе аналитической философии, т. е. двинуться по стопам Хабермаса. Из активно пишущих франкфуртцев среднего поколения сохранил верность «ортодоксии», пожалуй, один лишь Альфред Шмидт, да и то, скорее всего, потому, что он взял на себя функции историка школы, хранителя ее «реликвий» [35, 39]. Там же, где школа как-то двигалась, ее практически уже не было: движение происходило за ее пределами, если не против ее. Правда, сохранился еще сам Франкфуртский институт социальных исследований. Но в отличие от Э. Шилза, связывавшего успехи школы главным образом с ее институционализацией [34], можно усомниться в том, станет ли сохранение этого института гарантией возрождения ее в будущем.

Любопытно, однако, что именно в момент «самоликвидации» (иначе это не назовешь) франкфуртской школы ее идеи получили все более широкое распространение в западной социологии. Чрезвычайно популярной стала, например, в США, идея диалектической социологии, которая должна была сменить «отжившую свой век» структурно-функциональную социологию или другой вариант — дать в сочетании с нею новый синтез. Тогда стали почти общим местом разговоры о социологии социологии, рефлексивной социологии и т. д., очень напомилавшие то, что говорилось Хоркхаймером и Адорно о необходимости для социальной философии рефлексировать по поводу своей собственной обусловленности. Столь же общим местом (особенно в леворадикальных кругах) стали проекты построения критической социологии, противопоставляемой академической, очень похожие на то, что проектировали во времена полемики по поводу перспектив развития критической теории общества Хоркхаймер и Маркузе.

К перечню интенций франкфуртской школы, ставших в 1960-е гг. лозунгами леворадикальных социологов США, можно добавить также стремление активно ассимилировать в социологии идеи молодого К. Маркса и отдельные положения исторического материализма и марксистской политэкономии; попытки преодолеть то, что называется ныне разрывом субъекта и объекта в социологическом исследовании; ориентацию на постижение индивидуально-уникального в противоположность «массовидному», «типическому», на исследование которого ориентировалась академическая социология; широкое включение в сферу социологического рассмотрения острых политических проблем, с одной стороны, и проблематики культуры, которую социологи отдавали раньше «гуманитариям», с другой; резкий крен в сторону макросоциологической проблематики, а также вопросов философско-мировоззренческого и общеметодологического обоснования социологии; недоверие к точным (в т. ч. математи-

¹ См. [10].

ческим) методам социологического исследования и стремление дополнить традиционную методiku и технику социологии методами постижения культурных объектов, выработанными в литературоведении и искусствоведении, в науках о духе вообще, речь идет о понимании в противоположность естественно-научному объяснению.

Углубление в историю вопроса в связи с каждой из этих интенций с неизбежностью приводило социологов к констатации того факта, что первыми, кто пытался построить социальную науку с учетом всех этих моментов, были именно франкфурты, и с каждой такой констатацией авторитет имен Хоркхаймера, Адорно, Маркузе (и даже Хабермаса, хотя он и менее значаен), возрастал все больше.

Шилз писал, например, что «Хоркхаймер в определенном смысле являлся одним из наиболее влиятельных социальных мыслителей современности» [34, 773]. Р. Фридрихс, автор книги «Социология социологии», называл Маркузе «наиболее вероятным кандидатом» на роль выразителя «конфликтной парадигмы», сменяющей парадигму, лежащую в основе академической структурно-функциональной социологии Парсонса [12]. Гоулднер в своей книге «Надвигающийся кризис западной социологии» предсказывал возрастающее влияние «критической социологии франкфуртской школы» на американскую новую левую [14, 451], а через нее — и на социологию США.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Adorno Th.* Philosophie der neuen Musik. Tübingen, 1949.
2. *Adorno Th.* Minima Moralia. Frankfurt am M., 1951.
3. *Adorno Th.* Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt am M., 1965.
4. *Adorno Th.* Soziologie und empirische Forschung. In: Wessen und Wirklichkeit für Helmut Plessner. Gottingen, 1957.
5. *Adorno Th.* Soziologia II. Frankfurt am M., 1962.
6. *Adorno Th.* Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied, 1970.
7. *Adorno Th.* Negative Dialektik. Frankfurt am M., 1966.
8. *Adorno Th.* Vorlesung zur Einleitung in die Sociologie. Frankfurt am M., 1973.
9. *Adorno Th., Frenkel-Brunswick E., Levinson D.J., Sanford R.N.* The authoritarian personality. N.Y., 1950.
10. *Bar-Hillel Y.* On Habermas' hermeneutic philosophy of language // «Syntese». Vol. 26. N.Y., 1973.
11. *Dabrendorf R.* Pfade aus Utopia. 1968.
12. *Friedrichs R.A.* Sociology of sociology. N.Y.; L., 1970.
13. *Fromm E.* Escape from freedom. N.Y., 1941.
14. *Gouldner A.* The coming crisis of western sociology. N.Y., 1970.
15. *Habermas J.* (u. a.) Student und Politik. Neuwied, 1961.
16. *Habermas J.* Strukturwandel der Öffentlichkeit. Frankfurt am M., 1962.
17. *Habermas J.* Theorie und Praxis. Frankfurt am M., 1963.
18. *Habermas J.* Zur Logik Sozialwissenschaften, Materialien. Frankfurt am M., 1970.
19. *Habermas J.* Protestbewegung und Hochschulreform. Frankfurt am M., 1969.
20. *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am M., 1968.
21. *Habermas J., Lumann N.* Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt am M., 1971.
22. *Horkheimer M., Adorno Th.* Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1947.
23. *Horkheimer M.* The Eclipse of reason. N.Y., 1947.

24. *Horkheimer M.* Kritische Theorie. Bd. 1–2. Frankfurt am M., 1968.
25. *Krabl H.J.* Der politische Widerspruch der kritischen Theorie Adornos // «Theorie und Praxis». Wien, 1969. H. I.
26. *Marcuse H.* One-dimensional man. Boston, 1964.
27. *Marcuse H.* (et. al.) The Critique pure tolerance. Boston, 1965.
28. *Marcuse H.* Kultur und Gesellschaft I. Frankfurt am M., 1965.
29. *Marcuse H.* Das Ende der Utopie. 1967.
30. *Negt O.* (et. al.) Die Linke antworten Jurgen Habermas. Frankfurt am M., 1968.
31. *Negt O.* Politik als Ptotest. Frankfurt am M., 1971.
32. Die Neue Linke nach Adorno. Frankfurt am M., 1968.
33. *Schelsky H.* Ortbestimmung der deutschen Soziologie. Dusseldorf; Köln, 1967.
34. *Schils E.* Tradition, ecology in the history of sociology // «Deadalus». Cambridge, 1970.
35. *Schmidt A.* Die «Zeitschrift für Sozialforschung»: Geschichte und gegenwärtige Bedeutung. München, 1970.
36. Spätkapitalismus und Industriegesellschaft. Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages. 8–11 april 1968. Stuttgart, 1969.
37. *Stammer O.* (Hrsg.) Max Weber und die Soziologie heute. Tübingen, 1965.
38. Theodor Adorno zum Gedächtnis. Frankfurt am M., 1969.
39. *Wellmer A.* Nachwort der Herausgebers. Zur Idee der kritischen Theorie. In: Max Horkheimer. Kritische Theorie. Bd. II. Frankfurt am M., 1968.
40. *Wellmer A.* Kritische und Analytische Theorie // «Marxistische Studien». № 6. Tübingen, 1969.

НЕОМАРКСИЗМ И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ТЕХНИКИ: ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АНТИНОМИИ СОЦИОЛОГИИ УЧАСТИЯ

1. СОЦИОЛОГИЯ УЧАСТИЯ В БОРЬБЕ ПРОТИВ МИФОЛОГИЗАЦИИ ТЕХНИКИ

Общие предпосылки социологии участия, если взять ее в том виде, в каком она была представлена, например, теоретическими трудами Вернера Фрикке и конкретно-эмпирическими исследованиями Эльзы Фрикке [3, 4], в работах которых это ответвление индустриальной социологии наиболее полно отражено, необходимо рассматривать на фоне общего развития немецкой социологии. Точнее — на фоне тенденций, во многих отношениях отличных от тех установок (прежде всего в отношении к технике), которые нашли свое отражение, с одной стороны, в работах «раннего» Р. Дарендорфа [2], а с другой стороны, в коллективной работе, написанной Х. Попицем и его сотрудниками [10]. Речь идет о далеко идущей реакции на эти установки, которые, вопреки многочисленным оговоркам социологов, воспринимаются как фетишизация и мифологизация техники [12, 167–169]. Эта реакция многое определила в теоретико-методологических предпосылках социологии участия, особенно там, где речь шла о проблеме социологической расшифровки техники, по-прежнему остававшейся «сфинксовой проблемой» индустриальной социологии Запада.

Когда говорят о фетишизации и мифологизации техники, чаще всего имеют в виду комплекс представлений, в контексте которых техника (толкуется ли она в более широком смысле, как это делал в своей ранней работе Р. Дарендорф, или в эмпирически суженном смысле едва ли не в качестве «вот этой» машины, системы механизмов, как это делали Х. Попиц и его сотрудники) берется в качестве «независимой переменной» — «данности», имеющей источник изменений («перемен») в самой себе, в своих «собственно технических» моментах и определениях, что и позволяет квалифицировать этот комплекс представлений как технологический детерминизм, если даже не фатализм, несмотря на все оговорки его приверженцев. Закон подобного саморазвития техники предполагается, если можно так выразиться, линейным, однолинейным, единой линией прогресса, на которой вчерашнее состояние техники однозначно определяет ее сегодняшнее состояние, а последнее точно таким же образом определяет (предопределяет) то, чем она станет завтра. В такого рода «связи состояний» на единой, направленной вперед и вперед линии поступательного развития и усматривается (в рамках подобного подхода) объективный характер техники и технического прогресса, к которому людям остается лишь так или иначе при-

способливаться, «подгоняя» к нему свои взаимные отношения в каждом данном случае, т. е. на каждом отдельном предприятии.

Отношения эти с большей или меньшей определенностью идентифицировались индустриальной социологией скорее как социально-психологические, в лучшем случае технико-организационные, но вряд ли как социальные в том специфическом смысле, в каком берет их социология: ведь «предмет», по поводу которого они складывались — техника (машины, система машин и т. д.), будучи лишенным (при таком подходе) своих собственных, внутренне присущих ему социальных определений, не мог, естественно, сообщить социальной определенности и межчеловеческим отношениям, складывающимся «по его поводу». Источник такого рода определенности приходилось искать, как это засвидетельствовал Р. Дарендорф, анализируя современное ему состояние индустриальной социологии, где-то «вовне», во всяком случае, за пределами непосредственно трудового контакта человека и техники, в социально-экономических отношениях всего общества, которые как бы «извне привносились» в производственный процесс, сообщая «технологическим» отношениям социальный характер. Попытки Х. Попица и его сотрудников выявить социальные отношения, складывающиеся на предприятии, отправляясь от непосредственного процесса взаимодействия человека (локального трудового коллектива) и машины (системы машин), в конце концов все-таки не вывели их за рамки социальной психологии, во всяком случае, не привели к более или менее четкому размежеванию социально-психологического и собственно социологического подходов. И не привели потому, что машина в этом процессе фигурировала как нечто по-прежнему лишенное своих собственных, имманентно ей присущих социальных определений, хотя уже факт превращения машины в «овеществленного начальника», эмпирически зафиксированный в ходе исследования, проведенного группой, возглавляемой Х. Попицем, на предприятиях сталелитейной промышленности, свидетельствовал о новых возможностях и перспективах социологической расшифровки техники. В общем же и тот (более традиционный) подход, о котором рассказал Р. Дарендорф, и тот, который положили в основу своего исследования Х. Попиц и его коллеги, скорее препятствовали, чем способствовали осознанию необходимости социологически расшифровать «саму технику». У социологов, разделявших социально-философское представление о технике и предопределявших описанный здесь подход, как правило, не возникало желания двинуться дальше по пути его социологической расшифровки и конкретизации. А потому и анализ отношений, складывающихся в непосредственном процессе производства, оказывался либо технологическим, либо социально-психологическим, но никак не дотягивал до социологического в собственном смысле слова. У социологии отсутствовал здесь специфический предмет, она не могла подобрать своего особого ключа к этому «черному ящику».

В послевоенной индустриальной социологии соперничали, время от времени вытесняя друг друга, три парадигмы, тяготевшие к описанному представлению о технике. Первая — либерально-сциентистская, исполненная убежденности в том, что наука (естествознание) и «логически вытекающая» из нее техника ведут человечество «только вперед», обеспечивая оптимальное решение всех встающих перед ним проблем. Вторая — консервативно-технократическая, исполненная ницшеанского ге-

роического пессимизма, связанного с тем, что развитие техники сопровождается не только приобретениями, но и утратами для человечества, но у него нет иного выхода, чем следовать ее непоколебимому Логосу, ибо это наша сегодняшняя судьба. Наконец, третья, радикально-антитехнократическая, исполненная яростной враждебности к современной технике, как выражение буржуазной воли к власти, но неспособная предложить никакой — конструктивной! — альтернативы нынешнему типу технической рациональности, кроме иррационалистическо-бунтарской.

Современная немецкая индустриальная социология, которая в рассматриваемой связи интересует нас прежде всего (поскольку продвинулась здесь дальше, чем это произошло в других странах), в своих либерально-оптимистических и конвективно-пессимистических ответвлениях испытывала определенное тяготение либо к первой, либо ко второй социально-философской парадигме техники и технического развития. В 1950–1960-е гг. они явно доминировали в теоретическом сознании индустриальных социологов, оттесняя на «периферию» все альтернативные воззрения. Однако с конца 1960-х гг. в немецкой индустриальной социологии чувствуется усиление влияния третьей — неомарксистской — парадигмы со свойственным ей эсхатологическо-негативистским отношением к технике. Представшая в виде «технического разума», который (согласно М. Хоркхаймеру и Т.В. Адорно) возник как выражение буржуазно-эксплуататорской воли к власти и потому с фатальной неизбежностью должен был в конце концов воплотиться в гитлеровских лагерях смерти, эта техника мало располагала к объективной постановке вопроса относительно условий возможности конструктивного социального воздействия на ее развитие. Тут был более логичен вывод Г. Маркузе относительно необходимости «великого отказа» от всей современной научно-технической цивилизации с тем, чтобы, заменив лежащий в ее основе «буржуазный галилеевский проект» иным (небуржуазным и негалилеевским), начать новую цивилизацию.

В связи с этим в развитии индустриальной социологии на Западе после Второй мировой войны долгое время наблюдалась своеобразная асимметрия, которая стала предметом критической рефлексии лишь начиная с середины 1970-х гг. Дело в том, что чем детальнее анализировали индустриальные социологи отношения, складывающиеся на промышленных предприятиях «по поводу» техники, тем менее конкретно исследовали они с помощью социологических понятий саму эту технику. Техника как социальный феномен осмыслялась при этом скорее в социально-философских, чем специфически социологических понятиях. С середины 1970-х гг. это обстоятельство осознается в наиболее перспективных направлениях индустриальной социологии как тормоз дальнейшего развития. Разумеется суть дела здесь совсем не в стремлении индустриальных социологов отпавляться в своем осмыслении техники от тех или иных социально-философских предпосылок самих по себе; это законное стремление каждого грамотного социолога, понимающего, что любое теоретическое понятие социологии, а техника принадлежит к числу таковых, неизбежно имеет «подтекст», тяготеющий к той или иной социально-философской модели. Суть дела в том, что это за социальная философия, способствует ли она дальнейшей социологической конкретизации теоретических понятий или, наоборот, препятствует. В случае вышеупомянутой асимметрии мы имели

дело именно с таким комплексом социально-философских представлений о технике, которые мешали ее дальнейшей социологической расшифровке и разверстке.

Эта асимметрия, базировавшаяся на предположении, согласно которому техника подчиняется якобы лишь своему собственному закону и в этом смысле совершенно независима от общества¹, в принципе исключала саму возможность адекватной постановки вопроса о направляющем воздействии на нее со стороны тех или иных социальных сил. В лучшем случае при этом можно было ставить вопрос либо о более или менее пассивном приспособлении к технике², либо о «ликвидации» наличия существующего типа техники как такового, противопоставляя ему утопический проект иного, нерепрессивного варианта технического развития в духе Г. Маркузе и маркузеанцев. Перед лицом подобной демонизации техники, альтернативой которой неизбежно оказывалась, как видим, столь же демонизированная революция, заставляющая вспомнить финал фильма М. Антониони «Забриски поинт», естественно было ожидать теоретической реакции, которая, подобно всякой реакции, не свободна от крайностей и переხлестов.

Симптомом того, что потребность освободиться от чар демонизированной техники возникла даже в кругах близких маркузеанским, была статья Ю. Хабермаса «Техника и наука как „идеология”» (1968) [7] (в те годы стоявшего гораздо ближе к франкфуртской школе). В этой статье на месте техники, которая рассматривалась франкфуртцами и в особенности Г. Маркузе в качестве единственной независимой переменной, определившей в конце концов ход и исход общественного развития, фигурирует уже два более или менее «равноправных» начала — отношение людей к природе (труд, подчиняющийся принципу технической рациональности, или целерациональности), с одной стороны, и отношение людей друг к другу (интеракция, так сказать «чистая» коммуникация, коммуникация «по поводу» самой коммуникации) — с другой.

И хотя дальше в статье идет речь главным образом о том, каким образом получается так, что первое из этих начал все-таки в конечном итоге подчиняет себе второе, т. е. общий результат мало чем отличается от маркузеанского, принципиальное различие труда и интеракции уже само по себе открывало путь теоретической (социологической) эмансипации всем тем, кто был до этого заморожен образом всевластной, а главное самозаконной, недоступной никакому воздействию извне техники. Теперь, пусть поначалу очень робко, но уже можно было, по крайней мере ставить вопрос о том, что уж коли признана принципиальная равнозначальность труда и интеракции и установлен факт воздействия технического принципа, которому подчиняется труд, на сферу межчеловеческих, т. е. социальных отношений, то нельзя ли представить себе возможность и обратного воздействия, а именно — воздействия интеграции на процесс осуществления технического принципа?

Возможность, по крайней мере задать подобный вопрос, и вдохновлялись те из немецких социологов, которые на протяжении 1970-х гг.

¹ Напомним: хотя такие авторы, как, например, Х. Попиц, и считали технику производной от целостности общественного развития, в каждом конкретном случае она выступала у них как независимая переменная.

² Случай Х. Попица.

мало-помалу радикализировали проблему участия, включая в круг этой проблематики также и участие трудящихся в определении перспектив развития техники в рамках их предприятий.

Исследователи проблематики участия, радикализованного в этом духе, вдохновлялись открывшейся им перспективой раскрыть «потенциал эмансипации» [5, 27] в той самой области, которая еще вчера считалась цитаделью капиталистического господства, выводимого Г. Маркузе из «буржуазного проекта» техники и «насквозь технизированной» науки. Они получили возможность вместо столь же утопически, сколь и апокалипсически звучащего бунта предложить достаточно конкретную и вполне практичную программу, на первый взгляд «малых дел», которые, однако, оборачивались не более и не менее как эмансипацией труда, наступающей в результате социального действия трудящихся [5, 28], предлагающих свои технические инновации на предприятиях — инновации, имеющие целью, прежде всего и главным образом, гуманизацию труда. За первыми попытками проведения мероприятий, которые позволили бы хоть как-то блокировать или нейтрализовать наиболее вопиющие, бросающиеся в глаза проявления технологической дегуманизации на отдельных предприятиях, постепенно прорисовывалась перспектива социального планирования технических изменений [5, 28] и нововведений. А это уже свидетельствовало если не о существенной трансформации, то, во всяком случае, о весьма значительном расширении (расширительном толковании) той предпосылки, отправляясь от которой теории участия начали задаваться вопросом об обратном воздействии «интеракции» на технический аспект труда.

При этом становилось очевидным, что гораздо большее влияние на индустриальную социологию Германии хабермасовская схема различения труда и интеракции оказала в аспекте чисто методологическом как определенный прием теоретического осмысления, который, казалось, легко было перенести из области социально-философского рассуждения Ю. Хабермаса непосредственно в социологическую область. Так и поступил, в частности, один из видных представителей социал-демократически ориентированной немецкой индустриальной социологии В. Фрикке, когда перенес схему различения труда и интеракции с уровня общества в целом на сферу самого труда в узком смысле, что и позволило выделить, с одной стороны, технику, техническую рациональность или, как предпочитал говорить В. Фрикке, стратегию технизации, а с другой — «чистую» социальность или, пользуясь понятиями М. Вебера (которыми, как видим, активно пользовался и неомарксист Ю. Хабермас), субстанциальную рациональность. А это уже было существенным вкладом в немецкую индустриальную социологию, поскольку вместе с таким применением хабермасовской схемы (с которым, кстати, сам ее автор вряд ли мог бы согласиться) более конкретно вставал вопрос о социологической расшифровке техники.

Правда, при этом очень скоро обнаружилось, что неомарксистским окольным путем немецкая индустриальная социология пришла к тому же результату, к которому уже пришел в свое время М. Вебер (см. в этой связи статьи «неовеберianца» Г. Шмидта). Но вопрос, кто был здесь первым, в общем-то не столь важный не только для истории социологии, но и для теоретической социологии вообще, по-видимому, мало интересовал и самого В. Фрикке и сторонников его концепции. Веберовский ренессанс, вместе с

его тенденцией социологической расшифровки таких веберовских понятий, как рациональность, субстанциальная рациональность, формальная (или, как теперь предпочитают говорить, техническая) рациональность и т. д., в свое время превращенных франкфуртскими неомарксистами М. Хоркхаймером, Г. Маркузе, Т.В. Адорно, Ю. Хабермасом в социально-философские категории, для самого В. Фрикке мог быть лишь одним из подтверждений того, что его идеи находятся, так сказать, в духе времени. Вот почему социологическое сведение техники (которая сама уже была истолкована в категориях социального действия — как «стратегия технизации») к совокупности решений экономических, политических, психологических, идеологических и т. д. не представлялось В. Фрикке чем-то из ряда вон выходящим.

Хотя фактически (как мы сможем в этом убедиться) подобный путь социологической расшифровки техники был чреват опасностью такого теоретического распремечивания техники, при котором от нее, от ее собственной специфики уже мало что оставалось, он, казалось, открывал возможность понять ее как результат общественно-политической борьбы различных классовых сил, так или иначе оказывающих влияние на окончательное решение относительно введения определенных технических инноваций. Эти силы и скрываются, если верить В. Фрикке, за той «вещной оболочкой» станка, системы машин, поточной линии и т. д., в каковую облакаются в конце концов интересы предпринимателей и технократов, которые на борьбу трудящихся за повышение заработной платы, улучшение условий труда и пр. отвечают введением технических новшеств, ведущих к сокращению числа рабочих на предприятиях, т. е. к общему повышению безработицы. Наемные рабочие, таким образом, воздействуют на общий прогресс технического развития в рамках отдельного предприятия (не говоря уже об этом процессе в целом) скорее бессознательно, чем сознательно и — если не иметь в виду отдельных усовершенствований — скорее косвенно, чем прямо. Что же касается руководства предприятием, то в лице своих экономистов, менеджеров, технологов и т. д. оно определяет процесс введения технических инноваций вполне сознательно и планомерно, прямо и непосредственно.

Отсюда, по убеждению радикалистски настроенных немецких индустриальных социологов, возникает задача: непосредственным производителям взять под контроль процесс введения на предприятиях технических инноваций — с тем, чтобы оказывать на него по крайней мере такое же воздействие, какое оказывают представители предпринимательских интересов. Та самая классовая борьба, результатом которой фактически оказывается определение того или иного «варианта» научно-технического развития, каковое реализуется в виде системы технических инноваций, вводимых на предприятиях, должна быть осознана наемными рабочими с тем, чтобы эти инновации осуществлялись в каждом данном случае не только в интересах предпринимателей, но и в интересах самих трудящихся, причем в момент введения подобных инноваций. Таким образом, процесс технического развития, как он предстает на каждом отдельном предприятии (первоначально индустриальные социологи ограничивались лишь «внутрипредпринятийным» аспектом проблемы, мало интересуясь более широкими ее аспектами) должен не только в социологической теории, но и на практике предстать как социальный процесс, процесс борьбы различных социальных сил, в конечном счете — классов.

Однако в аспекте общеметодологическом в русле этой тенденции социологии участия воспроизводилось одно и то же противоречие. Чтобы иметь право говорить о социальном планировании, социальном регулировании технического развития, которое, собственно говоря, и складывается из упомянутых изменений и нововведений, нужно предполагать далеко, очень далеко идущую возможность социального воздействия на технику, или, пользуясь веберовской терминологией, ассимилированной уже Ю. Хабермасом, субстанциальной (ценностной) рациональности — на формальную или целенаправленную. А это вновь подвергает опасности и без того неустойчивое равновесие (равнозначальность) этих наук, с такой решительностью и категоричностью размежеванных в работе Хабермаса «Техника и наука как „идеология”» [7]. И действительно, если взять работы по социологии участия (в частности, того же В. Фрикке), вышедшие во второй половине 1970-х гг., то в них уже можно со всею определенностью зафиксировать решительное нарушение упомянутого равновесия в пользу интеракции. Причем именно здесь мы встречаем полное соответствие этого поворота общей тенденции, пробившей себе дорогу в индустриальной социологии в целом, где возоблдало (во всяком случае, так было до начала нашего десятилетия) стремление к социологической расшифровке техники, сведенной к достаточно противоречиво толкуемой «стратегии технизации» [12, 171], которая в свою очередь разбивается на совокупность «решений», выражающих равнодействующую общественных сил, принимающих участие в каждом их них [12, 179–181; 5, 32].

2. СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ РАСШИФРОВКА ТЕХНИКИ ИЛИ ЕЕ ЛЕВОРАДИКАЛИСТСКОЕ РАСПРЕДЕМЧИВАНИЕ?

Одним словом, судя по немецкой социологической литературе конца 1970-х — начала 1980-х гг. (причем, подчеркиваю, не только литературы, имеющей отношение к индустриальной социологии или специально к социологии участия), по крайней мере в области теории социологам уже удалось сделать то, что никому еще не удавалось на практике — так «распределить» технику, растворив процесс возникновения технических инноваций в различного рода «решениях» (экономических, политических, социально-психологических, идеологических и т. п.), что от нее, собственно, мало что и остается. Во всяком случае, перед лицом такого мощного движения за теоретическое распремечивание техники, путем редукции едва ли не всех ее параметров к тем или иным категориям «межчеловеческого», межличностного взаимодействия, трудно удержаться от недоуменного вопроса: а имеет ли техника свою собственную специфику, из-за которой она до сих пор носила свое имя, или не имеет вовсе? Само собой разумеется, в качестве феномена, выражаясь по-тегелевски, «соответствующего своему собственному понятию», техника является продуктом человеческого общества, сохраняющим свой смысл лишь в обществе и благодаря ему, а потому вполне законна потребность в ее социологической расшифровке, резвертке. Но все-таки: в чем заключается «техничность» техники, и как далеко мы можем идти по пути социологической редукции этой ее специфики?

Если во второй половине 1960-х гг. у тех или у других западных социологов можно было еще встретить рассуждения об автономном развитии техники (которые уже в начале 1970-х гг. звучали совсем старомодно), то

к середине 1980-х гг. они решительно были вытеснены на периферию теоретического сознания утверждениями насчет столь же автономного функционирования «социальности» (интеракции), тщательно «очищенной» от «технических» примесей, например об «автономном социальном формировании промышленного труда» [5, 28; 11]. Здесь, так сказать, «на дистанции» от техники, попавшей, очевидно, в разряд «неприкасаемых», изыскивались альтернативы неподлинной (ибо технически детерминированной) организации труда. А сфера «живого взаимодействия» людей — даже если речь идет об их взаимодействии в процессе труда! — с легкой руки Ю. Хабермаса, проделавшего аналогичную операцию (правда, на другом уровне теоретического рассмотрения), толкуется так, как будто участники трудового взаимодействия вообще могут осуществлять его безотносительно к технике.

Не так уж и давно исходной точкой анализа труда мог, подчас, оказаться его «технический контекст», взятый так, как если бы в самом живом труде уже и не было никакой нужды (тем более, что на место живого работника можно в случае особой нужды поставить его «технический аналог» — робота). А ныне типичной оказывается диаметрально противоположная теоретическая ситуация, когда за ту же самую исходную точку принимают «социальный контекст применения техники» («*der Verwendungszusammenhang der Technik*») [5, 32], фигурирующий в рассуждениях социологов участия так, как будто его, этот «контекст» (да и само «применение техники»), вообще можно рассматривать безотносительно к технике — «за вычетом» того, что конкретно применяется, образуя «текст» этого «социального контекста». Между тем это вовсе не случайные оговорки или неудачные выражения; хотел ли, скажем, В. Фрикке, у которого можно найти аналогичные формулировки, или не хотел, но в них действительно сказалась теоретико-методологическая суть его подхода, восходящая к хабермасовскому способу различения труда и интеракции. В принципе ведь, т. е. на уровне общества в целом, второй полюс этой дихотомии не что иное, как «контекст», и именно «социальный контекст», в котором получает свой смысл (а следовательно, и применимость) существенно важный «момент» первого — техника. Ибо техника, как порождение общества, вообще бессмысленна вне интеракции и не может функционировать в качестве таковой. Но столь же бессмысленна и интеракция вне техники и, шире, труда вообще, производства, основного способа человеческой жизнедеятельности, аспектом которого она является.

Это простое обстоятельство Ю. Хабермас (как и следующие за ним социологи участия) мог скрыть от себя лишь благодаря тому, что гипостазировал (и, соответственно, как бы субстанциализировал) две неразрывно связанные друг с другом — и бессмысленные друг вне друга — стороны единого целого, сколь бы антиномическо-противоречивым нам это целое ни представлялось, специфически человеческого способа деятельности (*modus efficiendi*). А осуществить подобное гипостазирование можно было, в свою очередь, потому, что понятие труда было подменено веберовским понятием целерациональной деятельности, чего не позволил бы сам М. Вебер, так как уже одно это означало бы гипертрофию данного типа деятельности за счет устранения из сферы труда всех остальных. Затем на месте одного из типов человеческой деятельности оказалась

целерациональность вообще, так сказать в-себе-сущая целерациональность, как если бы она могла существовать вне всякой деятельности и как бы «до» нее. Ну а после подобного превращения одной из форм человеческой деятельности в самостоятельный «принцип» уже ничего не стоило противопоставить ему другой, прототипом которого стал еще один из веберовских типов действия — «принцип» ценностной рациональности («самой-по-себе»), определяющий, если верить Ю. Хабермасу, деятельность в сфере «чистой», т. е. «очищенной» от всего, что связано с трудом и техникой, социальности, или интеракции.

Итак, сперва раскладывается на два абстрактных момента специфически человеческий способ жизнедеятельности вообще. Труд оказывается на одной стороне, а взаимодействие людей — на другой. Затем таким же способом раскладывается и сам труд на технику и социальный контекст ее применения.

И теперь мы уже не должны удивляться, встречая на месте реальной, «весомой, грубой, зримой», как выразился бы наш поэт, техники некую многократно «сублимированную» (в духе теоретико-методологических установок франкфуртской школы) абстракцию «стратегии технизации». А там, где действительная техника подменяется столь «высокосублимированной» абстракцией от нее, естественно предположить и соответствующий, существующий «безотносительно» к конкретно используемой (или подлежащей использованию) технике, «социальный контекст» ее применения. Ибо он давно уже превратился в «контекст» чего-то совсем уж неуловимого. Не потому ли, кстати, спор по поводу, казалось бы, вполне конкретных проблем применения технических инноваций так часто подвергается риску превратиться в спор о словах, скажем, о том, что понимать под целерациональным, а что под ценностно-рациональным подходом к подобным проблемам? И как отделить «стратегию технизации» от «стратегии» (если можно так говорить) гуманизации, коль скоро речь идет о технике, немислимой вне «человеческого контекста»?

Однако на этом сублимация понятия техники не завершается. Ведь сама эта вышеупомянутая «технизация» оказывается в духе изначальных интенций франкфуртской школы (которые продолжали определять хабермасовский способ употребления веберовских понятий) не чем иным, как ницшеанской волей к власти. Правда, у франкфуртцев она социологически расшифровывалась в явном противоречии с Ф. Ницше, как буржуазная воля — воля к власти, осуществляемая с помощью экономической калькуляции, ориентированной на достижение прибыли. Когда же эта предпосылка ассимилируется социологией участия, тогда борьба трудящихся против стратегии технизации на отдельных предприятиях, на активизацию которой фактически направлены проекты их участия в определении перспектив технического развития, предстает как борьба против современной, т. е. бюрократическо-технократической, формы капиталистического господства, все той же изначальной буржуазной воли к власти. В этой борьбе, где на одной стороне оказываются носители («буржуазного») принципа воли к власти, опредмеченного в фактически существующей технике и каждый раз заново оправдываемого соображениями технологического, функционального и экономического порядка, а на другой — противники как самой этой техники, так и всех тех, кто исходит из этих

соображений, усматривается теперь «потенциал самореализации» для трудящегося человека. Самореализация, которая лишь номинально осуществляется в сфере труда, так как фактически она представляет собой борьбу против основных его определений с позиций «чистой» социальной, интеракции, оказывающихся здесь носителем антибуржуазного принципа уже, так сказать, по определению.

Поэтому не должен вызывать у нас никакого удивления и тот факт, что некоторые из теоретиков участия в качестве источника инноваций в сфере отношений по поводу техники (однако взятых как что-то обособленное от нее почти как хабермасовская интеракция) указывают отклоняющееся поведение [5, 31] (нарушение трудовой дисциплины? или нарушение трудовых нормативов? или нарушение технических инструкций, скажем, правил безопасности?). Ведь техника — это воплощенная, объективизированная воля к господству, олицетворяемая бюрократическо-технократическим аппаратом промышленного предприятия; и следовательно, все (или почти все), формулируемое как система определенных требований, предъявляемых от имени техники взаимодействующим с нею людям, может расцениваться и зачастую действительно расценивается в рамках концепций, восходящих к теоретико-методологическим постулатам франкфуртской школы, как выражение вышеупомянутой «воли», против которой следует вести «освободительную борьбу» — борьбу, которая уже сама по себе высвобождает «потенциал самореализации» трудящегося человека [1; ср. 13].

Однако не ориентирует ли такое понимание участия трудящихся в определении перспектив технического развития на нечто вроде модернизированного луддитства, по сути дела, оставляя положительные, конструктивные решения относительно этих перспектив как раз тем самым представителям технократии (или технобюрократии), против которых трудящимся, точнее непосредственным производителям, предлагается вести борьбу за эмансипацию и самореализацию? Кто-то все-таки будет решать собственно технические вопросы, апеллируя к требованиям современной техники, а кто-то будет осуществлять свою «эмансипацию» и «самореализацию», разоблачая «интересы капиталистического господства», якобы воплощенные в самой «техничности» техники (и соответственно любой технической новации), не к этому ли «разделению труда» ведет хабермасовская дихотомия применительно к проблематике участия?

Наши критические выводы имеют предварительный характер, так как они касаются лишь одной стороны дела, связанной с тенденцией распределения техники в рамках социологии участия, судьба которой в одном отношении зависит от политической и экономической конъюнктуры в стране, а в другом — от метаморфоз, претерпеваемых современной техникой.

Для собственной эволюции этой отрасли социологии всегда было характерно, что в работах, касающихся социального планирования техники (а их немало), как правило, речь идет не столько о «сущем», сколько о «должном», т. е. о том, каким образом должна быть развернута борьба за массовое участие непосредственных производителей в процессе принятия решений по поводу введения значимых технических инноваций: факт, свидетельствующий не только об отсутствии этого, действительно массового, участия, но и о неразвитости борьбы за него. Так, В. Фрикке и его коллеги с самого начала считали основным инструментом (и опорной

базой) для такой борьбы производственный совет, право на участие в принятии существенно важных для предприятий решений было законодательно подтверждено для некоторых отраслей промышленности. В связи с этим важным аспектом исследований радикально ориентированных индустриальных социологов и стало изучение места и роли производственного совета, как определенной социальной единицы в системе всех других общественных сил на предприятии, участвующих в принятии существенно важных для него решений. Более отдаленная цель («сверхзадача») этих исследований — выяснить возможности влияния рабочих через этот совет на принятие решений о введении технических инноваций.

Однако тщательное и всестороннее изучение этой проблемы (здесь нужно отдать должное прежде всего группе сотрудников, работавших под руководством Вернера и Эльзы Фрикке) привело исследователей социологии участия к парадоксальному выводу: с одной стороны, о достаточно грустном положении, в котором пребывает движение за расширение участия трудящихся в принятии важных для предприятия решений, в особенности же решений, от которых зависит введение технических инноваций, а с другой, о необходимости для того, чтобы достичь здесь хоть сколько-нибудь обнадеживающих результатов, ставить проблему участия гораздо шире и радикальнее, чем она ставилась прежде даже радикалистски ориентированными социологами. Становилось совершенно очевидным, что и при участии производственных советов в решении наиболее важного вопроса — вопроса о том, куда пристроить рабочих, высвобождающихся в связи с техническим перевооружением промышленности — его трудно решить, оставаясь в пределах предприятия (и даже отрасли промышленности), не выходя на уровень региона и страны в целом. Тем более настоятельно необходимость выхода за эти ограниченные пределы выступала в случае участия трудящихся в решении вопроса о введении технических инноваций, даже когда он формулировался лишь применительно к отдельному предприятию.

Одновременно стала очевидной необходимость решительного изменения самой структуры участия трудящихся (непосредственно занятых), так как осуществление его только через производственный совет наткнулось на целый ряд трудностей, связанных с тем, что представители рабочих в производственном совете, отрываясь от непосредственного трудового процесса, утрачивали чуткость к проблемам, возникающим на рабочем месте, а главное — возможность оперативно реагировать на эти повседневные проблемы. Иначе говоря, возникала задача расширения участия трудящихся в принятии существенно важных для предприятия решений не только за пределами предприятия на уровень межотраслевой, региональный и даже на уровень страны в целом, но и в пределах самого предприятия: здесь вставал вопрос об участии рабочего в принятии подобных решений, «не отрываясь от своего рабочего места».

В поисках выхода из обострившихся теоретических и практических трудностей немецкие социологи участия (и среди них прежде всего В. Фрикке) обратились к изучению социального потенциала новых технологий [6] — биотехнологии, микроэлектроники, но прежде всего вычислительной техники. Она представилась им тем мечом, с помощью которого можно разрубить гордиев узел разнонаправленных проблем. В. Фрикке и его единомышленники в этом вопросе считали, что введение новых

технологий означает выдвигание на первый план таких технико-экономических структур, которые «не определяются уже предметно-технической и экономической логикой», а потому вопрос о том, в какую предметную форму они выльются, оказывается в решающей степени зависящим от борьбы общественных сил, участвующих в принятии соответствующих решений [8, 1]. Технический детерминизм (не говоря уже о техническом фатализме, о котором шла речь выше) считается теперь окончательно опровергнутым, потерпевшим полное поражение, причем не столько в теории, сколько в самой практике введения новых технологий [8, 1; 3].

По убеждению У. Юргенса, новые технологии влекут за собой решительное изменение всех ключевых понятий индустриальной социологии — понятия «нормального рабочего дня», понятия «трудящегося» и даже самого понятия «предприятия», ибо все они оказываются сегодня «под вопросом» [8]. Вместо них в центр теоретических размышлений выдвигается понятие (и «ключевое слово») гибкость [8] — гибкость в понимании рабочего дня, предусматривающего самые разнообразные его вариации: удлинение, сокращение, прерывистость и т. п. в зависимости не столько даже от потребностей новых технологий (каковые здесь весьма неопределенны), сколько от чисто социальных параметров их функционирования, и прежде всего, потребностей самих, непосредственно занятых при них, рабочих. Гибкость в понимании «трудящегося», в деятельности которого решительным образом меняется соотношение исполнительских и руководящих, творческих и нетворческих функций, тип взаимоотношений с руководством. Гибкость в понимании «предприятия», которое трудно идентифицировать в условиях, когда его «рабочие» места могут оказаться рассыпанными едва ли не по всей стране (по местам фактического проживания трудящихся), а отдельные функции могут оказаться распределенными по его постоянно меняющимся «звеньям», которые могут быстро изменять место своей дислокации. А в целом везде тенденция к децентрализации и автономизации малых производственных групп, предполагающая радикальное упрощение взаимоотношений руководящего центра предприятия и его постоянно изменяющейся (в зависимости от новых и новых задач) производственной периферии [8, 3].

Однако наступающая «реформация» означает решительный пересмотр не только основополагающих понятий индустриальной социологии, но и ревизию важнейших представлений такой продвинувшейся ее части, как социология участия. Прежде всего приходится пересмотреть первоначальное стремление замыкаться в рамках отдельных предприятий, справедливо полагая, что именно на предприятии, взятом в социологическом разрезе, можно конкретно проследить социальные процессы, благодаря которым фактически определяется и ход и исход производственно-технологического развития. Ибо как можно «замкнуться» в рамках предприятия, которое постоянно «размывает» само себя, грозя превратиться (в связи с введением новых технологий) в нечто, как бы даже отрицающее себя самого? А это значит, что необходимо существенно расширить также и рамки участия трудящихся в принятии важных решений, скажем, о введении тех же технических инноваций; тем более, что теперь стало более очевидным, что самые важные решения такого типа принимаются все-таки не на уровне отдельного предприятия (сколь бы широко и «гибко»

его теперь не понимать), а на уровне общества в целом, а, подчас, даже на уровне, выходящем за пределы отдельной страны и государства.

Но при этом тем более остро встает проблема существования у техники своих собственных объективных параметров развития. Не утратит ли индустриальная социология свою предметную определенность, если будет слишком решительно настаивать на полной редуцируемости техники к ее социальным определениям? Не утратит ли от этого свою предметную определенность и социология вообще? И не встает ли проблема переосмысления наших прежних представлений об объективности техники, которое не исключало бы с порога идею об объективном воздействии людей на процесс ее формирования? Такого переосмысления, которое, давая более углубленное представление о том, в чем заключается «техничность» техники, равно как и ее объективность, открывало бы перспективу ее более корректной социологической расшифровки, при котором мы не рисковали бы, в конце концов, утратить и сам предмет ее расшифровки — «упругость его субстанции», если воспользоваться здесь выражением Спинозы.

Все это уже не столько социологические, сколько социально-философские вопросы; но без их нового осмысления не обойтись ни индустриальной социологии, ни социологии вообще.

3. ОБЩИЙ КРИЗИС СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ И ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЫ СОЦИОЛОГИИ УЧАСТИЯ

Как теперь представляется, в основе теоретико-методологических допущений, делающих возможными наиболее радикальные выводы или, если выразиться мягче, «отдельные формулировки» социологов участия, лежит одно и то же допущение более общего порядка, которое, как правило, меньше других подвергалось теоретической рефлексии, причем не только у тех, кто просто позаимствовал его, приняв, что называется, «на веру». Имеется в виду молчаливое допущение возможности изначально раздельного, обособленного существования труда (под которым, если не мудрствовать лукаво, следует понимать прежде всего и главным образом отношение людей к природе как «внешней», так и той, что дана им в виде их собственных тел) и интеракции (оказывающейся в таком случае «чистой», ничем кроме звуков нашей речи, да разве что экспрессии нашей жестикуляции не опосредованной коммуникацией людей, выступающих в ней в качестве столь же «чистых», т. е. только говорящих и жестикулирующих, субъектов). Речь идет о допущении, которое позволил себе (тут же придав ему видимость обоснованности путем «подстановки» под понятие труда веберовского понятия ценностно-рационального действия) Хабермас. По всей видимости, следствие этого допущения, т. е. само различие труда и интеракции вызвало у некоторых социологов такой энтузиазм, что вопрос об обоснованности этой молчаливой предпосылки у них как-то и не возникал, хотя сам Ю. Хабермас, судя по его двухтомной «Теории коммуникативного действия» (1981), подверг ее определенной ревизии.

Между тем в этом допущении в неявной, теоретически не артикулированной форме заключена мысль, определяющая внутреннюю логику концепции, основанной на радикально-дуалистическом разведении труда

и интеракции. Суть этой мысли, опять-таки скрываемой, зашифровываемой, но не фундируемой, «теоретико-деятельностной» терминологией в «десубстанциализации», «деонтологизации», а точнее, деобъективации как собственно технического, так и специфически коммуникативного аспекта труда, производства, словом, общественной жизнедеятельности.

С одной стороны, как это полностью эксплицировано не столько даже у самого Ю. Хабермаса, сколько у его последователей, техника лишается субстанциальной «упругости», толкуемая как «продукт решений» экономического, функционального, социального и пр. порядка, как определенная форма решений по организации труда. А с другой стороны, и как раз по мере (и по причине) такой деобъективации техники, трудовые, производственные отношения, шире, отношения жизнедеятельности общественного человека, сами, в свою очередь, утрачивают объективную структуру, превращаясь в «чистое» взаимодействие субъектов, их интеракцию, сведенную к бесконечному «говорению-обговариванию» неких отвлеченных «идеалов», «норм» и «ценностей», также утрачивающих свою непреложность и превращающихся в нечто исторически (или культурно-исторически) релятивное — фантом непреодоленного историцизма.

Вся эта субъективистская релятивизация, совершающаяся как на полюсе труда, так и на полюсе интеракции (равно как и в сфере культурно-исторической традиции, к которой приходится теперь апеллировать в поисках хоть какой-то опоры, хоть чего-то устойчивого), совершается, на мой взгляд, и совершается с логической непреложностью, по одной и той же причине: по причине утраты реального предмета трудового общения, осуществляемого человеком (и человечеством) в процессе воспроизводства его жизни, которое, как известно, не может совершаться автоматически, без сознательных усилий (напряженных, ежедневных и ежечасных) вполне конкретных индивидов. Речь идет о таком предмете, который будучи объективным (и, если хотите, субстанциальным) сам, сообщает это свойство объективности (и субстанциальности) также и технике, выражающей — опредмечивающей и объективирующей — отношение к нему общества в целом, которое, в свою очередь, сводит его к межчеловеческим отношениям (взаимодействию), складывающимся «по поводу» этой техники, каковая не существует и не имеет никакого смысла вне этих отношений. Под этим изначальным предметом (он же и «объект», вернее, источник всякой объективности, как и предметности) я имею в виду онтологическо-бытийное измерение человеческого существования, безотносительно к которому, «в отрыве» от которого это существование просто-напросто не состоится.

В марксистской традиции этот аспект чаще всего концептуализировался как природный, природно-телесный, природно-предметный и т. п., хотя при этом всегда оставалась известная возможность подмены онтологическо-бытийных определений природности естественно-научной «картиной природы», которая, как известно, исторически изменчива — обстоятельство, достаточно часто использовавшееся критиками марксизма. Однако эта критика не могла отменить того элементарного, но исполненного глубокого онтологического смысла факта, что человек, как существо не только духовное, но и телесное, не может существовать, не удовлетворяя потребности своего живого тела, источник удовлетворения которого находился вне его, в телесной среде его обитания. Связь чело-

века как телесного существа с этой средой бытийно (или, чтобы лишний раз не поминать всуе это понятие, замутненное различными экзистенциалистскими ассоциациями — объективно) необходима для его существования, вне этой связи его просто «не может быть». Причем, что и отличает человека радикальнейшим образом от всех остальных телесных живых существ, — эта связь не может осуществляться автоматически: она предполагает непрерывные сознательные усилия людей для поддержания (воспроизводства) этой связи, что и вошло в определение человека как животного, наделенного разумом, еще с древних времен.

Искусственные приспособления, имеющие целью стабилизировать эту связь (материал для которых человек может заимствовать опять-таки лишь из среды своего обитания с риском слишком далеко зайти на путях такой ее «материализации» и превращения в «вещество») и образуют, взятые в их совокупности, то, что мы обычно называем техникой. Но здесь отсутствует пока что главный момент — то, что оживотворяет технику и придает ей смысл, а именно человек: человек применяющий технику, сообщая тем самым ей жизнь, и нуждающийся для того, чтобы применять ее, создавать ее и обеспечивать ее сохранность, во взаимодействии с другими людьми. Техника, следовательно, это совокупность материальных (вещественных) средств, применяемых людьми с целью изготовления (или добычания) предметов удовлетворения их потребностей из материала (вещества), извлеченного из среды их обитания. Потребности же, о которых идет речь, связаны и с витальностью человека, родственного влечениям любого живого существа, и с его стремлением жить в качестве человека, т. е. живого существа, наделенного разумом, которым он способен опосредовать все свои инстинктивные влечения.

Поскольку и жизнь, и смысл техника получает в процессе ее применения, постольку взаимодействие людей, обеспечивающих ее применение, их взаимные отношения, выражающие структуру этого взаимодействия, нельзя рассматривать как нечто «внешнее» для самой техники; эти отношения образуют ее «внутреннюю форму», подобно тому как смысл, согласно В. Гумбольту, образует внутреннюю форму слова. Однако и технику, в свою очередь, нельзя рассматривать как нечто «внешнее» (или вообще нейтральное) этим отношениям, складывающимся «по поводу» нее и с целью приведения ее в движение. Поскольку материал, из которого изготавливается техника, сохраняет свои вышеупомянутые онтологические определения, постольку они (эти определения) сохраняются и в конечном продукте этих преобразований — инструменте или системе инструментов, машине или системе машин и т. д. Этому продукту человеческой деятельности, порождению общества и его культуры сообщается онтологический атрибут объективности — независимости (уж коли он существует как некоторая «вещь») от нашего сознания: свойство чего-то такого, что не только приспособлено для наших целей, но и нас самих вынуждает приспособляться к нему, не только применяется нами, но и нас самих вынуждает к нему применяться, не только служит нам, но и нас самих заставляет его обслуживать. И эта необходимость (нужда, неизбежность, она же плата за те «блага» и «удобства», что доставляет нам техника), с одной стороны, заставляет нас, людей, вступать в определенные взаимодействия друг с другом, а с другой, сообщает структурным отношениям этого взаимодействия

некую непреложность, весомость, определенность; что в обоих случаях можно рассматривать как ограничение нашей свободы.

Можно, разумеется, попытаться что-то изменить в технике, разработать такие ее варианты, которые в меньшей степени будут ограничивать наши спонтанные самопроявления. Но не говоря уже о том, что это будет завтра (а завтрашняя свобода никогда еще не освобождала от сегодняшней необходимости и нужды), нельзя забывать и о другом: коли нам придется обратиться при этом за помощью к технике, то нужно будет оплатить ей и эти услуги. Освобождая нас в каких-то одних отношениях, техника, и в этом сказывается ее объективная необходимость, неизбежность, требует от нас определенных компенсаций в других отношениях. Думать иначе — значит разделять иллюзии техников и технократов, обожествляющих технику и даже, в отличие от средневековых теологов, не удосужившихся задаться вопросом: а может ли (или более современно: а не может ли) это всесильное и всемогущее божество создать такой камень, какой само оно не сможет поднять. А ведь именно с ними, с технократами, с их всепроникающей идеологией хотели бы вести борьбу теоретики участия в управлении техническим развитием в рамках предприятий. Наконец, не приведет ли создание, скажем, «альтернативной» техники, имеющей целью снятие сегодняшних ограничений нашей свободы, к общему возрастанию «технизации», а следовательно, и к новым ограничениям нашей свободы, хотя уже не на предприятиях, а за их воротами?

ЛИТЕРАТУРА

1. *Altmann N., Beble O.* Betriebliche Herrschaftsstruktur und industrielle Gesellschaft. München, 1971.
2. *Darendorf R.* Industrie und Betriebssoziologie. Berlin (W.), 1956
3. *Fricke E. et al.* Beteiligung im Humanisierungsprogramm: Zwischenbilanz, 1974–1980. Bonn, 1982.
4. *Fricke W., Schuchard W., Notz G.* Arbeitnehmerbeteiligung in Westeuropa. Frankfurt am M.; N.Y., 1986.
5. *Fricke W.* Arbeitsorganisation und Qualifikation: Ein industriesozitologischer Beitrag zur Humanisierung der Arbeit. Bonn, 1979.
6. *Fricke W.* Arbeit und Technik: Zum Verhältnis von technischer und sozialer Innovation // Befreiung der Arbeit: Strategien gegen Arbeitslosigkeit, Naturzerstörung und Entfremdung / R. van Haaren, H.-U. Klose, M. Müller. Bonn, 1986.
7. *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt am M., 1968.
8. *Jürgens U.* Gegenwärtige technisch-organisatorische Wandlungsprozesse im Betrieb in arbeitspolitischer Perspektive. Bonn, 1984.
9. *Jürgens U., Naschold F.* Arbeitspolitik: Materialien zum Zusammenhang von politischer Macht, Kontrolle und betrieblicher Organisation der Arbeit. Opladen, 1984.
10. *Popitz H., Babrdt H. P., Iüres E.A., Kesting H.* Technik und Industriearbeit: soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie. Tübingen, 1957.
11. *Schmidt G.* Max Webers Beitrag zur empirischen Industrieforschung // Kölner Ztschr. Soziol. und Sozialpsychol. 1980. H. 1.
12. *Schmidt G.* Technik und kapitalistischer Betrieb: Max Webers Konzept der industriellen Entwicklung und das Rationalisierungsproblem in der neueren Industriesoziologie // Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns / Hrgs. W.M. Sprondel. C. Seyfarth. Stuttgart, 1981.
13. *Wiedemann H.* Die Rationalisierung aus Sicht des Arbeiters. Köln; Opladen, 1967.

Раздел II

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ
РАДИКАЛИЗМ
И РАСПРЕДМЕЧИВАНИЕ
СОЦИОЛОГИИ



ГОУЛДНЕРОВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ГРЯДУЩЕГО КРИЗИСА СОЦИОЛОГИИ И ЕЕ ЛЕВОРАДИКАЛИСТСКИЕ АБЕРРАЦИИ

I. КРИЗИСНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ АМЕРИКАНСКОЙ СОЦИОЛОГИИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ГОУЛДНЕРОВСКОГО ГИПЕРКРИТИЦИЗМА

В работе «Грядущий кризис западной социологии», вышедшей в свет в 1970 г., т. е. в тот момент, когда второй общий кризис теоретической социологии был уже вовсе не «грядущим», а, так сказать, наличным фактом, на который оставалось только указать пальцем, А. Гоулднер дал в высшей степени тенденциозное, а потому одностороннее его освещение. Это был взгляд на кризисную ситуацию социологической теории «с левой стороны», т. е. как раз с той, с какой и грозила ей едва ли не самая главная опасность. Это было видение кризисной ситуации с точки зрения именно кризисного сознания, носителем которой была со времен Ч.Р. Милса, чьи интенции целиком разделял и А. Гоулднер, леворадикальная социология, взявшая на себя значительную часть тех функций, какие до нее выполняла критическая теория неомарксизма. Однако, если неомарксисты, долгое время отказывавшиеся называть себя социологами (по причине радикальной апологетичности, т. е. «буржуазности» социологии как таковой), критиковали ее извне, с внедисциплинарных, внепрофессиональных позиций, то леворадикальные социологи США делали то же самое, стремясь оставаться в рамках вскормившей их дисциплины и профессии, обеспечивавшей им определенный социально-экономический статус. Отсюда — изначальная противоречивость как идеологической, так и собственно теоретической позиции леворадикальных социологов, которой достаточно долгое время удавалось избежать западно-европейским приверженцам неомарксистской теории.

Леворадикальные социологи называли свою версию социальной науки радикальной социологией не только потому, что были сторонниками коренных революционных преобразований того общества, в каком жили. Будучи убежденными (хотя это не было так очевидно, как им казалось), что и социология, как его порождение и продукт деятельности «классов», в нем доминирующих, представляет собой чистый слепок с него также и в своей дисциплинарно-теоретической структуре, эти социологи стремились к столь же революционному на манер марксистской революции в общественной науке преобразованию социологической дисциплины, начиная с ее научного фундамента и кончая профессиональным этосом. Конечная цель леворадикальных социологов заключалась не только в том,

чтобы отвоевать для себя часть «жизненного пространства» в социологическом истеблишменте (к которому, кстати сказать, принадлежали и их лидеры, например, тот же А. Гоулднер), узаконив социологические притязания левого радикализма. Но главным образом в том, чтобы так или иначе превратить этот «слепок» с буржуазно-капиталистического общества в теоретический плацдарм перманентной революции против него, началом которой и должна была стать «революция в умах» и прежде всего в представлениях людей, зараженных сознательным или бессознательным конформизмом.

Задача, как видим, не столько даже амбициозная, сколько самопротиворечивая, что лишний раз свидетельствовало о предусмотрительности отцов-основателей франкфуртской школы неомарксизма, неоднократно вторгавшихся в сферу социологии, но тем не менее воздерживавшихся от того, чтобы называть себя социологами, рассматривая свою собственную критическую теорию общества как «критику социологического разума» (название, введенное в оборот русским постмарксистом Н. Бердяевым) или даже «антисоциологией» (термин, также имевший свое первоначальное «хождение» в среде российских постмарксистов). С этой экстравагантной позицией, установкой на создание антисоциологии, осуществляемой, однако, социологическими методами, с использованием научного аппарата социологии, и связаны многие теоретические парадоксы и антиномии радикализма, проводящего свою «политическую линию» в области социальной науки. А чтобы каким-то образом «справиться» с ними, А. Гоулднеру, как и другим леворадикальным социологам, приходилось многое «переопределять» или просто переименовывать в социологии, которую еще М. Хоркхаймер отнес в своей основополагающей статье «О критической и традиционной теории» (1937) к теориям второго типа. С этим и связан главным образом гоулднеровский радикально-социологический вклад в социологическую теорию, наиболее известной частью которого была концепция грядущего кризиса социологии не только американской, но и вообще западной (поскольку она оказалась в сфере теоретического «влияния» США).

Тот факт, что именно названная концепция А. Гоулднера (равно как и объемистая книга, в которой она получила свое развернутое выражение) составила не только наиболее известную, но и весомую, во всяком случае, в высшей степени симптоматичную (и потому любопытную), часть гоулднеровского наследия, вовсе не случаен. И не только по той причине, что в ней ее автор нашел, наконец, самого себя и вся его последующая идейная эволюция оказалась замкнутой в магическом круге, очерченном этой концепцией. Но и потому, что сам тип его сознания, который нельзя квалифицировать иначе, как кризисный, т. е. изначально противоположный тому типу сознания, который утверждался в американской социологии в период ее стабилизации, соответствовавшей стабилизационным тенденциям самого западного общества, делал его весьма чувствительным именно к кризисным тенденциям в социологической науке США и вообще Запада. Хотя в качестве теоретика, в сознании которого мифологема кризиса (перманентной революции) предстала как нечто, так сказать, онтологически первичное и основополагающее, А. Гоулднер далеко не всегда адекватно идентифицировал именно патогенные, т. е. действительно кризисные тенденции теоретической социологии, давая волю своим

ценностным предпочтениям и партийным пристрастиям. И зачастую именно стабилизационные тенденции социологической теории, спутываемые им с их (этих теорий) апологетическими и политическими импликациями, квалифицировались в его работах как кризисные. Тогда как именно кризисные, дорогу которым пробивали, кстати сказать, и его книги и эссе, он рассматривал в качестве открывающих перспективу плодотворного теоретического развития социологического знания. Так что если общее ощущение неблагополучия в социологической теории (равно как и в «сообществе социологов»), дававшее основание А. Гоулднеру говорить о наступающем кризисе социологии, и было верным, то конкретные оценки соответствующих его проявлений, а главное указания его причин, зачастую оказывались вопиюще неадекватными. А поскольку в целом гоулднеровская система теоретических оценок находилась в своего рода «избирательном сродстве» с умонастроениями значительной части стремительно радикализировавшихся социологов среднего поколения (поколения самого А. Гоулднера) и подавляющего большинства молодых социологов (не говоря уже о студентах социологических факультетов), книга «Грядущий кризис западной социологии» [4] стала бестселлером не только в США, но и в других странах Запада. И это также было одним из свидетельств кризисного состояния теоретической социологии.

Гоулднеровская концепция общего кризиса западной социологии имела своей историко-теоретической предпосылкой определенное видение эволюции социологии, прошедшей, согласно А. Гоулднеру, четыре этапа:

- специфически позитивистский, основы и круг идей которого были очерчены трудами А. Сен-Симона и О. Конта;
- марксистский, определяемый А. Гоулднером в духе ленинского учения о трех источниках и трех составных частях марксизма;
- классический, отмеченный трудами таких классиков социологии, как Э. Дюркгейм, В. Парето и М. Вебер¹; и наконец, структурно-функционалистский, олицетворяемый прежде всего и главным образом Т. Парсонсом и его трудами (отражавшими, в свою очередь, различные фазы эволюции парсонсианства).

А так как современная стадия развития социологии, согласно гоулднеровской версии, оказалась в общем целиком замкнутой теоретическим горизонтом системы Т. Парсонса, то и ее последующая историческая судьба попала в прямую зависимость от состояния и перспектив этой системы. Вот почему на уровне собственно теоретическом гоулднеровские критические размышления о негативных тенденциях западной социологии, свидетельствовавших, по мнению А. Гоулднера, о ее наступающем кризисе более общего порядка, также «зацикливались» в конце концов на критике парсонсовской системы.

Впрочем, и здесь имелись, кроме субъективных, также и объективные резоны. Ведь было совершенно очевидным как определяющее воздействие парсонсианства на американскую социологию, где оно утвердилось в качестве своего рода эталона социологической теории, так и ее возрасставшее влияние в западной Европе, куда оно активно экспортировалось и

¹ Представители альтернативной социологии были, как известно, среди первых, причисливших К. Маркса и М. Вебера к *классикам* социологии.

где воспринималось как «последнее слово» теоретической социологии вообще. И потому по состоянию «пульса» системы Т. Парсонса можно было и впрямь если не понять, то почувствовать (опираясь на «социологическое воображение») многое из того, что касалось самых общих тенденций если не социологии в целом, то ее общетеоретической «вершины». Хотя, разумеется, здесь же таилась опасность неправомерной «генерализации» результатов наблюдений, ограниченных партикулярными интересами и пристрастиями наблюдателя.

В своей критике Т. Парсонса, которая должна была свидетельствовать об общем состоянии социологической теории, взятой на последнем этапе ее почти полуторавековой эволюции, А. Гоулднер продолжал линию, намеченную Ч.Р. Миллсом, поднимая ее на новый уровень обобщения, касающегося теперь всего современного этапа в исторической эволюции социологии. И сама по себе экстраполяция, исполненная чувства масштабности наступающего (если уже не наступившего) кризиса западной социологии, была достаточно оправданной. Ибо речь шла об общесоциологическом кризисе, по сравнению с которым первый аналогичный процесс начала XX в. предстал в глазах А. Гоулднера совсем не как кризисный, а как классический — эпоха утверждения и расцвета подлинной социологической классики. Он просто не заметил, что двое из троих классиков той поры — В. Парето и М. Вебер — были исполнены «сознания кризиса», охватившего всю область социально-гуманитарного знания. Кризиса, из которого каждый из них пытался выбраться на свой манер, однако, если брать общие результаты совершавшегося тогда теоретико-методологического процесса, выбрался из него лишь отчасти, завещая задачу его более полного («системного?») преодоления своим позднейшим последователям. Кроме того, нельзя не учесть диаметрально противоположность устремлений социологического реалиста Э. Дюркгейма и социологического номиналиста М. Вебера, молчаливое (но весьма выразительное) противостояние которых было одним из симптоматических признаков общесоциологического кризиса. Нечувствительность к этой стороне проблемы кризиса и была, по-видимому, одной из причин того, что А. Гоулднер не ощутил «созвучия» этих двух больших кризисов общесоциологической теории, их глубокой внутренней связи и преемственности, что не могло не ограничить общую теоретико-методологическую перспективу автора книги о грядущем кризисе социологии Запада.

Однако в еще более значительной степени перспективу гоулднеровского видения наступающего кризиса западной социологии ограничило и исказило полное отсутствие понимания той в высшей степени амбивалентной роли, какую сыграл в процессе эволюции социологической теории марксизм со своей идеей «классовости» и «партийности» общественной науки. Двигаясь по пути, ведущему от структурного функционализма к неомарксизму (т. е. марксизму, брутализированному на левацкий манер), Гоулднер вообще не принял во внимание того факта, что решительное неприятие западной социологии в период ленинско-сталинского тоталитаризма в России отнюдь не являлось чем-то «внешним» и «наносным» для марксизма, простым следствием его «догматизации» в условиях господства тоталитарной идеологии. Суть тоталитарных притязаний марксизма вполне адекватно выразил В.И. Ленин, еще до большевистской ре-

волюции утверждавший, что марксистская социология целиком и полностью исчерпывается историческим материализмом. А потому все, что в социологии выходило за рамки этого учения, «твердокаменные марксисты», которых в России оказалось больше всего, до революции «клеями позором» как «буржуазную идеологию», а после революции норовили даже подвести под рубрику «антисоветизма» или «измены Родине» (с соответствующими «оргвыводами»).

В оппозиции к марксизму тех социологов, которых сам же А. Гоулднер и выделял как классиков, связав с ними третий этап в эволюции западной социологии, он не заметил самого главного, составлявшего ее пафос. А именно — отстаивание свободы теоретического мышления, борьбу против стремления «твердокаменных марксистов» окончательно и безысходно запереть его в пределах «классового» гетто. С этим пафосом и связан, кстати сказать, веберовский принцип свободы от ценности, который будущий автор книги «Грядущий кризис западной социологии» не устал громить, начиная со своей ранней (но уже программной) статьи «Анти-Минотавр». Двойственность, которую констатировал у М. Вебера его давний критик, была связана с реальной трудностью, над разрешением которой билась веберовская мысль. Речь идет именно о стремлении М. Вебера отстоять, фундировав его теоретико-познавательное, право социальной науки на свободу исследования при всестороннем учете обусловленности социологического знания его отнесенностью к ценностям, каждый раз определенной культурно-исторически.

И если однажды (в условиях первого большого кризиса социологической теории) осознание всей глубины и сложности этой проблемы действительно усугубило одну из кризисных тенденций, то теперь (в ситуации второго большого общетеоретического кризиса социологии) попытки упростить эту проблему на неомарксистский манер, вообще «сняв» принцип свободы от ценностей, стали едва ли не одним из важнейших его источников. В особенности если учесть, с каким упорством и настойчивостью этот принцип третировался и истреблялся сперва неомарксистами, а затем леворадикальными социологами, этой своеобразной «агентурой» неомарксизма в рамках социологической дисциплины.

Произошло как раз то, чего хотел избежать М. Вебер, разработавший применительно к социологии неокантианские принципы свободы от ценностей и отнесения к ценностям. Вместо «и», взывающего к объединению и синтезу, здесь было утверждено противоположающее «или»: или отнесение к ценностям, или свобода от них, угрожающая (якобы) полным устранением их из процесса социального исследования (идеал «чистого» позитивизма, достичь которого так и не удалось неопозитивистам). Так была прочерчена основная линия социологического раскола, кульминацией которого и стал второй общий кризис теоретической социологии. И что здесь самое существенное — активной стороной общесоциологического конфликта, прямо и смело ведущей «буржуазную» (вернее позднебуржуазную, т. е. «фашизоидную», если пользоваться леворадикальными квалификациями) социологию навстречу «революционным преобразованиям» (высшая точка кризиса), были именно неомарксизм и леворадикальная социология, к числу ведущих представителей которой принадлежал и А. Гоулднер.

Сказанное здесь о границах гоулднеровского видения ситуации, сложившейся на общетеоретическом уровне западной социологии к концу 1960-х гг., делает более понятным не только «текст», но и «подтекст» упреков А. Гоулднера по адресу структурного функционализма, воплощавшего в его глазах квинтэссенцию позднебуржуазной социологии. Один из главных гоулднеровских упреков Т. Парсонсу связан с тем, как толковалась у него проблематика социального порядка. Не считая, подобно некоторым другим леворадикальным критикам Т. Парсонса, криминалом то, что тот ставил эту проблематику во главу угла, не квалифицируя его прямо как «буржуазного апологета», А. Гоулднер тем не менее критиковал его за «оптимизм», обнаруживаемый при рассмотрении этой проблематики применительно к глубоко кризисной ситуации современного американского общества. Судя по гоулднеровскому рассуждению, апологетическая тенденция парсонсианства проявилась именно в том, что, обнаружив истинные размеры кризиса американского, и вообще западного, общества, это учение все-таки остается «оптимистическим», т. е. предполагает возможность преодоления кризиса. И в этом усматривается едва ли не важнейшая черта, дающая основание говорить о наступающем (если не уже наступившем) кризисе этого учения, ставшего эталонным для западной социологии в целом.

Любопытно, однако, что, как будто дистанцировавшись от более примитивных способов критики парсонсианства, напрямую связывающих специфически социологический интерес к проблематике социального порядка с «буржуазной апологетикой» капиталистического общества (в связи с чем «буржуазными апологетами» должны были бы оказаться все социальные мыслители, начиная с Платона, ставившие эту проблему в центр своего рассмотрения), А. Гоулднер все-таки никак не мог обойтись без них. Так, например, он критиковал Т. Парсонса за то, что у него основной ценностью оказались в конце концов не рост и развитие, а стабильность и социальный порядок. Хотя ведь очевидно, что основной вопрос социологии (да и социальной философии) — как, возможно, общество или некоторым образом упорядоченная связь людей, — уже предполагает социальный порядок в качестве основополагающей ценности (по крайней мере в пределах обществознания). А в понятие такого порядка с необходимостью входит и мысль о его стабильности, ибо чем был бы первый, если бы он не предполагал второго: ведь упорядоченные взаимоотношения людей — это отношения, характеризующиеся приоритетом стабильности перед нестабильностью.

Критикуя парсонсовский функционализм за то, что его основной ценностью является не свобода, а порядок, не равенство, а счастье, А. Гоулднер забывал, что не будь порядка, в обществе не было бы ни свободы, ни равенства, поскольку и для того, и для другого необходим известный минимум упорядоченности человеческих взаимоотношений. Что же касается счастья, то это еще больший вопрос — должна ли (и может ли) социология брать на себя обязательство решать этот в высшей степени деликатный вопрос, вряд ли разрешимый с помощью ее категориального аппарата.

Облегчив себе задачу критики структурного функционализма с помощью «выведения» интереса Т. Парсонса к проблеме социального порядка

из классовой заинтересованности среднего класса, к которому он принадлежал, и в сохранении существующего статус-кво, А. Гоулднер упростил и саму эту проблему, и ее связь с проблематикой социального изменения, понимание которой «блокировал» якобы, парсонсовский функционализм. Речь идет о том, что эту проблематику, согласно А. Гоулднеру, Т. Парсонс уже не мог разрабатывать, не прибегая к использованию марксистских «ходов мысли», в чем, однако, он не хотел признаться. Единственным выходом из сложившейся ситуации, также свидетельствовавшей, согласно А. Гоулднеру, о наступающем кризисе западной социологии, были бы, по его убеждению, конвергенция структурного функционализма с марксизмом, которая, как он считал, фактически уже началась.

Между тем, именно такого рода конвергенция, в действительности снимавшая с повестки дня парсонсовский вопрос о порядке изменения, т. е. об упорядоченном, эволюционном изменении, которое могло бы стать продуктивной альтернативой революции (выводящей порядок из хаоса с его непременным «до основания, а затем...»), представляла собой не перспективу выхода из кризисной ситуации социологической теории, а, наоборот, углубление этого кризиса, за которым, как это и случилось на деле, должна последовать в лучшем случае депрессия, а вовсе не обновление теоретической социологии. Ибо речь шла фактически о конвергенции двух взаимоисключающих принципов, лежащих в основании двух противоположных типов сознания — стабилизационного и кризисного, обещающая дать на теоретическом уровне лишь эклектическую мешанину, которая впоследствии и была возведена в принцип постмодернизма, совсем не случайно получившим характер модного околосоциологического поветрия в 1980-е гг.

Но если нельзя считать адекватным гоулднеровское толкование теоретических истоков второго общесоциологического кризиса, то в понимании его институциональных аспектов А. Гоулднер оказался гораздо ближе к истине. Он был одним из тех социологов, которые вполне резонно связали «энтропию» социальной теории в США (одновременно имевшую место и в Европе) с «полицентризмом» социологии, обострившим конкуренцию между ее стремительно размножившимися центрами, каждый из которых самоутверждался с помощью выдвижения новых социологических концепций, так сказать, «общего порядка». И если в одних случаях формой такого самоутверждения была разработка новых версий все того же структурного функционализма, например, тех, авторы которых критиковали его основоположника «слева» (левое парсонсианство, как назвал этот вариант отхода от структурно-функциональной «ортодоксии» бывший парсонсианец А. Гоулднер), то в других случаях предлагались теоретико-методологические направления, остро контрастировавшие с отправными принципами парсонсианства. Среди них А. Гоулднер особо выделял «социальную драматургию» И. Гофмана, «этнометодологию» Г. Гарфинкеля и «теорию социального обмена» Дж. Хоманса и П. Блау.

Поскольку во всех названных случаях речь шла об институционализации разногласий со структурным функционализмом, постольку можно было говорить не только о собственно теоретическом расколе академической социологии, но в то же время и о ее институциональном расколе и

разложении. А он, со своей стороны, должен был обострить ситуацию общетеоретического кризиса американской социологии, который приобретал политическую окраску, размывая научные критерии и стандарты социологической дисциплины и обещая перерасти в нечто в роде гоббсовской «войны всех против всех». Аналогичные процессы происходили и на мировом уровне в связи с резкой активизацией социологических устремлений и школ, находившихся в оппозиции к структурному функционализму, который рассматривался теперь как результат не столько теоретической, сколько идеологической и политической экспансии Соединенных Штатов в Европе.

Говоря о факторах, подрывавших интеллектуальное господство структурного функционализма в теоретической социологии во время послевоенной стабилизации капиталистического Запада, А. Гоулднер не мог, разумеется, обойти движение новых левых, получившее свое идеологическое резюме в контркультуре. Будучи выражением новой «эмоциональной структуры» (или, как выражался Г. Маркузе, «структуры чувственности») молодого поколения радикалов, она свидетельствовала об углубляющемся процессе размывания традиционной культурно-эмоциональной «инфраструктуры», в которую, согласно А. Гоулднеру, уходила своими корнями теоретическая система Т. Парсонса. Тем самым разрушалась почва, на которой выросло, укрепилось и приобрело вид разветвленного социологического построения учение самого основоположника структурного функционализма и умонастроение его многочисленных читателей и почитателей как в США, так и в стабилизирующейся Европе.

На смену умеренному (и здесь можно даже сказать: либеральному) консерватизму с его идеей социального порядка, выстраданной американцами еще в годы Великой депрессии, а европейцами во времена послевоенного хаоса, пришел безоглядный радикализм, готовый принести этот порядок в жертву более высоким ценностям, которые, как казалось тогда молодым социальным утопистам и прожектерам, могли быть реализованы и безотносительно к постылому «порядку» «по ту сторону» противоположности порядка и беспорядка. Вместо идеи консенсуса, предполагавшего преемственность культурного развития, выдвигалась идея ни перед чем не останавливающейся критики и вдохновляемой ею перманентной революции, предполагавшей только один вид непрерывности — непрерывность следующих друг за другом катаклизмов. В противоположность функционалистскому принципу «конформности» индивида по отношению к этическим ценностям, которые расценивались теперь молодым поколением как ограничивающие и отрицающие индивидуальное «я», утверждается принцип наслаждения, не желающего знать ни о каких ограничениях и ищущего «меру» в себе самом.

Такова социально-психологическая «подпочва», обуславливавшая, согласно А. Гоулднеру, коренную несовместимость тех эмоциональных установок и парциальных допущений, которые предполагались господствующей (т. е. парсонсовской) социологией, с одной стороны, и тех, что подразумевались как само собой разумеющиеся самым молодым поколением социологов (студентами-социологами и молодыми научными сотрудниками) — с другой. Здесь таился источник кризисных тенденций в социологическом истеблишменте, имеющий характер бомбы замедленного

действия и не одной. Находясь в эпицентре изменений, происходящих в академической атмосфере, новая левая контркультурная молодежь отказывала в доверии господствующей структурно-функциональной социологии, вынудив социологов среднего поколения искать новые пути развития социологической теории, отправляясь от стремительно изменяющихся представлений социологической общественности о том, что в общественной жизни следует принимать за реальность, а что — нет.

Как видим, грядущий, наступающий, надвигающийся кризис социологии Запада А. Гоулднер фактически усматривал, во-первых, во внутренней трансформации господствующей структурно-функциональной теории, результатом которой оказался «сдвиг» ее основных моделей в направлении к конвергенции с прежним противником этой теории — марксизмом. Во-вторых, в усугубляющемся отчуждении молодого поколения социологов от парсонсианства, выросшим на основе собственного жизненного опыта молодежи, существенно отличающегося от опыта поколения Т. Парсонса. В-третьих, в углублении «технической» критики различных аспектов структурного функционализма, раскрывающих их связь с неэксципированными и недосказанными парциальными допущениями ее основоположника. В-четвертых, в возникновении и распространении концепций, альтернативных парсонсовской, что свидетельствовало о переходе от чисто деструктивной критики парсонсианства к попыткам конструктивного противостояния ему. В-пятых, в расширении исследовательской проблематики «среднего уровня» за счет проблем, связанных с ориентацией социологов на ценности, альтернативные функционалистскому порядку, и прежде всего — ценности свободы и равенства.

Однако это, по мнению А. Гоулднера, была только одна сторона надвигающегося кризиса, связанная с состоянием теории, господствующей в социологическом истеблишменте академической социологии США (а отчасти и Западной Европы). Другая сторона этого кризиса связана, по его убеждению, с состоянием теории, которой она изначально противостояла, черпая в этом противостоянии силы для самоутверждения. Имеется в виду марксизм, оппозиция к которому была частью наследия предшествующего периода социологической классики, отмеченного именами Дюркгейма, Парето, Вебера. Состояние марксистской теории характеризовалось, по А. Гоулднеру, ее расколом на советский марксизм, используемый в качестве важнейшего идеологического оружия властью, утвердившейся в России после революции 1917 г., с одной стороны, и с другой — западный марксизм, отчасти противостоящий ему, а отчасти связанный с ним общностью основоположений концепции самого К. Маркса. И если в Советском Союзе развитие марксизма было «нарушено» (правда, в «определенный период», как оговаривался А. Гоулднер), то на Западе оно не прерывалось. Впрочем, и здесь имел место раскол между догматическим марксизмом соответствующих партий, считавших себя пролетарскими, и свободным марксизмом внепартийной леворадикальной интеллигенции, откристилизовавшимся в форме неомарксизма, симпатии к которому не скрывал и сам автор книги о «Грядущем кризисе западной социологии».

Однако тяготение к неомарксизму («влечение — род недуга») не помешало А. Гоулднеру сделать вывод, согласно которому аналогично функ-

ционализму в состоянии кризиса находится и марксизм, причем одним из первых признаков этого состояния он назвал «все возрастающее множество» неомарксистских направлений, конкуренция между которыми вылилась в их взаимную полемику, подчас, достаточно острую. О разнообразии версий неомарксизма, сосуществовавших (и не всегда «мирно») друг с другом свидетельствовал уже список имен их основоположников: ранний Д. Лукач, от которого вели свою родословную сразу несколько вариантов неомарксизма; А. Грамши, с которым связало себя «грамшианство»; теоретики франкфуртской школы, акцентировавшие гегелевскую линию в неомарксизме; особо выделенный франкфуртец Г. Маркузе, работы которого (особенно поздние) рассматривались его последователями как вклад в марксизм; поклонник К. Леви-Стросса (и, добавим, Мао Цзедуна) Л. Альтюссер, предложивший структуралистский вариант неомарксизма, также восторженно принятый новой левой молодежью (причем, не только во Франции); приверженцы молодого Маркса в тогдашней Югославии и Польше (А. Шафф), использовавшие категорию отчуждения применительно не только к капитализму, но и к социализму и т. д.

Что же касается ортодоксального марксизма, догматизированного в Советском Союзе, то здесь, по мнению А. Гоулднера, его кризису способствовало блокирование властями предержажими и обслуживающими их идеологами «критического импульса» марксовской теории. При этом марксизм, активно используемый теми же силами в качестве инструмента критики «буржуазного мира», как бы раздваивался на противоположно ориентированные «аспекты»: апологетический по отношению к происходящему в странах социалистического лагеря и критическо-разоблачительный по отношению к капиталистическому Западу. Причем А. Гоулднер учитывал факт существования в этой критике «диссидентского» подтекста, который легко прочитывался и в СССР, и в других странах социалистического лагеря как имеющий сугубо отечественный адрес. Его он также рассматривал под знаком патологии — общего раздробления марксистского сознания. Хотя именно диссидентский «откол» от ортодоксии был едва ли не самым убедительным свидетельством освобождения диссидентской социальной мысли, встававшей на путь самостоятельного развития.

Еще одним свидетельством кризиса марксизма в странах «восточного блока» А. Гоулднер считал процесс его академизации, одним из следствий которого было возникновение и здесь академической социологии. К этому феномену он относился по меньшей мере амбивалентно (причем едва ли не в фрейдистском смысле). Ибо, с одной стороны, он не мог не рассматривать эту тенденцию как позитивную, поскольку она свидетельствовала об известной автономизации социального знания, связанной, по впечатлению А. Гоулднера, со стремлением государственной власти использовать его не только чисто идеологически, но и «технически» — в качестве одного из инструментов «социальной технологии», что должно было вести «просоветскую» социологию от идеологизации к профессионализации. Но в то же время такого рода автономизация социального знания, превращая его из орудия чисто идеологической манипуляции сознанием людей в инструмент социологического управления их поведением, не могла не тревожить леворадикальную совесть А. Гоулднера. Тем более, что, по его наблюдениям, этот процесс сопровождался в странах

«восточного блока» конституированием социологии по структурно-функциональной модели, для подрыва которой в своей собственной стране он предпринял столько усилий. И хотя «институционально и интеллектуально» формирующаяся советская социология обнаруживала тенденцию отличать себя от «конвенционального марксизма», но тем не менее в целом она не стала неомарксистской; что же касается функционеров, практически определявших первую фазу ее становления, то А. Гоулднер (которому удалось познакомиться лишь с официально признанной и соответственно институционализированной ее версией) считал, что это были люди, занимавшие «определенные партийные посты» и несомненно лояльные к властям.

По этой причине, в общем положительно оценивая процесс институционализации социологии в странах советского лагеря, А. Гоулднер одобрял его с чисто *функционалистских* позиций. И здесь он фактически возвращался к критикуемому им парсонсианству, рассматривая этот процесс на фоне других интеграционных и стабилизационных процессов, происходивших, по его мнению, в этих странах. С этими аналогичными процессами он связывал и тот очевидный интерес, какой проявлялся в странах социалистического лагеря к структурному функционализму, оттесняя на задний план интерес к тем самым аспектам марксизма, которые так привлекали в его собственной стране контркультурную молодежь, горячо им поддерживаемую, особенно в социологии. А отсюда вопрос более общего характера: не было ли само это «раздвоение» социолога, поддерживающего в социологии стран Восточного блока те самые теоретические тенденции, какие он резко критиковал в западной социологии, и приветствовавшего в них то, от чего он предлагал отказаться в собственной стране, одним из выразительных феноменов кризиса социологического сознания, релятивизм которого то и дело грозил обернуться своего рода «теоретическим макиавеллизмом»?

2. ЗЕНОНОВ ПАРАДОКС РЕФЛЕКСИВНОЙ СОЦИОЛОГИИ А. ГОУЛДНЕРА. ЭТИЧЕСКАЯ НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ИЗБЫТОЧНОЙ РЕФЛЕКСИВНОСТИ

Теоретическая эволюция А. Гоулднера, проходившая в начале 1960-х гг. под знаком все более обостряющейся и глобализирующейся борьбы бывшего парсонсианца против веберовско-парсонсовского принципа свободы от ценностей в социально-научном исследовании, привела его к целому ряду парадоксов гносеологического порядка. В особенности когда речь заходила о теоретико-методологическом обосновании предлагаемой им версии леворадикальной социологии, которую он определял как критическую, т. е. рефлексивную. В книге, посвященной наступающему кризису социологии Запада, они дают о себе знать каждый раз, когда в ней говорилось о «характере социологии», вернее о гносеологической специфике социально-гуманитарного знания вообще — сюжет, который А. Гоулднер наметил в начале книги, чтобы вновь вернуться к нему в конце своего исследования.

В этой работе он продолжает углублять прежнюю критику ценностной нейтральности социологии, акцентируя главное внимание на тех неизбежных допущениях, касающихся того, что можно было бы назвать *предпониманием* человека и общества, без которых не обходится, согласно А. Гоулднеру, ни один социолог. Как правило, эти «допущения» не осознаются социальными исследователями, не подвергаются теоретической рефлексии, а потому остаются за пределами критического анализа, что и позволяет многим из них верить в то, что их исследование является «чисто научным», т. е. свободным от предпосылок вненаучного — аксиологического — порядка. С этим, согласно А. Гоулднеру, связано убеждение защитников социологического академизма, имеющее характер предрассудка, будто возможно совершенно беспристрастное, беспартийное, внеклассовое социальное познание. Убеждение, которое, кстати сказать, укреплялось у западных исследователей в противовес «воинствующей партийности» советских марксистов, долгое время блокировавших объективное социально-научное исследование социальной жизни в СССР.

Между тем, по его концепции, как раз на уровне этих «бессознательных», а потому не эксплицированных допущений наиболее далеко идущим образом сказывается «классовая обусловленность» социологического знания, зависимость социологии от социально-классового положения социологов, обуславливающего возникновение у них соответствующих предрассудков. Так конкретизировал А. Гоулднер основное требование, с которого начала свое наступление на «буржуазную социологию» критическая теория франкфуртской школы: критически отрефлексировать глубинные предпосылки социального знания вообще. Фактически это была задача, заставляющая вспомнить о ситуации барона Мюнхаузена: социальная теория, считающаяся (по неомарксистскому определению) насквозь буржуазной, корыстной и тенденциозной, должна вытащить себя из «болота», подвергнув критической рефлексии свою классовую обусловленность, существующую уже на уровне ее (этой теории) столь же глубинных, сколь и бессознательных предпосылок (без которых, кстати сказать, она была бы просто-напросто невозможна). Хотя ведь и другая, альтернативная, например, неомарксистская, теория, с точки зрения которой представляется возможным осуществить подобную критически-рефлексивную операцию, уходит своими глубинными корнями в то же самое социально-классовое «болото».

В общем получается что-то вроде критическо-рефлексивного саморедства социологического знания¹, уходящего в дурную бесконечность, уводя с собою и соответствующим образом ориентированного критического социолога. Не случайно и А. Гоулднер «зацикливался» на этом сюжете, вовлекая в оборот своего социологического повествования все новый и новый исторический материал (что свидетельствовало о его немалой эрудиции). Но теоретически он так и не продвинулся ни на шаг по пути решения коварного парадокса, из-за которого теоретическая социология рисковала утратить реальный объект своего изучения, сосредоточившись на болезненно-навязчивой саморефлексии исследующего субъек-

¹ Первоисточник его «грядущего» распремечивания.

екта, застывшего в позе сороконожки, задумавшейся над тем, с какой ноги она должна начать свое движение.

Впечатление фатальной замкнутости круга, по которому двигалась критическо-рефлексивная мысль А. Гоулднера, усиливалось в тот момент, когда становилось очевидным, что понятия, с помощью которых он разоблачал «классовые корни» неявных («фоновых») допущений господствующего социологического направления, отчасти были заимствованы у исследователей, принадлежащих к тому же направлению, а отчасти у неомарксистов, стоящих в радикальной оппозиции к нему. При этом возникал резонный вопрос: почему некоторые из этих понятий рефлексирующий социолог использует, не подвергая критике фоновые допущения, участвовавшие (если верить ему) в процессе их выработки, а другие вообще принимает как нечто само собой разумеющееся. Последнее в особенности характеризует его отношение к тем понятиям, которые так или иначе связаны с марксистской теорией классовой борьбы и фрейдомарксистским маркузеанским толкованием классового сознания.

Возникает также вопрос, почему все-таки в рамках социологии, являющейся, согласно А. Гоулднеру, детищем одного и того же среднего класса (т. е. буржуазии), возникали и возникают концепции столь существенно различающиеся не только по своей теоретической, но и классовой направленности, иначе говоря, не только про-, но и антибуржуазные. Сослаться для объяснения этого феномена на различия «эмоциональной структуры» разных поколений, определяющей противоположность интересов и несовместимость их неэксплицированных допущений мировоззренческого порядка, как это делал А. Гоулднер (в духе шелеровской философской антропологии), значит отказаться от теории классов, с помощью которой он объяснял происхождение, сущность и исторические судьбы социологии. А пытаться при этом «дополнить» антропологический мотив, внесенный в марксистскую теорию классов и фрейдомарксистскую концепцию классового сознания, экзистенциально-психологическими допущениями — значит сделать еще один шаг по пути к той самой эклектике, которую постмодернистски ориентированные социологи возвели впоследствии в правило хорошего тона.

Единственное, чего действительно достиг А. Гоулднер на этом пути, не заметив, что его разоблачительный «ход мысли» бумерангом обратился против его собственной методологии, — это истолкование методологии как идеологии. Подобная операция удалась ему исключительно благодаря тому, что он опять-таки утвердил свой метод не на отношении к предмету исследования, не на его объективных параметрах, полагающих границу «естественному» субъективизму исследователя, а на самом этом субъекте. Причем субъекте весьма своеобразном, для которого дисциплинарные требования самого исследовательского процесса, начиная с требования быть предельно внимательным к определенности (так-бытию, если воспользоваться аристотелевским понятием) изучаемого объекта, ровным счетом ничего не значат. Ведь если бы они хоть что-то для него значили, то уже одно это позволило бы констатировать факт существования принципиальной границы между теоретико-методологической и партийно-идеологической установками по отношению к исследуемой реальности. И тогда стало бы очевидным, что метод — это прежде всего

способ установления различия между исследователем и его объектом. Различия особенно важного именно в том случае, когда субъект исследования осознает, что сам он является «частичкой» этого объекта, хотя и исчезающе малой. Ибо его исследовательский метод удовлетворяет научным критериям в тем большей степени, чем меньше идеологические допущения, участвовавшие в процессе конструирования исследуемого предмета, уведут исследователя от сути дела: от его, этого предмета, объективных определений, которые все-таки существуют вопреки всем софизмам рефлексивной социологии.

В своей критике идеологической обусловленности социологической методологии (с ее буржуазно-утилитаристскими допущениями) А. Гоулднер зашел настолько далеко, что не заметил, как она обратилась против него самого. Так, например, он утверждал, что в методологической перспективе буржуазно-утилитаристски ориентированной социологии как реальность, так и ценность исследуемых объектов определяются контекстом их использования (утилизации), а потому меняются в зависимости от изменения системы отношений, в которых оказываются эти объекты. Но ведь утверждение о такой зависимости и такой изменчивости, которые делают якобы в принципе невозможным объективное (и ценностно нейтральное) социологическое исследование, это и его собственное теоретико-методологическое утверждение, причем утверждение, которому он придает основополагающее значение! Так как же это понять? Как следствие «буржуазного утилитаризма» его собственного подхода? Или как проявление неомарксистской «воли к разоблачению», обусловившей сам гоулднеровский подход?

Поскольку, как видим, в результате подобного «хода» радикально-социологической мысли все социологи подвергались своеобразной «уровниловке», и любые профессионально-научные достижения можно было списать теперь по ведомству идеологической апологетики, все больше заострялся вопрос о праве самих этих «уровнителей» вершить «суд и расправу» над остальными представителями социологического сообщества. Ведь обвинение в «буржуазности» (принадлежности к среднему классу), которое молодое поколение социологов предъявляло старому и уже потому устарелому, всегда можно было вернуть самим обвинителям, так как они тоже были детьми буржуазного общества, хотя и «блудными».

Потому-то так и настаивал А. Гоулднер на способности молодых социологов «очиститься» с помощью радикально-социологической рефлексии и соответствующего ей радикального изменения мира (который породил и сформировал их) от тех самых aberrаций сознания (у нас их называли в свое время «пережитками капитализма в сознании людей»), которые все еще продолжали связывать их с этим миром и традициями «его» социологии. Основная задача предлагаемой им рефлексивной социологии в том-то и заключалась, чтобы коренным образом «преобразить» самого социолога — сформировать нового субъекта социологического познания (вспомним большевистские мечтания о новом человеке). Но чтобы выполнить ее, сама социология должна быть радикальной, принуждающей социолога к глубинной саморефлексии и становящейся таким образом чем-то вроде социологического аналога глубинного психоанализа З. Фрейда и К.Г. Юнга. Или саморефлексией, имеющей дело уже не

с социологическим сознанием, а с «теоретическим бессознательным» социолога, ибо что такое все эти неосознанные и потому неявные допущения, которые повсюду искал и находил А. Гоулднер, как не феномены этого самого «теоретического бессознательного»?

Ну, а поскольку центр тяжести переносился таким образом на углубление понимания социологом своего «я» (радикально-социологического «я»), постольку в его глубинах рисковала утонуть и вся та предметность, с какой имеет дело социолог. Ведь представление о ней, равно как и представление о собственной позиции в мире (включая, кстати сказать, и веру в саму реальность самого этого мира), социолог, если верить А. Гоулднеру, вырабатывает на основе все тех же бессознательных фоновых допущений. Не спасает от такой субъективистской безысходности попытка вовлечь в процесс этого глубинного самоанализа социолога представления о классово-антагонистической реальности позднебуржуазного общества, заимствованные из неомарксистских теоретических построений. Ведь, рассуждая в духе самого А. Гоулднера, мы должны были бы согласиться с тем, что в их основании также лежат определенные верования в то, что в окружающем нас мире «реально», а что — нет, т. е. все те же фоновые допущения, которые также должны быть подвергнуты вышеупомянутой критическо-рефлексивной верификации. Словом, куда ни глянешь — везде продукты бессознательных допущений, нуждающиеся в критическом разоблачении. А где сам-то реальный предмет социологического исследования, удостоверяющего его объективность, т. е. существование безотносительно к рефлексивно-социологическому «я»?

Это ли не симптом глубокого кризиса социологической теории?

И вновь всплывает давно уже напрашивающийся вопрос: а чем могла бы доказать радикально-рефлексивная социология, что именно она при всем при этом «шагает в ногу», тогда как вся остальная часть социологической «роты» идет вразброд? Иначе говоря, где доказательство того, что вся социологическая дисциплина, вся социально-гуманитарная теория, третируемая как традиционная, шла до сих пор неверным путем и только ее разоблачители пошли верным? Если все в буржуазном мире подвержено «овеществляющему отчуждению», то почему ему оказались подвластными все, кроме левозэкстремистски настроенных социологов? И чем они могут доказать, что сами не подпали под власть «буржуазного отчуждения», что их рассуждения не продиктованы какими-то, неясными даже для них самих, тайными механизмами универсального процесса отчуждения? Одним словом, здесь можно воспользоваться формулировкой Зенонова парадокса (несколько, правда, осовременив ее интенцию): если критянин говорит, что все критяне лжецы, то чем он докажет, что сам говорит правду?

Нельзя сказать, что этот вопрос не вставал в русле леворадикальной социологии, хотя — увы! — он никогда не формулировался с той классической четкостью, с какой сформулировал его в свое время Зенон. Но в отличие от него Гоулднер не столько осознавал этот вопрос во всех его антиномических экспликациях, сколько «чувствовал». И это смутное ощущение парадокса, тянущегося в недрах рефлексивно-социологической аксиоматики, даст о себе знать уже в гоулднеровских работах, относящихся к началу 1970-х гг., когда «самореализующееся предсказание»

самого А. Гоулднера и других леворадикальных социологов о грядущем кризисе уже осуществлялось, но он еще не перевалил за свой «пик». Отвечая своим оппонентам, которые вполне резонно обращали внимание на то, что его рефлексивная социология сталкивается с той же проблемой обусловленности ее глубинных предпосылок, с какой сталкивалась и нерефлексивная (некритическая) социология, А. Гоулднер сделал «большой скачок» от проблематики теоретической рефлексии к вопросу об *организации*. Об организации социологов-теоретиков, объединенных общим неприятием, с одной стороны, академической социологии (представляющей им апологетической по отношению к статус-кво, а потому буржуазной), а с другой — марксистской догматики и ортодоксии. Речь шла у него об организации, которая при всем своем сугубом «теоретизме», в общем-то, оказывалась политической. По этой причине одним из центральных тезисов двух больших статей на эту тему, помещенных в гоулднеровском сборнике под названием «За социологию» (полемически направленного против заголовка книги Л. Альтюссера «За Маркса»), оказался тезис о поднятии «организационного уровня социальной теории» [6, 80].

Оказывается, если верить А. Гоулднеру, социология нуждалась в те кризисные времена не в своем Марксе и Ньютоне, а в своем Ленине, этом гении организации [там же]. Ибо «полноту рефлексивности» радикально-критическая социология могла бы обрести лишь на должном уровне организационного обеспечения рационального общения социологов-теоретиков, необходимого для ее (этой социологии) беспрепятственного саморазвития. Потребность в такого рода общении является, согласно А. Гоулднеру, потребностью всего человечества, и потому ее нельзя считать «сектантской»; но для радикальных социологов, выступающих от имени человечества, организация новой формы общения — «новых коллективов теоретиков» — становится целью производства социальных теорий: его стратегической методологией. Вот тут-то автор книги «За социологию» (точнее, статьи «Политика разума», помещенной в ней) наталкивается на упомянутый парадокс. Истинного знания («правды») об отчужденном обществе, рассуждал он, социальные теоретики могут достичь, лишь обладая аналогичным знанием о самих себе. Но достигнуть этого состояния аутентичной саморефлексии невозможно, не зная как организовать себя «в целях рационального общения», главное, не организуясь реально в нечто в роде общины теоретиков. Задача, следовательно, заключается в том, чтобы «организовать» элиту из социальных теоретиков, которую спасти от элитарности может (по А. Гоулднеру) лишь то, что целью такой самоорганизации является удовлетворение общечеловеческой, а не своекорыстной потребности. Так обеспечивается единство (и даже тождество) социологической теории и социальной практики — самопознание через самоорганизацию и самоорганизация посредством самопознания, благодаря которому социальные теоретики полностью эмансипируются от вредоносного воздействия того общества, в котором они живут, с великим трудом пытаясь сохранить чистоту своей критически-рефлексивной позиции.

Нельзя, развивал А. Гоулднер свою мысль, отрывать постижение и критику общества от практической самокритики социологической теории: от преобразования того и другого в процессе практического создания и

развития новой формы общения. А ее инициаторами могут (и должны) быть только социальные теоретики, решившие на практике воплотить ту самую «модель», ориентируясь на которую они «критически рефлектируют» отчуждение (позднебуржуазного) общества и всех его «функционалов» с их конформистским сознанием. Одним словом, «критика социальной теории необходимо предлагает изменение социальной организации самой этой теории с целью совершенствования рационального общения. А знания, требуемые для выполнения этой задачи, будучи важнейшим средством теоретического развития, способны в то же время изменять и мир» [6, 81]. Началом же такого изменения должно быть самоизменение самого теоретика путем одновременного превращения его в практика — соучастника творчества новой формы общения. Так, согласно гоулднеровской концепции, может быть преодолен, наконец, роковой разрыв социологической теории и социальной практики, исключающий возможность их внутреннего самораскрытия друг другу.

Но «возрождение социологии» путем самообразования ее реального субъекта — социологического сообщества (которое, таким образом, впервые предстает как единое целое), — это лишь один аспект переустройства общества. И если ограничиться только им, то социологическое знание окажется лишь оружием, инструментом такого преобразования — не более того. А это грозит технизацией и утилизацией этого знания, которые и привели в конечном счете к деградации как академической западной, так и догматизированной советской социологии. Что же касается критическо-рефлексивной социологии, то она обладает не только ценностью инструмента, пусть даже инструмента общественного преобразования. Для людей нового общества она непременно будет иметь значение и сама по себе, поскольку обеспечит прозрачность формирующихся общественных отношений, давая их строителям возможность «лучше видеть и выражать» то, чем являются как они сами, так и их «социальный мир». А тот «маленький социальный мир», который, по А. Гоулднеру, уже в обозримом будущем предстоит создать социологам-теоретикам в качестве прообраза нового общества, должен стать в своей существенной части и самим этим обществом будущего. (Схема, во многом напоминающая модель общества, которую в свое время предлагал композитор Рихард Вагнер, имея, правда, в виду не новую социологию, а свое «искусство будущего», ориентированное на байрейтскую элиту слушателей его музыкальных драм.)

Дело в том, не уставал повторять А. Гоулднер, что, предлагая новые понятия, идеи, концепции, социальные теоретики радикально-критического направления формируют восприятие социальных объектов, конструируют способы видения социального мира и размышления о нем, создавая тем самым «новый язык», новый род «говорения» об обществе, они уже фактически производят революцию в культуре, пробивая путь к реализации идеала объявленного общества. Таким образом, вместе с новой формой общения (прообразом которой должно было стать сообщество социологов-теоретиков) рефлексивная социология, по словам А. Гоулднера, «уже сейчас» превращалась в контркультуру, существующую «параллельно» официальной культуре. Однако преодолеть пороки культурного истеблишмента она сможет лишь в том случае, если осознает свою задачу, заключающуюся в созидании социальных миров. В этом, а не в

самоутверждении в качестве науки и заключается, согласно А. Гоулднеру, трансцендентная цель социологии. Не осознав этой высшей истинной цели, а потому предав ее забвению, социология ограничила свой горизонт «побочной» целью: стремлением к знанию ради знания. Между тем оторванное от трансцендентной цели, социально-научное знание уже не могло противостоять его «техническому» использованию политиками (пусть это будут даже и политики-социалисты). Даже социалистам социологи могут и должны помогать лишь тогда, когда они действительно, а не на словах содействуют человеческой эмансипации. Ибо во всех остальных случаях социалистическое движение неизбежно вырождается в разнообразные формы «несвободы и неосталянизма», когда лозунг «Власть народу» оказывается всего лишь прикрытием власти новых элит [4, 107].

Отсюда задачи, которым должен посвятить себя социальный теоретик действительно радикального направления: 1. Искать свою собственную социальную общность (социологическую общину), которая обеспечивала бы возможность интеллектуального познания и практического созидания необходимых условий рационального общения, обеспечивающего человеческую эмансипацию. Это и должно, если верить А. Гоулднеру, помочь избежать парадоксальной ситуации, которую изобразил Зенон, спрашивавший, жлет ли критянин или говорит правду, утверждая «все критяне лжецы». Очевидно, нужно найти (или создать) общину, состоящую из таких социологов-теоретиков, которые не только «никогда не лгут» сами (ни другим, ни самим себе), но и практически создают такие условия, при которых никто из «общинников» не захотел бы (или не смог?) солгать. 2. А потому теоретики должны солидаризироваться лишь с теми слоями (и сотрудничать только с теми социальными движениями, выражающими политические устремления этих слоев), развитие которых идет в направлении, совместном с задачами эмансипации всего человечества. Принцип общечеловеческой эмансипации оказывается, таким образом, последним (и абсолютным) критерием, на основе которого А. Гоулднер вообще собирается отличать «лжеца» от правдивого человека. 3. А чтобы социальных теоретиков не могли втянуть в чужую игру, заставив лгать против воли, они должны сами заниматься политикой, причем так, чтобы эта политика ставила их в напряженные, конфликтные, оппозиционные отношения с существующей властью, ее институтами и ее культурой. Ибо только при этом условии они смогут избежать общепринятых толкований социальной реальности с имманентно присущей им лживостью. 4. В связи с этим отношения социальных теоретиков с различными движениями и партиями должны базироваться на принципе организационной автономии, формального неучастия в работе каких бы то ни было политических групп, кроме собственного, ими же и организованного социологического сообщества, даже в тех случаях, когда цели этих групп и представляются им близкими и родственными. 5. Независимо от симпатий социальный теоретик не имеет права подчиняться дисциплине партий или движений, претендующих на контроль за его теоретической деятельностью, угрожая выходом из рядов партии в случае своего несогласия с ее действиями. (Право такого контроля имеет только собственный коллектив теоретика.)

Вот при каких условиях гоулднеровский (рефлексивно-социологический) «критянин» имел бы право с чистой совестью сказать: «все критяне

лжецы», будучи в то же время абсолютно уверенным, что уж сам-то он говорит «правду, одну лишь правду и только правду». Но, быть может, таким образом он подрубает сук, на котором сидит — саму рефлексивную социологию? Ведь необходимость в ней отпадает в обоих случаях: и в том случае, если будут выполнены все названные условия и будет доказано принципиальное тождество сообщества критических социологов с устремлениями всего человечества, и в том случае, если обнаружится практическая невыполнимость этих условий (в особенности взятых вместе, в качестве единой программы).

3. ГОУЛДНЕР-АНАЛИТИК КАК СВИДЕТЕЛЬ ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКОГО КРИЗИСА ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ

Зенонов парадокс, с которым постоянно сталкивался А. Гоулднер на путях социологической рефлексии, побуждал его возвращаться к тому фундаментальному различению, которое он проводил в книге «Наступающий кризис западной социологии». А именно к различению в социологе двух ипостасей: социолога как ученого, представителя своей теоретической дисциплины (и члена соответствующего научного сообщества), и как человека, взятого, скорее, в антропологической трактовке. Второй и должен был стать теперь носителем того истинного познания о человеческой (социальной? или вообще не имеющей к ней никакого отношения?) природе, в каковом, так сказать, «с порога» отказывалось налично существующей социологии, в особенности же структурно-функциональной.

Между тем гоулднеровское различение человека как социолога и социолога как человека есть не что иное, как различение двух дисциплин: социологии и антропологической, или экзистенциальной (в зависимости от того, в каких категориях толкуется «истинный человек») философии. И в таком случае вновь вставал чисто теоретический вопрос, от которого всячески уклонялся Гоулднер, делая свое представление о «социологе как человеке» все менее и менее определенным. Как перевести истинное знание, которым, согласно гоулднеровской посылке, обладает только экзистенциальная философия (или философская антропология), в сферу социологии как теоретической научной дисциплины, чтобы она не оказалась в итоге ни овеществленной, ни отчужденной? Поскольку же знанием истины, которая (при такой предпосылке) непосредственно дана человеку в его неотчужденном бытии, как знанием, т. е. как чем-то сообщаемым, передаваемым более или менее общезначимым образом, обладает только экзистенциальная философия (или философская антропология), то упомянутый вопрос оказывался вопросом о взаимоотношениях этой последней и все той же социологии: о взаимопереводимости их категорий, их «языка», о методологической (или, скажем мягче, эвристической) функции, каковую экзистенциальная философия должна была сыграть при построении исковой А. Гоулднером новой социологии.

До тех же пор, пока это не сделано, ссылка на социолога как человека, которому открылась — вдруг! — вся отчужденность его собственной

профессиональной среды, есть не что иное, как выданная за ответ простая констатация факта его самоотчуждения — отчуждения от самого себя, выступающего не только в качестве социолога как человека, но и в качестве человека как социолога. По сути же дела, эта констатация факта снова приводит к исходной проблеме: почему одни социологи оказались, так сказать, «самоудовлетворенными» в своем отчуждении, а потому даже не осознали его в качестве такового, другие же, напротив, каким-то, пока еще неведомым, способом освободились от этого «самоудовлетворения», ощутили свою раздвоенность, отчужденность от самих себя.

И до тех пор, пока эта «Сфинксова проблема» не получит удовлетворительного разрешения в рамках определенной социологической теории, т. е. теории, пользующейся адекватными ей понятиями, не прибегая к категориям иных теоретических дисциплин (для выдвижения по этому случаю некоторой *ad hoc*-гипотезы), все притязания леворадикальной социологии останутся неосновательными, сколько бы радикально-критическими они ни были. До тех пор рефлексивная социология оказывается в достаточно конфузной ситуации: она рефлекирует по поводу всего, но не по поводу резонов своего собственного бытия¹. Между тем корень всякой рефлексии заключается именно в — этически углубленной! — саморефлексии, без нее она уже не рефлексия, а всего-навсего резонерство, в данном случае резонерство, имеющее лишь видимость критики. Ибо что такое критика, не рефлектирующая своих собственных нравственных оснований. Это уже не критика, а догматическое полагание некоторых (приятных для критикующего) постулатов.

В этой связи любопытна последующая эволюция взглядов Гоулднера, особенно характерная тем, что он все время неизменно стремился занять позицию «левее» марксизма, чтобы иметь возможность критиковать его с более радикальных позиций. Эта тенденция особенно выразительно очерчена в книге «Диалектика идеологии и технологии» (1976) [5]. Анализируя здесь марксистскую концепцию идеологии, автор книги рассматривал ее в одном ряду с другими социологическими концепциями, посвященными тому же предмету, которые возникли в XIX–XX вв. Помещенный в рамки традиционного подхода социальной науки к идеологии, марксистский подход представлялся Гоулднеру недостаточно рефлексивным, т. е. не учитывающим своей собственной идеологичности.

Он критиковал К. Маркса за объективизм, за сведение проблемы идеологии к объекту идеологического сознания, оставляющее в стороне антропологические особенности субъекта этого сознания, связанные, по мнению рефлексивного социолога, с природой человека. Иначе говоря, Маркс критиковался им за традиционно-рационалистический подход, с точки зрения которого искажающие особенности человеческого сознания связаны не с внутренними свойствами самого познающего субъекта (ибо рационализм не сомневается в познавательных возможностях человека), а с объектом человеческого познания, с тем специфическим, опять-таки объективным, отношением, которое устанавливается у человека к предмету познания.

¹ Ибо тот вид рефлексии, что предложил А. Гоулднер, был, как мы могли убедиться, лишь проекцией на него расхожих леворадикальных представлений.

Согласно К. Марксу, идеологическое искажение действительности возникает потому, что определенные общественные группы, слои или сословия в известный период времени оказываются в таком положении, когда они не могут охватить эту действительность в ее целостности (тотальности), когда в поле их зрения оказывается лишь часть этой действительности, которую они начинают принимать за целое. Здесь, как видим, имеет место тот же тип последовательно рационалистического рассуждения, в рамках которого главным является вопрос не о том, как возможно заблуждение, вопрос, с которым мы встречаемся в западной философии, по крайней мере со времен Спинозы.

С точки зрения этого подхода сознание, скажем, того же капиталиста оказывается идеологически искаженным (и искажающим) вовсе не потому, что таковы антропологические свойства этого сознания, а потому, что положение капиталиста в обществе таково, что ему открывается лишь фрагмент реальности, который он принимает за целое. То же касается и специалистов в области духовного производства — «идеологов», чья профессиональная деятельность замыкает их познавательный горизонт в еще большей степени, так что они имеют дело даже не с отдельным фрагментом реальности (который, будучи принятым за всю реальность, дает лишь «часть истины», т. е. ложь: тень истины), а с отражениями реальности, обособленными от нее: тень теней.

Многое заставляет вспомнить здесь о платоновской метафоре «пещеры», истолкованной, разумеется, в духе материалистической теории познания. И точно так же, как это предполагалось в рамках рационалистической традиции вообще, К. Маркс считал возможным для мыслителя преодолеть ограниченность своей собственной партикулярной позиции (в данном случае в качестве функционера духовного производства, в частности, и с помощью «правильной теории», адекватно воспроизводящей реальность общественного целого и обеспечивающей постижение истинного положения вещей как для него, так и для всех тех, кто освоил его теорию.

Однако как раз этот-то ход мысли и не устраивал А. Гоулднера, поскольку он не принимал исходную предпосылку К. Маркса, общую с классическим рационализмом, считая ее просветительно-оптимистической, не соответствующей современному пессимистическому опыту западных марксистов. В духе привычной в леворадикальных кругах критики марксизма «слева» за его якобы недостаточную революционность Гоулднер стремился доказать, что в отличие от Маркса он гораздо более «радикален» в понимании обусловленности, детерминированности человеческого сознания. Ибо считал, что сознание обусловлено отнюдь не одним только своим предметом, но и некоторыми социологическими механизмами, которые делают внутренне идеологичным всякое сознание вообще, в том числе и научное, — тезис, «снимающий» то различие идеологии и науки, из которого Маркс исходил в своей критике буржуазной политической экономии.

В связи с таким, по крайней мере расширительным (если не гиперболизированным), пониманием идеологии камнем преткновения для Гоулднера становится марксистский тезис об исторически преходящем характере идеологии как таковой, который он ставил в параллель с тезисом о

«конце идеологии», имевшей хождение на Западе на рубеже 1950–1960-х гг. Отстаивая «непреодолимость» идеологии в борьбе как против К. Маркса, так и против позитивистски ориентированных технократов (позицию которых он сближал с точкой зрения социологического истеблишмента), А. Гоулднер акцентировал таким образом особенности своего собственного радикализма. Свою защиту тезиса о внутренней идеологичности сознания вообще, он рассматривал как интеллектуальное осмысление и развитие в сфере теории тенденции, вылившейся в события 1960-х гг. (имеется в виду движение новых левых), которые показали, что «слухи о смерти идеологии» были сильным преувеличением.

А. Гоулднер понимал, что различие научного познания и его идеологических искажений, к которому апеллировал автор «Капитала», покоилось на рационалистически четком различии истинного (т. е. констатации отношения исследуемого объекта «к самому себе») и неистинного (рассмотрение упомянутого объекта с более партикулярной точки зрения: так, как он выглядит с позиции наблюдателя, не желающего расставаться с субъективистскими aberrациями, мешающими ему постичь этот объект во всей его тотальности). И как раз это различие он «опустил», переводя проблему идеологии из гносеологической плоскости — плоскости отношения познающего субъекта к познаваемому объекту — в чисто социологическую, в плоскость социально определенных взаимоотношений самих субъектов, к тому же взятых так, как если бы они вообще не были опосредованы никаким объектом, т. е. ничем независимым от их воли и желания. В соответствии с этим проблема истинности знания, по отношению к которой (и в рамках которой) марксизм ставил вопрос об идеологических искажениях исследуемого предмета, подменялась проблемой функциональности идеологии, т. е. ее полезности с точки зрения функционирования социального организма как целого, либо тех или иных из составляющих его классов, групп, сословий, группировок и т. д. [ср. 3].

Установленные «по ту сторону» альтернативы истинного — ложного, идеологии выступают теперь как «системы мнений», отличие которых от религиозных или теологических «систем» Гоулднер усматривал в том, что они (идеологии) являются, во-первых, светскими, опирающимися на секуляризацию, а во-вторых, рациональными, опирающимися на логически связанное рассуждение. Правда, рациональность эта «относительная», так как апеллирует такое рассуждение не к истине, не к степени адекватности выражаемого им предметного содержания, но к «правильности», т. е. соответствии некоторому набору правил, принятых в рамках данной формы человеческой общности. Идеологии не истинны (если придерживаться точного смысла слова «истина»), не ложны; они правильны и рациональны в смысле «относительной», условной рациональности: рациональности «секуляризованной», т. е. очищенной от отношения к истине.

Переход от традиционного общества со свойственной ему «культурой рассуждений», ориентированных на истину, к современному обществу был, согласно Гоулднеру, одновременно переходом от религиозно-ориентированного к светскому, т. е. ориентированному идеологически и заменяющему знание мнением, а истину — правдоподобием, субстанциональную рациональность рассуждений — чисто формальной. Но при всем при этом идеология, если верить А. Гоулднеру, играет в жизни современ-

ного общества ничуть не меньшую роль, чем религия в жизни традиционного. Идеология принимает самое активное участие в разрушении традиционных структур, меняя «видение» повседневной жизни.

Выступая в качестве «самосознания» обычного языка, т. е. в качестве метаязыка, идеологии позволяют людям установить дистанцию по отношению к повседневной жизни и тем самым способствуют установлению новых форм объединения людей. В отличие от религии, обещающей людям примирение по ту сторону повседневной жизни, идеология направляет внимание людей на то, чтобы они искали решения всех своих проблем в земной жизни, изменяя с помощью реформы или революции эмпирические условия своего существования. Идеология антропоцентрична, человек для нее главный источник власти, силы и энергии. Но при этом она не была бы идеологией, если бы на первое место среди человеческих сил не выдвигала мощь человеческого разума и власть идей, постигаемых этим разумом и управляющих деятельностью людей. Идеология — это вера в идеи, равно как и в способность человека, опирающегося на них, преобразовывать мир.

Нетрудно заметить если не противоречие, то, во всяком случае, диссонанс между стремлением Гоулднера вынести проблематику идеологии за пределы вопроса об истине и заблуждении, «нейтрализовав» ее гносеологический подтекст, с одной стороны, и его же собственной характеристикой реального функционирования идеологии, из которой с очевидностью следует, что в пределах самой идеологии тема истины, истинной рациональности и истинного познания не только не элиминируется, но как раз наоборот: выдвигается на передний план (причем именно это обстоятельство оказывается специфическим для идеологии), с другой стороны.

Складывается достаточно парадоксальная ситуация. Специфическим содержанием идеологий является (по А. Гоулднеру) «вера в идеи», вера в мощь человеческого разума, в его способность к истинному познанию и как раз потому — рациональному преобразованию межчеловеческих взаимоотношений, переустройству их на началах разумности, т. е. справедливости. Однако реальное их функционирование, практическое-политическое воздействие на людей не находится, если верить тому же Гоулднеру, ни в каком отношении к истинности или ложности утверждений, образующих специфическое содержание идеологий. (Тогда откуда же эта «вера»?)

Взятая с точки зрения своего содержания, идеология не может быть понята вне проблемы истины. Ведь она «ставит диагноз» социальному миру и при этом решительно настаивает на его «истинности». Взятая же в аспекте социально-функциональном, идеология предстает как некоторый набор символов и правил оперирования ими, как чисто формальный «язык», система речевых «блоков», замкнутая на себя. И если с чем и соотносимая, то уж, конечно, не с тем, о чем говорится, о чем идет речь, но с тем, кто говорит, кто высказывается с помощью идеологических клише, с определенным социальным субъектом, классом, сословием или иным общественным слоем.

Одним словом, идеология в ее гоулднеровском изображении — это такой способ высказывания об истине (именно о ней, а не о чем другом!), о разуме, о рациональном познании и т. д., реальным смыслом которого

не является ни истина, ни разумность, ни рациональное познание, а нечто совсем иное: самоутверждение говорящего все это субъекта, а через него — соответствующего класса, сословия и пр. Вот почему, по утверждению А. Гоулднера, единственно адекватным инструментом анализа идеологии могла бы быть лишь социология языка, пытающаяся расшифровать языковые образования исходя из того, кто говорит, и отвлекаясь от того, что приводит к слову, что выговаривается с его помощью.

Поскольку же при этом идет речь не о любом способе самоутверждения социального субъекта и не о любом способе речевого самоутверждения, но только о таком, который осуществляется с помощью апелляции к истине, истинному познанию, истинной рациональности и т. д., постольку Гоулднер, сам того не замечая, приводит нас к выводу о том, что идеология (в его трактовке) — это способ утверждать нечто, не имеющее отношения к истине, с помощью апелляции именно к ней. А так как это и есть ложь, то идеология, следовательно, есть способ утверждать ложь, пользуясь обаянием истины¹. Вывод, который вновь и вновь приводит нас к тому, что проблематика идеологии не может быть вынесена за пределы вопроса об истине и истинности: вопроса о том, что утверждается и адекватно ли утверждается в суждениях, взаимосвязь которых образует идеологию.

Между тем для А. Гоулднера «идеологична» уже сама эта постановка вопроса, ибо корень всякого «идеологизма» заключается для него в уверенности человека, высказывающего то или иное суждение, касающееся общественных реалий, в том, что оно истинно, а не ложно (как будто бы там, где заходит речь о социальных проблемах, а это происходит прежде всего в общественных науках, более предпочтительным был бы «субъект», просто говорящий ложь, или вовсе не знающий, лжет он или говорит правду, так как ему просто-напросто неведомо различие между тем и другим).

Уверенность социального мыслителя в том, что его суждение истинно, это, по Гоулднеру, объективизм, которому не хватает рефлексивности. Человек, который высказывает свои суждения с такой уверенностью, забывает в своей «односторонней направленности на объект», что другой, к которому он обращается со своим суждением, фиксирующим некую связь явлений, констатирующим некоторое объективное положение дел, неизбежно обратится к нему с вопросом: «Что Вы хотите этим сказать?», имея в виду уже не то, о чем ему говорится, на что ему показывают, а нечто иное — того, кто говорит, кто показывает (и что в принципе он хочет сказать этим своим говорением и показыванием).

Иными словами, человек, высказывающий некоторое определенное суждение об объекте и сам осознающий себя в отношении к нему как субъект, забывает, захваченный предметным содержанием высказываемого, что сам он (вместе со всеми своими высказываниями и тем, что в них имеется в виду) предстает для своего слушателя — для «другого» — как «объект», социальный объект, персонификация определенного «интереса». Вот точка зрения, с которой то, о чем говорят, это только повод вы-

¹ Истины, которой, вроде, и нет, хотя обаяние ее вполне реально: иначе как бы удалось его «утилизировать»?

разить некоторое «для чего» (с какой целью) это говорится. И так как, по Гоулднеру, об этой стороне дела «забыли» и марксизм, и академическая социальная наука, они впали в один и тот же грех идеологического объективизма. Только в марксизме мы имеем дело с материалистической, а в академической социальной науке — идеалистической версией этого объективизма.

В своем стремлении везде видеть одну лишь идеологию¹ А. Гоулднер склонен объявить таковой и сам язык. Во всяком случае, язык для него не столько средство раскрыть выражаемое им содержание, сколько препятствие на пути к таковому раскрытию. Поскольку же всякое знание опосредовано языком, постольку истина, выражаемая на соответствующем языке, в общем-то уже и не является истиной в традиционном смысле слова, то, что мы считали истиной, это лишь неизбежно условный способ выразить «невыразимое», помыслить «немыслимое», о котором трудно даже сказать с определенностью, в каком отношении он находится к этому «невыразимому» и «немыслимому».

Постулат об этом принципиально «немыслимом» предстает в рассуждениях Гоулднера как основа некоторого «этического» требования, обращенного к теоретику («этос» теоретика): искать новые и новые способы помыслить это «немыслимое», новые и новые языки для выражения «невыразимого», опираясь на свое субъективное переживание этого «немыслимого» и «невыразимого» содержания. Словом, говорить с сознанием, что «мысль изреченная есть ложь», вот единственный способ избавиться от изначального идеологизма.

Таким образом, понятие идеологии получило в рамках рефлексивно-критической социологии невероятно широкий (и в этой широте предельно размытый) смысл: всякий высказывающий суждение о том или ином общественном феномене с убежденностью, что он говорит не заведомую ложь и не что-то вообще не имеющее отношения к различению истинного и ложного, а истину, оказывается «идеологом» либо «идеологически мыслящим» человеком.

4. КОНЦЕПЦИЯ НОВОГО КЛАССА

Одной из позитивных разработок Гоулднера, решенной, правда, во все том же леворадикальном духе, можно считать его концепцию нового класса, представляющую анализ современного состояния западного общества и перспективы его развития. Первые идеи относительно нового класса и его социолингвистических характеристик были изложены Гоулднером в середине 1970-х гг. в работе «The metaphoricality of marxism and the context freeing grammar of socialism» не без влияния марксизма и неогегельянства. Сам Гоулднер назвал свою концепцию нового класса левой неогегельянской версией в социологии. Как отметил американский социолог Иван Зеленый, именно с анализа интеллигенции как нового класса Гоулднер начал развивать новое направление в современной социологии — левую неогегельянскую социологию [8]. Сама концепция нового класса

¹ «Все — пропаганда. Весь мир — пропаганда», — так воскликнул однажды отчаявшийся поэт.

изложена Гоулднером в одной из его последних работ «Будущее интеллектуалов и возвышение нового класса» [7], вышедшей в 1979 г. и вызвавшей оживленную полемику среди социологов, занимающихся данной проблематикой.

Концепцию Гоулднера отличает от неоконсервативного варианта анализа нового класса ряд фундаментальных положений: во-первых, включение в состав нового класса и технической, и гуманитарной интеллигенции и наделение их обоих критической функцией; во-вторых, определение нового класса действительно как нового социального класса, имеющего перспективу стать основной революционной силой в обществе и занять высшие политические позиции, и в-третьих, позитивная оценка той роли (а новый класс выступает одновременно как критик и как преобразователь современного общества), которую выполняет в обществе интеллигенция.

Свое исследование нового класса Гоулднер начал с анализа социальной структуры современного западного общества, выделив в ней три класса. Это — старая буржуазия, денежный класс капиталистов, численность которого заметно сокращается; класс старого пролетариата, который не имеет иных средств к существованию, кроме продажи своей рабочей силы; и новый класс интеллигенции. С точки зрения Гоулднера, «новый класс является новым классом: он не идентичен ни старому рабочему классу, ни старому денежному классу, хотя содержит элементы и характеристики обоих» [7, 20].

В этом состоит существенное отличие концепции Гоулднера от взглядов других исследователей нового класса радикального направления, например, С. Малле или Н. Пуланцаса, определявших этот новый стратум либо как новый рабочий класс, либо как мелкую буржуазию. Для Гоулднера новый класс — это класс собственников, обладающих особым видом капитала — культурным капиталом. И как класс собственников он занимает привилегированное положение в обществе и стремится к политической власти.

Основная дискуссия среди исследователей нового класса разгорелась вокруг вопроса о том, является ли этот новый социальный стратум социальным классом, и если нет, т. е. ли у него перспектива стать таковым в ближайшем будущем. В отличие от многих социологов, особенно неоконсервативного направления, Гоулднер рассматривал интеллигенцию как уже ставший социальный класс. Он попытался подвести под свое утверждение теоретическое обоснование. Для этого он ввел два параметра, которые и позволили ему выделить интеллигенцию в особый социальный класс. Одним из них является общность сознания, идеологических установок, системы ценностей. Другим важным параметром является введенное Гоулднером в свою концепцию нового класса понятие культурного капитала как особого вида капитала.

Гоулднер определял новый класс как культурную буржуазию, рассматривая при этом культуру как один из видов капитала. Подобно денежному капиталу, обладание которым характеризует класс капиталистов, точно так же обладание культурным капиталом — отличительный признак нового класса. В современном обществе знания, культурно-творческие способности стали предметом купли-продажи, а для их обладателей —

источником дохода. «Капитализация» культуры порождает новую буржуазию — культурную буржуазию. Таким образом, основным, характерным именно для Гоулднера, определением нового класса является определение его как культурной буржуазии. «Новый класс есть культурная буржуазия, которая частным образом присваивает достижения исторически и коллективно произведенного культурного капитала» [7, 19]. Другие классы также могут использовать достижения культуры, но систематическое превращение их в источник дохода, получение с их помощью средств к существованию отличительно для интеллигенции.

Трактовку Гоулднером культурного капитала как особого вида капитала разделял и известный французский социолог Пьер Бурдьё, который в своей работе «Воспроизводство в образовании, обществе и культуре» [1] попытался показать как культура становится капиталом. Согласно точке зрения Бурдьё, поддержанной также и Гоулднером, процесс культурного воспроизводства аналогичен процессу экономического воспроизводства, порождающего капиталистическое накопление, только в данном случае накапливается не денежный, а культурный капитал, который служит интересам определенного класса — культурной буржуазии. Подобно классу капиталистов, чьей целью является получение сверхприбыли, культурная буржуазия пытается сконцентрировать в своих руках знания, культурные ценности, исторически накопленный опыт, чтобы, ограничивая доступ к ним, иметь возможность получать определенные привилегии на рынке труда. Регулируя число получаемых дипломов, определяя программу обучения или иными средствами, интеллигенция создает замкнутый круг, доступ в который строго регламентирован. Таким образом она пытается создать определенный дефицит знания, чтобы иметь условия для более выгодной продажи своих способностей.

Но с другой стороны, для сохранения стабильности и устойчивости своего положения в обществе новому классу необходимы определенные механизмы воспроизводства. Одним из них, наиболее важным с точки зрения Гоулднера, является сложившаяся система образования. Гоулднер выделил три существенных момента, способствующих росту как численности, так и значимости интеллигенции в обществе. Первым из них является создание широкой сети общеобразовательных учреждений, сломавших систему домашнего образования. Отделенная таким образом от семьи новая система образования оказалась лишенной прежней ориентации на сохранение и наследование социально-классовых привилегий. В результате социализация молодежи происходит вне семейного круга, среди сверстников, в колледжах, университетах, т. е. там, где ключевые позиции занимают члены нового класса. Обучение в современном обществе, и это второй момент, отмеченный Гоулднером, осуществляется особой профессиональной группой — учителями и преподавателями, входящими в состав нового класса. И именно они в процессе обучения прививают молодежи нормы и ценности, выражающие идеологию нового класса. К тому же во всех образовательных учреждениях господствует особый язык, отличный от языка обыденной жизни и приближающийся к языку нового класса — критическому дискурсу. И это третий момент, способствующий, согласно Гоулднеру, росту и усилению позиций интеллигенции в обществе. Таким образом, занимая важные социальные и профессиональные позиции в

современном обществе, новый класс рекрутирует из молодого поколения своих членов, обеспечивая себе тем самым преемственность и будущее.

Для характеристики общности сознания, системы ценностей Гоулднер ввел понятие культуры критического дискурса или некоей специфической речевой общности. Тем самым Гоулднер попытался дать еще и социолингвистическую характеристику нового класса. Он выделил, однако подробно не описал, специфику грамматики речи, которой обладают или должны обладать как научно-техническая, так и гуманитарная интеллигенция. Эта речь должна быть понятна всем членам нового класса. Она должна носить межнациональный характер, т. е. быть понятной интеллигенции и других стран, на других языках. Конечно, Гоулднер не понимал под этим создание какого-то нового межнационального языка, он имел в виду существование внутри каждого языка некоей общей грамматической структуры, общего стандарта речи у всех членов нового класса. Основные требования, которые Гоулднер предъявлял к такой речи, — теоретичность и безличность, т. е. речь должна содержать четко закрепленные и определенные понятия и значения слов, должна быть стандартизирована и стилизована. «Их (членов нового класса. — В. Ф.) идеал — одно слово, одно значение для каждого и навсегда» [7, 28]. Речь и действие интеллигенции должны быть рефлексивно точно разработанными и сконструированными в свете принятого дискурсом правил больше, чем в соответствии с установленными традициями или «императивными законами науки». Существоющая система четких правил построения речи, так называемый речевой стандарт, позволяет скрыть личность говорящего, его социальное положение. Легитимность его утверждений основывается не на его авторитете, а только на полном соблюдении принятых дискурсом правил. Таким образом, речь становится безличной, самодостаточной и автономной. Для Гоулднера важным является самодостаточность утверждения, достигаемая в результате следования правилам дискурса. Наилучшим примером такой самодостаточности может служить геометрия с ее системой теорем и аксиом.

Автономность речи представляется Гоулднеру частью общей автономии нового класса. Автономия — это идеология интеллигенции, особого социального класса, все еще подчиненного, но рвущегося к политической власти в обществе.

Таким образом, Гоулднер придал интеллигенции черты исключительности и универсальности и не только в связи с той ролью и функциями, которые она выполняет в современном обществе, но также и из-за нестандартности и уникальности мышления, поведения, восприятия социальной действительности.

В итоге для Гоулднера эти две характеристики — обладание культурным капиталом и культурой критического дискурса — позволяют идентифицировать интеллигенцию как новый, отличный от существующих, социальный класс. Как отметил К. Диско, в концепции Гоулднера речевая общность объединяет интеллигенцию в единую культурную общину, а обладание культурным капиталом придает ей статус класса [2].

В то же время Гоулднер отмечал, что культура критического дискурса, возвышаясь над обычным языком, культурой, традициями и каждодневной жизнью, несет в себе опасность отчуждения индивида от социальных и культурных традиций общества, в котором он живет. Свобода и

автономность, эти главные ценности нового класса, имеют побочный эффект — культурное разрушение и аномию. И если для технической интеллигенции характерен прагматический нигилизм, преследующий единственную цель — эффективные и рациональные методы получения прибыли и возвышение своего социального статуса, то интеллектуалам свойственен критический цинизм, подвергающий уничижительной критике все и вся во имя достижения политической власти и высоких доходов.

Новый класс состоит, по Гоулднеру, из двух больших слоев — технической и гуманитарной интеллигенции. Гоулднер отмечал, что «существует по крайней мере две элиты в новом классе: первая — интеллигенция, чьи интересы преимущественно „технические“, и вторая — интеллектуалы, чьи интересы изначально критические, эмансипаторские, герменевтические и, следовательно, чисто политические» [7, 48].

Гоулднер различал эти группы не только по сфере деятельности, но и по социально-психологическим установкам, по ориентации на различные социальные цели. Если научно-техническая интеллигенция, с точки зрения Гоулднера, выполняет функции охранительные, то интеллектуалы несут потенциальный заряд разрушения. Иными словами, техническая интеллигенция, сфера деятельности которой непосредственно находится в экономической области, тесно связана со старым классом капиталистов. Она принимает подчиненную роль до тех пор, пока это не ущемляет ее материальных интересов и не противоречит ее образу жизни. Однако стремление научно-технической интеллигенции к достижению политической власти, подогреваемое высокой самооценкой и недовольством своим социальным и политическим положением, остается ее стратегической задачей.

Однако в действительности, как считал Гоулднер, в силу своих профессиональных знаний и квалификации техническая интеллигенция уже имеет некоторую реальную власть. И социальная борьба здесь происходит за контроль над способом производства между технической интеллигенцией, имеющей знания и реально управляющей производственным процессом, и старым классом капиталистов, обладающих собственностью на средства производства. Гоулднер писал: «...технические знания производительных сил и средств управления новым классом позволяют ему уже фактически осуществлять контроль над способом производства и, следовательно, иметь существенные средства для удовлетворения своих интересов. Новый и старый классы стремятся осуществлять контроль над механизмом производства и управления. Отчасти это конфликт между классом, который имеет законную собственность на средства производства, и классом, чье техническое знание позволяет ему эффективно контролировать способ производства» [7, 11–12].

Обе группы нового класса — и техническая интеллигенция, и интеллектуалы — постоянно вступают в конфликт со старым классом денежной буржуазии, но делают это различными способами и в различных областях. Техническая интеллигенция вытесняет старый класс на производстве. И хотя старая буржуазия владеет собственностью на средства производства, новый класс обладает рациональными и эффективными методами управления производственным процессом. Этот конфликт, по мнению Гоулднера, гораздо глубже, чем отмеченный еще К. Марксом процесс

отделения собственности от управления. Это — процесс, где сталкиваются интересы двух видов капитала — старого денежного и нового культурного.

Кроме того, техническая интеллигенция постоянно вступает в конфликт с бюрократией. Расхождения между ними касаются методов управления. Если бюрократы управляют производством, обосновывая свою власть простым фактом пребывания в должности, то технократы осуществляют контроль над производственным процессом, используя более прогрессивные методы руководства — систему материального стимулирования, вознаграждений и продвижения по служебной лестнице в соответствии с квалификацией и трудовым вкладом и т. п. Однако существующий между ними конфликт усугубляется тем фактом, что деятельность технической интеллигенции контролируется теми, кто не в состоянии оценить ее, а потому их контроль изначально иррационален. Техническая интеллигенция подчинена бюрократическому чиновничеству, назначаемому на должность не в силу своей компетенции и квалификации, а по политическим или финансовым соображениям.

Новый класс обычно с презрением относится к низкому уровню профессиональной подготовки бюрократов, а последние взирают на них с чувством зависти. Раскол между ними Гоулднер видит в чувстве личной вражды между бюрократами, которые ставят всяческие препятствия на пути нового класса, в то время как новый класс не упускает случая уличить их в невежестве и незнании. Именно с этого для Гоулднера начинается борьба научно-технической интеллигенции за контроль над производством, а всего нового класса — за власть в обществе. Сам Гоулднер на стороне технических специалистов, которые, с его точки зрения, имеют реальную возможность прихода к власти.

Что касается интеллектуалов, чьей работой являются «манипуляции со словом, идеей, абстрактным символом», то здесь у Гоулднера дело обстоит сложнее. Они непосредственно не связаны с производственным процессом, а потому обладают большей независимостью и свободой. Но именно они для Гоулднера «являются гегемоном современной политической революции», вытеснив на этом поприще рабочий класс как полностью интегрированный в систему.

Передав эстафету революционной борьбы в современном обществе новому классу, Гоулднер тем самым отметил его политические амбиции как класса, претендующего на центральную роль в будущих социальных революциях. Как социолог леворадикальной ориентации Гоулднер не мог не приветствовать направленности нового класса на радикальные преобразования западного общества, не замечая при этом неоправданно завышенной роли интеллигенции в обществе, данной им в его концепции нового класса.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Bourdieu P.* Reproduction in education, society and culture. N.Y., 1977.
2. *Disco C.* The sources of Gouldner's new class theory // Theory and society. 1982. Vol. 11. N. 6.
3. *Gouldner A.* Antiminotaurs // Sociology on trail. New Jersey, 1965.

-
4. *Gouldner A.* The coming crisis of western sociology. N.Y.; L., 1970.
 5. *Gouldner A.* Dialectic of ideology and technology. N.Y.; L., 1976.
 6. *Gouldner A.* For sociology: renewal and critique in sociology today. L., 1973.
 7. *Gouldner A.* The future of intellectuals and the rise of the new class. N.Y., 1979.
 8. *Szelenyi I.* Gouldner's theory of intellectuals as a flawed universal class // Theory and society. 1982. Vol. 11. N. 6.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ РАДИКАЛИЗМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

I. ОТКРЫТИЕ РАДИКАЛЬНО-КРИТИЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА КАТЕГОРИИ ЖИЗНЕННОГО МИРА

Учитывая как основное противоречие гоулднеровской рефлексивной социологии, так и результаты проделанной Гоулднером эволюции¹, можно яснее понять причины той поспешности и судорожности, с какими леворадикальная социология стала «делать пассы» в сторону феноменологической социологии, несмотря на то что ее приверженцы в общем не отличались политическим радикализмом (скорее были «нейтральными» в политическом отношении, проявляя демонстративное равнодушие к той проблематике, с которой леворадикальные социологи прорвались в социологический истеблишмент: проблеме власти и насилия, социального антагонизма и конфликта, классовых и партийных взаимоотношений, экономического неравенства и национального угнетения и т. д.).

В самой этой поспешности и судорожности, с какой леворадикальные социологи потянулись к тому странному роду социологизирования, в котором было невозможно обойтись без таких совершенно «беспартийно» звучащих терминов, как интенциональность, интересубъективность, интуитивная среда, система релевантности, естественная установка, заключение в скобки и т. д., явно было что-то от жеста утопающего, хватающегося за соломинку. Да и как же иначе: ведь феноменологическая социология, казалось, подводила незыблемый теоретический фундамент под притязание леворадикальных социологов на то, чтобы критиковать современную им социологическую дисциплину, не предлагая в каждом данном случае альтернативную социологическую концепцию, т. е. фактически осуществляя эту критику не с научной точки зрения, но с точки зрения здравого смысла, обыденного рассудка и пр.

Эту возможность давала (во всяком случае, так представлялась поначалу) концепция жизненного мира, взятая в том виде, как ее предложил А. Шюц, заимствовавший эту категорию у Э. Гуссерля и (в переработанном виде) положивший ее в основание своей феноменологической социологии. Дело в том, что этот самый жизненный мир, если верить Шюцу, обладает двумя весьма привлекательными для всех гиперкритически настроенных социологов свойствами; с одной стороны, это до-, вне- (или, если хотите, сверх-) научный мир, который, если иметь в виду его подлинное, аутен-

¹ Которая взята как весьма выразительный пример, характеризующий ситуацию леворадикальной социологии в целом [см. 1; 2; 3].

тичное, изначальное содержание, не входит в науку, каковая представляет собой его опредмечивание и овеществление (тогда как сам он «по истине» не содержит в себе ни предметности, ни вещественности в том смысле, какой предполагается самой формой научности, самой структурой научного знания). А с другой стороны, именно в этом неопредмеченном, неовещественном состоянии, которым изначально характеризуется жизненный мир, сокрыто все то, что вопреки всякой искажающей натурализации, всякому извращающему отчуждению, привносимым в исследуемый объект научными понятиями (что, собственно и превращает в объект нечто необъективируемое), все-таки обеспечивает наукам как естественным, так и гуманитарным известный контакт с реальностью, некоторое (пусть очень отдаленное, но все же) прикосновение к истине.

Эти предпосылки, которые, как нетрудно понять, дают человеку, погруженному в жизненный мир и не исказившему всю аутентичность непосредственного присутствия в нем никакими (опредмечивающими) научными представлениями и понятиями, бесконечные преимущества перед тем, кто уже совершил грехопадение, отдавшись теоретической стихии науки с ее инструментарием, способным сделать одно-единственное: все более многообразным способом опосредовать отношение ученого к жизненному миру, все дальше увести его от заключенной в нем истины.

Но, пожалуй, более всего импонирует радикально-критическое настроенным социологам третий постулат, который А. Шюц заимствовал у Э. Гуссерля в отличие от двух первых. Это утверждение о том, что в качестве интересубъективной реальность жизненного мира является прежде всего и главным образом социальной реальностью, так что ее (протонаучная) артикуляция должна совпасть с созданием фундамента именно социологической дисциплины и никакой иной; разумеется, это должна быть принципиально новая социология, свободная от той самой натурализации необъективируемых интересубъективных отношений, в которой погрязла, по убеждениям феноменологических социологов, вся существующая социология.

Нетрудно заметить, что феноменологическая социология должна была стать предметом непреодолимого влечения для радикалистски настроенных социологов не только в связи с тем, что концепция жизненного мира разрешала, казалось, их основную антиномию — антиномию радикального самообоснования. Социология жизненного мира вполне отвечала и их воистину мессианским надеждам, которые они возлагали на радикальную социологию, полагая, что последняя должна будет воплотиться в некоей социологической общине — этом «малом мире», который станет моделью не только установления истины о подлинно человеческих социальных отношениях, но и для переустройства большого мира (А. Гоулднер) [4]. И наконец, она вполне отвечала их радикальному отрицанию традиционной социологии, поскольку теоретический контекст в рамках которого феноменологические социологи вводили свое понятие жизненного мира, был до предела насыщен филиппиками не только против социологии, но и науки и научности вообще. Причем эти филиппики звучали, если взять их на абстрактном уровне (на который переходила теперь и леворадикальная социология, превращаясь в социологический радикализм), почти тождественно тому, как звучали леворадикалистские упреки «истинно-

буржуазной» науке: опредмечивание непредметного, овеществление неовеществляемого (словом, все то же отчуждение), позитивизм, тождественный натурализму, и т. д. Так что в целом ряде случаев леворадикальным социологам, идущим на конвергенцию с социологическими феноменологами, даже не приходилось менять терминологию: ей нужно было только придать более отвлеченный, более абстрактный смысл [7].

Присмотримся, однако, внимательнее к тому, что означает концепция жизненного мира, открывающая, по убеждению ее адептов, заманчивую перспективу создания некоей социологической «протонауки», свободной от всего скверного, что несет с собой традиционная наука, но сохраняющей все то хорошее, что связано в наших представлениях с научной строгостью, артикулированностью, аргументированностью и т. д. Совершенно очевидно, что вместе с этим мы переходим от проблематики социального познания, как она представала в радикалистски ориентированной социологии (а представала она, как видим, чисто негативным образом как критика леворадикальными социологами социологического знания, традиционной научности вообще), к проблеме социальной реальности и если не ее субстанции, то по крайней мере ее «строения». Здесь мы должны были бы получить ответы на все недоуменные вопросы, которые возникли у нас, когда мы столкнулись с парадоксальным фактом критики без самокритики, рефлексии без саморефлексии — образ, в каком предстала критическая и рефлексивная версия леворадикальной социологии.

Сам Э. Гуссерль ввел понятие жизненного мира в ходе критики того, что он называл галилеевской формой науки и научности вообще [6]. Речь шла о том самом мире обыденной, повседневной жизни, в который органически включен каждый человек, но который, согласно создателю феноменологии, непостижим в объективирующих и овеществляющих человеческую реальность научных понятиях, так как представляет собой неразложимый остаток, с каковым наука в принципе не может справиться (ибо стоит только ей прикоснуться к нему со своим инструментарием, как он тут же превращается в свою собственную противоположность: то, что подлежало постижению, испаряется, как дым, оставляя после себя ощущение неуловимого миража). И определял Гуссерль этот жизненный мир первоначально негативным образом, методом противопоставления его науке, а не исходя из него самого. Если в сфере науки мы встречаем мир как нечто противостоящее субъекту — объективное, распадающееся на бесконечное множество предметов, среди которых как «вещь среди вещей» рассматривается и сам человек, то в жизненном мире все наоборот: здесь нет разрыва между субъектом и объектом, человеческим сознанием и его предметом; это мир всеобщей субъективности, слагающийся из неопредмечиваемых интересубъективных отношений людей друг к другу, где нет косных неподвижных «вещей», а есть текучие, переливающиеся личностными оттенками «значения», вырабатываемые в ходе непосредственных контактов людей друг к другу и в этом же межличностном процессе сохраняющие или изменяющие свой «смысл».

В то же самое время, что является ничуть не менее важной и существенной чертой жизненного мира, в качестве естественного и обыденного он представляет собой мир обыденной и естественной познавательной установки: установки, в основе которой лежит вера в реальность внешне-

го мира, в то, что его бытие не зависит от воли и желания людей. Обратим внимание: речь идет о той самой естественной установке, редукция (или вынесение за скобки) которой неизменно выступала как важнейшая процедура для Гуссерля-феноменолога, как решающее условие применения феноменологического метода. Ибо для того, чтобы выяснить, каким актом сознания человеку дается тот или иной феномен (ведь именно это интересовало Гуссерля прежде всего и главным образом), мыслитель должен был начинать с воздержания от суждения относительно того, существует ли данный феномен, представший в нашем сознании, существует реально, в действительности, как его феноменологическая картина тут же искажалась. Внимание исследователя раздваивалось, впадало в беспокойство, поскольку возникала ситуация «нерешенности» относительно того, что является реальным источником «данности» рассматриваемого феномена — соответствующий «акт сознания» или что-то, происходящее «за спиной» этого акта, и наблюдающее сознание все время рисковало соскользнуть с созерцания самого феномена к чему-то другому, вообще не «тематизируемому» с помощью феноменологической процедуры.

Таким образом, введя понятие жизненного мира, Э. Гуссерль оставил в наследство своим преемникам довольно сложную задачу. С одной стороны, с помощью этого понятия, казалось, разрешались многочисленные трудности, с которыми сталкивалась феноменология, а главное, отводился упрек в деструктивности этого типа философствования, в рамках которого трудно было уловить что-то позитивное: теперь это позитивное олицетворял жизненный мир, наполненный необъективностью, неопредмечиваемостью непосредственных субъект-субъектных контактов и прочих заманчивых вещей. Но, с другой стороны, возникал не менее трудный вопрос о статусе жизненного мира в рамках феноменологической философии, поскольку его тематизация предъявляла феноменологическому методу почти невероятные требования.

Необходимо было подвергнуть феноменологическому анализу самую естественную установку — установку на реальность, т. е. действительное существование внешнего мира; а ведь это была та самая установка, при условии редукции которой только и мог функционировать феноменологический метод, зашедший в этой редукции так далеко, что вообще не смог выработать приемов ее феноменологического рассмотрения, если иметь в виду под этим рассмотрение самого бытия феномена, несводимого к его значимости. Между тем стоит только подойти к естественной установке традиционно-феноменологическим способом, «вынеся за скобки» конституирующее эту установку принятие реальности «внешнего мира», т. е. взять ее безотносительно к сознанию бытия, и от этой самой установки, а вместе с нею и от самого жизненного мира ничего не останется. Это уже будет все что угодно, но не естественная установка и не мир естественной установки — жизненный мир.

Наконец, возникает еще один не менее важный вопрос: как совместить эту неистребимую естественную установку обитателей жизненного мира на принятие того, что устойчиво повторяется в поле их сознания в качестве реальности, имеющей свой источник за пределами этого сознания (неистребимая вера в реальность внешнего мира), с одной стороны, и постулированным феноменологией категорическим нежеланием этих

самых его обитателей провести различие между субъективным и объективным, предметом и сознанием о нем, вещью и приписываемым ей значением, точнее, между «бытийственностью» вещи и ее значимостью — с другой? Почему в рамках одного и того же интересубъективного отношения носители естественной установки сознания ведут себя двумя взаимоисключающими способами: как совершенно грубые и вульгарные объективисты (ибо что такое, как не совершеннейший объективизм, эта ничем не преодолимая вера в реальность внешнего мира?) и как единственно аутентичные, до конца последовательные субъективисты (ибо это и есть та самая «истинная» субъективность, к которой взыскуют феноменологи, когда интересубъективные взаимоотношения людей основываются на неразличности субъективного и объективного, «бытия-в-себе» и «бытия-для-меня», т. е. значимости этого бытия)?

2. ПАРАДОКСЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ОПЕРАЦИОНАЛИЗАЦИИ КОНЦЕПЦИИ ЖИЗНЕННОГО МИРА

Надо сказать, что эти вопросы, решающие для дальнейших судеб феноменологии именно как «строгой науки» (ибо, не решив их, они рисковали утратить всю свою теоретическую строгость), не получили удовлетворительного ответа у последователей Э. Гуссерля, в особенности у тех, кто начал интерпретировать жизненный мир в социологическом ключе как модель истинной социальности, ориентируясь на которую и следует выстраивать новую социологию.

Уже А. Шюц, поставивший в центр своего рассмотрения социокультурный мир, который, как он считал, существует под знаком естественной установки, с помощью какой люди ориентируются в истинности этой установки (где если что и выносится за скобки, так это именно сомнение в реальности внешнего мира), оставил без ответа вопрос о том, что же, собственно, является источником этой веры, какова природа того акта, каким полагается эта вера, почему, наконец, она играет в жизненном мире такую всеобъемлющую роль?

Таким образом, феноменологической социологии, если взять ее мировоззренческий фундамент, предстояло с самого начала двигаться на острие ножа между трансцендентализмом с его представлением об изначальной корреляции реальности и ее осознанием (причем для самого этого трансцендентализма, как известно, было характерно колебание между толкованием этого сознания как родового, общечеловеческого, и подстановкой под него индивидуального, эмпирического, сознания), с одной стороны, и самым наивным, непродуманным, некритическим реализмом, в рамках которого жизненный мир, взятый как мир естественной установки, т. е. как мир веры в существование «внешнего мира», принимался за последнюю и окончательную реальность, за корень социального бытия человека без попытки углубленного (да и вообще сколько-нибудь серьезного) теоретико-познавательного анализа онтологической природы этой веры — с другой.

В лучшем случае в поле рассмотрения феноменологической социологии оказывался интересубъективный аспект веры в мир (М. Натансон [8]),

т. е. та роль, какую она, эта вера, играла в конституировании intersubъективных взаимоотношений людей, относительно которых еще нужно доказать, что к ним сводится вся социальная реальность. Но даже если на минуту согласиться с этим недоказанным постулатом, то все равно окажется, что именно там, в учении о жизненном мире, где, казалось бы, мы должны получить наконец недвусмысленный ответ на вопрос, что же такое эта самая «вера в мир», образующая корень человеческой реальности, по своему существу, по собственному содержанию, нам предлагают чисто функциональное ее истолкование — по ее роли в обеспечении функционирования того самого жизненного мира, природу которого можно было бы объяснить, лишь разъяснив субстанциальную, или, точнее, онтологическую, природу самой веры.

«Вера в мир» оказывается предельным понятием не только феноменологической социологии, но и феноменологии как собственно философской дисциплины: там, где последняя должна была бы фундаментализировать феноменологическую социологию, объяснив ей, что же значит эта «вера в мир», от которой отправляются феноменологические социологи в конституировании картины социальной реальности, роли неожиданно меняются; феноменологическая философия отказывается от дальнейшего анализа, признавая тем самым, что философски не проанализированная «вера в мир» оказывается ее предельным понятием и предоставляет своему отпрыску — феноменологической социологии — выяснить, что же эта вера все-таки означает¹. А последняя может сделать это только своими средствами, т. е. выясняя «функцию», которую исполняет эта вера в структурировании межчеловеческих отношений, вопрос о содержательной тематизации этого предельного понятия снимается с повестки дня. В этом смысле феноменологическая социология «повисает в воздухе», ибо своими собственными теоретическими средствами она не может содержательно определить своего предельного понятия, тогда как философия, от которой она имела право ожидать такого определения, сама уже отказалась от выполнения этой задачи, перепоручив ее социологии.

Отсюда многочисленные парадоксы феноменологической социологии, связанные с основным вопросом, на решение которого она претендует: что же такое социальная реальность, что делает ее реальной, действительной, позволив более или менее строго отличить, предположим, от сновидения. Судя по книге «Структура жизненного мира», написанной Т. Лукманом по наброскам и материалам его учителя А. Шюца [12], эта проблема не осталась вне поля зрения основоположника феноменологической социологии. Лукман понимал, что, оставив во «взвешенном состоянии» вопрос об онтологическом статусе реальности жизненного мира и заменив его вопросом об intersubъективной функции веры в этот мир, он не сможет избежать другого вопроса, тут же возникающего на месте обойденного: а чем отличить эту «веру в мир» от любой другой психологической модификации веры? Чем отличается наша бодрствующая вера в реальность «внешнего мира» от той, с какой мы приемлем «мир» нашего сновидения? А. Шюц (в изложении Т. Лукмана) отвечал на этот вопрос потрясающе

¹ Разумеется, этот вывод верен лишь при условии одобрения Э. Гуссерлем основы теоретической позиции книги А. Шюца «Смысловое строение социального мира», на чем настаивают феноменологические социологи.

тавтологичным образом: наша вера в реальность окружающего мира, которая не оставляет нас в бодрствующем состоянии, характеризуется бодрствованием, т. е. сопровождается напряженным, активным состоянием сознания, тогда как сновидение связано с пассивностью. Шюц и Лукман не могли вразумительно объяснить, что же такое это напряженное состояние сознания в отличие от ненапряженного! А затем доказать, что во время сна мы не испытываем напряженного состояния сознания. Мы не спрашиваем уже о тех состояниях сознания, которые испытываются некоторыми типами умалишенных, скажем, маньяками или параноиками, «напряженные» эти состояния или нет (и в каком смысле)...

Тем не менее даже в этом его «взвешенном» состоянии, редуцированном до «веры», мало отличимой от сновидения, «внешний мир» играет у феноменологических социологов, начиная с А. Шюца [11], столь значительную роль, что именно к нему, этому миру, апеллируют они, когда пытаются истолковать интересубъективность как первичную социальную ткань. Этим лишний раз доказывается, что вымученные конструкции самого Э. Гуссерля, пытавшегося вывести интересубъективность из «я» имманентным способом, не обращаясь ни к «ты», ни к «они», не могли удовлетворить феноменологических социологов. Оказалось, что совершенно неопределенное, менее всего поддающееся феноменологическому анализу, понятие «внешней среды», «внешнего мира» и пр. является фундаментальным для концепции интересубъективности, хотя и фигурирует оно здесь не иначе, как в кавычках. Ведь речь идет не о самом реальном мире, а о «вере» в него, в связи с чем «внешний мир» («внешняя среда») сразу же оказывается во взвешенном состоянии. Он как бы и есть (ведь верят именно в него, а не во что-нибудь другое) и не есть (ведь в него только верят, так что речь идет вовсе и не о нем, а о том значении, которое мы придаем ему актом нашей веры).

Поскольку же реальное бытие «внешнего мира» («внешнего окружения», «внешней среды», включая и всех «других людей», которые — хотим мы этого или не хотим — выступают для каждого из нас в виде элементов этой среды) редуцируется до его значения в рамках тех или иных интересубъективных образований человеческих сообществ (социокультурных общностей), оно неизбежно утрачивает свойственные ему черты суровой непреложности, необходимости. Вопросом оказывается теперь не то, как встраиваются люди в некоторый не зависящий от них контекст реальности, организуя в соответствии с этим свои отношения друг с другом, а то, как они в ходе интересубъективных контактов, на уровне межличностного, субъект-субъектного общения, обсуждают, что такое эта самая реальность, и обеспечивают взаимную согласованность даваемых ей определений. Поскольку же сама реальность оказывается при этом где-то далеко, ибо в сфере интересубъективности фигурирует уже не она сама, а лишь значения приписываемые ей теми, кто все-таки верит в ее существование, то складывается такое впечатление, будто не определения эти зависят от того или иного аспекта фиксируемой ими реальности, а наоборот, сама реальность зависит от того, как определяют ее люди, даже полностью исчерпывается именно этими определениями.

Это и есть тот последний вывод, на почве которого утвердилось молодое поколение феноменологических социологов, как об этом свидетель-

ствуется книга «Новые направления в социологической теории», написанная Д. Силверменом, Д. Уолшем, М. Филипсом и П. Филмером (1972) [1]. «Поскольку феноменологическая социология, — писал Филипсон в этой книге, — исходит из допущения, что социальные явления формируются и существуют в интересующих процессах конституирования значений, то свойственные членам общества реальности рассматриваются как фактические результаты этих процессов» [1, 246]. И логический вывод из сказанного: «Поскольку язык — основное средство передачи значений, центральной проблемой становится исследование того, как взаимно согласовываются определения ситуаций и, следовательно, как ситуации конституируются в ходе ситуационно обусловленного употребления языка» [1, 247].

Если бы только еще знать, что означает в данном контексте «ситуация» (и «ситуационно обусловленное»)! Ведь в качестве элемента самой реальности ее нельзя здесь рассматривать, поскольку, согласно феноменологической предпосылке, сама реальность как таковая уже подменена «верой» в нее, а через эту «веру» — совокупностью значений для верующего в нее человека. Стало быть, вместо сохраняющего некоторые реалистические рудименты слова «ситуация» следовало бы употребить другие, акцентирующие тот факт, что на деле в данном случае речь идет вовсе и не о ситуации самой по себе, а о ее значении для (интерсубъективно ориентированных) ее участников, т. е. опять же о значении этой ситуации для некоторой группы людей, рассуждающих по ее поводу и в ходе этой дискуссии устанавливающих между собой определенные вербальные отношения.

Так что до самой ситуации, взятой в ее весомости, грубости, зримости, мы так и не добираемся, а потому и не имеем права говорить о чем-либо как «ситуационно обусловленном», равно как и об «определениях ситуаций». И в том и в другом случае мы вправе говорить лишь о значениях: определениях значения, переопределениях значения, переопределениях переопределения значения и т. д. до бесконечности. И если уж где и говорить о бесконечной регрессии социологии [1, 253, 255], так и не доходящей до сути исследуемой реальности, то именно здесь.

Молодым адептам феноменологической социологии, не очень-то искусным в философии, хотя и испытывающим энтузиастическое влечение к ней, кажется, что коль скоро они перешли от рассмотрения отдельного изолированного субъекта (индивидуально-психологический уровень значения) к анализу взаимодействия единичных субъектов, к исследованию субъект-субъектных отношений (интерсубъективный уровень значения), то уже тем самым они навсегда избавляются от опасности психологизма и сопряженных с ним солипсистских кругов, связанных с замыканием значений на самих себя. Однако, если быть до конца последовательными и понимать интерсубъективность именно как результат взаимоотношения субъектов, не примысливая одновременно сюда же и реальных контактов «тел», которыми обладают эти субъекты (а тем самым и всю «телесность», существующую не иначе как во времени и пространстве, т. е. во «внешнем мире»), то и в случае коллектива субъектов мы точно так же не избавляемся от солипсистских тупиков, как и в случае индивидуального субъекта. Только от индивидуально-психологической мы перейдем к коллективной форме солипсистского нарциссизма.

Причем от этой формы мы вовсе не избавляемся, когда в явном противоречии с исходной посылкой начинаем примысливать к нашей интерсубъективности еще и «внешний мир», коль скоро этот последний берется не в своей собственной определенности, а как («интерсубъективно санкционированная») «вера в него», взятая под углом зрения ее значимости в рамках межличностного общения.

3. ИНТЕРСУБЪЕКТИВИСТСКАЯ ОНТОЛОГИЯ ЖИЗНЕННОГО МИРА

Надо сказать, что описанная антиномия была зафиксирована не только теоретическими противниками феноменологической социологии; ее четко артикулировал и достаточно хорошо продумал и такой вдумчивый представитель феноменологической ориентации, как А. Гурвич [5]. Анализируя понятие жизненного мира, как оно было введено Э. Гуссерлем и социологически истолковано А. Шюцем, Гурвич пришел к выводу, что мир этот не может быть ничем иным, как культурным миром той или иной исторически определенной социальной группы. Иначе говоря, это не единый мир восприятия, общий для всего человечества, для всех социально-исторических групп, на которые оно распадается, а каждый раз индивидуально определенный, партикулярный мир, воспринятый, осмысленный и истолкованный соответствующей социокультурной группой — теми людьми, которые могут сказать о нем: это «наш жизненный мир». И поскольку у каждой культурно-исторически обусловленной социальной группы «свой» мир, абсолютно достоверный только для нее, постольку приходится говорить не об одном, а о множестве жизненных миров, каждый из которых коррелятивен соответствующей социокультурной общности, выработавшей свою систему значений, неперебиваемую до конца на язык другой человеческой общности, другой формы интерсубъективности.

Вывод, как мы видим, достаточно опасный для судеб феноменологической социологии. Ведь тем самым ставится под вопрос притязание на общезначимость представлений о строении социальной реальности, выработанных в рамках феноменологического направления. Пока феноменологические социологи апеллировали к некоторым достоверностям жизненного мира, признанным в качестве общезначимых, еще можно было принимать всерьез их критические соображения в отношении традиционной социологии. Но коль скоро общезначимость этих достоверностей поставлена под вопрос, причем не только противниками феноменологической ориентации, но и ее приверженцами, вера в обоснованность феноменологической критики традиционных социологических подходов не может остаться непоколебленной.

А тогда излюбленный феноменологический аргумент против традиционной социологии, заключающийся в том, что предлагаемые ею объяснения человеческой деятельности являются, дескать, «трансформированным выражением структуры самих исходных посылок» соответствующей социологической теории [1, 266], можно направить и против объяснений, даваемых феноменологическими социологами. И в целом феноменологическая критика в адрес традиционной социологии оказывается под перманентной угрозой ответного вопроса: если вы, феноменологические

социологи, упрекаете традиционно ориентированных социологов в том, что они неверно реконструируют социальную реальность, то чем вы докажете, что реконструируете ее истинно? Ведь то, к чему вы апеллировали как к последней достоверности, отправляясь от нее в своей социологической реконструкции, обнаружило себя как исторически условное образование, а можно ли построить что-то устойчивое на зыбучем песке релятивизма?..

Как верно констатировал А. Гурвич [5], отправляясь от представления о корреляции между тем, что «дано» сознанию, и соответствующим «актом» этого последнего, мы не можем уйти дальше исследования взаимосвязи этих актов сознания (а вернее, значений, ибо актами сознания полагаются только значения). Коррелятом этой взаимосвязи, т. е. интересубъективности, может быть только культурный мир (точнее мир культурных значений, комплекс этих значений) соответствующей общности группы субъектов, связанных друг с другом чисто ментально. Попытка как-то связать эти культурные миры друг с другом приводит, согласно Гурвичу, к идее их исторической эволюции (надо же как-то связать их друг с другом, не оставаясь же при созерцании их хаотического нагромождения!). И таким образом, он ставил не очень-то привычную для феноменологии задачу исследования сознания как исторически развивающегося.

А тут уж от релятивизма не уйти, поскольку с исторической точки зрения ни один жизненный мир (в том числе и тот, к которому принадлежат сами феноменологические социологи, равно как и тот, образ которого предстает в их теоретическом сознании) не имеет никаких преимуществ перед другим жизненным миром (скажем, тем, отправляясь от которого выстраивают свою модель социальной реальности традиционно ориентированные социологи). Попытка же как-то соотнести эти (умножающиеся с каждым новым шагом феноменологии) жизненные миры, привести их в соответствие друг с другом не может не вести к растворению в социально-историческом релятивизме, причем не только феноменологической философии, о чем беспокоился А. Гурвич, но и (в особенности) феноменологической социологии.

Перед лицом этой ситуации Гурвич видел две перспективы, соответствующие двум «полюсам» жизненного мира, — сознанию (интерсубъективному) и его (перцептивной) «данности». Либо нужно вернуться от того порядка релятивизированного сознания, к которому апеллируют социологически ориентированные феноменологи, сплошь и рядом подменяя его «эмпирическим сознанием» (в надежде, что эмпиризм и партикуляризм этот преодолевается интересубъективностью), к исконно гуссерлевскому трансцендентальному сознанию, продолжая выявление универсальных структур сознания, общих для всех жизненных миров, либо попытаться выявить нечто общее («инвариантное»), лежащее в основе всех жизненных миров на другом уровне, на уровне непосредственного опыта «данности», перцептуального опыта, взятого в его непосредственности, т. е., если мы верно толкуем здесь мысль А. Гурвича, до вмешательства в этот опыт сознания со всеми его (культурно-исторически определенными) значениями и смыслами.

Первая перспектива не рассматривалась Гурвичем и, по-видимому, не потому, что здесь едва ли не все было уже сделано самим Гуссерлем, а по

другой причине. Дело в том, что сам основоположник феноменологии постулировал один-единственный жизненный мир. И здесь возникла трудноразрешимая задача: как совместить этот новый постулат с основополагающей гуссерлевской идеей «трансцендентального эго». Когда же обнаружилось, что этих «миров» бесчисленное множество, эта задача не могла не осложниться и предстать как совсем уж неразрешимая.

Что же касается второй перспективы, то даже в том виде, в каком она предлагалась А. Гурвичем, она представляла выводящей за пределы феноменологии вообще. Дело в том, что, стремясь найти перцептуальную основу, общую для всех жизненных миров, Гурвич должен был очистить человеческое восприятие от всех элементов осмысления и интерпретации. В результате подобной акции, освобождающей культурные объекты от их культурного смысла и человеческого значения, мы получаем, согласно А. Гурвичу, абстракцию «чисто телесных вещей», обладающую пространственными и временными характеристиками, связанными друг с другом причинными отношениями, в которых прослеживается определенного рода повторяемость (регулярность, толкуемая, очевидно, для того, чтобы избежать смертного греха объективизма как привычки вещей). Как видим, то, что мы получили в итоге вычленения общей для всех жизненных миров основы восприятия — «перцептуальной основы» — мира, данного нам в «абсолютно чистом» опыте восприятия, следовательно, любого восприятия, как две капли воды похоже на мир наивного реализма. Того самого наивного реализма, за допущение которого феноменология издавна критиковала и естественно-научный, и всякий иной материализм. Теперь, оказывается, под угрозой впадения в безысходный релятивизм — и с помощью сложной теоретической абстракции (вычленения перцептуального инварианта разнообразных жизненных миров) — приходится шаг за шагом продвигаться к тому, с чего начинается наивный реализм и апеллирующая к нему философская традиция, имеющая, кстати, полное право начинать с Аристотеля.

Правда, чтобы сохранить хотя бы видимость различия между исходной предпосылкой наивного реализма и заключительным выводом феноменологического движения вообще, Гурвич настаивал на том, что речь идет не о мире самом по себе, а только о его «данности» в «абсолютно чистом» перцептуальном опыте, в восприятии как таковом, очищенном от всех возможных культурных смыслов и «человеческих значений». Однако сказать, что результат такого «очищения» — абстракции «чисто телесных вещей», существующих в пространстве и времени и подчиняющихся своим собственным закономерностям, — разве не означает, что в «абсолютно чистом восприятии» мы не имеем ничего, кроме самого «внешнего мира», так что слово «данность» уже ничего к этому миру не прибавляет, поскольку речь идет о его «данности» нам безотносительно к культурным смыслам и «человеческим значениям». А онтология жизненного мира (или трансцендентальная эстетика, или протологика), достижение которой виделось Гурвичу как конечная цель на этом пути выделения универсальных структур мира, очищенного от голой «данности» его восприятию, дабы тем самым выявить его собственный «Логос», разве она не оказывается в таком случае онтологией (и Логикой) этого самого «внешнего мира», взятого именно в его внешности, т. е. независимости от человека и полагаемых им смыслов и значений?..

Но поскольку как раз такого рода онтология лежала в основе традиционной науки и научности вообще (образуя фундамент ее стихийно сложившегося мирозерцания), постольку утрачивают почву и ходячие возражения феноменологических социологов по адресу традиционной социологии: ведь она, оказываясь, изначально обладала тем, к чему феноменология еще только приходит как к своей конечной цели. И аргументы (вернее, видимость таковых), которые выдвигали (и выдвигают) против нее молодые социологи феноменологической ориентации, имеют смысл даже для тех, кто их использует, лишь до тех пор, пока идея необходимости построения онтологии жизненного мира, сформулированная на путях философской саморефлексии феноменологии, не дошла до ее периферийной, социологической, области.

ЛИТЕРАТУРА

1. Новые направления в социологической теории. М., 1978.
2. *Gouldner A.* The coming crisis of western sociology. N.Y.; L., 1970.
3. *Gouldner A.* For sociology: Renewal and critique in sociology today. L., 1973.
4. *Gouldner A.* Dialectic of ideology and technology. N.Y.; L., 1976.
5. *Gurvitch A.* Problems of *Lebenswelt* // Phenomenology and social reality: Essays in memory of Alfred Schutz. The Hague. 1970.
6. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente. Phänomenologie // Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hamburg, 1977. S. 41, 45 f, 52 f, 61 f.
7. *Leithauser T.* Formen des Alltagsbewußtsein. Frankfurt am M., 1976.
8. *Natanson M.* Phenomenology and social sciences // Phenomenology and social sciences / Ed. M. Natanson. Evanston (I 11), 1973. Vol. 1. P. 3–44.
9. *Sallach D.* Class consciousness and the everyday world in the work of Marx and Schutz // *Insurgent Sociol.* 1973. Vol. 3.
10. *Smart B.* Sociology: Phenomenology and Marxien analysis. L., 1976.
11. *Schutz A.* The phenomenology of the social world. Chicago, 1967.
12. *Schutz A., Kuckmann T.* The structures of life-world. Evanston (III), 1974. (Northwestern Univ. stud. in phenomenal. and existencial philos.)

ПОСЛЕДНЕЕ «ПРОСТИ» ПРОГРЕССУ. ОТ РАСПРЕДЕМЧИВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ К ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОМУ РАЗЛОЖЕНИЮ РАЗУМНОСТИ

1. ТОТАЛЬНЫЙ АНТИСЦИЕНТИЗМ И ОБЩИЙ КРИЗИС ИДЕОЛОГИИ ПРОГРЕССА

Подводя итоги эволюции леворадикальной социологии, трансформировавшейся в социологический радикализм, осмысляя результаты сближения леворадикальной и феноменологической социологии, произошедшей на почве социологического радикализма, нельзя не остановиться на том, что представляет собой глубинный источник этого процесса радикализации уже не в политическом и не в теоретико-познавательном, а в мировоззренческом плане. Этим источником является антисциентизм, пришедший на смену господствовавшему в первое послевоенное десятилетие в западной социологии культу науки и научности, гипертрофированному в обстановке всеобщего энтузиазма, вызванного успехами научно-технической революции; антисциентизм, предстающий ныне как род общего мирозерцания, в рамках которого наряду с негативистским переосмыслением сущности и роли науки аналогичным образом переосмысляются традиционные представления о научно-техническом прогрессе, а в связи с этим также и о прогрессе, развитии, эволюции вообще.

Речь идет, следовательно, не об антисциентизме вообще, а именно об антисциентизме, возникшем на почве разочарования в возможностях и перспективах научно-технической революции. В отличие от предшествовавших форм антисциентизма (как правило, они возникали в рамках философского иррационализма) этот последний характеризуется, и чем дальше, тем в большей степени, не правой и консервативной, а, наоборот, левой и даже левозкстремистской ориентацией. Широкому распространению именно этой формы антисциентизма предшествовала деятельность франкфуртских теоретиков (и западных неомарксистов вообще), смысл которой заключался именно в том, чтобы превратить эту идею из традиционного орудия правых в мощный идеологический таран левых (вернее, левозкстремистских) политических сил. В результате к середине 1970-х гг. сложилась такая идейная ситуация на Западе, когда апелляция к науке и научности рассматривалась как выражение политического консерватизма (если не сплошной реакционности), тогда как политический прогрессизм, включая левачество, выступил под знаком все углубляющегося антисциентизма. При этом особенность новейшего антисциентизма заключается в том, что он теснейшим образом связан с распространенным ныне как в

леворадикальных, так и в леволиберальных кругах (между которыми в настоящее время все труднее проследить линию водораздела) разочарованием в прогрессе.

Эти два момента современного сознания связаны друг с другом настолько тесно, что очень трудно сказать, новейший ли антисциентизм является формой разочарования в прогрессе, или, наоборот, разочарование в прогрессе является новейшей формой антисциентизма. Дело в том, что, поскольку прогресс, на который возлагалось столько надежд в середине XX в., выступал, так сказать, эмпирически, прежде всего и главным образом в виде бурного развития науки и техники, получившего название научно-технической революции, постольку разочарование, вызванное результатами этого развития во второй половине 1960–1970-х гг. не могло не предстать одновременно и как разочарование в прогрессе (антипрогрессизм) и разочарование в науке (антисциентизм).

Главные возражения против прогресса, которые накопились за истекшее десятилетие в лагере леволиберально и леворадикально настроенных антипрогрессистов и антисциентистов, были достаточно развернуто представлены в материалах состоявшегося в Италии симпозиума, посвященного именно этой проблеме, и опубликованы в книге с характерным названием: «Миф о развитии» (1977) [3]. Участники симпозиума констатировали, что за истекшие четверть века развитие прогресса, осуществлявшееся под влиянием НТР, происходило крайне антиномично и неравномерно (речь идет прежде всего о наиболее развитых в промышленном отношении странах; что же касается остальных стран, то на них НТР оказывает не прямое, а косвенное воздействие). Оценивая итоги развития прогресса, можно прийти к следующим выводам:

1. Он не оказался всеобщим в том смысле, что принес наибольшие выгоды лишь тем странам, которые находились в более благоприятном положении и до НТР. В итоге произошедшего процесса разрыв между более развитыми и менее развитыми странами лишь усилился.
2. Он не оказался всеобщим в том смысле, что даже в наиболее развитых странах его положительными результатами воспользовались прежде всего те общественные группы и слои, которые и ранее находились в привилегированном положении. В результате произошедшего прогресса социальные различия между привилегированными и непривилегированными слоями не только не уменьшились, но в целом ряде аспектов резко увеличились.
3. Он не оказался всеобщим в том смысле, что даже для тех, кто мог ощутить его положительные результаты прежде всего в связи с общим ростом материального благосостояния в промышленно развитых странах, — это был крайне односторонний процесс, поскольку, по мнению антисциентистов и антипрогрессистов, рост материального благосостояния не сопровождался ни общесоциальным, ни общекультурным, ни моральным прогрессом.
4. Он не оказался всеобщим в том смысле, что его результатом не было сглаживание глобальных антагонизмов, раскалывавших человечество, глубочайших противоречий, разделяющих страны, нации и континенты. Наоборот, к существовавшему дотолде противоречиям он прибавил новые, поскольку, с одной стороны, до предела заострил проблему

энергоресурсов, а с другой — совершенно непредвиденным образом усилил партикуляристские тенденции в самых различных сферах, начиная от политической и кончая религиозной.

5. Наконец, он не оказался всеобщим в том смысле, что его ближайшим, наиболее очевидным, повсеместно ощущаемым результатом стала деградация в жизненно важной сфере человеческого существования: в сфере взаимоотношений человека (и человечества как рода) с природой. Итогом бурного развития промышленно развитых стран на базе НТР стало нарушение равновесия между человеком и его природной средой. Возникли необратимые деформации этой среды, грозящие экологической катастрофой. Человечеству угрожает истощение насущно необходимых, во всяком случае для индустриальной цивилизации в ее нынешней форме природных ресурсов, побуждающее ставить вопрос о «пределах» дальнейшего роста, осуществляемого за счет «чистого потребления» природы, не сбалансированного соответствующим воспроизводством ее ресурсов.

Все эти сетования антисциентистов и антипрогрессистов по поводу прогресса (отождествляемого с научно-техническим прогрессом и уже с научно-технической революцией истекшей четверти века, 1950–1975 гг.) резюмируются в двух самых серьезных упреках. Во-первых, этому прогрессу мы обязаны созданием оружия такой универсальной мощи, что война с его применением грозит стать судным днем для всего человечества. Во-вторых, этому прогрессу мы обязаны столь далеко заходящими нарушениями в природной среде, что если человечество и не погибнет до тех пор в глобальной ядерной катастрофе, ему все равно предстоит гибель: необратимое вырождение и умирание в среде, которую НТР очень скоро сделает вообще невозможной для обитания человека. Если же учесть, что истощение жизненно важных ресурсов, гигантскими темпами совершающееся в условиях НТР, должно вести к дальнейшему обострению противоречий глобального порядка, то перспектива мировой атомной катастрофы представляется даже более вероятной, чем перспектива более медленного вымирания человечества в «среде», исключающей возможности человеческого существования.

В результате всеобщее содержание прогресса и его конечная цель перестали вызывать положительные ассоциации у всех тех, кто связывал с ними эти ассоциации, т. е. у вчерашних прогрессистов. Ибо для тех, кто не возлагал на прогресс слишком больших надежд, здесь, естественно, было и меньше разочарований. Но так или иначе, а на фоне новых представлений о прогрессе в ином свете предстали и те жертвы, на которые приходилось (и приходится) идти людям ради него. Чем менее привлекательными предстают действительные результаты (а следовательно, объективные цели) прогресса, лишенного клубившихся вокруг него прогрессистских иллюзий, тем непомернее выглядит его человеческая цена.

В капиталистических странах она суммируется из таких образующих ее моментов, как возрастающая подчиненность человека технике и техническим ритмам, причем не только в процессе труда, но и в свободное время; общий рост напряженности как труда и повседневной жизни, так и всей сферы межчеловеческих контактов; лишение человека свободы волеизъявления — «атрофия» человеческих свобод, дополняемая «гипер-

трофией» того, что властвует над ним, манипулирует им, все равно, прямо или косвенно, через вещи, которые он приобретает, или механизмы, которыми он пользуется. Иначе говоря, каждое приобретение, которое реально обеспечивает, а то и просто лишь обещает прогресс, неизбежно сопровождается такими утратами для современного человека, что каждый раз возникает один и тот же вопрос: а стоит ли приобретаемое того, что при этом безвозвратно утрачивается?

Поскольку все эти недоумения, разочарования, вопросы, оставленные без ответа, не только являются характеристиками умонастроения социологов и социальных философов, теоретизирующих о проблеме развития, но и входят в широкое общественное сознание, постольку проблема отношения к прогрессу оборачивается своей практическо-политической стороной. Кризис идеологии прогресса, так или иначе внедренной в массовое сознание и пустившей там свои корни, не может не вызвать того, что социологи называют кризисом легитимации общественно удостоверенного узаконения социального порядка, в состав которого (узаконения) важнейшим элементом входит общепринятое представление о целях социального развития. Коль скоро это представление связано с идеологией прогресса, крах этой идеологии тут же вызывает вопрос: а верно ли спланировано будущее данного общества, адекватен ли сам подход к такому планированию, и вообще, стоит ли планировать.

В свою очередь у тех, кто осуществляет планирование в условиях государственно-монополистического капитализма, оказывается все меньше аргументов в пользу своих мероприятий. Кризис идеологии прогресса делает неизбежной подмену проблемы общественной цели проблемой прогноза и предсказуемости более или менее отдаленного будущего. Поскольку же предсказание ничего хорошего не обещает, возникает вопрос о том, как избежать предсказанного, а не о том, как его достичь. Отношения между планом и прогнозом ставятся на голову: планирующая инстанция, столкнувшись с пессимистическими прогнозами, должна помочь обществу избежать открывшейся перед ним перспективы, используя общезначимые социальные цели. Однако у общества, переживающего кризис идеологии прогресса, такие цели отсутствуют.

В результате общая перспектива развития, предлагаемая планирующими органами, предстает как некоторое «поле битвы», на котором конкурирующие силы (и стоящие за ними общественные группы) реализуют свою волю к власти. Так осуществляется эксплуатация прогресса разнообразными группами давления, преследующими свои партикулярные корыстные цели. Естественно, что перед лицом этой мнимой всеобщности прогресса, раскрывающего всю сомнительность своих универсальных целей, развиваются многообразные «аутсайдерские» тенденции — стремление «выйти из игры». Возникающая при этом перспектива «выпадения из системы» уже не кажется пугающей, так как система, ориентированная на прогресс, развенчивается вместе с идеологией прогресса.

Констатация факта глубочайшего кризиса (если не общего краха) идеологии прогресса побуждает к исследованию корней этой идеологии — тема, широко дебатировавшаяся участниками итальянского симпозиума. Здесь-то и была вновь акцентирована связь, существующая между идеологией прогресса и идеологией науки; при этом сама идеология науки и

научности вообще была, в свою очередь, поставлена в связь с инструментально-рациональным подходом, с рационализмом Нового времени.

Согласно мнению К. Касториадиса (Франция), авторитетно прозвучавшему на симпозиуме, у истоков идеологии прогресса стоит научно-философская революция, в процессе которой был утвержден тезис о беспредельных возможностях математически ориентированного разума. Причем Касториадис тесно сопрягает этот тезис с идеей бесконечного роста человеческой продуктивности и производительных сил, утверждением которых, по его убеждению, мир обязан зарождению и развитию буржуазии, вдохновлявшейся этой идеей и усматривавшей в ней свой основной социальный ориентир.

Как видим, и в истоках идеологии прогресса трудно отделить тезис о бесконечном поступательном развитии науки (уже заключавший в себе возможность вывода о безграничных возможностях базирующейся на ней техники) от идеи ничем не ограниченного роста человеческой продуктивности как таковой, идеи производства ради производства (в свою очередь, включавшей молчаливое предположение относительно всепобеждающей рациональности буржуазных экономических механизмов).

По этой причине развенчание идеологии прогресса (или, по другой формулировке, ее предложил Э. Морен из Франции [3], мифа о развитии) оказывается одновременно и критикой представлений о социальном прогрессе, ведущих свое начало от раннебуржуазной веры в рациональность экономических механизмов, якобы обеспечивающих бесконечные возможности производства как такового, и разоблачением идеологии науки, отправляющейся от тезиса о безграничных возможностях математически ориентированного разума и постулата об «относительной асимптотичности» научного знания.

Поскольку же основным звеном, объединяющим эти два аспекта идеологии прогресса, оказывается принцип рациональности (экономическая рациональность, технико-технологическая рациональность, рациональность математизированной науки и т. д.), постольку центр тяжести в критике этой идеологии смещается по направлению к рационалистической идеологии: ее развенчание и разрушение формулируются как главная цель нынешних антипрогрессистов. Веберовская модель буржуазной рациональности, поднятая на метафизический уровень и представшая как воплощение рационализма и рациональности как таковой, вот что выступает в качестве основного объекта разоблачения и развенчания у нынешних леволиберальных и леворадикальных критиков прогресса, когда они пытаются углубить теоретический фундамент своей критики. В общем и здесь, у входа в сферу мышления, альтернативного идеологии прогресса, мы встречаемся с тем же предупреждением, что и у входа в «иллюзион», изображенный в «Степном волке» Германа Гессе: «плата за вход — разум».

Не случайно в книге Касториадиса «Перекрестки лабиринта» (1978) [1] предлагается перспектива узаконения некоторого «второго разума» («второй логики»), альтернативного тому, с помощью которого человек постигал и постигает внешний мир. Речь идет о разуме, который был бы способен постичь как человеческое «бессознательное», так и социально-историческое измерение, взятое в отличие от природного и в противоположность ему. Этот «разум» должен выработать свою собственную логику

ку, выявляющую имманентный логос «бессознательного», который, оказывается, господствует не только над нашими сновидениями, но и над нашей смыслополагающей деятельностью.

Таким образом, согласно Касториадису, будет выявлена логическая структура, радикально отличная от той, которая вычленилась на протяжении всей истории логики, и вместо одной логики мы будем иметь две: одну — для «внешнего», а другую — для «внутреннего» (социокультурного) мира человека. А поскольку в принципе столь же различных миров не два, а бесконечное множество, возможно и бесконечное множество «логик» и «разумов»: сколько «миров», столько и «умов». Словом, мы возвращаемся к тривиальностям иррационализма начала XX в.

От разума (и логики), единого (и единственного) к которому, между прочим, апеллировали еще задолго до того, как возникла буржуазия со своим коварно-близоруким рационализмом (точка зрения Касториадиса), ничего не осталось. Он рассыпался: сперва на два разума — разум «внешнего», «внечеловеческого» мира и разум «внутреннего», «социокультурного» мира, затем на множество разумов, соответствующих принципиально допустимому множеству миров. Ибо стоит только допустить два разума и соответственно две равноправные и в то же время несовместимые логические структуры, как путь для допущения множества разумов оказывается уже открытым. А отсюда совсем недалеко до признания существования бесчисленных разумов и логик для различных, все более и более мелких, социокультурных «миров», «миров» и «мибочков», не говоря уже о «микромирах» отдельных индивидов.

И следовательно, мы переходим к принципиальной равноценности и равнозначности мира подлеца и мира честного человека, мира насильника и убийцы и мира жертвы насилия и т. д. С тех пор как постулируются два разума вместо одного, две логики вместо одной-единственной, ничто уже не удержит нас от распыления разумности (и логичности) в хаосе бесчисленных разумов и логик — результат, в котором совпадают, отождествляясь друг с другом, релятивизм и иррационалистическое отрицание разума и разумности.

Нельзя не заметить далеко идущей параллели между этой общей атмосферой безбрежного релятивизма и умонастроением радикально ориентированных социологов, движущихся по пути распределения социологии. Ведь первый шаг на пути такого распределения — это как раз постулирование двух реальностей: реальности внечеловеческого и реальности социокультурного миров (Касториадис лишь развил эту тенденцию до ее общеполитических выводов, постулировав наличие двух логик, двух принципиально различающихся логических структур, соответствующих этим взаимоисключающим реальностям).

А последний шаг на этом пути — логически неизбежный вывод о наличии бесконечного множества социокультурных миров, на которые распался гуссерлевский жизненный мир, в результате чего и возникла альтернатива: либо предположить столь же бесконечное число логик, соответствующих этому множеству миров, либо вернуться к единому (трансцендентальному) сознанию с одной-единственной логикой (или другой вариант этой же перспективы — вычленив единую логику, протологику, онтологику, которая одинакова значима для всех жизненных,

всех социокультурных миров). Как мы могли заметить, атмосфера разочарования в прогрессе, смысловым центром которой является разочарование в науке, научности и рациональности вообще, стимулирует первую, а именно релятивистскую перспективу в рамках социологического радикализма.

Возникает, однако, вопрос, тем более существенный в нашем контексте, чем более резонными представляются приведенные возражения нынешних (левых) антипрогрессистов против идеологии прогресса: почему из совершенно верной констатации факта кризиса (если не крушения) этой идеологии были сделаны выводы, которые вряд ли возможно принять. И возможны ли вообще иные выводы на путях критики идеологии прогресса? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратить внимание на одно важное обстоятельство. Дело в том, что у рассмотренных нами критиков идеологии прогресса отчетливо фиксируется предпосылка, тождественная с критикуемой идеологией. Речь идет о молчаливом предположении, согласно которому источником многообразных антиномий и парадоксов прогресса, с которыми человечество столкнулось во второй половине XX в., является идеология рациональности и связанные с нею иллюзии: иллюзия бесконфликтного и беспрепятственного развития рационально организованного производства, иллюзия бесконечного могущества рациональной науки, иллюзия беспредельной мощи рационально и научно рассчитанной техники, где «религия» научно удостоверяемой рациональности занимает, как видим, центральное место.

По этой причине главным объектом критики оказывается в конечном счете именно математически ориентированная (т. е. рациональная и рационализирующая) наука и научность. А поскольку наука — это дело ученых, постольку основным предметом критики становится именно субъективный, отнесенный к целям, сформулированными крупнейшими представителями науки Нового времени, аспект прогресса. Акцент вполне естественный, так как, изучая научные теории, лежащие в фундаменте идеологии прогресса, трудно вырваться из рамок субъективного аспекта рассмотрения: ведь люди, создавшие эти теории, создавали их, так сказать, в здравом уме и трезвой памяти, преследуя при этом вполне сознательно артикулированные цели. Не менее трудно в изначальных формулировках этих целей, принадлежащих основоположникам науки Нового времени, отделить то, что связано с индивидуально-личностными, партикулярными характеристиками ученых, от того, что было в этих формулировках общезначимого, сверхличного, принадлежащего не конкретному индивиду, а науке как целому.

Словом, очень многое толкает при таком подходе в заколдованный круг субъективизма, когда результаты прогресса, с которыми человечество столкнулось во второй половине XX в., соотносятся с теми сознательно сформулированными целями, которые творцы науки Нового времени (чьи идеи так же были положены в основу идеологии прогресса) ставили перед собой в XVII–XVIII вв. Причем за результаты, оказавшиеся в вопиющем противоречии с целями, воодушевлявшими ученых Нового времени, порицаются даже не те, кто непосредственно ответствен за эти результаты, а опять-таки сами эти ученые: они-де так спроектировали весь последующий прогресс, что их потомкам ничего не оставалось делать, кроме

как осуществлять предложенный ими проект. И следовательно, в ответе за все «проектировщики прогресса», а не те, кто исполнял, осуществлял, реализовывал этот проект (и не меньше, чем сами «проектировщики», могли заметить, что осуществляется «что-то не то», сделав из этого соответствующие практические выводы).

Как видим, насколько рассматриваемый (антипрогрессистский) подход предстает в качестве субъективистского, когда заходит речь о «проектировщиках прогресса», настолько же он оказывается объективистским и даже фаталистическим, когда ведется разговор об исполнителях предложенного проекта. Если первые «кругом виноваты» за то, что произошло через четверть тысячелетия после их смерти, то вторые невинны даже в том, что они делали своими собственными руками. Этот очевидный парадокс и побуждает нас отнестись с большим сомнением к той критике, которой подвергают прогресс вчерашние прогрессисты, срочно превратившиеся в антипрогрессистов. И речь идет, разумеется, не о констатации тех очевидных опасностей, перед которыми оказался мир во второй половине XX столетия, а о методологии, на основе какой устанавливаются причины, приведшие мир на грань ядерной и экологической катастрофы.

2. ТУПИКИ ТОТАЛЬНОГО АНТИСЦИЕНТИЗМА

Коль скоро крайний субъективизм только что рассмотренной здесь антипрогрессистской тенденции дискредитировал сам себя, продуцируя из своих собственных оснований диаметрально противоположную объективистско-фаталистическую установку, уже к концу 1970-х гг. вновь (в который уже раз!) возник вопрос о пересмотре этих оснований. И в самом деле, так ли уж «тотально» и «фатально» были запрограммированы результаты прогресса в рационалистических основоположениях науки и техники Нового времени? Так ли уж точно было реализовано в последующем развитии науки и техники то, и только то, что формулировалось как их сознательно поставленная (и столь же сознательно осуществляемая) цель учеными XVII–XVIII вв.? Так ли уж «тотально» вменяемы классики науки Нового времени (и сама эта наука, созданная, согласно мнению антисциентистов-антипрогрессистов, целиком и полностью по их образу и подобию), как это представляется нынешним противникам идеологии прогресса?

Обратим внимание на весьма любопытный факт: достаточно авторитетные западные философы первой половины (и середины) XX в., не менее негативистски относящиеся к науке, чем ее нынешние леворадикальные и леволиберальные противники, все-таки были более осторожными перед лицом этого вопроса. Такой известный антисциентист, как М. Хайдеггер (многие аргументы которого были заимствованы левыми критиками науки, невзирая на общеизвестный консерватизм хайдеггеровских воззрений), был склонен рассматривать научно-техническое развитие, взятое со всеми его роковыми итогами, как процесс, включенный в целое истории Запада и определяемый именно этим целым [2], получающим у него неопределенное название «судьбы бытия». А там, где он обращался непосредственно к критике науки, он должен был выходить далеко за пределы науки Нового времени, в эпоху Сократа и Платона. Ибо совершенно очевидно, что

многое, за что в наш век критикуют науку Нового времени, свойственно и науке иных времен, так как касается формы научности вообще.

Наконец, следует более серьезно продумать хайдеггеровский аргумент относительно того, что математическое естествознание возникло задолго до соответствующих технических его приложений, но последние были бы невозможны без опоры на уже разработанное точное естествознание. Однако первенство в рамках взаимоотношения наука–техника все-таки принадлежит технике, сущности техники, техническому подходу вообще. И дело не в том, что, так рассуждал Хайдеггер, позднее по времени оказывается более сущностным в онтологическом смысле и, следовательно, позднее развившаяся современная техника лишь выразила истинную сущность предшествовавшей ей науки. Суть в том, что потенции будущего научно-технического прогресса (будущей НТР), заключенные в научном подходе к миру и, повторяем, заключенные в нем изначально, могли стать реальностью только при вполне определенной констелляции исторических обстоятельств. Без этих обстоятельств и вне этих обстоятельств их наличие в фундаменте научного подхода к миру равнозначно небытию, они присутствуют здесь как столь абстрактная возможность, что она тождественна их полному отсутствию.

Конечно, нынешние результаты общественного развития можно «спроецировать» в далекое прошлое, в сферу формирующейся научной идеологии. И постольку в виде абстрактной возможности там можно найти все, что угодно (в особенности если учитывать размытый, расплывчатый характер первоначальных формулировок идеологии науки с их утопическими экстраполяциями), в том числе и предвосхищение всего последующего прогресса, напоминающее самоосуществляющееся пророчество. Однако в действительности реальным содержанием этого сложного и антиномически конфликтного исторического процесса, представшего в прогрессистской идеологии, как сплошной поступательный рост, было вовсе не осуществление заповедей, сформулированных в рационалистическом катехизисе идеологии науки. В этом смысле последняя была действительно идеологична, поскольку лишь прикрывала реальное содержание, имеющее мало общего со своим идеологическо-утопическим флером. Реальным содержанием рассматриваемого исторического процесса было превращение многочисленных локальных историй различных народов и национальностей, стран и регионов в единый поток исторической эволюции человечества как целого.

Эволюция становилась общечеловеческой не опосредованно, не «в конечном счете», а непосредственно, фактически, на уровне повседневности, когда в простейшие межчеловеческие контакты оказывались влеченными международные, мировые отношения: факт, который становится очевидным любой домохозяйке, когда она идет за покупками, не говоря уже о более сложных случаях. Вот та «непосредственная всеобщность» общечеловеческого развития и обеспечила невиданную ранее прогрессивность историческому процессу, включая и такие его составляющие, как наука и техника. Вне этой «непосредственной всеобщности» исторического развития та всеобщность, к которой изначально, а не только с Нового времени апеллировала наука, была обречена оставаться чисто теоретической, давая лишь достаточно партикулярные и случайные выходы в

практическую, или, что для науки то же самое, технико-технологическую сферу. Ибо до этого эта сфера была столь же локальна и ограничена, как и все человеческое существование.

И только по мере того, как сфера непосредственного человеческого существования в своей эмпирической действительности, а не только в области религиозного, идеологического или теоретического самосознания человека, становилась сферой непосредственной всеобщности (общечеловечности связей и в пространственном — «глобальность», и во временном — «плотность контактов» в единицу времени), теоретическая всеобщность науки становилась практической всеобщностью техники, основанной на использовании универсальных сил природы и человеческого разума. Так, наука превращается в производительную силу в составе прочих «сил общественного производства» (среди которых важнейшая — разделение труда в международном масштабе), влияющих на науку не меньше, чем она воздействует на них, включаясь в «тотальность» исторического процесса.

Можно ли после этого считать науку (научную рациональность) главной ответчицей за общие результаты, к которым привел этот процесс во второй половине XX в.? Очевидно, без помощи науки современное человечество не могло бы высвободить и поставить на службу общественному производству, а также политике и властям предержащим поистине универсальные силы, силы природы, взятой в ее глубинных определениях. Но столь же очевидно, что без этой всеобщей силы, которая была разбужена, конституирована и приведена в движение буржуазным обществом, силы всемирного разделения труда, позволяющего сконцентрировать на очень небольшом участке усилия буквально всего человечества (со всем тем, что оно накопило за всю предшествующую историю к моменту применения этих усилий), многое, очень многое из того, что «проектировалось» в лоне науки, осталось бы утопией, неосуществленной мечтой, праздным полетом фантазии, словом, той самой абстрактной возможностью, которая мало чем отличается от конкретной невозможности.

Если наука и наложила свой отпечаток на новейшую историю, то в неизмеримо большей степени сама история, смысл которой заключался в пробуждении и актуализации всеобщих сил «внешней природы» и всемирного человечества, определила судьбы науки, судьбы научных открытий и особенностей социальной формы, в какой предстало теперь сообщество ученых. Наука была лишь одной из всеобщих сил человечества, развитие которой зависело от конкретного сочетания сил, вызванных к жизни актом становления всемирной истории, от «судьбической» конstellляции партикуляристских и универсалистских тенденций этой истории, поскольку становление всемирной истории не означало (и не означает) немедленной «отмены» локальных историй, хотя и вовлекает их в русло своего общего устремления.

Но коль скоро наука, как и любое человеческое деяние, не является не только единственной причиной и следствием определенных социально-исторических процессов, не менее (если не более) могущественных, то считать ее главной ответчицей за общий результат всех этих процессов наивно и несправедливо, сколь бы впечатляющим ни представлялось ее участие в них, в особенности если спроецировать этот результат на науч-

но-рационалистическую идеологию. Реализуя любую свою цель в материале, данном ему природой и историей, человек неизбежно приводит в движение силы, неизмеримо большие, чем те, что были осознаны им, поскольку оказались в освещенном поле его целеполагания, — в этом и заключается онтологическая власть объективного, с которой вынужден считаться человек, когда он «материализует», «объективизирует» свою, поначалу только субъективную, цель. За то, что находится в освещенном поле человеческого целеполагания, в поле практического действия человека, пребывающего в здравом уме и трезвой памяти, человек ответствен целиком и полностью, ответствен как юридически, так и морально. За более отдаленные последствия своих действий человек ответствен лишь в рамках «нормальной» предсказуемости, очерченных его социокультурной средой, его исторической эпохой, достигнутым уровнем развития человечества и т. д.

Рамки эти не везде точно очерчены и там, где они менее четкие, вопрос о юридической ответственности может отпасть вообще, хотя проблема моральной ответственности остается в силе: совесть требует от нас принятия на себя ответственности и за непредвиденные результаты наших поступков, достаточно лишь знать, что они связаны именно с нашими, и только с нашими поступками. Хотя именно науке принадлежит решающая роль в расширении границ предсказуемости отдаленных последствий наших действий (и следовательно, границ нашей собственной вменяемости, коль скоро она дело людей, а не богов), мы не можем осуждать ее за отдаленные последствия ее «целеполагания», которые оказались вне поля зрения сообщества ученых, тем более что в осуществлении этих целей принимали участие далеко не одни только ученые.

И сколь бы благородной ни представлялась позиция того или иного ученого, принявшего на себя вину за те последствия своих открытий, которые в свое время не могли быть предусмотрены ни им самим, ни его научным сообществом, ни даже наиболее проницательными из современников этого открытия, мы не имеем морального права забывать о том, что судьба каждого более или менее значительного открытия в наше время предрешена заранее. Она предрешена и включенностью деятельности ученого в исключительно широкую, многообразно разветвленную, насыщенную небывалой плотностью прямых и опосредованных человеческих контактов в системе разделения научного труда (точнее сказать, научного производства), от которой зависит и направленность научного поиска, и последовательность научных открытий.

Так что проблема научного открытия становится простой проблемой времени: если сегодня оно не будет осуществлено здесь, то не далее как завтра оно будет сделано в другом месте. Она предрешена и фактом предопределенной включенности научного производства в сферу современной техники (в том числе и военную технику), требованиями которой, не только косвенными, но и прямыми, имеющими форму заказов, обусловлено нынче подавляющее большинство научных открытий, причем далеко не в одной лишь прикладной области научного знания. Она предрешена, наконец, включенностью науки как непосредственной, так и опосредованной техникой и технологией в процессе глобального экономического и политического развития, осуществляемого на базе международного разделения

труда (вместе с его ресурсами и результатами), которое (поскольку оно имеет место в мире, разделенном на множество отдельных государств, на политические блоки и политико-идеологические системы) пробивает себе дорогу не без помощи мировой политики.

Все это, разумеется, вовсе не означает, что в современном мире человек оказался полностью невменяемым (и следовательно, пора отменить суды, а в особенности — мораль и нравственность). Дело в том, что, если оставить в стороне повседневную жизнь, где человек, находящийся в здравом уме и трезвой памяти, остается столь же ответственным за свои поступки, сколь и тысячу лет назад, и перейти к тем сферам, где на карте оказываются более отдаленные результаты человеческих поступков, здесь область ответственности существенно смещается по сравнению с тем, что было менее ста лет назад. Теперь ответственность смещается в область деятельности тех, кто принимает реально значимые решения; а происходит это там, где стыкуются различные звенья, «тотализуемые» конкретным историческим процессом, определяющим человеческие судьбы: где наука смыкается с техникой и в ряде вполне отчетливо фиксируемых решений определяется направление научного развития, где техника (а через нее и наука) стыкуется с экономикой и политикой и принимаются решения о том, как должны быть «увязаны» техника и экономика, техника и политика, и каким целям они должны быть подчинены.

Причем в посрамление тех, кто так много говорит о засилье научной рациональности, как раз там, где принимаются решения такого рода, т. е. в наиболее ответственных пунктах системы государственно-монополистического капитализма, очень часто отсутствует не только эта самая злокозненная рациональность, но и простой здравый смысл, ибо оказывается, что та или иная формулировка ответственных решений является лишь козырем в игре мелкокорыстных интересов, которыми одержимы люди, имеющие власть принимать эти исторические решения.

На этом фоне современный антисциентизм, питающий радикалистские тенденции современной социологии, выглядит всего лишь как новая форма все той же научной идеологии, в которой наука, по-прежнему выступающая в ореоле своего всемирно-исторического могущества, фигурирует, однако, не под знаком «плюс», как раньше, а под знаком «минус», т. е. не как божественная, а как демоническая сила — сила, заведшая человечество в тупик. Это обстоятельство нельзя упускать из виду и при анализе антисциентистских тенденций радикалистски ориентированной социологии, мировоззренческий горизонт которой оказывается полностью замкнутым, парадоксальным в своей экзальтированной антипрогрессивности, вариантом научной идеологии, живущей исключительно за счет самоотрицания.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Castoriadis C.* Les carrefours du labyrinthe. P., 1978.
2. *Heidegger M.* Die Technik und die Kehre. Pfullingen, 1962.
3. *La mythe du developpement.* P., 1977.

У ИСТОКОВ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ПОСТМОДЕРНИЗМА

І. НЕОМАРКСИСТСКИЕ ИСТОКИ АГРЕССИВНОГО АНТИСЦИЕНТИЗМА М. ФУКО

Начиная с 1940-х годов в США общетеоретический кризис социологии протекал в форме гипертрофии принципа партийности социально-научного знания, явно имевшего марксистско-ленинские корни. Причем таких леворадикальных социологов, как Ч.Р. Миллс и А. Гоулднер, совсем не смущало то обстоятельство, что в Советской России, где к власти пришли большевики-ленинцы, этот принцип деятельности утверждался, что называется, «под дулом пистолета». Ту же картину мы видим и по ту сторону океана, особенно во Франции, где на страже этого принципа, получившего распространение под названием «принципа ангажированности» социально-гуманитарного знания (да и культуры вообще), стояли такие «властители дум» и душ «критически мыслящей» интеллигенции, как Ж.П. Сартр, которого даже М. Мерло-Понти, вовсе не консерватор, обвинил в «сверхбольшевизме». Так же как и в Соединенных Штатах, во Франции гипертрофия принципа партийности социально-научного знания вылилась, в конце концов, в социологическую рефлексию, имевшую целью разоблачить «буржуазность» этого знания, так же как и науки, и самого принципа научности вообще.

В русле этого общего потока антисциентистского леворадикалистского разоблачительства оказался и М. Фуко. Парадокс, однако, заключался в том, что если у американцев «кризисного поколения» (не говоря уже о леворадикалистски настроенных французах) эта критика вливалась в общий поворот социально-научного знания от социологического реализма к социологическому номинализму, то у М. Фуко мы видим совсем иную картину: попытку сочетать разоблачительную «рефлексию» социальной обусловленности глубинных основоположений самого принципа научности не с номиналистской, а с реалистической, даже гиперреалистической теоретико-методологической установкой, которую французский структурализм утверждал в противоположность сартровскому экзистенциализму. И вся последующая эволюция М. Фуко, если брать ее теоретико-методологический «вектор», оказалась, в конце концов, процессом отступления от этого парадоксального совокупления структуралистского объективизма (который молодой М. Фуко воспринял первоначально в его альтюссеровском варианте) и гипертрофированного (опять-таки не без влияния Л. Альтюссера) принципа партийности социально-научного знания, как, впрочем, и научности вообще.

Надо сказать, что М. Фуко несколько облегчил свою парадоксальную задачу «органического» сочетания железобетонного объективизма и

твердокаменной партийности довольно остроумным способом: он стал последовательно сближать объективно-научное знание и власть как воплощение волевых (т. е. в конечном счете субъективных) устремлений. Впрочем, за все нужно платить, и за этот парадоксальный способ сближения знания и власти, в конце концов объединенных у молодого М. Фуко в рамках некоего континуума под двусмысленным обозначением «знание/власть», ему пришлось заплатить всей последующей теоретической эволюцией, исполненной резких кризисов. А это каждый раз подтверждало глубоко кризисный характер его теоретического сознания. Однако именно эта амбивалентность теоретического сознания Фуко как раз и обеспечила необычайный успех ему самому как социальному мыслителю, «умопостигаемый характер» мышления которого оказался поразительно созвучным умонастроению его аудитории и состоянию той отрасли знания, какую он персонифицировал во времени большого социологического кризиса. А именно, сознанию кризиса, которое уже начинало уставать от своего кризисного напряжения, хотя еще не было готово искренне признать в этом.

Об этой вот драматической эволюции М. Фуко, зачастую прерывавшейся революциями, обнаружившими ее глубоко антиномичный подтекст и свидетельствовавшими о кризисном состоянии западно-европейского социально-гуманитарного знания вообще гораздо резче и глубже, чем большинство других «интеллектуальных драм» той же эпохи общего кризиса социологии, у нас и пойдет теперь речь.

При всей неровности и, подчас, даже зигзагообразности идейной эволюции М. Фуко, исполненной неожиданных озарений, рывков вперед к еще неизведанному и только еще предчувствуемому и отступлений назад к, казалось бы, давно уже пройденному и отвергнутому, в ней можно все-таки вычленивать три периода.

Первый, с которого мы уже фактически начали изложение фукоистских воззрений, был отмечен структуралистской гипертрофией объективности социально-научного знания, согласно Фуко, навязывающего людям определенный способ «говорения» о непосредственно воспринимаемом («видимом») ими, и форму видения окружающего их мира, наглухо замкнутого в рамках сменяющих друг друга «эпистем» — способов языковой организации человеческого знания о нем. Это — период фукоистского разоблачения деспотизма и даже тоталитарного знания, который в процессе такого навязывания людям определенных картин мира обнаруживает и утверждает себя как власть, все более сближающаяся с централизованной политической властью (мотив, объединяющий М. Фуко с «радикально-критическими» социологами знания). Второй период проходил под знаком углубляющихся сомнений М. Фуко по поводу, во-первых, тотальной «централизованности», а во-вторых, «репрессивности» научного знания как такового. Почти одновременно Фуко пришел, с одной стороны, к заключению, что не всякая власть является репрессивной, поскольку она может реализовать свою волю и нерепрессивным (неподавляющим) способом, а с другой, к выводу, что власть вообще не имеет общего центра, а рассредоточена в бесконечном множестве «болевых точек (назовем их так) социального тела». Причем характерно, что подобное, как видим, достаточно радикальное изменение точки зрения М. Фуко

происходит вместе с изменением, так сказать, привилегированного объекта его познания: вместо знания (успешного раствориться в континууме «знания/власти») таким объектом становится сексуальное влечение, и, соответственно, вместо познающего индивида — человек вождедеющий, исполненный самых разнообразных влечений, все меньше поддающихся общезначимой артикуляции. И наконец, третий период, когда сексуальная озабоченность (всюду как в новейшей, так и в древней культуре — фиксируемая и анализируемая и в первом, и во втором томах [частях?]) «Истории сексуальности») сменяется в качестве привилегированного предмета исследовательской рефлексии М. Фуко заботой человека «о себе» в более широком смысле, когда сексуальность, оказывающаяся одной из многих таких «забот», мало-помалу отступает на второй план по сравнению с совсем другой заботой — заботой в своем «я», для которого прежние (телесные) заботы оказываются уже не самоцелью (как в случае сексуальной озабоченности), а средством: способом самовыработки «я». И хотя М. Фуко подчеркивает, что речь идет в этом случае не о теоретическом процессе, а о практическом, не о самопознающем «я», а о «я» практически формирующем само себя, ему уже не спастись от упреков в идеализме, от которого он дистанцировался на протяжении всей предшествующей эволюции. И теперь многие могли бы сказать, что он — в который уже раз! — сжег то, чему поклонялся и поклонился тому, что сжигал. Причем сжигал он не только рудименты своего прежнего натурализма, от которых никак нельзя было отделаться, выдвигая на передний план проблему сексуальности, как бы ни пытался Фуко спрятать его в разнообразных дискурсах, якобы конституирующих сексуальность. А он между тем сжигал и свой теоретико-методологический реализм, поскольку забота о «я» оказывалась у него в конечном счете заботой о чем-то онтологически индивидуальном.

Это ли не свидетельство кризисности теоретической ситуации социально-научного знания, которую ярко засвидетельствовал М. Фуко, чьи концепции, «нокаутировавшие» друг друга, оказались в такой же степени симптомом кризиса, в каком и его ферментом!

Первый период идейной эволюции М. Фуко, отмеченный двумя книгами, «История безумия в век классики» [5] и «Слова и вещи» [6], с которыми он прорвался, наконец, в сознание марксоидной французской интеллигенции, пришелся на предкризисный период эволюции социально-научного знания на Западе, когда шла еще «артподготовка» к грядущей фронтальной атаке леворадикальной социологии на социологический истеблишмент. Этот период был отмечен амбивалентным настроением слушательской и читательской аудитории, застывшей в ожидании новых властителей дум: с одной стороны, оно характеризовалось привычным негативизмом в отношении к «буржуазной науке» (в частности, к той же социологии), а с другой — готовностью поверить в сугубую научность марксистской социальной теории. Об этом свидетельствовал несомненный успех во Франции, а затем и других европейских странах книги «За Маркса» Л. Альтюссера, попытавшегося соединить марксизм со структурализмом, придав первому оттенок научной респектабельности, а второму — снобистский привкус революционизма, причем не какого-нибудь, а именно маоистского. Тем же путем поначалу двинулся в открывшуюся

идеологическую нишу и близкий к Альтюссеру М. Фуко, вооруженный знаниями в областях науки, еще не освоенных ее тогдашними социологическо-рефлексивными критиками.

В результате ему удалось расширить поле критики науки за счет дисциплин, «не замеченных» в пособничестве «капиталистическому угнетению» и подавлению. Причем речь шла о таком пособничестве, которое не нуждается в отказе ученых от их научных постулатов, а, наоборот, требует неукоснительного следования им с ясным сознанием научной честности и добросовестности. Таким образом, «троянский конь» кризисного сознания ввозится в самую сердцевину науки, в ее «святая святых». И сделано это было с большей аккуратностью и, главное, конкретностью, чем, например, в хоркхаймеровско-адорновской «Диалектике просвещения», предусмотрительно удерживаемой ее автором в рамках самых общих рассуждений о науке вообще.

В то же время, в отличие от М. Хоркхаймера и Т.В. Адорно, впервые утилизовавших ницшеанскую волю к власти в интересах критики науки как таковой, М. Фуко ассимилировал эту идею Ф. Ницше уже без стыдливых оговорок насчет «буржуазности» самого принципа власти, оставляющих хотя бы надежду на его устранение (если не коммунистическом, то посткапиталистическом) будущем. Идея власти была легитимирована в рамках левацкого французского сознания, хотя и (первоначально) в виде идеи власти знания, структурированного в форме исторически возникавших и сменявших одна другую эпистем — жестких структур, с помощью которых подвергалось деспотической институционализации само человеческое знание, еще совсем недавно считавшееся последним прибежищем интеллектуалов.

В обеих названных выше книгах (особенно в первой из них) речь идет об «археологии» профессионального — «дисциплинарно»-научного — знания о человеке, институционализировавшегося, согласно тогдашней концепции М. Фуко, в XVII–XVIII вв. Он утверждал, что эта институционализация, наложившая свою дисциплинирующую печать и на само «научное понимание» безумия, радикально противопоставленного разуму по чисто прагматическим соображениям его тогдашних защитников, свидетельствовала об интимной связи социально-гуманитарного знания и власти, взятой в столь же широком, столь и размытом ее толковании. Так образовался, если верить автору книги об истории безумия, некий континуум «знание/власть», заменивший их прежнее противоположение (традиционное, кстати сказать, для радикально-«освободительного» интеллигентского сознания).

Этот прозрачный намек давал известные основания для обвинения автора чуть ли не в консерватизме. Хотя цель, как скоро выяснилось, была другая. Чем и воспользовались радикалы, получившие новый аргумент в защиту идеи ангажированности всякого знания, в особенности социально-гуманитарного знания, который открывала возможность критиковать даже последнего кумира левых ортодоксов — В.И. Ленина. Причем, что было здесь решающим, именно «с левой стороны».

Но вот если к чему и была внутренне близка раннефукоистская позиция, так это к концепции «Диалектики просвещения» М. Хоркхаймера и Т.В. Адорно, истолковавших эволюцию буржуазного Просвещения (пря-

миком ведущего якобы к печам Освенцима) как выражение капиталистической воли к власти: социально-философская схема, в рамках которой эта воля предстала в качестве первоисточника принципа научности вообще, тождественного, с точки зрения авторов этой книги, буржуазности как таковой.

Как уже говорилось, вслед за франкфуртцами М. Фуко исходил из ницшеанского («психологического», по утверждению самого Ницше) тезиса, согласно которому воля к знанию, которую он предпочел называть волей к истине, есть лишь одна из форм воли к власти. Согласно Фуко, в основе акта знания лежит волевой акт, что с самого начала превращает отношения как по поводу знания, так и внутри него самого в силовые, т. е. политические отношения власти. Из этой своеобразной трактовки бэконовского «знание — сила» гипертрофированного в двусмысленное «знание — насилие», которая опять-таки полностью совпадает с франкфуртской социологизацией этого лозунга Ф. Бэкона, М. Фуко вполне логично дедуцировал актуально звучащий вывод о том, что борьба за знание есть скрытая, или, если воспользоваться более адекватной здесь марксистской терминологией, «превращенная форма» борьбы за обладание властью, за укрепление этой власти, ее расширение и т. п. И не случайно (опять-таки, если верить М. Фуко) знание всегда утверждалось и распространялось силой, т. е. путем насилия.

Впрочем, это далеко идущая общность позиции, навязывавшая мысль о произвольных (да и произвольных) заимствованиях М. Фуко у франкфуртских теоретиков, не исключала и его существенных разногласий с ними. Но не содержательно теоретических, а скорее методологических, на которых он настаивал тем более решительно, чем более похожей на франкфуртскую представлялась его общая схема. Но если у Хоркхаймера и Адорно «диалектика буржуазного знания», шаг за шагом раскрывающего свой потенциал насилия, начинается еще в гомеровские времена с хитроумного Одиссея, выступавшего, по их определению, в качестве «прообраза современного буржуа», то у М. Фуко аналогичная история начинается с XVII в. (Лишь на заключительном этапе своей идейной эволюции он специально обратился к греческой античности, да и то для того, чтобы найти там прототип антибуржуазного индивида, свободного от дисциплины, навязываемой деспотическим курсом, предполагающим объективность дифференциации людей по половому признаку: репрессивную, разумеется буржуазную, половую биполярность человечества.) Кроме того, у Фуко, предельно близкого в его начальный период к структуралистскому марксизму Л. Альтюссера, мы вообще не найдем никаких ссылок на эволюцию знания — ни на диалектическую, ни на недialeктическую.

Воплощением такого рода полемически акцентированной антидиалектики и стало у тогдашнего Фуко понятие эпистемы — основополагающего конструктивного принципа институционализованного знания, на основе которого происходит принудительное (т. е. не зависящее от партикулярного целеполагания и личностно окрашенной воли людей) соединение = связывание их непосредственных восприятий («видимого» ими), с одной стороны, и способов их артикулирующего речевого выражения — исторически обусловленного «способа говорения» о них, с другой. В от-

личие от исторически развивающейся в духе негативной диалектики франкфуртской школы идеи репрессивного либо буржуазно-индивидуалистического разума, с необходимостью приведшего западное человечество к нацизму с его печами Освенцима, фукоистская эпистема, при всей ее принудительности и насильственности, антидиалектична и статична. Появившись однажды в силу определенным образом сложившихся социально-(институционально)-исторических обстоятельств (вспомним и о веберовской констелляции), каждая из них исчерпывает заключенные в ней связующие потенции, чтобы затем исчезнуть, уступив место другой, пришедшей на ее место. Так, по Фуко, в европейском сознании ренессансная эпистема уступила место классической, та — романтической, а она — современной.

В отличие от франкфуртцев и других леворадикальных теоретиков М. Фуко не был склонен драматизировать этот факт безысходной зависимости людей от их же собственного способа видения мира, он усиливал акцент на автоматизме этого анонимного процесса, так похожего на саморазвитие гегелевского «объективного духа». А это уже другой мотив, заставляющий вспомнить одного из философских наставников М. Фуко — левого неогегельянца Ж. Ипполита, от влияния которого он начал всерьез освобождаться лишь в самый поздний период своей идейной эволюции. И в самом деле, в фукоистских эпистемах, сменой которых определяются, согласно автору книги «Слова и вещи», судьбы человеческого знания, видение окружающего мира (его непосредственное восприятие) и «говoreние» о нем (речь, язык), нельзя не ощутить объективистски-безличного пафоса «Феноменологии духа» Гегеля, о которой так много говорил и писал Ж. Ипполит, тщетно пытавшийся гуманизировать гегелевский «мировой разум» с помощью сартровских мотивов. И успешный дебют одного из самых популярных его учеников оказался едва ли не наиболее выразительным свидетельством тщетности таких попыток: ранний М. Фуко гипертрофировал гегелевский объективизм на типично структуралистский манер. Здесь мысль М. Фуко, сблизившего до неразличимости речевую (дискурсную) и институциональную (в конечном счете политическую) организацию знания, сходится не только с альтюссеровским, но отчасти и с постальтюссеровским марксизмом.

В целом же на первом этапе своей эволюции Фуко, не переставая быть скрупулезным аналитиком различных культурно-исторических образований, исследуемых им в духе «археологии знания», оказывается также и критическим социологом леворадикальной ориентации. Ибо в глубинных пластах вычленяемых им эпистем (исторически возникавших, сменяя друг друга типологических структурах знания, к которым он пытался свести многообразие существовавших и существующих теорий) М. Фуко находил — прежде всего и главным образом — все те же отношения власти, т. е. возведенные в самую абстрактную (но тем не менее весьма актуально звучащую) форму социально-политические отношения. Здесь опять-таки нельзя не нащупать точки соприкосновения М. Фуко с франкфуртцами среднего поколения, того же, к какому принадлежал он сам. И прежде всего с Ю. Хабермасом, который примерно в те же годы стремился сблизить, опять-таки рискуя порой преступить границы дозволенного, познание и интерес, гносеологические (эпистемические) отношения с социаль-

но-политическими. Сблизить, чтобы затем (вслед за Г. Маркузе) вообще объявить науку (а заодно и технику) идеологией — инструментом прямого подавления людей.

Правда, соответствуясь с еще более радикальными умонастроениями французской интеллигенции 1960-х — первой половины 1970-х гг., М. Фуко придавал аналогичным формулировкам гораздо более «брутальное» звучание. И в отличие от Ю. Хабермаса, мало-помалу поворачивавшегося в конце этого периода от левого радикализма к левому либерализму, М. Фуко продолжал углублять свой агрессивный антисциентизм, акцентируя его чисто политическую мотивацию. По этой причине он все дальше заходил по пути идентификации эпистемологического с социальным, а социального с политическим (редуцируя таким образом всю совокупность межчеловеческих отношений к отношениям власти и господства). Тогда как Хабермас, пытался все более определенно различать, с одной стороны, отношения людей к природе (труд), с другой — их отношения друг к другу (интеракция). Тем самым М. Фуко оказывался в конечном счете ближе к франкфуртским радикалам маркузеанского толка, от которых осторожно, но все более определенно дистанцировался Ю. Хабермас.

Вот почему не так уж далеки от истины были западные авторы, которые увидели в дискурсивном анализе Фуко новую альтернативу, существующую именно в рамках критической социологии. Вопрос заключался только в том, так ли уж она была нова? Впрочем, для того чтобы обновить ее, многое предпринял сам М. Фуко на протяжении двух этапов своей идейной эволюции, каждый из которых отрицал предыдущий, причем, далеко не всегда диалектически.

Если попытаться представить общую тенденцию смещения теоретических интересов М. Фуко в рамках континуума «знание/власть», то можно констатировать явное нарастание интереса ко второму его полюсу за счет снижения к первому, что отражало общую тенденцию политизации умонастроений французской интеллигенции, еще не остывшей от накала политических страстей на рубеже 1960–1970-х гг. Как верно констатировал Пер Монсон в своей главе о Фуко, написанной для сборника «Современная западная социология», «около середины 1970-х гг. Фуко сворачивает попытки развивать свою теорию дискуссий (теорию дискурса. — Ю. Д.). Вместо этого на передний план выходит вопрос о власти» [1, 360]. Знание, даже взятое в общем континууме с властью, все дальше отходит на задний план. От проблематики насилия, осуществляемого с помощью определенным образом организованного дискурсивного знания, М. Фуко перешел к анализу институционализированного насилия как такового, рассматривая его на примере парадигмальных учреждений, посредством которых оно и конституируется, и непосредственно осуществляется.

В связи с этим главным объектом его критическо-разоблачительного рассмотрения становится тюрьма, претендующая в его работе «Надзирать и наказывать» (1975 [7]) на роль «модели» современного общества, (уходящего, согласно М. Фуко, своими корнями в тот же «век классики», когда было институционализировано репрессивное понимание «безумия»). В качестве «ядра» складывавшейся в XVII–XVIII вв. системы карательного-дисциплинирующих учреждений капиталистического общества эта фактическая модель становилась главнейшей «фабрикой мысли» о преступниках и пре-

ступлении вообще. И в общем, если верить М. Фуко, своим рождением современная тюрьма была обязана не фактам существования преступности, а, наоборот, сами они представляли собой нечто производное от этого нового способа институционализации дисциплинирующего наказания.

В целом же ход мысли М. Фуко был тот же, что и в его «Археологии знания». Только на месте теоретически институционализируемых научных дисциплин, оказались теперь практически дисциплинируемые люди, подводимые под заранее данную категорию преступников. А на заднем плане этого нового «хода мысли» маячила старая концепция все того же Ф. Ницше, согласно которому те, кого «филистерское общество» называет преступниками, есть «солдаты войны» против него, которых берут в плен, сажая в тюрьмы или даже приговаривая к расстрелу. О конкретных жертвах преступлений, так называемых, «обывателях», речь, разумеется, у него не шла, как не шла она у его эпигона М. Фуко.

Однако для него самого она облегчала переход от теории к практике, от историко-теоретического анализа (он же — разоблачение) «буржуазного института» тюрьмы — к борьбе за права заключенных (которой он был обязан весьма значительно долей своей популярности, оказавшись в одном ряду с Ж.П. Сартром). В качестве пленников войны с капиталистическим обществом заключенные должны были получить те же права, какие, согласно международным конвенциям, воюющие страны обязаны представлять военнопленным. Так выглядела идея Ф. Ницше в ее леворадикальной интерпретации. И хотя сам М. Фуко, широко использовавший в своей борьбе за права заключенных общегуманистическую фразеологию, не был озабочен глубинно-теоретической экспликацией идейных источников своей практической-политической позиции, — это вовсе не означало, что их вовсе не было в составе его антитюремной деятельности. Не ограничиваясь чисто теоретическим разоблачением институционализированных форм и способов «дисциплинирующего насилия», М. Фуко приступает к практической организации антитюремного движения во Франции, начало которому он положил еще в 1970 г., организовав «Группу информации о заключенных» (ГИП), официальной задачей которой было распространение сведений о тюремных условиях, а также (чему явно придавалось особое значение) «распространение протестов заключенных» [1, 356]. Но «сверхзадачу» подобного рода групп, в организации которых М. Фуко принимал самое активное участие как до, так и после появления своей книги «Надзирать и наказывать» [7], он публично сформулировал в одном из своих телевизионных заявлений, сказав, что «первейший долг правонарушителя — попытаться бежать» [1, 356].

Организация различных антитюремных акций была расценена и самим М. Фуко и (в особенности) его энтузиастически настроенными поклонниками как крупный шаг по пути соединения теории с практикой. Если своей книгой о безумии в век классики он фактически способствовал появлению «антипсихиатрического движения» в среде западной левой интеллигенции, хотя сам и не был его практическим инициатором (о чем впоследствии сожалел), то книгу «Надзирать и наказывать» он уже сам рассматривал в контексте дальнейшего расширения и углубления практики антитюремного движения. Что же касается его приверженцев, то они расценили «теорию и практику» автора книги «Надзирать и наказывать»

как образец нового типа ангажированности современного интеллектуала, отменяющий сартровское толкование ангажированности, открывая новые перспективы для левого радикализма.

Однако с точки зрения собственно теоретической эволюции М. Фуко, разумеется, гораздо интереснее, что в этот период (и, по-видимому, не безотносительно к его опытам непосредственного соприкосновения с учреждениями, воплощающими властное принуждение и насилие) он начал все более решительно пересматривать свое прежнее понимание власти вообще: поворот, который можно рассматривать как начало далеко идущей «мутации» теоретико-методологических оснований фукоизма. Дело в том, что до этого пересмотра М. Фуко понимал власть скорее в духе социологического реализма — как некую целостность, имеющую к тому же некий центр: понимание, заставляющее предположить у него некую модель власти, заставляющую вспомнить абсолютную монархию в ее гегелевском толковании. Теперь же он самым решительным образом отвергает такую модель, подвергая ее уничтожительной критике. Согласно новому представлению М. Фуко о власти, она не представляет собой чего-то монолитно целостного, ибо рассредоточена по всему «социальному телу» общества и способна обнаружить себя в его любой точке (тем самым тут же превращаясь в «болеую точку»). Лишившись целостности и монолитности, власть, соответственно, теряет и свое лицо. (Концепция, которая не только «дезавуирует» основную идею хрущевского доклада о культуре личности Сталина, широко обсуждавшегося в свое время во Франции, но и вообще «отменяет» попытки сколько-нибудь серьезного анализа проблемы тоталитаризма в СССР.)

«Условие возможности власти, — писал М. Фуко в первом томе своей „Истории сексуальности“ (выразительно названном „Желание знать“, поскольку речь шла об эротизированном знании „истины секса“), — ...не следует искать в изначальном существовании некоей центральной точки в каком-то одном очаге суверенности, из которого расходились бы лучами производные и происходящие из него формы... Вездесущность власти: ...потому что она производит себя в каждое мгновение в любой точке или, скорее, — в любом отношении от одной точки к другой. Власть повсюду: не потому, что она все охватывает, но потому, что она отовсюду исходит... Следует, конечно, быть номиналистом: власть — это не некий институт или структура (точка зрения, которую еще совсем недавно разделял и сам М. Фуко. — Ю. Д.), не какая-то определенная сила, которой некто был бы наделен: это имя, которое дают сложной стратегической ситуации в данном обществе» [2, 192–193].

Как мы видим, по крайней мере в вопросе о понимании власти, М. Фуко официально отказался от своего вчерашнего методологического реализма, переходя на позиции социологического номинализма. Поворот, значимость которого в его идейной эволюции никак не следует недооценивать, несмотря на все оговорки, колебания и «попятные движения», какими сопровождался процесс его самоутверждения на новых позициях. А учитывая социальное место, какое окончательно заняла к тому времени идея власти в теоретических представлениях М. Фуко, легко представить себе, к каким далеко идущим последствиям должно было привести ее столь радикальное теоретико-методологическое переосмысление.

В каком-то отношении это был совсем новый Фуко, не случайно посвятивший так много места в первом томе «Истории сексуальности» все дальше заходящей полемике... с самим собой, хотя почти никогда не фигурировавшим при этом в первом лице личного местоимения. Впрочем, такого рода «самоизъедание» как способ развития теории не было чем-то из ряда вон выходящим в русле той более широкой социально-философской традиции, которой он следовал: вспомним основоположника этой традиции Ф. Ницше с его само саморазрушительной волей к самоопределению. Традиция у современных постмодернистов превратилась в рутинный технический прием самодеконструкции — деконструкции самого деконструктора.

Симптоматичен, однако, не только этот решительный теоретико-методологический поворот М. Фуко, не менее симптоматично и то, что он совпал с появлением нового привилегированного предмета исследовательского интереса французского социального мыслителя: сексуальности, которая заняла в его размышлениях вчерашнее место власти. Ибо оказалось, что «власть» секса, сексуальности вообще меньше всего поддается анализу в категориях социологического реализма, не говоря уже о том, что она хуже, чем что-либо другое допускала «субсумацию» под монотически толкуемое насилие, к которому апеллировал в прошлом автор истории безумия в век классики.

Таким образом, во второй период идейной эволюции М. Фуко, отмеченной чертами теоретико-методологического самоопределения, с одной стороны, и ощупыванием нового предмета исследования, с другой, оказались контрапунктически сопряженными две проблемы, одинаковая неразрешимость которых стала общим источником второго большого кризиса западной социологии. Во-первых, теоретико-методологическая проблема перехода от социологического реализма к социологическому номинализму, которая была осознана еще во времена первого общесоциологического кризиса, (правда, лишь немногими социальными мыслителями, такими как В. Виндельбандт, Г. Риккерт, Г. Зиммель и М. Вебер, у которых она еще не получила общезначимого решения). Во-вторых, — практическая проблема сексуальной революции¹, которая представляла во всей своей масштабности лишь постепенно — по мере того, как становилось все более очевидным, какие неразрешимые антропологические антиномии в ней скрываются и какими социальными катастрофами она грозит. Между этими двумя проблемами, далеко не гармоническим образом сомкнувшимся друг с другом, и металась мысль М. Фуко.

2. ФУКОИЗМ КАК БЛИЖАЙШИЙ ПРЕДШЕСТВЕННИК ПОСТМОДЕРНИЗМА. МОДЕРНИЗИРУЮЩАЯ РАДИКАЛИЗАЦИЯ ИДЕИ СЕКСУАЛЬНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Весьма характерно, что до 1968 г., когда сексуальная революция явила «городу и миру» свое политическое лицо, она не тематизировалась специально в работах М. Фуко, оставаясь где-то на периферии его иссле-

¹ Вернее, «утрата середины», душевно-духовной сердцевины в отношениях между полами.

довательских интересов. Можно было подумать, что от проблематики когнитивного подавления человека, а в особенности институционализированной дисциплинирующей «репрессии» по отношению к преступникам, до проблем сексуальной революции — дистанция огромного размера. Но социологическое значение концепции сексуальной революции в том и заключалось, что она устранила эту дистанцию, усмотрев «тайну и исток» социально-политических противоречий в, казалось бы, чисто «альковных» коллизиях. К тому же теоретически интерес к ней подготавливался фукостской идеей существования бесконечно мелких механизмов власти, каждый из которых имел свою собственную историю, свой собственный путь развития, своеобразную «технику и тактику», толкавших его к тому, чтобы затем проследить, как они работали, как усложнялись, расширялись под воздействием более общих механизмов и форм глобального господства. Идея, которая созрела у М. Фуко одновременно с концепцией первого тома «Истории сексуальности».

Так вот в точке пересечения этой цели и этой концепции и обозначилась исходный пункт парадоксального «трансцензуса» М. Фуко от мифологемы «власти/знания», постепенно превращающейся под его пером в мифологему «власти/насилия», к теории сексуальности, взятой во всей амбивалентности ее репрессивного и экспрессивного, насильственного и «влекущего» моментов. Эта амбивалентность расколола все монистические установки «прежнего» М. Фуко. Ибо оказалось, что в глубинах сексуальности, увиденной сквозь призму революционистской оптики, скрывались все те же проблемы, какие занимали его и во времена работы над историей безумия в век разума, и в период антитюремного активизма. Нужно было только изменить теоретико-методологическую точку зрения на содержание основного понятия, к которому вновь и вновь возвращалась осциллирующая мысль М. Фуко: понятия власти, взятой в самом широком философско-социологическом смысле. Тем более, что для ницшеанца Фуко, которого новая левая революция 1968 г. свела лицом к лицу с проблемой сексуальности, взятой на том же уровне обобщения, что и проблема власти, сразу стало очевидным, что сексуальность исполнена все той же воли к власти, что и политика, нужно только шире понять власть, не сводя ее к прямолинейному принуждению, догматическому ограничению и подавляющей репрессии.

В свете нового понимания власти, одинаковым образом проявляющей себя, согласно М. Фуко, и в области политики, в области экономики, и в сфере самой сексуальности, радикальным образом переосмыслиется отношение капиталистического общества к сексуальности, а тем самым и смысл сексуальной революции, привычно толкуемой новыми левыми радикалами в духе партизанской войны против буржуазных табу. О какой «войне» против них может идти речь, спрашивал М. Фуко, если на протяжении всего «буржуазного века» совершенно официально разрушались все эти табу, а там, где они, казалось бы, устанавливались, они же становились лишь новым способом разговора (дискурса) на «запретные» темы, неуклонно ведущего к легализации ранее запретных сюжетов, равно как и соответствующих форм нетривиального сексуального поведения?

«XIX в. и наш собственный, — читаем мы в главе под названием „Гипотеза подавления“, — были скорее эпохой умножения дисперсии сексу-

альности, усиления ее разнородных форм, имплантации многообразных „извращений” (это слово М. Фуко употреблял не иначе, как в „отстраняющих” кавычках. — Ю. Д.). Наша эпоха была инициатором сексуальной гетерогенности» [2, 134]. «Речь идет о том, — писал М. Фуко¹, — чтобы, рассеивая их, посеять их в реальности, воплотить их в индивиде» [2, 143].

«Чтобы эта (как видим, совсем не репрессивная. — Ю. Д.) форма власти осуществлялась, она в гораздо большей степени, чем старые запреты, требует постоянных, внимательных и даже любопытствующих присутствий... Медиколизация необычного сексуального поведения оказывается одновременно и последствием, и инструментом этого» [там же]. «Власть функционирует как призывной механизм — она притягивает, она извлекает те странности, за которыми сама неусыпно следит. Удовольствие распространяется на преследующую его власть; власть закрепляет удовольствие, которое оно только что выгнала из его логова» [2, 144].

А отсюда общий вывод: «буржуазное общество XIX в., как, впрочем, и наше, является обществом извращения — извращения взрывающегося и разлетающегося во все стороны... Речь тут идет о типе власти, которую это общество заставило функционировать на теле и сексе. Эта власть выступает как раз отнюдь не в форме закона или в качестве последствия действия какого-либо определенного запрета. Напротив, она осуществляет свое действие через умножение отдельных форм сексуальности... Власть не исключает сексуальность, но включает ее в тело как способ спецификации индивидов... Она производит и фиксирует сексуальную разнородность» [2, 147].

Соединив таким образом власть и сексуальность, делая каждый из полюсов этого нового континуума «власть/сексуальность» одновременно и самоцелью, и инструментом противоположного (прием, аналогичный тому, который он применял в свое время, интерпретируя континуум «власть/знание»), М. Фуко пришел к чисто номиналистическому, как уже отмечалось, определению самой власти: «Под властью, мне кажется, следует понимать прежде всего множественность отношений силы, которые имманентны области, где она осуществляется, и которые конституированы для ее организации; понимать игру, которая путем непрерывных битв и столкновений их трансформирует, усиливает и инвертирует; понимать споры, которые эти отношения силы находят друг в друге таким образом, что образуется цепь или система, или, напротив, понимать смещения, которые их друг от друга обособляют...» [2, 192].

Логическим следствием фукоистского видения проблемы власти является неприятие маркузеанской идеи великого отрицания (или «Отказа»), под знаком которого начиналась сексуальная революция. Ведь «по отношению к власти не существует одного какого-то места великого Отказа — души восстания, очага всех и всяких мятежей, чистого Закона революционера. Напротив, существует множество различных сопротивлений, каждое из которых представляет собой особый случай...» [2, 196].

Так выглядит теоретико-политический аспект участия М. Фуко в сексуальной революции левачившей французской интеллигенции. В револю-

¹ Имея в виду «спецификацию» темы отклоняющейся сексуальности в медицинской литературе (которую сегодня назвали бы «сексологической»).

ции, к которой он фактически примкнул, чтобы внести в нее свой теоретический вклад, в период, когда она (подобно общему кризису социологии и социально-гуманитарного знания в целом) уже начинала переваливать за свой кульминационный пункт, поворачивая на спад. Для нее предстояло искать новые пути применительно к складывающейся ситуации, и М. Фуко чутко уловил этот момент перехода, предложив обновленную версию самой идеи сексуальной революции.

Речь шла о революции, которую каждому радикально мыслящему интеллектуалу приходилось продолжать в одиночку, на свой страх и риск, т. е. как говорится, «на своем рабочем месте». А поскольку ее «рабочим местом» вместо «улиц и площадей», о которых так много говорили и писали маркузеанцы, разгоряченные студенческими бунтами, вновь становилась двuspальная кровать (или другой случай, нечто вроде десадовского будуара), постольку реально для этой перманентной революции оставалась лишь перспектива углубленного сексуального экспериментирования. Того самого, к которому, если верить М. Фуко, в XIX в., как, впрочем, и в XX в., чуть ли не принуждает вышеупомянутый тип власти, самоутверждающийся «через умножение отдельных форм сексуальности».

Переход от первого тома (части) «Истории сексуальности», который вовсе не случайно имел вполне адекватное название «Желание знать»¹, ко второму тому (части), вышедшему под названием «Использование удовольствий» [4], предполагал новый акт теоретического самоопределения М. Фуко, о чем он поведал уже во введении к этому тому. Если в «Желании знать» понятие сексуальности рассматривалось по преимуществу в самом общем виде, в его теоретико-методологическом аспекте, предполагающем размежевание с теорией подавления, то в «Использовании удовольствий» Фуко решительно усилил момент исторической конкретизации этого понятия, когда оно берется в соотнесенности не только с одной-единственной эпохой — современностью, возникновение которой М. Фуко датирует XVII–XVIII столетиями. Теперь встает вопрос о том, как понималась сексуальность в другие эпохи — сперва во времена христианского Средневековья, а затем в период платонической античности и эллинизма первых веков нашей эры.

Здесь теоретико-методологическая проблематика, доминировавшая в первом томе, отступает на второй план, уступая место конкретно-историческим интерпретациям. Но главное изменение заключается в том, что сексуальность, выглядевшая в первом томе в значительной степени анонимной, несмотря на далеко идущую дифференциацию различных типов, так сказать, отклоняющегося сексуального поведения, теперь начинает получать, наконец, своего «субъекта». Говорить о сексуальности как особом историческом опыте, это значит, согласно новому подходу М. Фуко, «располагать инструментарием, который позволил бы анализировать в свойственных им особенностях и в их отношениях три оси, которые эту сексуальность конституируют: 1) образование относящихся к ней знаний;

¹ Речь идет о *вождеющем* знании, которое испытывает оргиастическое наслаждение, уже в процессе практического постижения истины о сексе и различных типах (способах) сексуальных отношений между людьми: особый род знаний — «знание/вождеделение», с помощью которого сексуальность ведет борьбу за власть в обществе и в конце концов побеждает его, оказываясь на одном уровне с политической властью.

2) системы власти, которые регулируют ее практику и 3) формы, в которых индивиды могут и должны признавать себя в качестве субъектов этой сексуальности» [2, 273]. А для этого в каждом конкретном случае необходим «генеалогический анализ» — «анализ практик, при помощи которых индивиды приводятся к тому, чтобы обращать внимание на самих себя, чтобы себя дешифровать, чтобы опознавать и признавать себя в качестве субъектов желания, вовлекая в игру некоторое отношение этих субъектов к самим себе, позволяющее им обнаруживать в желании (сексуальном вожделении. — Ю. Д.) истину их бытия...» [2, 274].

Этот подход М. Фуко отработал уже в первом томе, на примере дискурсивного анализа «практик» католической исповеди, как она сложилась еще в XIII в., чтобы использовать его затем при рассмотрении других исторических дискурсов по поводу сексуальности.

Согласно автору «Желания знать», этим способом познания истины в сексе человечество обязано христианству, которое еще с XIII в. вменяет в обязанность единоверцам исповедь относительно полученного ими сексуального наслаждения, изначально связанную с раскаянием по поводу случившегося. Ибо только ценой искреннего раскаяния можно достичь очищения, обещающего спасение души. Знание о такого рода наслаждении достигается лишь в процессе ритуала, выполняемого «при определенных властных отношениях» и в присутствии другого лица, обладающего привилегией «отпускать грех» искренне раскаявшемуся. Иначе говоря, оно, это знание, оказывается возможным не только при наличии определенной власти, но именно в процессе ее осуществления и утверждения в ритуале исповеди. Ни знание не может возникнуть без ритуального применения власти, ни власть не может утвердить себя вне такого способа «добычи» знания.

Нетрудно заметить, что здесь М. Фуко фактически все еще отработывает (используя ее в русле традиционной для французского левачества критики христианства) схему, с которой он вошел в европейское социально-философское сознание в первый период своей идейной эволюции. Меняется (вернее, уточняется в духе времени) основной объект ее приложения, но не она сама. Континуум «власть/знания», предложенный вместо сколько-нибудь конкретного разъяснения взаимоотношений знания и власти (а тем самым и уяснения взаимоотношений эпистемологии и социологии), и тут фигурирует в виде некоторой догмы, которая предполагается истинной сама по себе. Любопытно, однако, что эта антихристианская направленная аргументация в пользу уже «обкатанного» тезиса М. Фуко (в новых способах обоснования которого он испытывал все меньше необходимости) уже предполагает выход за рамки «современности» в широком смысле, в пределах, в которых он выстраивал первоначально свою «археологическую» эпистемологию. Из XVII–XVIII вв. он буквально выпрыгивает в «теологический» XIII-й.

Но это было только началом, поскольку за экскурсом в средневековую историю христианства у него после было — во втором и третьем томах «Истории сексуальности» — углубление в платоническую античность: «Фуко оставляет свою любимую эпоху (новоевропейского классицизма. — Ю. Д.) и начинает копаться в классической греческой культуре» [2, 363]. Но, пожалуй, еще важнее «другой сдвиг», произо-

шедший у него вслед за этим: «Фуко отходит от области поведения и признания» определенной, заранее данной «системой правил» [там же] и обращается к осмыслению добровольных и целенаправленных способов действия, с помощью которых люди пытаются изменить самих себя, превратив собственную жизнь в художественное произведение — нечто, обладающее определенной эстетической ценностью и соответствующее требованиям стиля» [там же].

В целом же второй период эволюции М. Фуко, отмеченный первым томом его (так и оставшейся незаконченной, по идее многотомной) «Истории сексуальности», прошел под знаком усугубляющейся критики той самой, в сущности, фрейдистской идеи, пытаясь углубить которую он поначалу включился в интеллигентскую борьбу за сексуальную свободу человечества (и, разумеется, против «буржуазных табу», установленных якобы в сфере сексуальности точно так же, как и в сфере институционализованного знания). Однако при всей критичности своего отношения к фрейдо-марксистской идеологии сексуальной революции, М. Фуко остался солидарным с тогдашними сексуал-революционерами в самом главном и фундаментальном. А именно в глубочайшем (и потому даже не всегда поддающемся теоретической рефлексии) убеждении, согласно которому сексуальность в точном смысле начинается лишь по ту сторону природных процессов, связанных с деторождением, с естественным воспроизводством человеческого рода, и в этом смысле она всегда не- (если не против-) естественна. Впрочем, не говоря уже о том, что и впрямь интенсивность современного сексуального переживания (в противоположность библейскому, а тем более средневековому) находится в обратном «отношении» к реалистичности опасений и предчувствий насчет детородных последствий соответствующего «акта», сегодня, в эпоху — глобального! — планирования семьи, мысль о возможности зачать новую жизнь не только не углубляет, одухотворяя сексуальные переживания наших современников как на Западе, так и на Востоке, а, наоборот, «опошляет», а то и вовсе «блокирует» их, грозя импотенцией — самой распространенной, хотя и не модной болезнью современности. Так что и М. Фуко, решительно критиковавший в первом томе своей «Истории сексуальности» несостоятельный «дискурс о подавлении секса» [1, 102], и запоздалые приверженцы этого дискурса в общем-то одинаково усматривают смысл сексуальной революции в дальнейшей «эмансипации» (как в теории, так и на практике) сексуальности от ее естественных — онтологических! — определений и границ (в том числе и физиологических границ между полами, каковые вовсе не устраняет, а лишь подтверждает «оперативное вмешательство»), которые в обоих случаях рассматриваются как исконные враги человеческой свободы.

Согласно глубочайшему убеждению М. Фуко, которое он даже не считал нужным теоретически обосновывать (настолько оно казалось ему само собой разумеющимся), суть действительно перманентной сексуальной революции, — которая (как он попытался показать во втором и третьем томах «Истории сексуальности») имела место уже в далеком прошлом и продолжается поныне, заново открывая себя в этой «седой древности» (разумеется, не без помощи самого М. Фуко), заключается в практическом самоутверждении «вождедующего человека», не просто реализующего,

но именно выстраивающего себя в этой сфере его подлинной, но все еще недостаточно востребованной свободы.

Но для того, чтобы действительно, а не на словах освободить «вожде-деющего человека» для такой свободы, автору «Истории сексуальности» потребовалось прежде всего «эмансипировать» само это вожделие, саму его сексуальность, оборвав последние связи между сексуальным «актом» и проблемой деторождения, воспроизводства человеческого рода. Последний разрыв, к которому западное сознание было уже подготовлено головокружительными успехами индустрии контрацепции, освобождающей девушек и женщин, все еще «догматически» понимавших сексуальность (от пресловутого евтушенковского «А что потом?»). В этом «половом» вопросе нужна была «последняя точка», которую и поставил М. Фуко, теоретически освободив сексуальность не только от проблемы деторождения, но и от «некорректного» вопроса о естественности «однополового» секса. (Вопроса, в общем-то, уже табуированного в русле движения за равноправие сексуальных меньшинств.) Это он сделал во вступлении к первому тому своей «Истории сексуальности», иронически названном «Мы, другие викторианцы».

«Сексуальность, — писал здесь М. Фуко, излагая точку зрения, которую в дальнейшем собирался опровергать, — теперь тщательно скрывается. Она меняет место жительства. Она конфискуется в пользу скрепленного браком семьи. И полностью поглощается серьезностью функции воспроизводства. Секс окружают молчанием... И в социальном пространстве, и в сердце каждого дома есть одно-единственное — это служащее пользе и продолжению рода — место для признаваемой сексуальности: родительская спальня. Всему прочему остается лишь стушеваться: приличие манер ловко обходит тело, пристойность слов отбеливает речи. Что же касается секса, не ведущего к зачатию, то он, если упорствует и слишком себя показывает, оказывается чем-то аномальным: он получает соответствующий статус и должен расплатиться.

То, что не упорядочено принципом продолжения рода и не преобразовано им, не имеет больше ни места, ни права на существование. Равно как не имеет и слова. Одновременно и изгнанное, и непризнанное, и сведенное к молчанию, оно не только не существует, но и не должно существовать, и его заставляют исчезнуть, едва оно себя обнаружит в деле или в слове... Подавление действует именно как приговор к исчезновению, но также как предписание молчания, утверждение несуществования... Вот так, по этой-то своей логике, и шагало-де лицемерие наших буржуазных обществ» [2, 99–101].

Уже здесь М. Фуко (как и во многих аналогичных случаях) «забалтывает» суть дела, быстренько переходя к критике безнадежно устаревших представлений. Чем дает знать своему читателю, что он не задерживается на только что изложенном вовсе не потому, что ему ничего о нем неизвестно, а потому, что оно не заслуживает серьезного разговора: слишком уж отдает «нафталином» лицемерной догматики. Между тем, суть дела, которую М. Фуко каждый раз обходит с большим или меньшим изяществом, заключается именно в онтологической природе сексуальности вообще, в ее генетической связи с актом порождения новой «искорки жизни»: участия двоих людей, получивших ныне псевдообъективную кличку «пар-

тнеров», в космическом процессе самовоспроизведения бытия. Помещая этот единственно серьезный, в данном контексте, вопрос в «ряд» совсем других, которые по сравнению с ним действительно могут быть названы псевдопроблемами (в том числе и всю проблематику подавления сексуальности в «буржуазной культуре», широко обсуждавшуюся на Западе в годы сексуальной революции), М. Фуко совершил очевидную подтасовку: он подобрал подлинную монету в сейф с заведомо фальшивыми.

В результате и те вопросы, которые М. Фуко хотел бы поставить и обсудить вместо навязшей в зубах проблемы табуирования сексуальности (действительно уводящей от сути дела), с самого начала утрачивают свою подлинную весомость и серьезность, какую могли получить лишь на фоне вопроса об онтологической природе сексуальности, ее месте и значении в современном процессе воспроизводства человеческого рода. А вместе с тем утрачивает свою серьезность и содержательность и вся проблематика сексуальной революции, которой М. Фуко был обязан и своим собственным теоретическим интересом к сексуальности, и напряженным вниманием французской (и очень скоро не только французской) «сексуально озабоченной» общественности к его «медитации вслух» на эту пикантную тему.

При всех своих расхождениях с «сексуал-революционерами», усматривавшими смысл своей революции в освобождении сексуальности от «буржуазных табу», М. Фуко остался целиком и полностью солидарным с ними в своей исходной интенции. А именно в убеждении, что подлинное пространство сексуальности находится «по ту сторону», или, во всяком случае, «на далекой дистанции» от них. В этом самый общий смысл всех разговоров об эмансипации использования наслаждений от «буржуазно-утилитарной» цели продолжения рода, независимо от того, каких фрейдистских или нефрейдистских, позиций придерживаются их революционно настроенные участники. Эмансипация сексуального вождения (как и его «агента» — «человека вожделеющего») от каких бы то ни было онтологических определений (они же ограничения), подготовленная успехами современной индустрии контрацепции — вот в чем «нерв» идеи сексуальной революции, совсем не случайно совпавшей во времени с «пиком» общетеоретического кризиса социологии (как и социально-гуманитарного знания вообще), которая неуклонно шла по пути распредмечивания сексуальности. Вот откуда в действительности, а не из теоретического воображения М. Фуко, проистекает «важность знания о том, в каких формах и по каким каналам, скользя вдоль каких дискурсов, власть добывается до самых тонких и самых индивидуальных поведений, какие пути позволяют ей достичь редких или едва уловимых форм желания, каким образом ей удастся пронизывать и контролировать повседневное удовольствие, и все это с помощью действий, которые могут быть отказом, заграднением, дисквалификацией, но также и побуждением, интенсификацией, короче, с помощью «полиформных техник власти» [1, 109].

Вот откуда и бесконечные оговорки, встречающиеся в первом томе «Истории сексуальности», где с такой программной решительностью была объявлена война теории подавления, подвергавшая его автора риску оказаться не только вероотступником, но и отступником от своих собственных, причем совсем недавних, воззрений. Это были оговорки, смысл которых заключался в том, что, в конце концов, несущественно, идет ли речь

о «репрессии» сексуальности или о ее «экспрессии» и стимулировании, поскольку в обоих случаях фактически происходит «использование» («эксплуатация») сексуального удовольствия. И в самом деле, в итоге развертывания «антирепрессивного» тезиса первого тома «Истории сексуальности» получалось так, что она одинаково ухитрялась извлечь свою выгоду как из ее подавления, так и из ее интенсификации. Но дело не только в этом.

В каком-то отношении можно сказать, что сексуальная революция в ее фукоистском толковании не имеет ни начала, ни конца. Она не превращается, а лишь меняет свой внешний вид, перемещаясь, например, в наше время, из идеологического измерения «улиц и площадей», куда вновь и вновь пытались вывести ее новые левые сексуал-революционеры, в реалистическое пространство де-садовских будуаров. Туда, где, согласно фукоизму, только и возможно сегодня повседневное сексуальное экспериментирование, гарантирующее дальнейшее углубление сексуальной революции. На первый взгляд можно было бы и согласиться с таким предельно расширительным ее толкованием (при котором ее «углубление» мало чем отличалось от обывающей рутинизации), присоединяясь к общему выводу М. Фуко (в корне подрывающему глубинные основания фрейд-марксизма Э. Фромма, Г. Маркузе и Хоркхаймера/Адорно). Равно как и с его утверждением, согласно которому, «начиная с конца XVI в. (а особенно во второй половине XX столетия), «техники власти, осуществляющейся в сексе, следовали не принципу жесткого отбора, но, напротив, принципу рассеивания и насаждения разнообразных форм сексуальности» [1, 111]. (И это не говоря уже о революциях, происходивших, согласно М. Фуко, в форме углубления «вождеющего знания» о сексе и сексуальности, задолго до современной эпохи.) Но это было бы возможно, если бы мы признали справедливой и «заднюю мысль» автора книги о вождеющем знании. Идею, согласно которой условием возможности такой ползучей революции, «рассеивающей» свой разрушительный напор в бесконечном множестве отдельных «акций»-экспериментов (осуществляемых, по-видимому, в «революционном подполье» разнообразных микрогрупп — «группускул» — сексуального самовыражения), является эмансипация сексуального удовольствия от каких бы то ни было онтологических скреп и определений. Ибо только в этом случае можно было бы надеяться на то, что подобные эксперименты не будут иметь пагубных антропологических последствий для судеб человечества: тезис, который хотел бы отстоять М. Фуко вопреки собственным историческим наблюдениям, которые, при действительно реалистическом их толковании, в корне подрывают его явно неисторический оптимизм.

Об этом свидетельствуют исторические экскурсы в «платоническую» (в обоих смыслах этого слова) античность, которые, вопреки всем попыткам М. Фуко доказать обратное, показывают, что «счастливые и свободные греки», попытавшиеся обособить «подлинную сексуальность» (воплощением которой у автора книги об «Использовании удовольствий» была далеко не всегда платоническая любовь к мальчикам), так и не смогли решить вопроса о мере сексуального удовольствия, взятого вне его реальной «генеалогии», связывающей сексуальность с деторождением, т. е. с онтологическим процессом самовоспроизводства человеческого рода.

Как писал Пер Монсон, невольно акцентируя сексуально-революционный подтекст фукоистских экскурсов в счастливую греческую античность (во втором томе «Истории сексуальности»), — «в классической Греции сексуальность не омрачается грехопадением. Половое наслаждение — это естественно, и не обязательно в этом зло. Линия раздела проходит здесь между нормальным и ненормальным (где он теперь критерий «нормальности»? — Ю. Д.), а моральная оценка касается умеренности и неумеренности (а судьи кто? — Ю. Д.). Поскольку мораль отражает до крайности мужской мир, другая важная граница проходит между активностью и пассивностью. Таким образом, здесь нет морализаторского деления на гетеро- и гомосексуальность (вспомним основополагающий политический лозунг движения сексуальных меньшинств за гражданские права. — Ю. Д.). Любовь с мальчиками практиковалась „свободно“, т. е., как правило, была принята и законом и общественным мнением (а как быть с фактом вынесения смертного приговора за „развращение юношества“? — Ю. Д.). Кроме того, в распоряжении свободных мужчин были рабы обоих полов» [1, 364]. Так выглядит в ценностно-нейтральном изложении Пера Монсона сексуально-революционный аспект второго тома фукоистской «Истории сексуальности», посвященного «искусству жить» и «эксплуатации наслаждений» [1, 364–365].

Как видим, «вождедеющий человек» конца 1970-х — начала 1980-х гг. находит своего «alterego» в гомосексуалисте платоновских времен. При чем у самого М. Фуко эта «встреча» происходит с подчеркнутым сознанием сугубой элитарности «человека вождедеющего», чья жизненная этика (она же эстетика) была ориентирована лишь на наименьшую часть населения, состоящую из взрослых свободных мужчин [1, 220] (и мальчиков, вовлеченных ими в свою сферу сексуального общения), чье «искусство жить, которое вознаграждалось социальным престижем, конституировало индивида» как субъекта морали [1, 364], творимой им по мере своего собственного вождедения. Так выглядел в изображении М. Фуко обновленный идеал раблезианской «Телемской обители» с ее знаменитым «Делай, что хочешь».

Правда, «хотел» фукоистский «вождедеющий человек» уже не гастрономических (сравнительно невинных), а эротических удовольствий, меру каковых определить было бы гораздо труднее, чем в случае тривиального влечения к обжорству. И при всех попытках М. Фуко доказать обратное на примере «счастливых греков», ему так и не удалось убедить сексуально «неангажированного» читателя в том, что они нашли-таки эту меру. И как раз тот факт, на который так часто ссылался М. Фуко, что мысль «сексуальной элиты» древних греков вновь и вновь возвращалась к этой проблеме, свидетельствовал об обратном тому, что ему так хотелось доказать. А именно тому, что «чисто» эротическое (в фукоистском смысле) наслаждение, подобно наслаждению от почесывания участка тела, пораженного кожным заболеванием, не имеет меры в самом себе, и в поисках ее всегда должно опираться на нечто, лежащее за его пределами. Вывод, каковой сделал не кто иной, как Платон (на которого не прочь «опереться» и М. Фуко, но, как правило, «не по делу»), относивший чувственные наслаждения к числу «сложных» — и уже потому неистинных — наслаждений, уводящих в дурную бесконечность, не имеющих предела, а потому

отрицающих самих себя. Но великий философ им противопоставлял истинные наслаждения, возникающие при созерцании чистых — т. е. идеальных — форм бытия.

Надо сказать, что заключительная фаза эволюции М. Фуко стимулировалась, кроме всего прочего, и смутным сознанием безмерности эротического наслаждения «как такового», побуждавшим искать для него новые способы «самообоснования». Речь шла о попытке переписать «Историю сексуальности» (начатой уже в первом томе). М. Фуко хотел предложить новую версию этой истории, каковая упорядочивалась бы не идеей власти-подчинения, власти-цензуры, но идеей власти-побуждения, власти-знания, реализующей себя через «такой режим принуждения, удовольствия и дискурса, который был бы не запрещающим, но конститутивным для такой сложной области, каковой является сексуальность» [цит. по: 1, 374]. Однако теперь это означало для М. Фуко необходимость предварить дальнейшее изложение истории сексуальности разработкой новой «аналитики власти», основанной на двух принципиальных различиях, предполагающих, с одной стороны, противопоставление «технического и позитивного» понимания власти — «юридическому и негативному», а с другой — различие двух форм власти [там же].

Первая из этих форм «связана преимущественно с государством и его аппаратом», а вторая, являясь относительно независимой от первой, представляет собой «особого рода сеть властных отношений», расположенных «на ином уровне» и реализующая себя «по самым разным каналам» [там же]. В контексте этого нового различия у Фуко появляется, наряду с проблематикой власти над людьми, проблема такого типа правления людьми, когда надлежит не просто повиноваться, но обнаруживать — высказывая это — то, что ты есть? А в горизонте этой новой постановки вопроса мысль Фуко, как констатирует внимательная исследовательница его творчества С. Табачникова, — будет все более перемещаться от аналитика власти к генеалогии субъективности и форм субъективации. «Правление» берется теперь в широком смысле, как техники и процедуры, предназначенные направлять поведение людей. Правление детьми, правление душами или совестью, правление домом, государством или самим собой [2, 375–376].

Последний пункт этого перечня объектов правления в конечном счете оказывается решающим, обозначая основной вектор движения мысли М. Фуко на заключительном (так резко оборвавшемся) этапе его теоретической эволюции. Различив «власть» и «правление» и перейдя от правления «другими» к правлению человека самим собой (самоправлению. — Ю. Д.), он особо выделяет проблематику «заботы о себе». «Забота о себе, утверждал он в лекциях 1982 г., специально посвященных „герменевтике субъекта“, подразумевает переключение взгляда, перенесение его с внешнего, окружающего мира, с других (даже если они выступают как предмет сексуальной озабоченности, „вождедеющего человека“. — Ю. Д.) и т. д. на самого себя. Забота о себе предполагает своего рода наблюдение за тем, что ты думаешь и что происходит внутри твоей мысли» [3].

Однако это, согласно М. Фуко, вовсе не чисто познавательная (да и вообще не гносеологическая) установка. Ибо она «также всегда означает определенный образ действий, осуществляемых субъектом по отношению к самому себе, а именно действие, которым он проявляет заботу о самом

себе, изменяет, очищает, преобразует (*transforme*) и преображает (*transfigure*) себя» [там же]. Сюда же относится и «техника медитации, техника запоминания прошлого, техника изучения сознания, техника контроля за любимыми представлениями по мере их появления в сознании», иначе говоря, «практическое применение субъективности», включая сюда и сам «способ существования субъекта» и «его отношение к окружающему» [там же]. Все то, что позволяет рассматривать эту «субъективность» с помощью онтологических определений: как нечто «бытийное», имеющее свой «свод законов» (и в этом смысле уже не вполне «субъективное»).

Настаивая на том, что, в противоположность христианству (не имеющему якобы своей собственной морали, как и всякая религия) античная этика (как эпикурейская, киническая и т. п.) вовсе не считала предписание проявлять заботу о самом себе эгоизмом или уходом в себя, выдвигая ее в качестве главного требования неукоснительно соблюдавшейся морали, М. Фуко искал обходные пути преодоления кризиса античной этики удовольствия; тем более, что на принципиальную теоретическую несостоятельность и практическую опасность этой этики указывал сам Платон. отождествляя теоретическое сознание (гносеологию) с практическим (этикой) и в то же время необоснованно онтологизируя последнее, с помощью лингвистического «обыгрывания» понятия практики, М. Фуко выдал эту запутанную процедуру за доказательство возможности найти меру «внутри» самого удовольствия. Стоит только за «душой-субъектом», с которой, по его словам, имел дело Платон в «Государстве», усмотреть «душу-сущность», т. е. онтологически существующую душу, как проблема решится сама собой [3, 290]. Проявляя «заботу о себе» именно как такой онтологически значимой сущности, каждый индивид вполне способен найти в ее внутренних определениях и сущностно обоснованную меру своих удовольствий, которая, тем не менее, была и остается его — и только его! — мерой. Только бы узнать теперь — окажется ли его уникальная «мера» наслаждения также и «мерой» его «партнера» («партнеров»).

Вот как рассуждал при этом Фуко: «...Необходимо выявить субъект в его неизменности. Субъект — это то, что пользуется определенными средствами для того, чтобы что-то сделать. Тело совершает какое-то действие лишь постольку, поскольку существует элемент, который его использует. Этим элементом не может быть само тело, им может быть только душа. Субъектом всей этой телесной, инструментальной, языковой деятельности является душа, использующая язык, инструменты и тело... Это — душа только потому, что она является субъектом действия (а не познания. — Ю. Д.), поскольку она движет телом, действует посредством своих инструментов» [3, 289–290]. Вот это и есть «душа-сущность» уже не в гносеологическом, «субъективном», а онтологическом (вернее, прагматическом) смысле, в заботе о которой следует искать и меру всех человеческих удовольствий, в том числе и сексуальных.

А вот и перевод этой проблематики на язык политики: «Возвращение к себе противоречит христианско-аскетическому отказу от себя, но это повторяющаяся тема в нашей культуре, в которой мы всегда стремимся представлять эпоху и эстетику своего „я“ (Монтень, Штирнер, Бодлер, Шопенгауэр, Ницше). В этой серии попыток восстановить этику своего „я“, в этом движении, заставляющем нас непрерывно к ней обращаться,

не придавая ей никакого содержания, можно заподозрить невозможность создать этику своего „я” на сегодняшний момент, хотя это, возможно, задача важная, основная, политически необходимая, если только правда то, что нет иного основного и полезного очага сопротивления политической власти, кроме отношения своего „я” к самому себе» [3, 306–307].

Ну, а коль скоро эта задача еще не решена, остается нерешенным и вопрос о «мере» сексуального удовольствия и границах его эксплуатации. Кризис сексуальности продолжается, иницируя и другие социологическо-сексологические кризисы.

В итоге М. Фуко отмечает следующие характерные черты современности:

- современность, изначально постулированная как современность маргинального существования сексуально озабоченного меньшинства, убежденного в том, что в этой озабоченности и заключается его исключительность (элитарность), дающая ему право (и привилегию) сексуального экспериментирования, нашедшего себя в идее (перманентной) сексуальной революции;
- современность, тем не менее не уверенная в самой себе, пребывающая в разладе с самой собой именно в силу тревожного ощущения собственной неопределенности и не укорененности, а потому ищущая свои корни, уходя все дальше вглубь веков;
- современность, обретающая, наконец, эти корни в греческой античности платоновских времен, усмотрев свой собственный идеализированный образ где-то между платоновскими «Пиром» и «Алкивиадом», но так и не добравшись до смысла его «Законов»;
- современность, предлагающая вместо очистительного (катарсического) сократовско-платоновского самосознания, предполагающего четкое размежевание качественно различных свойств и устремлений человеческой души, — «самотворчество», а вернее, самостилизацию человека, взятого в том виде, в каком она его застает, и как раз эту его эмпирическую данность признает за идеал;
- современность, пытающаяся эту свою эстетику идеализирующей стилизации эмпирически данного выдать за этику, немислимую безотносительно к категории должного, которое, в свою очередь, предполагает онтологически укорененную меру, (или, на худой конец, отождествить этику и эстетику в рамках некоего гипотетического континуума (вспомним о континуумах «знания/власти», «власти/сексуальности», «знания/вожделения» и т. д. у М. Фуко);
- современность, признающая в том, что ей так и не удалось создать этику своего «я», которая позволила бы найти меру «эксплуатации» сексуального удовольствия, каковую по-прежнему задает политическая власть;
- наконец, современность, нарциссически заиклившаяся на себе самой и даже не способная увидеть ничего нового за линией горизонта, очерченного ее сексуально окрашенными вождениями, фактически забывающая и о своем «завтра», а потому вполне заслуживающая приставки «пост-», — вот какой она предстает в универсально сексологической (вместо веберовской универсально исторической) социологии и социальной философии М. Фуко.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Монсон П.* Современная западная социология. Теории, традиции, перспективы. СПб., 1992.
2. *Фуко М.* Воля к знанию. История сексуальности // М. Фуко. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. Т. 1. С. 96–268.
3. *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс. 1982. Выдержки // Социологос 1. Общество и сферы смысла. М., 1991. С. 284–311.
4. *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Введение // М. Фуко. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. Т. 2. С. 269–306.
5. *Foucault M.* Histoire de la folie à l'âge classique. P., 1961.
6. *Foucault M.* Mots et les choses. P., 1966.
7. *Foucault M.* Surveiller et punir: Naissance de la prison. P., 1975.

Часть III

СОЦИОЛОГИЯ
В ПОИСКАХ ВЫХОДА
ИЗ ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКОГО
КРИЗИСА

Раздел I

МЕЖДУ КРИЗИСНЫМ
СОЗНАНИЕМ
И СТАБИЛИЗАЦИОННЫМ

Многозначительным симптомом нового поворота в социальной мысли Запада от кризисного сознания к стабилизационному, явственно обозначившимся в середине 1970-х годов, стал скачкообразно возраставший интерес к неоконсерватизму, еще на рубеже 1950–1960-х годов оттесненному на периферию общественного сознания и если поминаемому «властителями дум» леворадикальной интеллигенции на протяжении предыдущих пятнадцати лет, то лишь с целью критики и разоблачения. В качестве объекта критики неоконсерватизм употреблялся по преимуществу для развенчания его реакционных политических тенденций. Это было тем более удивительно, что приверженцами неоконсерватизма (в особенности в области теории) на поверку оказались убежденные либералы, сторонники неолиберализма, которые выглядели консерваторами и реакционерами лишь в глазах левацки настроенных интеллигентов, квалифицировавших подобным образом всех тех, кто не был склонен кокетничать с модным в 1960-е годы революционизмом и даже терроризмом. Открытым оказалось и то, что неконсерватизм этот был не только и даже не столько политическим феноменом, сколько явлением социально-философского порядка с целым рядом собственно социологических выходов, вполне удовлетворяющих профессиональным требованиям этой дисциплины. Однако, учитывая ту роль, которую неоконсерватизм сыграл в деле общетеоретической переориентации социологии, мы выделили прежде всего неоконсервативные концепции, относящиеся к ее социально-философскому уровню, тем более что они сыграли свою эвристическую роль, ориентируя соответствующим образом и конкретные социологические исследования. Концепцию враждебной культуры, в развитие, которой внесли свой вклад все крупнейшие представители этой ориентации социальной мысли Запада, можно рассматривать как прямой ответ на «вызов» движения новых левых и идеологии контркультуры. Ответ, который давал своеобразный ключ к социологическому объяснению и этого движения, и этой культуры.

Д. БЕЛЛ: ПОВОРОТ К СТАБИЛИЗАЦИОННОМУ СОЗНАНИЮ

I. Д. БЕЛЛ И ЕГО КОНЦЕПЦИИ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Период глубокого кризиса, охватившего в 1960-е гг. все сферы жизни западного общества, с бурными событиями студенческих и молодежных волнений 1968 г., ушел и в обществе к началу 1970-х гг. явно наметилась стабилизационная тенденция. Социология, чье кризисное состояние повергло в пессимистическое настроение многие научные умы, также стала постепенно выбираться из этой ситуации и прежде всего за счет попыток создания новых социологических подходов. К числу таких фундаментальных картин общественого развития, можно отнести теорию постиндустриального общества известного американского социолога Д. Белла. Основываясь на новом методологическом принципе построения концептуальных схем и выделения осей, вокруг которых формируется и функционирует каждая из сфер общества, Белл предложил, в отличие от социологических подходов 1960-х гг., сосредоточивших свое внимание лишь на кризисных моментах общественного развития, позитивную программу будущего общества.

В представлении Белла постиндустриальное общество — это стабильное общество с эффективной экономикой и сильным государственным аппаратом. Это общество с новой социальной структурой, где власть основывается на знании и компетенции. Это общество, лишенное экономических противоречий индустриального периода, с основным социальным конфликтом в сфере культуры и морали. Новое постиндустриальное общество — это общество нового социального класса — интеллигенции.

В 1970–1980-е гг. в западной социологии существенное внимание стало уделяться анализу роли интеллигенции в структуре общества. Анализируя состав нового класса, западные социологи выявили два различно ориентированных слоя — научно-техническую интеллигенцию, чей интерес непосредственно связан с производственной сферой, и гуманитарную интеллигенцию или интеллектуалов. Концепция постиндустриального общества предполагала, что на современном этапе общественно-экономического развития, когда источником развития общества служат инновации, на первый план выходит фигура человека, обладающего и «делающего» знания — ученого, исследователя. По сути, здесь социология сделала упор на науку как производительную силу в обществе. В условиях жесткой конкурентности промышленного производства обладание передовой технологией решало вопрос о выживаемости са-

мого общества. В концепции постиндустриального общества речь шла о той части интеллигенции, деятельность которой либо непосредственно, либо косвенно, но была связана с экономическим производством. И даже те чисто научные и теоретические разработки, которым сторонники концепции придали главенствующую роль, были в конечном счете все же ориентированы на производство. Таким образом, на этом этапе западные социологи наделяли интеллигенцию функцией преобразовательной, «революционной», но ограничивали ее «революционность» рамками науки и технологии. В остальном она была полностью интегрирована в тогдашнюю систему постиндустриального производства. В этой сфере интеллигенция также вступала в конфликты с определенными социальными группами, которые стояли на пути технического прогресса, но в основном она полностью разделяла существовавшие ценности, и вся ее деятельность носила либерально-реформаторский характер, направленный на поиски путей более успешного функционирования системы. Что касается другой части интеллигенции, гуманитарной, то ее культурные ориентации расценивались как «враждебные» по отношению к существующей системе.

Последующие годы в развитии социологии отмечены все более углубляющимся отходом от социологического радикализма и преобладанием неоконсервативной ориентации. Неоконсерватизм возник как определенное умонастроение, политическая ориентация, но в основном как культурная позиция определенной части либеральных социологов, в т. ч. и Белла, переосмысливших в ситуации 1980-х гг. культурные ориентации движения интеллектуалов 1960-х гг. Американский неоконсерватизм, как отметил П. Стейнфелс, начался как реакция против 1960-х гг., а не как реакция правых [4].

Происшедший общий сдвиг вправо Белл связывал с крахом притязаний научно-технической интеллигенции на ведущую роль в обществе. «В определенной степени поражение либерализма есть поражение знания», — писал он [1, 203]. Вина за это поражение была возложена на интеллигенцию как неоправдавшую возложенных на нее надежд из-за изначально присущего ей радикализма, приведшего общество к новому кризисному состоянию.

Концепция постиндустриального общества, как подчеркивал Д. Белл, представляет собой попытку научного предвидения изменений в социальной структуре западного общества. «Методологически — это попытка применить новый вид концептуального анализа, а именно: анализ осевых принципов и осевых структур в качестве способа приведения в порядок возможных перспектив, высказываемых относительно макроисторических изменений. Эмпирически же — это попытка определить основной характер структурных изменений в обществе, поскольку они вытекают из меняющейся природы экономики, а также выявить новую и решающую роль теоретического знания в определении социальных нововведений и направлений изменений. Это попытка проникнуть в будущее» [1, XI].

Концептуальная схема, в понимании Белла, это всего лишь логическая связь, с помощью которой исследователь упорядочивает ряд фактов. Поскольку факты могут быть связаны между собой различным образом, в зависимости от желания анализирующего, то возможно существование

самых разнообразных схем одного и того же периода. «Как логически упорядочивающий прием, концептуальная схема не является ни истинной, ни ложной, а либо полезной, либо нет» [1, 9].

Концептуальная схема основывается на идее осевого принципа, претендующего на выявление в ее рамках определенного центрального остова, вокруг которого группируются остальные элементы общества, и дающего многоперспективную точку зрения. Белл выдвигает новый осевой принцип — ось производства и видов используемого знания, которые обуславливают последовательность понятий «доиндустриальное, индустриальное и постиндустриальное» общества. В соответствии с новым осевым принципом Белл разделяет общество на три независимые сферы: социальную структуру, государственное устройство и культуру.

«Социальная структура включает экономику, технологию и профессиональную систему. Государственное устройство регулирует распределение власти и рассматривает конфликты групп и потребности индивидов. Культура — это сфера экспрессивного символизма и значений» [1, 12]. Каждой сфере общества присущ свой осевой принцип, а именно: осевым принципом социальной структуры является экономизирование — способ распределения ресурсов в соответствии с принципом наименьшей стоимости, оптимизации, рационализации производства. Осевым принципом современного государственного устройства Белл считает принцип участия. Осевым принципом культуры является желание самовыражения и совершенствования личности. Если в прошлом, считает Белл, эти области были взаимосвязаны, то в настоящее время существует значительный раскол между ними, и в дальнейшем этот процесс будет усиливаться.

Ориентация на функциональную рациональность социальной структуры и антиномичный и антиинституциональный характер современной культуры ведут к существованию конфликтов между ними.

Осевым принципом постиндустриального общества Белл провозглашает «центральное положение теоретического знания как оси, вокруг которой организована новая технология, экономический рост и стратификация общества» [1, 112]. Таким образом, центральной проблемой постиндустриального общества является организация науки, системы научных и исследовательских институтов, которые выполняют подобную работу. Проблемы, которые предстоит решить постиндустриальному обществу, зависят от взаимоотношений науки и политики.

Изменения в социальной структуре, т. е. в экономике, профессиональной системе и технологии, считает Белл, не определяют социальные изменения в остальных сферах общества, политической и культурной, а всего лишь ставят перед ними вопросы. Но они вызывают определенные изменения в системе власти и определяют взаимоотношения нового класса ученых, техников и политиков, имеющих право принимать политические решения.

Новое постиндустриальное общество качественно отличается от индустриального общества. Белл предлагает пять параметров, которые определяют переход от индустриального к постиндустриальному обществу: в экономическом секторе — изменение от товаропроизводящей к обслуживающей экономике; в профессиональной системе — преобладание профессиональных и технических классов; осевой принцип — цент-

ральное положение теоретического знания как источника нововведений и определения политики в обществе; контроль над технологией и технологическая оценка нововведений; создание новой интеллектуальной технологии [1, 14].

Изменения в экономике, как отмечает Белл, состоят в перемещении рабочей силы из сферы промышленности и сельского хозяйства в сферу обслуживания, куда он включает торговлю, финансы, транспорт, здравоохранение, образование и управление. Некоторые развитые страны, например США, к концу 1970-х гг. уже подошли к такой экономике, в других же явно наблюдается подобная тенденция преобладания непроизводительной сферы. Если индустриальное общество определялось качеством товаров, то постиндустриальное общество определяется качеством жизни. Требования нового качества жизни, характерные для постиндустриального общества, сосредоточиваются в основном в двух сферах: здравоохранении, которое обеспечивает снижение заболеваемости и увеличение продолжительности жизни, и образовании, которое является основой достижения власти, статуса и положения в обществе.

Изменения в профессиональной структуре постиндустриального общества касаются значительного увеличения числа людей так называемых свободных профессий, технических и профессиональных специалистов, т. е. профессий, требующих высокого уровня образования и квалификации.

Важной характеристикой постиндустриального общества является центральное положение теоретического знания как источника нововведений и определения политики в обществе. «Сейчас, — говорил Белл, — для каждого общества очень важным является увеличение новаций и контроль, а по возможности и планирование изменений в обществе, поэтому решающим для организации решений и направления изменения в обществе становится центральное положение теоретического знания — примат теории над эмпирией» [1, 20].

Новые способы прогнозирования позволяют управлять технологическим развитием и в определенной степени ограничивать неопределенность экономического будущего. Но это возможно, как отмечает Белл, лишь в том случае, если общество в состоянии создать новые институциональные механизмы для накопления капиталовложений, а также такой политической механизм, который позволил бы контролировать подобного рода процессы.

В постиндустриальном обществе именно знание становится той осью, вокруг которой организуется технология, экономический рост и стратификация общества. В связи с этим на первый план выдвигается проблема организации науки, системы университетов и исследовательских институтов, где такая работа ведется. Поскольку постиндустриальное общество является «познающим обществом», то, подчеркивает Белл, это означает, что источниками нововведений в обществе являются ученые и исследовательские институты, и что значительная доля национального валового продукта добывается теперь в исследовательских институтах и корпорациях, где сосредоточивается большая часть рабочей силы.

Новое постиндустриальное общество, по Беллу, характеризуется новыми социальными отношениями, возникновение которых обусловлено

развитием науки и техники. Трансформация социальных отношений может осуществляться несколькими способами. Во-первых, именно технология является у Белла основным средством повышения уровня жизни и ликвидации неравенства за счет производства большего количества товаров по наименьшей стоимости. Во-вторых, новая технология требует появления нового класса технических специалистов, отвечающих новым условиям производства. В-третьих, технология создает новое определение рациональности, новый способ мышления, который главное внимание уделяет функциональным отношениям. Критерием производительности является эффективность и оптимизация, т. е. использование ресурсов с наименьшими затратами сил и средств. В-четвертых, революция в транспорте и коммуникациях, которая, в свою очередь, является следствием развития технологии, создает новые экономические взаимосвязи и новые социальные взаимоотношения.

Одним из последствий развития научно-технической революции и одной из проблем постиндустриального общества, как утверждает Белл, является крушение старых способов жизни и формирование под влиянием развития науки и технологии новых форм мировоззрения, по терминологии Белла, — экономизирования и социологизирования. «Экономизирование — это наука об оптимальном размещении дефицитных ресурсов в соответствии с определенными целями, что существенно ограничивает „убытки“, поскольку позволяет произвести предварительный подсчет с помощью современной вычислительной техники» [1, 275]. Ведущим принципом экономизирования у Белла является понятие рациональности. Понятие рациональности у Белла означает рациональность «средств». Цели никогда не даны, а свободно выбираются членами общества. Рациональность означает нахождение способов наиболее оптимального достижения этих выбранных целей. Важной проблемой, стоящей перед постиндустриальным обществом, является проблема создания социального механизма сочетания рациональных средств и целей. Именно принцип экономизирования позволяет найти наилучшие способы удовлетворения выбранных целей. В современном обществе выражением принципа экономизирования служит корпорация, которая основана на принципе функциональной рациональности и обеспечивает своим членам новое качество жизни.

Постиндустриальное общество характеризуется ростом так называемых «общественных товаров», т. е. товаров, которые не находятся в сфере индивидуального потребления, они подчинены общественным, а не индивидуальным потребностям. «Постиндустриальное общество — коммунальное общество, — писал Белл, — где скорее социальные программы, чем рынок служат механизмом распределения благ, скорее общественный выбор, чем индивидуальный спрос становится арбитром выбора целей» [1, 279]. Поэтому для постиндустриального общества характерен другой тип мышления — социологизирование, который Белл определяет как «попытку оценить потребности общества более сознательным способом и (используя старую терминологию) сделать это на основе некоторой эксплицитной концепции общественного прогресса» [1, 283]. Однако здесь, как отмечает Белл, возникают две проблемы, скорее этические, чем экономические, которые и предстоит решить американскому обществу в ближайшем будущем: проблема выработки механизмов сознательного

установления социальной справедливости и проблема обеспечения «права» на получение определенной доли дохода каждым членом общества. Вторая проблема заключается в определении оптимального соотношения частного и государственного секторов в экономике. Рост «неприбыльного» сектора, признает Белл, вызывает изменения в американской экономике и обуславливает необходимость замены частнопредпринимательской рыночной системы. Современная американская система рыночной экономики не имеет адекватного механизма для определения стоимости «общественных товаров», и новый социологизированный подход ставит проблему определения стоимости таких товаров перед постиндустриальным обществом.

В постиндустриальном обществе решающим является сдвиг критерия собственности в сторону знаний как основы новой власти. Длительный период в истории развития обществ система собственности была основой стратификации общества и сохранялась за счет семьи и наследства как способа передачи власти. В современных обществах политическая система имеет новые средства достижения власти и привилегий. Белл выделяет три модели распределения власти в обществе. «Существует историческая модель собственности как основы богатства и власти с наследством как основным способом ее достижения. Существует техническая квалификация как основа власти и положения в обществе, с образованием в качестве необходимого условия приобретения квалификации. И наконец, существует политическая система как основа власти с механизмом выборов как способа ее достижения» [1, 361].

Как уже отмечалось, в постиндустриальном обществе на первый план выступают университеты и исследовательские институты, и соответственно, господствующей фигурой становится ученый. «Рост новых элит, — говорит Белл, в основе которых лежит квалификация, объясняется тем, что знание и планирование (военное, экономическое, социальное) стали необходимыми условиями всех организационных действий в современном обществе. Члены новой технологической элиты с их новой технологией принятия решений (системный анализ, линейное программирование и т. п.) стали играть важную роль при формулировании и анализе решений, на основании которых если не приобретается власть, то делаются политические выводы. Именно в этом смысле распространение образования, научных исследований и управления привело к образованию новой категории людей — технической и профессиональной интеллигенции» [1, 362].

Техническая интеллигенция на современном этапе, продолжает Белл, не является политическим классом, но имеет такую перспективу, поскольку уже обладает некоторыми характеристиками социального класса. В-первых, техническая интеллигенция пришла к власти на основе собственной квалификации и знаний. Во-вторых, ее поведение больше не определяется нормами старой системы — экономическим своекорыстием — ее нормой стал профессионализм. И в-третьих, у элиты технической интеллигенции формируются новые ценности, которые могут стать ценностями всего этого социального класса. Именно профессия, а не собственность стала в концепции Белла самым важным детерминантом класса и системы стратификации.

Социальная структура постиндустриального общества имеет три измерения: горизонтальное, осью которой является знание, вертикальное — размещение по профессиональной деятельности, и третье — по принадлежности к различного рода политическим партиям, этническим и социальным группам. В современном обществе Белл выделяет несколько социальных страт: профессиональный класс, состоящий из четырех слоев: ученого, технологического, административного и культурного; клерков и работников торговли; ремесленников; полуквалифицированных рабочих. Внутри профессионального класса, несмотря на общий этнос, связывающий ученых, технологов, администраторов и представителей культуры, существуют глубокие противоречия между отдельными его слоями. Однако главный упор Белл делает на вертикальную организацию общества (ее он называет ситусом), «которая является подлинным местом профессиональной деятельности и интересов» [1, 376]. Постиндустриальное общество больше организовано по сфере деятельности, чем по статусу, в отличие от индустриального общества. Именно группы, расположенные по месту деятельности (ситусу), и будут основной политической единицей постиндустриального общества.

В концепции Белла постиндустриальное общество не лишено и социальных конфликтов, просто они переместились из одной области в другую таким образом, что то, что традиционные классы отстаивали в сфере экономики, где люди искали сравнительного преимущества в занимаемой должности, привилегиях и власти, сейчас переносится в сферу политики, где группы, бывшие прежде отделенными от источников власти и материальных привилегий, используя политические механизмы, будут стремиться получить их. Однако основной социальный конфликт постиндустриального общества Белл видит в конфликте между теми, кто обладает высоким уровнем знания и остальной массой. «Если борьба между капиталистом и рабочим на фабрике была признаком индустриального общества, то столкновение между профессионалами и популистами в организации и государстве является признаком конфликта в постиндустриальном обществе» [1, 129]. Другим важным источником напряженности в постиндустриальном обществе является «глубокое расхождение между технической интеллигенцией, которая поддерживает функциональную рациональность и технократические способы производства и управления, и гуманитарной интеллигенцией, которая становится все более апокалиптической, гедонистичной и нигилистичной» [1, 214]. Это ценностное расхождение между техническим классом и интеллектуалами будет и впредь служить постоянным источником фундаментального конфликта в постиндустриальном обществе.

2. НОВЫЙ КЛАСС И ВРАЖДЕБНАЯ КУЛЬТУРА

Для второй половины XX в. характерны значительный численный рост и значимость новой социальной группы — интеллигенции в структуре западного общества. Анализ культурной сферы привел западных социологов к констатации такого явления в обществе, как «враждебная» (враждебная по отношению к буржуазным ценностям) культура. Носителей

этого определенного типа культуры западные исследователи объединили термином «новый класс».

Хотя термин «враждебная культура» появился относительно недавно, идеи, лежащие в основе этого понятия, существовали давно. Истоки враждебной культуры западные социологи увидели в романтическом движении XVIII в., которое, по мнению И. Кристола, и заложило основы для появления новых небуржуазных (но еще не антибуржуазных) ценностей. Романтизм с его возвышенными героями, идиллической любовью был своеобразным протестом против социальной деятельности, выразившемся в уходе от нее (но не в бунте против нее), в уходе в искусственно созданный идеальный мир. Как писал И. Кристол, романтизм был «безопасно изолирован от буржуазной реальности и даже терпим как средство отвлечения от жизни бизнеса» [5, 331].

Далее, в начале XX в. авангардистское и модернистское направления в искусстве подхватили сложившуюся антибуржуазную ориентацию и весьма успешно продолжили ее, но уже существенно изменив форму протеста против влияния буржуазных ценностей на человека. Это был уже прямой бунт против буржуазного общества и его системы ценностей. Именно в авангардистском движении и зародилась современная враждебная культура как форма протеста преимущественно в сфере искусства. Рыночное общество всегда являлось отражением вкусов среднего класса, в основном буржуазии, которая и диктовала пути развития искусства в буржуазном обществе. Интеллектуалы предпочли противопоставить буржуазному искусству свое восприятие художественного мира. Модернизм как один из видов движения протеста против буржуазных ценностей сознательно попытался изменить традиционные формы художественного отражения действительности. Он выступил с отрицанием всех классических традиций в искусстве, противопоставив им декадентский аморализм вместо буржуазной морали, эстетику безобразного вместо культа прекрасного.

Определенное влияние на формирование враждебной культуры оказало возникшее в XIX в. новое движение, которое, как отметил Кристол, черпая свое вдохновение из либерального романтизма, создало новую форму протеста, принявшую форму «богема» [5, 336]. Богема в некотором роде явилась прообразом современной контркультуры, с той разницей, что богема как своеобразный образ жизни был принят среди художественной интеллигенции, художников-одиночек, тогда как контркультура 1960-х — более широкое движение, объединившее как создателей, так и потребителей культуры, всех, кто разделял ее ценностные ориентации и образ жизни.

В период расцвета модернистской культуры антибуржуазной направленности придерживались многие видные деятели культуры, в целом не разделявшие основные положения авангардизма. В этот период до начала Второй мировой войны враждебные антибуржуазные установки получили широкое распространение и поддержку в западной культуре.

Однако в последующий период (конец 1940-х — начало 1950-х гг.) ситуация существенно меняется. Как отмечал Н. Подгорец, в это время, хотя бизнес как таковой продолжал «быть угрозой, но положение было другим, господствовали более позитивные установки по отношению к

американскому обществу и даже капиталистической системе. Этот период был периодом эры конформизма» [5, 23].

Для этого периода относительной стабилизации американской экономики характерен рост среднего класса и его благосостояния. Культура этой многочисленной социальной группы пришла в столкновение с враждебной культурой и не столько в силу расхождения их ценностных ориентации, а потому, что эта группа была нацелена на потребление упрощенного, адаптированного варианта культуры. Широкое распространение массовой культуры значительно поколебало позиции враждебной культуры.

Однако последующие 1960-е гг. стали периодом расцвета враждебной культуры, которая полностью вытеснила буржуазную культуру с авансцены. Белл считал, что в действительности буржуазная культура давно исчезла, но модернистская культура, так и не осознав своей победы, все еще продолжает атаки на буржуазное общество.

«В западной культуре, — писал Белл, — в последние сто лет осевой нитью являлся „модернизм“ с его атаками на традиции и существующие институты» [1, 115]. С точки зрения Белла, в последнее время вся культура проникнута антибуржуазными настроениями и, по сути, является модернистской, или точнее «постмодернистской». Получившая широкое распространение, она вытеснила господствующую буржуазную культуру и заняла центральное положение.

Враждебная культура зародилась как протест против перенесения буржуазным обществом ценностей, господствовавших в экономической сфере, на остальные сферы жизнедеятельности общества. Протестантская этика, будучи этикой господствующего класса, осуждала всяческие попытки самореализации индивида, предпринятые им не в экономической сфере. Тот аскетизм, самоограничение, которые были необходимы в период зарождения капитализма в сфере профессиональной деятельности, были строго предписаны и в остальной жизни. Все чувства, кроме чувств, связанных с удовлетворением работой, положением, предпринимательским успехом, были осуждены. Враждебная культура выступила против этого аскетического образа жизни. Она была построена на защите возможности самореализации, самовыражения индивида. «Модернистская культура — это культура исключительно личности. Ее центр — Я, ее границы определены идентичностью» [2, 132]. Интеллектуалы попытались создать новый стиль жизни, новую чувственность, основанную на прямо противоположных принципах, чем буржуазная мораль.

Враждебная культура выступила с отвержением пуританской этики и капиталистических ценностей: работы, честолюбия, дисциплины, моногамии брака — противопоставив им противоположные. Господствующая пуританская этика нивелировала индивида как личность, враждебная культура основывалась на развитии индивидуальных способностей и их самореализации. Враждебная культура, отметил С. Типтон, строила свою концепцию реальности на понимании индивида, но не как личности, рационально преследующей свой интерес, а как личности, которая чувствует, познает и просто существует [5].

Враждебная культура выступила против этоса производительности, которым было пронизано все буржуазное общество, противопоставив ему

своеобразный этос антипроизводительности, направленный прежде всего на удовлетворение личных потребностей индивида. Вместо идеи рациональности, которая долгое время была главенствующей, враждебная культура сделала акцент на иррациональный элемент.

Лозунгом враждебной культуры была борьба свободного творческого духа с «буржуазностью». Эта борьба велась в любой сфере, где, по мнению ее представителей, была попытка ограничения индивидуальной свободы. Помимо буржуазной культуры и идеологии враждебная культура считала такой репрессивной силой технику, которая превращалась в руках буржуазии в действенное средство закрепощения и подавления индивида. Как отмечал Г. Маркузе [3], в капиталистическом обществе наука и техника выступают в форме новой идеологии и в этой роли служат эффективным средством социального контроля и «репрессивного управления» индивидом. Рассматривая капиталистическое общество как воплощение идеи технической рациональности, подчинившей себе все сферы жизнедеятельности общества и индивида, враждебная культура выступила против этой идеи, усмотрев в ней силу, способствующую разрушению личности. В противовес технической рациональности враждебная культура 1960-х гг. принесла ценности антитехнизма и возврата к «естественной жизни» человека.

Таким образом, к концу 1960-х гг. ценности класса предпринимателей (или бизнес-класса) перестали быть господствующими в США, и если раньше ценности враждебной культуры, альтернативные буржуазным, существовали главным образом в сфере культуры, искусства, этики, морали, а в сфере экономической продолжали превалировать традиционные буржуазные взгляды, то враждебная культура 1960-х гг. способствовала их проникновению и в экономическую сферу. Как заметил Н. Подгорец, «прибыль теперь является непристойной, экономический рост — угрозой окружающей среде, процветание — бесполезной тратой и преступным расточительством чистых натуральных ресурсов» [5, 30].

Враждебная культура способствовала новому переосмыслению традиционных, казалось бы, незыблемых ценностей класса предпринимателей, по-новому оценила и поставила вопрос о таких извечных ценностях, как окружающая среда, сохранение мира на Земле, о ценности и уникальности самой человеческой жизни.

Критика ценностей капиталистического общества велась интеллектуалами с различных позиций. Враждебная культура в буржуазном обществе непосредственно связана с протестом против засилья власти бизнеса в духовной и культурной жизни американского общества. Господство ценностей бизнеса привело, как заметил Подгорец, к «эрозии общинной привязанности, к созданию грубого, жесткого, бессердечного общества изолированных индивидов» [5, 21]. Интеллектуалы выступали против ценностей, связанных с поощрением эгоизма, конкуренции, воспитывающих у людей жадность, жажду денег, стяжательство.

Широкому распространению враждебной культуры в американском обществе в 1960-е гг. способствовал, с точки зрения западных социологов, ряд явлений. Одним из наиболее важных, Белл считал значительный рост в стране людей с высшим образованием в послевоенные годы. Расширение системы высшего образования существенно увеличило долю лиц, занятых

интеллектуальным трудом. «Разделяемые этой социальной группой антибуржуазные ценности на уровнях идеологии и сознания сопровождаются увеличением нового интеллектуального класса, — писал Белл, — достаточно большого, чтобы экономически содержать себя как класс, а также с рождением нового молодежного движения, ищущего способов самовыражения и самоопределения в изменении сознания, бунте в культуре и неограниченной личной свободе» [1, 479].

Этот новый класс характеризует не столько общность социоэкономического положения, сколько отношение к культуре, «к значению того, — как отметила Дж. Киркпатрик, — что составляет культуру и символы, через которые эти значения выражаются» [5, 33]. С точки зрения Белла, «новый класс состоит из индивидов, которые несут логику современной культуры в своих целях... Это не „новый класс“ в любом социоструктурном смысле. Это конечный пункт контркультуры» [5, 187].

Рост интеллигенции как социальной группы сопровождался и ростом ее самосознания, повышенной самооценки своей роли в жизни американского общества. Враждебная культура стала привлекать все большие слои интеллектуальных работников. Большую роль в распространении враждебной культуры среди интеллигенции сыграло ее неопределенное, неустойчивое положение в американском обществе. С одной стороны, интеллектуалы стали важной социальной силой во всех сферах жизнедеятельности общества. Они как бы отождествлялись с идеями развития, прогресса не только в технологической, но и социальных областях. Идеи новаторства, творчества, экспериментаторства, которые враждебная культура заимствовала у модернизма, были претворены ими в жизнь не только в искусстве, но и распространены на другие области: техническую, социальную, политическую. Общество, охваченное идеями новаторства, выдвинуло культуру, как признанный авангард в этой области, на одно из первых мест, и в итоге культура стала в той или иной степени влиять на все сферы жизнедеятельности общества, в том числе и на политику. «Идеи и стили культуры, — писал Белл, — не изменяют историю, во всяком случае не сразу. Но они являются необходимой предпосылкой к изменению, поскольку изменение в сознании, в ценностях и морали заставляет людей изменять свое социальное устройство и институты» [1, 479].

Среди интеллигенции не только гуманитарной, но в большей части и научно-технической, сформировалась определенная установка о возможности, а также и необходимости (чтобы вывести общество из того кризиса, в котором оно оказалось в 1960-е гг.) сосредоточения всей власти, в том числе и политической, в своих руках. Однако остальные слои американского общества не очень поддержали эту идею, поскольку в нем все еще были сильны традиционные для США антиинтеллектуальные настроения. В то же время экономический кризис и некоторый спад производства, снижение уровня жизни, сокращение социальных программ, а также ряд политических неудач США: война во Вьетнаме и другие — способствовали распространению антиамериканских настроений среди большинства населения страны. Все это вместе взятое обусловило неприятие ценностей капиталистического общества как среди интеллектуальной общины, так и среди других слоев американского общества.

Кроме того, в это же время в американском массовом сознании произошла удивительная метаморфоза. В американском обществе, где на протяжении длительного времени господствовали негативные установки в отношении интеллектуалов, широкое распространение и привлекательность получает сам образ интеллектуала, его стиль жизни. Еще некогда отвергаемый и презираемый деловыми людьми общества богемный образ жизни интеллектуала стал для многих американцев притягательным. В немалой степени этому способствовал рост и признание значимости интеллектуалов в жизни американского общества. Особой поддержкой интеллектуалы стали пользоваться у средних слоев общества. Средние слои американского общества из-за близости социально-политических, культурных установок стали поддерживать интеллектуалов в их критике капиталистического общества. Кроме того, распространению богемного образа жизни, укреплению в сознании американцев его ценности, привлекательности, истинности весьма успешно способствовали американские средства массовой информации, которые находились в руках самих же интеллектуалов. Повышенное самосознание своей значимости интеллектуалы успешно реализовали с помощью средств массовой информации.

Таким образом, движение интеллектуалов значительно расширяло свою аудиторию и приобрело в США широкий размах и гласность. Это уже не бунтари-одиночки, которых общество вытолкнуло на периферию общественной жизни. Это мощное, массовое движение, проникшее во все сферы американского общества. Неслучайно, что в кризисной ситуации 1960-х гг. их идеи подхватило молодежное движение и создало новую форму антибуржуазного социального протеста. Молодежь как наиболее активная и восприимчивая часть населения быстрее уловила ценности враждебной культуры и воплотила их в жизнь.

Контркультура, которую принесло это движение, приняла ценности враждебной культуры и довела их до крайнего значения, а подчас до полного абсурда. Поддержанная широкими массами молодежи контркультура распространила новые ценностные антикапиталистические ориентации не только на область искусства, но и проникла в ранее недосягаемые для враждебной культуры сферы. Контркультура — это уже революция не в искусстве, считал Белл, а в самом стиле жизни. По своему содержанию контркультура оказалась лишь частью общей антибуржуазной ориентации культуры в западном обществе. Контркультура в более острой форме выступила против буржуазных идеалов накопительства, материального благополучия, морали, способствовала падению престижа ценностей господствующего класса предпринимателей и формированию общей антикапиталистической настроенности у большей части западного общества.

В возникновении враждебной культуры повинно, с точки зрения западных социологов, само капиталистическое общество. Белл объясняет появление культурной оппозиции тем, что в современном капиталистическом обществе нарушено существовавшее на предыдущих этапах развития единство социальной структуры и культуры. Успех развития капиталистического общества был связан с тем, что обе эти сферы были проникнуты единой системой ценностей. Анализируя предшествовавшую

социологическую мысль, Белл отметил, что все крупные социологи, включая М. Вебера, П. Сорокина и Т. Парсонса, понимали общество как единство социальной структуры и культуры.

Белл нарушает эту социологическую традицию. По его мнению, последние сто лет происходит усиленное разделение социальной структуры, в которую он включает экономику, технологию и профессиональную систему, и культуры. Каждая из этих сфер управляется теперь своим осевым принципом. «Социальная структура уходит своими корнями в функциональную рациональность и эффективность, в культуре — в антиномичное оправдание возвеличивания личности» [1, 477].

Между социальной структурой современного западного общества и его социальной структурой существует глубокое противоречие, обусловленное тем, «что социальная структура ориентирована на функциональную рациональность и меритократию, тогда как современная культура — антиномична, антиинституциональна и враждебна принципу функциональной рациональности» [1, 114].

Эта тенденция, с точки зрения Белла, будет продолжаться и в постиндустриальном обществе. Различная ценностная ориентированность этих двух фундаментальных сфер общества составит основное противоречие постиндустриального общества и поставит под угрозу само существование этого общества. «Отсутствие укоренившейся системы моральных верований является культурным противоречием общества, глубочайшим вызовом его выживанию» [1, 480]. Основная проблема заключается в том, что культура, разрушив старую систему ценностей, поддерживавшую развитие общества, не выработала новую позитивную этику. Господствующая враждебная культура формирует ценности, направленные на разрушение общества. Попытки реанимировать старую систему ценностей обречены на неудачу. Опасность для существования общества Белл видит в том, что если этос раннего капитализма был пронизан духом производительности, рациональности и эффективности, то в капиталистическом обществе 1960-х гг. восторжествовал дух антипроизводительности, разрушающий основы общества, поскольку, вместо ценностей, провозглашенных протестантской этикой аскетизма, усердия, трудолюбия, на первый план вышли ценности, поощряющие гедонизм, поиски наслаждений, вместо морального аскетизма — сексуальная свобода. «Система ценностей капитализма повторяет старые нравоучения, но сейчас они пусты, поскольку противоречат реальности, гедонизму как стилю жизни, который поддерживается самой системой» [1, 480].

Не мыслит Белл способов разрешения этого кризиса и в будущем, поскольку он не находит путей для возвращения к прежней этической основе капитализма и не видит предпосылок для создания новой. Все это ведет к существованию в капиталистическом обществе непрерывного кризиса. Буржуазный образ жизни и капиталистическая система ценностей потерпели глубокое поражение и единственное, что ей остается, это «признать победу враждебной идеологии, возникновение нового класса, поддерживающего эту идеологию, и гибель старой системы ценностей, подорванной структурными изменениями самого капитализма» [1, 480].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Bell D.* The coming of post-industrial society. N.Y., 1973.
2. *Bell D.* The cultural contradictions of capitalism. N.Y., 1976.
3. *Marcuse H.* One-dimensional man. Boston, 1964.
4. Neo-conservatism: social and religious phenomenon / Ed. G. Braun. N.Y., 1981.
5. The new class / Ed. B. Bruce-Briggs. N.Y., 1979.

КРИЗИС ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЯ: СОЦИОЛОГИЯ ДЕЙСТВИЯ АЛЕНА ТУРЕНА

К 1960-м гг. XX в. общественно-экономическое развитие западного общества достигло такого уровня, когда многие происходившие в нем процессы не находили своего адекватного объяснения в социальной теории. Западные обществоведы, до этого констатировавшие кризис самого общества, заговорили и о кризисе социологической науки. Господствовавший до этого времени в социальной теории функционализм был подвергнут критике со стороны различных социологических направлений. Функциональный анализ успешно работал для анализа более статичного типа общества, чем тот, который сложился в большинстве развитых стран к 1960-м гг. По мнению Р. Фридрихса, функционалистская теория оказалась более плодотворной в исследовании прошлого, чем в прогнозировании будущего. Наибольшие трудности для функционалистской теории представлял анализ социальных изменений, происходивших в обществе того времени. Само понятие социального изменения с трудом укладывалось в теоретическую схему функционализма, основные усилия которого сосредоточились на изучении условий сохранения равновесия системы. Недовольство господствующей системной парадигмой вызывалось также ее квазиидеологической формой. Системная теория, подчеркивал Р. Фридрих, особенно в парсонсовской версии, обеспечивала законность господствующего в послевоенный период консервативного умонастроения.

А. Гоулднер также отмечал, что в 1960-е гг. современная западная социология стояла на пороге крупного теоретического кризиса. Как это ни парадоксально звучит, но, с точки зрения Гоулднера, кризис академической социологии разразился благодаря ее успеху в большом мире, точно так же кризис функционализма разразился благодаря его успеху в академической социологии.

В этих условиях можно условно выделить несколько путей развития западной социологии: чистый негативизм и настаивание на традиционной теории; попытки видоизменения традиционной теории, приспособления к новой ситуации; осознание кризисного состояния западной социологии как плодотворной почвы для создания новой социологии.

Одна из таких попыток преодоления теоретического кризиса в социологии была предпринята известным французским социологом А. Туреном в его социологии действия.

I. АКЦИОНАЛИЗМ — СОЦИОЛОГИЯ НОВОГО ОБЩЕСТВА

В современном западном обществе произошли столь существенные изменения под влиянием научно-технической революции, что их исследование и объяснение уже не могло осуществляться в рамках существующих социологических теорий. С точки зрения Турена, они могут быть проанализированы адекватно новой социальной действительности только в акционистских категориях. Этот новый социологический подход должен учитывать следующий существенный, по мнению Турена, момент. К 1960-м гг. западные общества, в которых экономическое развитие не только является принципиальной целью, но даже больше, принципом законности, стали определять себя как индустриальные общества. Это означает, полагает Турен, что невозможно сводить анализ общества к изучению его функций, «...индустриальное общество есть общество развития, оно определяет себя, ссылаясь на социальное действие, которое и становится объектом изучения социологии» [5, 78]. Все это заставляет переосмыслить всю предшествовавшую социологическую мысль.

Турен выделяет в современной социологии три основных направления — функционализм, структурализм и акционизм, между которыми существует определенная историческая связь и преемственность, обусловленная соответствующими этапами развития индустриального общества. Положительно оценивая ту роль, которую сыграли функционализм и структурализм в развитии социологического мышления, Турен выделяет для анализа современного общества акционизм как наиболее плодотворный метод. Все эти три социологических подхода самостоятельны и каждый из них был эффективен на определенном этапе развития индустриального общества. Существующая между ними связь представляется Турену выраженной отношениями равнозначимости, а не соподчинения, поскольку все три подхода приемлемы для анализа всех существующих социальных отношений и институтов на всех уровнях социальной действительности. «Независимость трех фундаментальных подходов социологической теории — акционизма, функционализма и структурализма, — трех форм, в которых они достигли совершенства — диалектики субъекта, связи системы социальных отношений и логики системы знаков, — означает конечный принцип единства социологии. Этот принцип плодотворен только тогда, когда каждый из этих подходов признан автономным в самом широком смысле» [5, 92].

Таким образом, в действительности акционистский подход не отвергает ранее существовавшие социологические теории, а скорее «дополняет» их, тем более, что Турен не отрицает возможности перехода от одного подхода к другому, хотя и не дает общих принципов осуществления такого перехода, полагая, что для каждого конкретного случая этот переход сугубо индивидуален.

Возникновение акционизма Турен представляет как закономерный шаг в развитии социологической мысли, продиктованный самим процессом эволюции индустриального общества.

В начальной фазе индустриализации социальный анализ занимался выявлением условий равновесия экономической системы. На следующей

ступени развития индустриального общества сфера анализа социальных наук значительно расширилась, и понятие социальной системы заняло центральное место в нем. Затем этот функционалистский подход был дополнен определенным эволюционистским типом мышления, до которого изменение рассматривалось как беспорядочная серия модификаций. Переход от *gemeinschaft* к *gesellschaft* или «от механической солидарности к органической, — пишет Турен, — тенденция к увеличению дифференциации ролей или распространению достижимых статусов — эти общие характеристики социальной эволюции, которые позволяют дать некоторую социологическую оценку наблюдаемых изменений и в то же время составляют отправную точку для реалистической социологии действия» [5, 78].

Современный период развития социологии, полагает Турен, характеризуется определением современного общества как общества развития и признанием важности исторических событий в процессе принятия решений.

Социология действия учитывает эти моменты, она принадлежит индустриальному обществу. Объектом ее внимания стали вопросы социальных и культурных ориентаций общества, природы социальных конфликтов и борьбы за власть, через которые эти конфликты проявляются, выявления основных социальных элементов, подавляющих или вызывающих социальные движения. Предметом анализа у Турена становится не функционирование социальных систем, а «образование исторического действия» — способа, которым люди делают свою историю.

Новое время требует новой социологии. Во-первых, считает Турен, анализ социальной эволюции и социальных движений может и должен быть социологическим. В период капиталистической индустриализации анализ подразделялся на два направления: познание экономических механизмов развития капитализма и познание истории. Поскольку общество определялось экономикой, ни один реальный социологический анализ не был возможен. Для того чтобы отказаться от слишком ограниченного образа общества, необходимо изменить цели и основания социологии. Сегодня мы, по мысли Турена, должны определить себя в соответствии с новой социологией, а не со старым функционализмом. Она может быть названа неолиберальной, потому что анализирует поведение в терминах рациональных поисков прибыли, сочетая механизмы влияния и договора и ориентируясь на цели, а не на ценности.

Для Турена социология должна оперировать не категориями социальных фактов, а категориями социальных отношений. «Противопоставлять то, что составляет материальную реальность, тому, что составляет социальные отношения, бессмысленно» [5, 68]. Турен утверждает, что «социологии чужд принцип философии — бытие определяет сознание или противоположный; ее объектом является социальное действие» [5, 79].

Функционалистский подход, который подходит к обществу через анализ его функций и условий сохранения равновесия системы, Турен заменяет новым образом общества как системы действия, в котором объектом изучения становится социальное действие.

Новизна акционистского подхода в социологии непосредственно связана с представлением Турена о современном западном обществе как

обществе, где экономические отношения потеряли свое центральное положение, их место заняли социальные и культурные факторы. Это не означает, как подчеркивает Турен, что индустриальное общество может, достигнув определенного уровня, отказаться от производства и стать обществом потребления и досуга. Современный тип общества более чем какой-либо другой определен экономическим ростом, однако постоянно растущая социальная и географическая мобильность, массовое распространение пропаганды и информации, более широкое политическое участие делают невозможным, с точки зрения Турена, сохранение для экономических механизмов их центрального положения в социальной организации и деятельности. Все это позволяет Турену утверждать, что его концепция предлагает чисто социологический анализ социальной эволюции и социальных движений современного общества.

Таким образом, в качестве одного из достоинств своего акционистского анализа Турен выделяет «социологичность», или, его словами, «унифицированное изучение исторической деятельности, проявляющееся в культурной модели, классовом конфликте и социальном движении».

Предметом социологии, с точки зрения Турена, являются социальные отношения, которые осуществляют социальные системы. Центральным принципом социологического анализа Турена является следующее: «смысл поведения должен быть объяснен не из сознания актора или ситуации, в которой он находится, а социальными отношениями, в которые он вовлечен. Социология и анализ социальных отношений — синонимы» [2, 15].

Акционизм дает представление не о характеристике системы, а о позиции субъекта. Роль, которую в функционализме занимало понятие социальной системы, в акционалистском анализе играет понятие социального движения.

Как справедливо отметил А. Турен, социологический анализ возможен только тогда, когда он предполагает некоторый принцип структурного единства изучаемой сферы. Начиная с Э. Дюркгейма, функционализм нашел подобный принцип в социальной системе, принцип, который был чрезвычайно плодотворен. Для того чтобы отойти от этой классической точки зрения, необходимо предположить другой принцип единства. Для Турена это субъект действия, т. е. «система нормативных ориентаций, включенных в каждый факт действия, другими словами, в двойственный процесс, который связывает актора с объектом его деятельности» [5, 84].

Целью социологии действия является изучение механизмов включения субъекта в действие, анализ социальных систем и социальных процессов дополняет ее. «Акционализм — это социология не ценностей, а действия» [5, 86], — неустанно повторял Турен.

В отличие от прежних социологических доктрин, которые в силу ограниченного, прагматического, с точки зрения Турена, видения не могли обойтись без понятия ценностей, акционизм отвергает его как бесполезное. Турен полагает, что нашел путь, позволяющий установить взаимосвязи общества и индивида без ссылки на ценностные и ролевые ориентации. В его концепции их заменяет понятие связей классов. «Ориентация системы исторического действия определена связями и господством классов; это позволяет отвергнуть понятие ценностей, которое вводилось для прямого соответствия между культурными ориентациями общества и

социальным поведением актора. Посредником между первыми и вторыми выступают связи классов» [2, 11].

С точки зрения Турена, социология действия в современном обществе играет роль критики существующей идеологии, интегративных и репрессивных механизмов, используемых господствующим классом и государством. Именно эта критическая роль социологии позволяет ей вскрыть социальные отношения, скрываемые господствующим классом. Социологический анализ никогда не может совпадать с курсом власти. Поэтому, считает Турен, социолог должен начинать не с анализа «социальной реальности», а с власти. Социология должна исходить из реальных отношений классов и должна бороться против стремления господствующей идеологии скрыть свое господство. Но в то же время социология должна соблюдать дистанцию и по отношению к идеологии подчиненных классов, несущих новую власть.

В этих условиях изменилась и роль самого социолога. Прежде всего Турен считает, что объект социологии не может быть выражен одним только определением без выяснения отношения социолога к объекту своего анализа. «Работа социолога состоит в созидании социологии, выявлении предмета анализа социологии» [1, 46].

В современном обществе, раздираемом интересами, конфликтами и кризисами, акционистский подход предлагает социологу задачу раскрытия обществу его действий и конфликтов, раскрытия акторам связей, в которые они вовлечены, выявления принципов единства общества.

Понятие социального действия

Положительно оценив концепции социального действия, разработанные известными западным социологами М. Вебером, Ф. Знанецким, Т. Парсонсом и другими, Турен, по его словам, попытался придать понятию социального действия некоторый метасоциальный характер. «Европейская социология, особенно после Конта и Маркса, — писал Турен, — рассматривала главным образом исторический смысл социального действия и его ориентации. Но эта первоначально возникшая тема исторического движения явилась также и последней, рассматриваемой как научная. Она долгое время оставалась узницей доктринерских концепций, непосредственно находящихся под влиянием опыта, социальной позиции обозревателя, интеллектуального влияния философии истории» [4, 458].

Турен пытается отойти от этого направления и трактует социальное действие как действие, совершаемое в процессе создания материальных и нематериальных ценностей, т. е. в процессе труда¹. «Социальное действие обозначило труд и производство как центральный принцип социологического анализа. Понятие труда или созидания составило центральный принцип всей социологии действия» [5, 456].

Турен определяет социальное действие следующим образом: «Социальное действие возможно только в том случае, во-первых, если оно ориентировано на определенные цели, ориентация не должна определять-

¹ В то же время следует отметить, что, хотя Турен в начале своей научной деятельности занимался главным образом социологическими проблемами предприятия и пришел к социологии действия непосредственно через категории социологии труда, тем не менее последняя не тождественна акционистскому анализу.

ся в терминах индивидуальных намерений; во-вторых, если актер включен в систему социальных отношений; в-третьих, если взаимодействие происходит в символической системе, наиболее точно выражаемой языком» [4, 9].

Турен рассматривает действие как производство, коллективное творчество, труд, подчеркивая при этом коллективный характер социального действия. «Социальное действие есть создание людьми в процессе труда единых культурных произведений: этот процесс созидания может быть только коллективным» [4, 60].

Турен видит в социальном действии не только отклик на ситуацию. Он подчеркивает, что действие всегда есть процесс созидания, создания нового, обретение смысла. Именно в этом значении социальное действие создает конфликты, институты, новые социальные связи, поэтому такие феномены как конфликт классов, отчуждение, бюрократия и т. п. рассматриваются Туреном как проявление социального действия в процессе трудовой деятельности.

Когда Турен говорит о социальном действии, то вполне закономерно встает вопрос о субъекте этого действия. Для обозначения субъекта социального действия Турен вводит понятие исторического субъекта. Действие этого исторического субъекта проявляется прежде всего в труде, независимо материальном или интеллектуальном. Именно труд дает возможность Турену конструировать исторического субъекта. «Идея исторического субъекта, т. е. системы нормативных принуждений связана с трудом, а не с концепцией человека, еще меньше с психологическим понятием... Исторический субъект не реифицированный индивид. Это творческий принцип, подобно понятию общества или социальных норм. Более точно, исторический субъект — это структура социальных отношений» [5, 95].

Таким образом, в качестве субъекта социального действия у Турена выступает некий абстрактный, лишенный всякого конкретного содержания принцип анализа, в некоторых отношениях напоминающий гегелевское понятие абсолютного духа или сартровское понятие диалектического разума.

Понятие исторического субъекта действует в концепции Турена на любом из трех уровней социальной реальности. На социентальном уровне социальное действие становится историческим действием, а в качестве субъекта такого действия выступает социальное движение. Именно анализу социентального уровня Турен уделяет основное внимание.

Понятие общества в концепции А. Турена

В представлении Турена общество существует как система систем действия, обладающая сложной структурой, расчлененная на уровни, представляющие различные типы социальных отношений. Определение общества как системы социальных отношений означает для Турена «отказ от рассмотрения его как продукта одной идеи, единого замысла» [1, 39].

Общество обладает способностью, согласно Турену, не только к воспроизводству себя как такового, но оно также использует механизмы, позволяющие ему трансформировать, конструировать себя и свою окружающую среду. «Человеческое общество является единственной естест-

венной системой, обладающей способностью формировать и изменять свою функциональность, воздействовать на себя, воспроизводить себя» [2, 10].

Турен выделяет три уровня или системы действия: историчность, институциональную систему и организационную систему. Историчность определяет социальные и культурные ориентации общества; институциональная система определяет изменения структуры и окружающей среды каждого конкретного общества; организационная система обеспечивает внутреннее и внешнее равновесие общества в соответствии с преследуемыми целями и с помощью нормативного аппарата.

Основным понятием концепции Турена является понятие историчности. Понятие историчность очень сложное понятие. Турен дает определение историчности путем выделения трех ее независимых компонентов: «способа познания, который представляет образ общества и природы; накопления, которое изымает часть свободного продукта; культурной модели, которая формирует способность общества воздействовать на себя» [2, 530].

Именно понятие историчности, с точки зрения Турена, позволяет понять общество как систему без сведения его «к другим менее сложным типам. Благодаря историчности деятельность становится осмысленной. <...> Историчность не является ни идеей, ни материальной ситуацией: она — сущность социального действия» [2, 27].

Вводя понятие историчности, Турен преследует две цели. Во-первых, он стремится доказать, что социальное производство связано с природой, но в то же время его невозможно свести к чистому обмену с природой, оно является символическим созданием. Во-вторых, Турен пытается дать чисто социологическое определение социального производства. Попытка Турена дать чисто социологическое определение социального производства весьма интересна, но в то же время и столь же проблематична, поскольку сам факт установления Туреном теоретического равенства между элементами историчности, без выявления определенных взаимозависимостей между накоплением и культурными компонентами, имеет тенденцию превращения в одну из форм идеализма, субъективную философию, концепцию действия, как принципиального создателя.

Институциональная система и организационная система зависят, по Турену, от историчности и связей классов. Эти системы характеризуются специфическими отношениями, отмеченными определенной степенью автономии: отношения влияния между группами по интересу внутри политической системы; отношения между ролями внутри организационной системы. Зависимость систем является отражением интересов господствующего класса и проявляется в его политической гегемонии и социальной власти.

Важную роль в концепции Турена играют понятия системы исторического действия, которое он определяет как «способ влияния историчности на социальную и культурную практику» [2, 532], и отношения классов, сущность которых Турен видит в борьбе за контроль над историчностью и системой исторического действия. Совокупность, образуемая системой исторического действия и отношениями классов, составляет поле историчности, обуславливающее трансформацию ориентации социальной деятельности.

Каким же образом происходит в концепции Турена развитие общества?¹ Для этого Турен вводит разграничение между изменениями политической и организационной системами, с одной стороны, и изменениями самой историчности, с другой, т. е. различия между внутренними изменениями и изменениями структуры. Переход историчности одного типа к другому происходит с помощью политической и организационной систем, которые создают зоны исключения и репрессий. Ни одна система не может полностью охватить и контролировать все поведение, которое она производит. И именно это неконтролируемое поведение в совокупности с коллективным действием создает изменение.

Таким образом, изменение структуры обуславливается комбинацией двух типов противоречий: с одной стороны, неспособностью социальной структуры контролировать внутри своих границ девиантное поведение, которое она же сама производит, и с другой стороны, невозможностью обеспечить связь между составляющими ее системами. Необходимость контроля над сохранением системы в определенных границах рождает ряд противоречий между элементами и уровнями, составляющими систему. Эти противоречия создают условия для изменений.

Из схемы развития общества, данной Туреном, следует, что социальная эволюция не является непрерывной линией и не сводится к тенденции роста сложности, дифференциации социальной системы. Наоборот, каждой новой системе исторического действия соответствуют качественно различные способы познания, типы накопления и культурные модели.

Основные понятия концепции индустриального общества: класс, конфликт и социальное движение

Понятие класса у Турена достаточно четко не определено. Он предпочитает говорить о связях классов, чем о самих классах. Эта неопределенность исходит из того, что в концепции Турена понятие класса употребляется в зависимости от анализируемого уровня: либо как чисто аналитическая конструкция (на социетальном уровне), либо как группа интереса или социопрофессиональная группа (на политико-организационном уровне).

Амбивалентность позиции Турена сказывается и в выявлении природы классов. С одной стороны, связи классов определены им в экономических терминах, но с другой — они связаны также и с культурной моделью.

Основой классовой дифференциации общества у Турена является накопление. Факт накопления понимается Туреном как необходимая и достаточная причина существования классов. Уже в самом термине «накопление» заключен двойственный смысл: разделение между теми, кто производит, и теми, кто управляет ресурсами.

Накопление является необходимым для развития и трансформации общества. И столь же необходимым для Турена является существование особого класса₁, чья функция должна состоять в контроле над накоплением и, следовательно, над всем развитием общества. Вполне естественно, что этот особый класс использует власть в своих собственных интересах.

¹ Развитие Турен понимает как «процесс перехода общества из одного поля историчности в другое» [2, 630].

Таким образом, Турен теоретически обосновывает необходимость существования господствующего класса и сосредоточения в его руках всей экономической и социальной власти.

Однако для Турана даже термин «общество без классов» является бессмыслицей, поскольку во главе всех современных обществ (независимо от типа), вкладывающих часть своего продукта в развитие, обязательно должен стоять класс, руководящий накоплением и процессом изменения. Прогресс общества для Турана связан со становлением сильной государственной власти.

Тип накопления, по Турену, определяет и тип общества, и связи классов. Общества отличаются друг от друга не способом производства, а тем, что они накапливают. Все современные общества, таким образом, характеризуются постиндустриальной историчностью, основанной на накоплении научных достижений и технологических нововведений, на способности управлять сложными системами информации.

Понятие социального конфликта играет фундаментальную роль в концепции Турана. В отличие от функционализма, исследующего общество с точки зрения сохранения равновесия системы, где конфликт представляется элементом, разрушающим установленный порядок, и потому нежелательным, Турен, наоборот, делает конфликт и социальное движение первоначальными условиями функционирования и развития общества¹.

Конфликт, по Турену, рождается как борьба между теми, кто контролирует накопление, и теми, кто непосредственно производит материальные и духовные ценности. Основным конфликтом общества проявляется в борьбе классов за обладание историчностью. Двойственная способность общества как к производству, так и к воспроизводству себя, обуславливает, с точки зрения Турана, деление общества на два противоположных класса. Не все общество, а только часть его, а именно класс управляющих, берет на себя заботу об историчности, влияет на направления развития общества, формулирует цели общественного развития. Это особая социальная группа, которая идентифицирует себя с тем, что является наиболее общим в обществе: его историчностью. Общество, согласно Турену, делится на два класса: на господствующий класс, который обладает историчностью, и тех, кто борется за обладание ею. Те, кто не принадлежит к правящему классу, борются против его господства, оспаривают его частную собственность и ищут пути контроля над властью класса управляющих. Таким образом, конфликт между классами не может быть определен иначе, как «борьба за сверхставку, каковой является контроль над направлением исторического действия» [2, 12].

Правящий класс является таковым, поскольку он управляет историчностью и, следовательно, определяет социальные, экономические и культурные ориентации развития общества. С другой стороны, правящий класс использует обладание историчности в своих партикулярных интересах. Народ борется против господства правящего класса за установление контроля над историчностью. Перед лицом господства правящего класса над всей совокупностью общества низший класс является одновременно

¹ Сам термин «конфликт» определен автором как «отношения оппозиции между социальными акторами, участвующими в одних и тех же системах исторического действия, институтах или организациях» [2, 530].

защищающимся, ибо он защищает собственные интересы от господства правящего класса, и наступающим, ибо он борется за контроль над культурной моделью, накоплением и способом познания, против использования их в интересах одного правящего класса. Совокупность этих отношений образует, с точки зрения Турена, двойственную диалектику социальных классов.

По Турену, правящий класс осознает себя как класс только в ответ на протест низшего класса. Низший же класс приобретает классовое сознание именно потому, что он отделен от управления, лишен возможности оказывать влияние на функционирование общества, формирование стратегии его развития.

2. КОНЦЕПЦИЯ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Исследуя французское общество 1960-х гг., Турен отметил значительные изменения, происшедшие в основных сферах его жизнедеятельности, и пришел к выводу, что оно к этому времени уже носило элементы нового типа общественного развития — постиндустриального. Эти коренные изменения касались прежде всего экономической сферы, социальной и профессиональной структуры, резкого увеличения роли науки и знания в процессе принятия решения. Разработанная Туреном концепция постиндустриального общества была ориентирована, в отличие от концепции одного из наиболее ярких приверженцев теории постиндустриального общества американского социолога Д. Белла, на французскую модель общества, учитывающую особенности его исторического и культурного развития. Радикализм социально-политических взглядов Турена, а подчас его полная близость к леворадикальной идеологии, также нашли свое отражение в его концепции постиндустриального общества, например, в определении социальных конфликтов постиндустриального общества, роли рабочего класса и т. д. Турен строил свой анализ общества, опираясь на разработанную им акционистскую методологию. В частности, Турен считал, что переход от одного типа общества к другому не может происходить гладко, эволюционным путем, без социальных потрясений и взрывов. События конца 1960-х гг. — всплеск социальных конфликтов, усиление рабочего, и в особенности молодежного и студенческого движения, события мая 1968 г. — ознаменовали, с его точки зрения, вступление Франции в новую постиндустриальную эру.

Концепция постиндустриального общества была очень распространена в западной социологии в этот период. Данной концепции придерживалось большинство социологов, хотя они давали различные названия этому новому, выросшему из недр индустриального общества типу общественной формации: постцивилизованное (К. Боулдинг), посткапиталистическое (Р. Дарендорф), технотронное (З. Бжезинский), постбуржуазное (Д. Лилихейм) и др.

«Эти новые общества могут быть названы постиндустриальными, — писал Турен, — чтобы подчеркнуть их отличие от предшествовавших индустриальных обществ, хотя в обоих, и капиталистическом, и социалистическом, вариантах, они сохраняют некоторые характеристики этих

ранних обществ. Они могли бы быть названы также технократическими по типу власти, которая управляет в них. Или их можно было бы назвать программируемыми обществами, если определять их в соответствии со способом производства и типом экономической организации. Этот последний термин кажется мне наиболее полезным, поскольку точно указывает природу этих обществ, внутреннюю работу и экономическую деятельность» [3, 3].

Наиболее характерным для программируемого общества Турен считает тот факт, что в нем экономическая сфера теряет ту автономию и то определяющее значение, которое она имела в индустриальном обществе. Это означает, во-первых, возрастание роли знания и образования в жизни общества, т. е. то, что в постиндустриальном обществе «экономический рост является результатом целого комплекса социальных факторов (знания, образования информации, потребления и т. д.), а не только накопления капитала. Сейчас экономический рост более непосредственно зависит от знания и, следовательно, от способности общества к творчеству» [3, 5].

Во-вторых, потеря экономической сферой своего детерминирующего значения приводит к изменениям в социальной структуре постиндустриального общества, природе его основного социального конфликта.

Возрастание роли социальных и культурных факторов в процессе экономического роста обуславливает глубокие изменения в самой структуре западного общества. Под его влиянием изменяется власть и формы социального господства. Термин «эксплуатация», утверждает Турен, потерял свое объективное значение, теперь термин «отчуждение» точнее выражает социальные противоречия. Если в прошлых обществах, которые определялись экономическими отношениями, можно было говорить об эксплуатации, которая выражала их сущность, то в современном программируемом обществе, определенном социальными отношениями, следует говорить об отчуждении. Человек в современном постиндустриальном обществе отчужден не тогда, когда его «естественные потребности» подавляются дегуманизированным обществом, работой, городской перенаселенностью или средствами массовой коммуникации, а тогда, когда его связь с социальными и культурными ориентациями общества определена правящим классом. Отчуждение означает замену социального конфликта «зависимым участием», которые навязывают ему господствующие силы общества. «Наше общество — это общество отчуждения... потому, что оно совращает, манипулирует и усиливает конформизм» [3, 9].

В постиндустриальном обществе все большую роль играют знания и информация, поэтому контроль над образованием и доступом к информации играет определяющую роль в борьбе за власть. Отсутствие информации порождает отчуждение, поскольку отстраняет индивида от процесса принятия решения, оставляя ему лишь роль подчинения.

Значительные изменения социальной структуры западного общества (появление новых классов, социальных групп, исчезновение старых) обуславливают, с точки зрения Турена, появление нового критерия социальной стратификации общества. В индустриальных обществах таковым являлась собственность, в постиндустриальном обществе решающим становится уровень знания и образования. Именно группы, обладающие высоким уровнем знания и компетенции, становятся новым правящим

классом постиндустриального общества. В концепции Турена новой господствующей элитой выступает технократия, к которой Турен относит управляющих, независимо от того, принадлежат ли они к государственной администрации или штату крупных частных предприятий. Технократы достигают вершин социальной иерархии благодаря личным достоинствам и способностям, а также высокому образовательному уровню. Эта социальная группа, определяемая Туреном как меритократия, носит закрытый характер, она ограничивает доступ в свои ряды, контролируя получение специального образования, но, попав в нее, человек остается в ней навсегда. С другой стороны, Турен обосновывает господствующее положение технократии тем, что она, в отличие от прежнего правящего класса «собственников, целью которых было максимальное извлечение прибыли из частных капиталовложений, идентифицирует себя с коллективными инвестициями, выступает от имени всего общества и вступает в конфликт с теми социальными группами, которые требуют увеличения своей доли потребления или сопротивляются изменениям в частной жизни» [3, 47]. Технократия, отождествляя экономический и социальный прогресс, «идентифицирует интересы общества с интересами больших организаций» [3, 53]. Хотя технократия и отказывается от признания социальных конфликтов на организационном уровне, признавая лишь существование различного рода напряжений и конкурирующих стратегий, тем не менее, подчеркивает Турен, конфликт существует и коренится в накоплении и концентрации власти в крупных фирмах и больших организациях. Эти организации «агрессивно строят свою собственную власть, обуславливают более жесткую социальную интеграцию для членов организации... Они формируют новые центры власти, создающие новые формы неравенства и привилегий» [3, 54]. При технократической форме правления угнетенные классы формируются в зависимости от инструментов социальной и культурной интеграции, а не форм собственности.

Второй большой социальной группой постиндустриального общества, находящейся ступенькой ниже, чем технократы, является бюрократия. Бюрократия занята решением внутренних организационных проблем, обеспечением работы механизмов, направленных на достижение поставленных перед организацией целей. Технические служащие также составляют большую социальную группу, но у них нет перспективы стать социальным классом, они слишком разъединены и рассеяны. Они представляют основную силу сопротивления бюрократии, но их борьба не носит революционного характера и направлена на защиту личных интересов.

Всем этим классам и социальным группам противостоит рабочий класс. Турен, в отличие от большинства западных социологов, избежал соблазна вывести рабочий класс из постиндустриального общества. Многие теоретики постиндустриализма, в частности, американский социолог Д. Белл, основываясь на реальном процессе интеллектуализации труда, повышения уровня знаний и квалификации среди рабочих, увеличения непроизводительного сектора экономики, сокращения числа трудящихся в сфере непосредственного производства материальных благ, делают вывод об исчезновении в постиндустриальном обществе рабочего класса. Турен говорит лишь об утере им авангардной роли в революционном процессе. «Рабочий класс не является больше привилегированным историческим агентом не

потому, что рабочее движение исчезло, не потому, что оно подчинено стратегии особой политической партии, а просто потому, что проявление власти в капиталистической фирме не является больше центром экономической системы и ее социальных конфликтов» [3, 17]. Кроме того, рабочий класс в современном обществе не может быть центром сопротивления существующей власти еще и потому, что он, как считает Турен, более чем какая-либо другая социальная группа заражен психологией потребителя и обладает четким ощущением социальной иерархии. Однако, отмечает Турен, в постиндустриальном обществе рабочее движение все еще играет значительную роль, поскольку без его поддержки ни одно социальное движение не может осуществить революционных преобразований.

Социальный конфликт в постиндустриальном обществе

В постиндустриальном обществе целью социального движения перестает быть борьба против прибыли частных предприятий и становится борьба за права контроля над изменениями. Социальное движение не основано на защите интересов какой-либо реальной группы, оно борется против разнообразных форм контроля и власти. В отличие от общества либерального капитализма, современные социальные движения выступают за контроль не столько над экономическими, сколько над политическими и культурными изменениями. Социальное движение не обязательно приобретает революционную форму, оно становится таковым, только если классовая борьба ведется против институциональной системы, неспособной контролировать производство и социальные отношения.

Основная классовая поляризация в постиндустриальном обществе, считает Турен, пролегает между технократами, бюрократами, которые организуют производство, и профессионалами, экспертами, «белыми воротничками», которые являются единственной социальной группой, чей труд отвечает требованиям, предъявляемым современным производством. Природа труда в раннем капиталистическом обществе состояла в создании центров материального производства и определяла ведущих акторов — капиталистов и рабочих, природа труда в корпоративном постиндустриальном обществе определяет новое структурное состояние общества с акцентом на интеллектуальное творчество и новых ведущих акторов — технократов и профессионалов. Неквалифицированные рабочие, которые были в центре производства при раннем капитализме, становятся маргиналами в постиндустриальном обществе. Они наиболее консервативны по своим интересам.

Таким образом, основной социальный конфликт в постиндустриальном обществе определен как конфликт между знанием и некомпетентией или между профессионалами, с одной стороны, и технократами и бюрократами, с другой. Профессионалы противопоставляют технократам высокий уровень образования и технического знания, но это не исключает у них чувства зависимости от последних, в руках которых сосредоточены механизмы управления, карьеры, достижения статуса.

К этой социальной группе сопротивления Турен относит также и студенчество, которое, во-первых, близко к данной группе по своим социально-психологическим характеристикам, а во-вторых, именно ей предстоит в будущем пополнить ряды членов этой социальной группы.

Осмыслению роли студенчества в западном обществе и приданию ему одной из ведущих ролей в социальном движении во многом способствовали активные выступления студенчества в мае 1968 г. во Франции, а также в ряде стран Западной Европы и Америке. Для Турена майское студенческое движение наглядно продемонстрировало новые социальные конфликты и новые социальные силы, проявление которых обозначило вступление Франции в новый постиндустриальный период.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Touraine A.* Pour la sociologie. P., 1974.
2. *Touraine A.* Production de la société. P., 1973.
3. *Touraine A.* La société post-industrielle. P, 1969.
4. *Touraine A.* Sociologie de l'action. P., 1965.
5. *Touraine A.* Towards a sociology of action // Positivism and sociology. L., 1974.

АЛЬТЕРНАТИВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ ФРАНКО ФЕРРАРОТТИ

1950-е и 1960-е гг. — период роста внимания к социологической науке со стороны итальянского общества. В то время важнейшей задачей итальянской социологии было возрождение утраченной в годы фашистской диктатуры возможности свободных теоретических исследований, поскольку при режиме Муссолини и в годы Второй мировой войны они фактически прекратились. Поощрялись в основном прикладные работы в областях социального планирования и демографии, подчиненные требованиям фашистской идеологии и политики. В плане знакомства с возрождением в стране социологической дисциплины и с появлением научных школ несомненный интерес представляет изучение творчества известного итальянского социолога Франко Ферраротти, особенно предложенного им проекта альтернативной социологии, которую он стремился противопоставить официальной и элитарной социологии.

Ферраротти — ученый, придерживавшийся левой политической ориентации. Его социология имеет точки соприкосновения с классическим марксизмом, хотя он и критикует его за обобщение частных результатов до уровня универсальных истин, и во многом перекликается с идеями видного итальянского философа-экзистенциалиста Николы Аббаньяно¹.

В научном плане Ферраротти ориентировался на изучение повседневного мира людей. Данная особенность совпала с расцветом в итальянской культуре и искусстве неореализма, для которого были характерны показ повседневной жизни и быта широких слоев населения, их мироощущения. Предложенный Ферраротти на волне мощного молодежного движения 1968 г., оппозиционный по отношению к тоталитарной и элитарной культуре, проект альтернативной социологии был ориентирован на широкую аудиторию свободных интеллектуалов.

1. ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ И ИСТОРИИ СОЦИОЛОГИИ

Для Ферраротти социология является дисциплиной, носящей амбивалентный характер. Общефилософский подход сочетался в ней с эмпирическими методами исследований и наблюдений. Здесь Ферраротти про-

¹ Никола Аббаньяно — философ, давший «оптимистическую» версию экзистенциализма, вошедший в социологию как автор книг «Философия и социология» (1954) и «Проблемы социологии» (1959). В этих работах им рассматривалась одна из важнейших проблем экзистенциализма — проблема человеческой свободы. Аббаньяно полагал, что предметом социологической науки должно быть изучение «возможных форм социальности». Поскольку в социальных отношениях отсутствует жесткая каузальность и реализуется свобода человеческого выбора, эта наука «оставляет категориальный горизонт необходимого и приходит к признанию горизонта возможного» [1, 24].

должил идеи своего учителя Аббаньяно, который считал, что сами по себе, вне общей теоретической концепции и без содержательной определенности основных понятий, инструменты и методы социологии работать не могут. Иными словами, для Ферраротти социология — это та наука, в которой теория, питаемая импульсами от философии, соединяется с эмпирическими исследованиями. Развитие общей теории осуществляется с помощью гипотез, которые постоянно проходят через процедуры эмпирической верификации и фальсификации.

Тесная связь между теорией, эмпирическими исследованиями и методикой их проведения приводит к их взаимному обогащению. Если же в исследованиях концептуальная сторона отделена от сбора и обработки эмпирических данных, то это способствует, по мнению Ферраротти, «ее застыванию в заранее построенных категориях» [7, 566]. Одним из источников силы методологии классика социологии Макса Вебера он считал то, что она «вырабатывалась в живом исследовательском процессе, а не предлагалась как заранее подготовленная на основе уже выстроенных категорий» [6, 116]. Неоднократно возвращаясь к данной проблеме, Ферраротти показывал, что используемые в конкретном социологическом анализе рабочие гипотезы и эвристическая методика рождаются в «непосредственном контакте с проблемами определенного исторического и социального контекста» [3, VII]. Ферраротти акцентировал, таким образом, внимание на обязательной включенности концептуальной стороны в социологическое исследование, подчеркивая также и большую роль эмпирического материала в появлении теоретических построений.

Как историк социологии Ферраротти ставил вопрос о том, что именно делает возможным появление этой науки. В начале 1960-х гг. он, отвечая на этот вопрос, выдвинул тезис о том, что социология может плодотворно развиваться лишь в обществе определенного типа, отошедшем от статичности «великих традиций» и вступающем в связи с процессом индустриализации в период глубоких социальных изменений. Аграрное общество имеет статичную структуру и потому, отмечал Ферраротти вслед за М. Вебером, источником легитимности решений в нем как правило является традиция. В традиционном обществе социология не может быть востребована; здесь она — «чаще всего мотив бегства или морального протеста, что выражается в разработке утопических систем. Этот интеллектуальный протест выражает стремление совершить „исторический прыжок“ к абсолютно иному обществу, однако он оказывается бесплодной попыткой. <...> Протесты такого рода возможны вследствие железной жестокости реальных социальных институтов, их непроницаемости в силу традиции... Тот же интеллектуал в момент, когда он хочет изменить жизнь, всю жизнь, продолжает быть экзистенциально связанным с формами поведения крайне индивидуалистскими и аристократически оторванными, и он сам становится преградой к изменению, воплощая то противоречие, с которым борется» [3, 179]. Это противоречие, очевидно, заключается в том, что отсталость традиционного общества не может быть преодолена одним прыжком.

Чтобы социология, возникнув, могла превратиться из утопии в науку, общество, по мнению Ферраротти, должно перейти к динамичному состоянию. Попутно отметим, что появление такой концепции у Ферраротти отчасти могло быть связано с теми переменами, которые происходили в

социальной жизни Италии середины XX в. в процессе преодоления экономической отсталости и превращения ее из преимущественно аграрной страны в страну индустриально-аграрную.

По мнению Ферраротти, именно во второй половине XIX в. произошло формирование социологии как научной дисциплины и отделение от ее предыстории. Предпосылкой социологии выступает потребность в изучении гражданского общества, вырастающего из общества феодально-сословного после его кризиса и разложения. Динамично развивающееся промышленное общество перестраивает весь производственный и распределительный цикл, который в аграрном обществе рассчитан на удовлетворение относительно стабильных и ограниченных потребностей.

Для социологии конца XIX в. была характерна «привязанность» к другим социальным наукам, таким как политэкономия, правоведение, политическая история, политология, психология. Несмотря на слабость концептуальной ориентации, связанной с влиянием позитивизма, классическая итальянская социология внесла заметный вклад в мировую науку прежде всего разработкой теории элит и теории социального равновесия. Однако к 1920-м гг. итальянская социология вступила в период кризиса. Ферраротти не соглашался со своим современником — политологом и философом Ноберто Боббио, утверждавшим, что социология, как и политическая наука, была в Италии убита фашизмом. Он замечал, что объяснение Боббио содержит только долю правды, ибо в нем проигнорирован факт ответа итальянских социологов начала XX в., хотя и довольно вялого, на неоидеалистические атаки со стороны Б. Кроче.

Оценка Кроче итальянской социологии этого периода означала, по существу, критику наивного позитивизма со стороны зрелого в методологическом отношении идеализма. Ферраротти полагал, что «беспощадная критика позитивизма и социологии начала века в той манере, в какой ее вели итальянские неоидеалисты, не дала здоровым росткам позитивизма дойти до вызревания» [3, 184]. Он не соглашался с мнениями большинства итальянских социологов, считающих социологию Кроче менее радикальной по сравнению с позицией философа-актуалиста Джентиле, который, по их мнению, отрицал всякую практическую ценность социальных наук как таковых, тогда как Кроче все же признавал возможность эмпирической науки об обществе, хотя и отвергал социологию с ее философскими претензиями.

Кроче, как и Гегель, видел источник всего «материального» в творящем духе, в таком случае материальный мир был для него «абстрактен и не истинен». Поскольку абсолютный дух реализуется во всей своей полноте в истории, задача философии состоит, по Кроче, в познании истории, понимаемой им как путь развития духа. Цель философии политики — «прояснить историю практической деятельности людей». При этом эмпирической политической науке Кроче отводил роль простого описания такого рода деятельности [2, 37–38]. Как писал Ферраротти, у Кроче «за математикой признается чисто абстрагирующая функция, естественные науки и социология сводятся к чисто таксономическим классификациям; сама философия призвана в конечном счете стать служанкой историографии и раствориться в ней» [3, 185]. Кроче возводил в абсолют теоретическую деятельность, в позитивизме видел вульгарную философию,

социологию рассматривал как попытку умертвления «живой плоти истории». Не случайно он отзывался о «Трактате по общей социологии» Парето как о попытке строить науку «непосредственно на фактах, вне всяких философских спекуляций» [2, 40].

Ферраротти не считал плодотворным полное отвержение позитивизма. Критикуя это направление, он отмечал его историческую заслугу для социологии. Она состоит в том, что позитивизм «очистил сферу человеческого поведения, традиционно заполнявшуюся морально-философскими и теологическими рефлексиями, догматическим и априорным анализом, и внес в нее (в социологию. — А. З.) эмпирическое исследование, проверяемое научным методом» [7, 565]. Однако подчинение науки принципам позитивистской методологии ограничивает ее познавательные возможности. Попытка рассматривать исторические факты как «материальные факты» оставляет без внимания всякое историческое своеобразие в общественной жизни, а стремление найти и сформулировать внеисторические и вневременные социологические обобщения, «справедливые для всего человечества, для общества вообще... если и не ведет к чистой воды тавтологиям и банальным трюизмам, то предполагает человечество совершенно стандартизированным и гомогенным» [7, 565–566]. В конце концов, подобная социология, ограничивающая свои задачи аккуратным сбором и описанием эмпирических фактов, оказывается, по мнению Ферраротти, склонной к объективизации человеческих индивидов, к рассмотрению человека в качестве объекта, пригодного для манипулирования. Здесь Ферраротти согласен с Аббаньяно, утверждавшим, что сторонники «строгих методов» часто стремятся превратить социологию в социократию.

По мнению Ферраротти, «современная социология не может допускать разделения между предметом и методом исследования, не порождая фетишизации исследовательской техники и не теряя осознания проблемы» [3, 108]. Он отверг также традиционную методологическую установку социологии классического периода, которая требовала сохранения «дистанции» между исследователем и объектом исследования в качестве гарантии научной объективности.

Общественные науки обладают, как полагал Ферраротти, большей долей субъективности, чем естественные науки. (Хотя нам представляется, что говорить о большей или меньшей степени субъективности, сравнивая общественные науки с естественными — не совсем корректно. Очевидно, здесь было бы уместнее говорить об особых формах проявления этой субъективности.) К субъективности, всегда присутствующей при осуществлении исследования, в общественных науках, — настаивал Ферраротти, — добавляется момент, связанный с социальной сущностью самого исследователя: с его «экзистенциальным опытом, типом культуры, семейными связями, поведенческими и ментальными стереотипами и ценностями». Таким образом, Ферраротти поднял проблему двойной субъективности социологического исследования, где имеет место «эффект включения персоны социолога в объект исследования», характерный, впрочем, и для других общественных наук (на наш взгляд, примеры такого «включения» можно встретить и в естественных науках).

Поскольку любая социология формируется в особом культурно-историческом контексте, Ферраротти считал недопустимым механическое

перенесение аналитической системы без учета этого контекста из одной культуры в другую и осуждал социологов, совершающих эту ошибку. В частности, он критиковал тех своих соотечественников, которые в целях изучения итальянского общества автоматически перенимали системы американских социологов Т. Парсонса и Р. Мертона.

Для социолога представляет исключительную важность не только система ценностей и культура, к которым он принадлежит, но также и осознание своей принадлежности к ним. Социолог также не должен, по мнению Ферраротти, оставаться безучастным к принятию политических решений и к политическим действиям. Иными словами, он неизбежно включается, если не непосредственно, то опосредованно, если не в большую, то в малую политику.

2. ПРОЕКТ АЛЬТЕРНАТИВНОЙ СОЦИОЛОГИИ

Подход Ферраротти к социальным проблемам современного общества остался лишь проектом, но не стал сформировавшейся новой теоретической системой. По его словам, эта социология «еще не существует, но должна стать наукой, которая с позиций восходящего класса (*classa in ascesa*) станет изучать структуру общества с целью его рационального изменения» [5, 7].

Что же понимается под «восходящим классом»? Для Ферраротти вопрос о классовых характеристиках «не столь уж прост», ибо, как он считал, при попытке дать классам строгое определение «ускользает» сам класс. Но эта трудность имеет и объективную основу: «В тот момент, когда класс широко распространяется, класс уже исчезает» [5, 142].

Этот феномен можно увидеть, к примеру, в истории Древнего Рима. Действительно, можно заметить, что упадку рабовладения, а следовательно и класса рабовладельцев, предшествовало расширение и углубление рабовладельческих отношений, увеличение в результате войн количества рабов, усиление позиции рабовладельческого класса. В этом нетрудно увидеть проявление общей закономерности: гибели многих социальных систем предшествует их расцвет, а класс, выступавший некогда основной политической силой конкретной социальной системы, проходит апогей своего развития, после чего сходит с арены истории. Эти процессы подробно рассмотрел Вильфредо Парето при анализе упадка старой элиты и рождения новой. Ферраротти не стремился связывать свою теорию непосредственным образом с конкретным классом. В отличие от Маркса, который предлагал свое учение как идеологию пролетариата (хотя у Маркса есть положение о построении бесклассового общества, когда пролетариат, ликвидируя систему капиталистического производства, ликвидирует как класс и себя), Ферраротти для обозначения прогрессивных социальных слоев ввел понятие «восходящий класс».

Однако, какие же социальные слои выступают для него носителями прогрессивных тенденций? Отвечая на этот вопрос, итальянский социолог ставит задачу переосмысления применительно к современным условиям традиционного марксистского представления о пролетариате. С помощью этого фундаментального понятия Маркс обозначил группу лиц наемного труда, занятую прежде всего на капиталистических пред-

приятнях и в аграрном секторе, что было характерно для этапа раннего индустриального общества. Но с того времени производственные структуры, так же как и экономические, изменились и усложнились. Тем не менее в развитом промышленном обществе сохранились как отношения эксплуатации, которые исследовал Маркс, так и социальная поляризация.

Используя марксистское понятие отчужденного абстрактного труда, Ферраротти предлагал концепцию, которую можно назвать концепцией совокупного пролетариата, включающую наемных служащих как в сфере производства, так и в сфере услуг.

В середине XIX в. в работе капиталистических предприятий доля чисто производственных операций была сравнительно выше доли распределительной и управленческой деятельности. Немногочисленный слой промышленных служащих выступал в роли представителя собственника при контроле за процессами производства и распределения, а по социальному положению его в некотором отношении можно было приравнять к буржуазии. Но уже к концу XIX в. ситуация стала меняться. Произошло обособление производственных и организационных функций. Последние из чисто внешнего посредника между снабжением, производством и распределением постепенно становились внутренним посредником в самом производстве. Как отмечал Ферраротти, «то, что со стороны выглядит как внешняя производственная функция, на самом деле оказывается внутренней производственной функцией» [5, 157]. Число служащих росло, их функции становились все более специализированными, а труд — менее индивидуальным. Социальное положение служащего при этом приближалось к положению традиционных рабочих.

Сходный процесс Ферраротти отмечал и для торговых предприятий. Раньше торговый служащий (приказчик) был доверенным лицом хозяина и зависел только от него. С появлением больших супермаркетов и магазинов с едиными ценами традиционное личное отношение между собственником, продавцом магазина и клиентом обезличивается, идет процесс рационализации и стандартизации, аналогичный наблюдаемому на промышленном предприятии. Из организаторов торговли служащие в большинстве случаев превращаются в безликих агентов, занимающихся распределительной деятельностью.

Ферраротти обосновал свой вывод о сохранении биполярной тенденции и социально-классовой дифференциации в современном обществе на основе фактического материала, считая его «отличным от официальной точки зрения, характерной почти для всей современной западной социологии, утверждающей упрочение класса, занимающего промежуточное положение между пролетариатом и буржуазией» [5, 150]. Свой подход он развил как проект альтернативной социологии.

Сама идея новой социологии для Ферраротти стала как бы двойной альтернативой, т. е. она альтернативна не только по отношению к господствующей или «официальной» социологии, но и по отношению к господствующей социальной системе.

В роли субъектов официальной социологии предстают некие профессионалы, относящиеся к научной деятельности только как к средству для получения заработка, и социологи, ждущие «от высших должностных лиц

в крупных бюрократических организациях указаний, какими проблемами им следует заниматься, чтобы помогать обеспечивать гладкое и хорошо смазанное действие организационной машины» [5, 9].

Идея зависимости ученых от чиновничьего мира уходит в далекое прошлое Италии. Еще Стендаль в 1827 г. подметил, что молодые римляне отдают предпочтение изучению теологии, которая открывает двери к любой карьере, вместо того чтобы заниматься науками. Ферраротти констатировал: и в XX в. итальянский капитализм продолжил оставаться, по существу, «капитализмом династическим», что не дает возможности людям культуры «отдохнуть от непосредственного утилитаризма» [4, 12–13]. Все это говорит о том, что рыночно-конъюнктурные отношения, наложившиеся на бюрократическую организацию университетской науки, ограничивали в Италии возможности проведения независимых научных исследований.

Для Ферраротти было важно выявить отношение альтернативной социологии к марксистской системе. Попутно отметим, что марксизм имел большое влияние в Италии (начиная с А. Лабриолы и А. Грамши), о чем говорили численность Итальянской коммунистической партии, рост ее влияния в послевоенные годы, а также популярность марксизма в широких кругах итальянской интеллигенции.

В начале 1970-х гг., когда в среде социологов активно обсуждались проблемы, связанные с последствиями научно-технического прогресса, Ферраротти призывал к внимательному прочтению работ Маркса (особенно «Нищеты философии» и «Капитала») для «понимания... и целостного объяснения технического изменения» [5, 120], и отвергал мнение о марксизме как о технологическом детерминизме. «Приемлемым образом», по мнению Ферраротти, можно говорить о том, что Маркс в своих исследованиях общественного развития уделил немало внимания вопросам технического прогресса. Однако Маркс «не отдавал предпочтения какому-либо одному фактору в качестве детерминанты социального прогресса. Напротив, он настаивал на необходимости рассмотрения социальной системы именно как системы» [5, 122].

Маркс, как подчеркивал Ферраротти, не был в то время единственным, кто применил к анализу общества принцип системности. В ряду социологов — творцов систем были и О. Конт, и П. Прудон, и Г. Спенсер. Но Маркс был единственным, подчеркивает Ферраротти, кто «определяющий фактор социальной эволюции» видел в «материальных жизненных отношениях, в которые неизбежно вступают совместно живущие люди» [7, 101].

В чем видел Ферраротти перспективы альтернативной социологии? Он связывал их с построением общества открытого типа с широкими возможностями для «защиты коллективных интересов». Такое общество должно строиться не по вертикали в соответствии с иерархическим принципом господства и подчинения, а по горизонтали. Государство в нем должно быть преобразовано, чтобы оно могло стать орудием общества. «От фасадной демократии», демократии авторитарной, которой «манипулируют», демократия альтернативного общества должна отличаться принципиальным образом. Это будет «демократия участия», которая, в сущности, всегда — процесс, а не окончательно достигнутое и статичное конечное состояние [5, 245].

Он не считал англо-американскую модель представительной демократии теми «геркулесовыми столпами», которые никогда не суждено переступить. Что же касается перспектив реализации на практике социалистической идеи, то, по его мнению, социализация средств производства, осуществляемая без социализации власти, бесперспективна.

Думается, что в условиях чрезмерного увлечения различными, прежде всего американскими моделями и схемами общественного развития, поиски иных вариантов альтернативного общества (не являющегося ни капиталистическим, ни социалистическим и основанного на концепции интегральной демократии), в т. ч. предложенного Ферраротти, заслуживают внимания и дальнейшего изучения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Abbagnano N.* Problemi di sociologia. Torino, 1959.
2. *Croce B.* Elementi di potitica. Laterza & Figli. Bari, 1966.
3. *Ferrarotti F.* Idee per la nuova società Firenze. 1966.
4. *Ferrarotti F.* Come muore una classe dirigente. Roma, 1980.
5. *Ferrarotti F.* Una sociologia alternativa. De Donata editori. Bari, 1972.
6. *Ferrarotti F.* La storia e il quotiidano. Bari, 1986.
7. *Ferrarotti F.* Trattato di sociologia. 3-e Ed. Torino, 1990.

СОЦИОЛОГИЯ А. РИХА

Артур Рих (Arthur Rich, 1910–1992) — швейцарский теолог, экономист и социолог, основатель Института социальной этики при Цюрихском институте, известен на Западе своими трудами по вопросам хозяйственной этики и роли христианства в индустриальном мире. В конце 1930-х гг. он закончил теологический факультет Цюрихского университета, после чего началась его преподавательская и научная деятельность.

Главный научный труд А. Риха — двухтомное исследование «Хозяйственная этика» (в 1996 г. вышедший и в русском переводе).

Работа «Хозяйственная этика» может служить превосходным образцом сочетания сложных социальных проблем современного мира и проблем собственно богословских или даже, точнее говоря, религиозных. С нашей точки зрения, социология, родившаяся из «духа утопии», на исходе XX столетия возвращается назад в «отчий дом», каковым, безусловно, была и остается религиозно-философская мысль. «Возвращение» это не следует представлять упрощенно: социология вовсе не «сливается» ни с теологией, ни с философией, но с их помощью обретает собственные теоретические основания.

1. ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ЭТИКИ

Существенное влияние на формирование мировоззрения А. Риха оказал русский философ Н.А. Бердяев, с которым он встречался в Цюрихе в 1935 г. Именно Бердяев пробудил у Риха интерес к творчеству молодого Маркса и к проблематике христианского социализма вообще. Особенно сильное впечатление произвели на него ранние рукописи Маркса.

А. Рих писал по этому поводу, что значение ранних работ Маркса заключалось в том, что они раскрывали гуманистические корни марксизма в такой степени, в какой до сих пор были неизвестны.

Ранние рукописи Маркса убедительно подтверждают гуманистическое происхождение марксизма. Однако, если разобраться в сути дела, станет очевидным, что гуманизму Маркса присущ скрытый антигуманизм, который в конечном итоге, как и национал-социализм, но лишь в иной форме, выливается в тоталитаризм. На это указывал и Бердяев, сам бывший раньше сторонником марксизма.

Основная теоретическая задача, которую поставил перед собой Рих, состояла в разработке нового социально-этического учения. Эта задача была им выполнена, воплотившись в фундаментальном труде «Хозяйственная этика».

Первая книга А. Риха, посвященная социально-этической проблематике, — «Христианское бытие в индустриальном мире» — вышла в 1957 г. и совершенно неожиданно для автора вызвала широкий общественный

резонанс в Германии. Положительно отозвались о ней Х.Д. Вендланд, Ф. Карренберг, К. фон Бисмарк — эти «пионеры в области социальной этики», как называл их А. Рих. Но книга подверглась и критике. Автора справедливо (как сам он признавал) упрекали в том, что он слишком доверяет своему личному фабричному опыту 1920-х гг., хотя с тех пор прошло тридцать лет и многое изменилось: что местами его аргументация носит эмоционально-романтический характер; наконец, в том, что он недооценивает, а порой и просто игнорирует требования экономической необходимости.

Согласившись с этими замечаниями, А. Рих решил углубить свои знания в избранной им области: он посетил почти все крупные предприятия Швейцарии и Западной Германии, ознакомился с обширной литературой по национальной экономике и теории производства. Результаты этих изысканий нашли отражение в ряде публикаций 1958–1962 гг., вошедших затем в сборник «Вера в политическом решении». В 1964 г. вышло в свет второе, значительно дополненное и переработанное, издание книги «Христианское бытие в индустриальном мире». А. Рих рассматривал социальные потребности современности не только с богословских позиций, т. е. не только с точки зрения человеческой справедливости, как учит христианская вера, но в равной степени и с экономической стороны вопроса, в непредвзятом диалоге с экономическими учениями и экономической практикой. Иными словами, перед Рихом стояла задача строгого научного анализа противостоящих друг другу истин. Это подразумевало отход от христианско-утопических элементов в религиозном социализме, например, от точки зрения, согласно которой Нагорная проповедь или заповедь христианской любви могут быть основными законами социального порядка или экономики. Это означало также отказ от социалистической идеологии, например, от учения об антагонистическом, т. е. непримиримом противоречии между предпринимателями и рабочими, между интересами капитала и общества, между конкуренцией на рынке и солидарной гуманной экономикой. Все это вело к принципиально новой ориентации.

Опыт новой социально-этической ориентации нашел обобщающее отражение в книге А. Риха «Участие в управлении промышленными предприятиями», изданной в 1973 г. Уже здесь затронута проблема структурного устройства экономики, ставшая основной темой его последнего сочинения — «Хозяйственной этики».

Новую социально-этическую ориентацию, по Риху, определяют три понятия: экономический реализм, т. е. непредвзятый подход к ключевым положениям науки о современной экономике и современном обществе; радикализм, который сам автор противопоставляет экстремизму и объясняет как стремление охватить целое, объединить в духе Паскаля противостоящие истины и одновременно сделать их действенными; и наконец, установление экономического и социального порядка, основанного на соучастии. Вот те методологические принципы и вместе с тем круг проблем, которым посвящена «Хозяйственная этика». Рих считал, что гуманизм, исходящий из веры, надежды и любви, должен оставаться опорным принципом, определяющим и организацию экономики. Христианское бытие может одобрить экономический порядок лишь в той мере, в какой этот порядок отвечает требованиям веры, надежды и любви. Однако

любовь никогда не должна пониматься как закон. Законы повелевают, и их надо выполнять. Но нельзя приказывать любить, любовь не подчиняется насилию и принуждению, иначе она входит в противоречие сама с собой. Поэтому нельзя строить непосредственно на ней экономический порядок. Любовь — это не предписывающая норма, а критическая инстанция, которая с точки зрения хозяйственной этики должна, учитывая все доводы разума, проверить, какой экономический порядок в сегодняшних условиях наиболее соответствует человечности, исходящей из веры, надежды и любви, и как ее следует претворить в жизнь. А это означает, что при решении экономических вопросов нельзя противопоставлять потребности экономики и человеческую справедливость. Безусловно, не может быть экономически правильным то, что «несправедливо по отношению к человеку, но не может быть справедливым то, что не учитывает потребности экономики» [1].

2. «ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ЭТИКА»: ОСНОВНЫЕ ИДЕИ

Книга А. Риха посвящена традиционной для западной социологии теме, что отражено в самом ее названии. В сознании читателя сразу же возникает ассоциация с «Хозяйственной этикой мировых религий» Макса Вебера, с «Евангелической хозяйственной этикой» Г. Вюнша и некоторыми другими исследованиями, давно уже признанными классикой социальной науки. И действительно, у А. Риха имеются ссылки и на М. Вебера, и на Г. Вюнша и на многих других (список используемой им литературы насчитывает 651 наименование), хотя, например, отношение А. Риха к «Протестантской этике» не столь однозначное и не столь положительное, как можно было бы ожидать.

Основная идея «Хозяйственной этики» состоит в следующем: как может человек в условиях современной хозяйственной жизни совместить заповедь Иисуса Христа «не можете служить Богу и Маммоне» (Мф. 6, 24) с требованиями, предъявляемыми той же самой жизнью к любому современному предприятию и экономике в целом, т. е. быть рентабельным, прибыльным, эффективным и т. п. Не является ли современная техника хозяйствования, в силу присущих ей черт, не только и не просто «служением Маммоне», а подлинным торжеством, триумфом «маммонизма», причем в его явной, а зачастую и цинично неприкрытой форме?

Вот вопрос, от которого подлинно религиозное христианское сознание не может ни уйти, ни отмахнуться с помощью схоластических софизмов, которые так или иначе всегда ведут к компромиссу с собственной совестью: «да, конечно, стараемся служить Богу, но приходится немножко служить и Маммоне — так уж устроена жизнь». «Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною. Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение» (Мф. 19, 21–22). Не с той же печалью отходит от Иисуса Христа и современное рыночное производство, потому что и у него «большое имение»? Ситуация, о которой повествуется в этом евангельском рассказе, не допускает выбора; она нарочито излагается в гротесковых тонах, чтобы заострить внимание человека на той мысли, что нравственный компромисс

здесь невозможен. «Или — или»: или все имущество раздай нищим, или уходи прочь, ты — не христианин.

Но если невозможен компромисс нравственный, то остается компромисс экономический. А этот компромисс, в свою очередь, возможен только как выбор той или иной системы хозяйствования, поскольку трудовая деятельность человека, во многих своих аспектах совпадая с деятельностью вообще, не может и не должна остановиться, ибо сказано: «в поте лица твоего будешь есть хлеб».

На путях поиска «экономического компромисса» нас поджидают, однако, трудности не меньшие. В конце концов мы попадаем в ситуацию антиномии, когда тезис настоятельно требует сокращения и даже свертывания производства, а антитезис столь же настоятельно требует его расширения. И тот и другой вариант одинаково губельны для человечества.

Итак, перед нами уже не одна, а целых две антиномии, причем как подлинные антиномии они неразрешимы средствами формальной логики. Требуется действительно полный пересмотр всей проблематики и построение такой системы мирозерцания, в рамках которой не допускалось бы противоречие между экономикой и нравственностью. Задаче построения такой системы и посвящено исследование А. Риха.

Используя в качестве методологического приема знаменитый тезис Б. Паскаля о *veritas orposes*, согласно которому в поисках истины необходимо удостоверится в аргументах противостоящих истин, А. Рих начинает свое исследование с детального анализа различных этических учений.

Вывод, к которому он приходит в результате этого анализа, заключается в следующем. Все этические нормы, которыми руководствуются люди в реальной жизни (в «мире условного», по терминологии А. Риха), делятся на две категории: абсолютные и относительные нормы (или нормы безусловные и условные). Различение этих норм необходимо, так как в противном случае мы впадаем либо в безнадежный этический ригоризм (в случае признания только абсолютных норм), либо этический релятивизм, лишаящий человеческое поведение абсолютной нравственной основы. Жизнь в реальном мире с его конкретными и постоянно изменяющимися ситуациями побуждает людей каким-то образом сочетать и те и другие нормы и действовать с учетом как ситуации, так и требований Абсолюта.

Предметное поле этики, по мнению Риха, включает в себя три аспекта, благодаря которым область этической ответственности простирается вплоть до космических масштабов. Первый аспект, или «первое основное отношение», касается связи человеческого Я с собственной личностью, или Самостью. Согласно интерпретации А. Риха, «Я — данность, факт, Самость — некая заданность, еще не свершившаяся возможность, становление, конечная цель которой — сложившееся Я» [2, 55]. Цельная личность есть результат слияния или, точнее говоря, идентификации Я и Самости.

Человек как индивид, как воплощение Самости неразрывно связан с другими людьми, поэтому на сцену выступает второе объективное отношение: Я–Ты/Вы. В отличие от «диалогической структуры» Я–Самость, структура Я–Ты/Вы носит исключительно диалогический характер. При рассмотрении данной структуры А. Рих опирался на исследования Ф. Эбнера и М. Бубера.

И наконец, третье основное отношение: Я/Мы—Оно. Речь идет здесь об отношении человека к окружающему миру, которое, по мере исторического развития, становится все более культурно-опосредованным, или институализированным, что в свою очередь порождает вопрос о посреднической роли общественных институтов в основных отношениях человеческого бытия.

Но прежде чем перейдем к рассмотрению решения этого вопроса у Риха, отметим, что в русской религиозной философии можно указать любопытные параллели к выше изложенным построениям А. Риха. Методологической основой нравственной философии В.С. Соловьева является констатация того факта, что «основные чувства: стыда, жалости и благоговения, исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Господство над материальной чувственностью, солидарность с живыми существами и внутренне добровольное подчинение сверхчеловеческому началу — вот вечные, незблемые основы нравственной жизни человечества» [3, 130]. Нетрудно увидеть, что «область возможных нравственных отношений» русского мыслителя практически совпадает с тремя «обязательными отношениями» А. Риха.

Другой русский философ С.Л. Франк в основу своей нравственной и социальной философии (под таким псевдонимом у него выступает фактически социология) кладет диалектику «Я—Ты—Мы» [4, 47–54]. Следует подчеркнуть, что наличие этих параллелей (о непосредственном влиянии здесь, разумеется, не может быть и речи) наглядно демонстрирует тот факт, что логика религиозного мышления имеет, по-видимому, общие закономерности, которые проявляются (по крайней мере в христианстве) одинаково, независимо от конфессиональных различий и независимо от сферы исследования — будь то философия, социология, экономика, чистая или прикладная этика.

Наличие момента «институциализации» во всех основных отношениях позволяет А. Риху выделить в качестве относительно самостоятельных дисциплин индивидуальную, межличностную, экологическую и социальную этику. Последняя, т. е. социальная этика, является этикой общественных структур, особым случаем которой является хозяйственная этика, к анализу которой мы теперь и переходим.

«Главный вопрос социальной этики, — писал А. Рих, — заключается в том, чтобы выработать такие структуры социальных институтов, регулирующих общественную жизнь, которые не препятствовали, а напротив, способствовали бы солидарности людей, благотворно воздействовали бы на все сферы бытия» [2, 80]. Для того чтобы быть строгой и объективной наукой, социальная этика должна быть вооружена достаточным знанием предмета и обстоятельств. В противном случае ее удел — быть проводником всякого рода утопических идей. Социальная этика призвана провозглашать такие принципы или максимы, которые вписываются в контекст социального бытия и способны конструктивно воздействовать на него. А для этого в максимах должно гармонично сочетаться требования объективно необходимого и человеческого справедливого.

Понятие «максимы» играет огромную роль в системе экономической этики А. Риха, поэтому рассмотрим его подробнее. «Максимы, — по опре-

делению А. Риха, — должны ориентироваться не только на сверхрациональные требования подлинного гуманизма, основанного на вере, надежде и любви; они должны также опираться на рациональное конструктивное начало. В этом плане они поддаются фальсификации и уже потому их справедливость относительна... Максимы не суть нормы, подлежащие обязательному применению, поэтому их ни в коем случае нельзя считать чем-то вроде абсолютных принципов «христианского экономического устройства». Их надо понимать всего лишь как требующие постоянной критической проверки примерные правила, применяемые там, где надо решить, какие формы экономического устройства в наибольшей степени соответствуют идее христианской гуманности в эпоху предвечности» [2, 516–517].

Максимы следует отличать от заповедей, с одной стороны, и от «критериев человеческой справедливости», с другой. Критерии являются как бы промежуточным звеном между заповедями и максимами. Если максимы — это, так сказать, «временные правила», пригодные «здесь и теперь», а заповеди — вечные социально-нравственные нормы, то критерии суть инструменты, позволяющие установить соответствие первых вторым в данной конкретно-исторической ситуации. А. Рих сформулировал семь таких критериев (тварности, критической дистанции, относительного признания, соотносительности, солидарности, со-тварности, соучастия), фиксирующих условия, которые должны выполняться, чтобы существование человека в обществе было истинно человеческим. Выше всех этих критериев он ставит критерий «человеческого достоинства как условия социальной справедливости», который, по сути дела, означает относительное социальное равенство всех людей.

С этой точки зрения заповеди Декалога являются максимами общего характера, т. е., говоря несколько упрощенно, относительными, а не абсолютными требованиями. Радикальную релятивизацию заповедей Декалога осуществил, согласно А. Риху, не кто иной, как Иисус Христос с его формулой «вы слышали, что сказано... А Я говорю вам...» Это — решающий аргумент для А. Риха, в пользу максим, которые позволяют в данной конкретной ситуации совместить требования Абсолюта с требованиями текущего момента. «Диалектика сущего и должного, — считал А. Рих, — дарованного Богом и творимого человеком, уже сама по себе определяет неповторимое своеобразие христианской этики. По своей глубинной сущности она всегда — завет, призыв к претворению в реальность идеи справедливости. Над этим заветом — лишь Благая Весть, источник надежды, питающей жизнь» [2, 268].

Иными словами, справедливость — социальная, экономическая, политическая и т. п. — не есть состояние, которое может быть когда-либо достигнуто человечеством, а идеал, к которому оно должно и будет вечно стремиться. Или еще проще: чтобы добиться хотя бы относительной справедливости, человечество во всех сферах своей деятельности должно ориентироваться на идеал Абсолютной Справедливости, вполне отдавая себе отчет в том, что здесь, на Земле, он никогда не будет достигнут.

Теоретические построения А. Риха нашли и практическое применение: на конкретном материале он показал, как могут и как должны работать максимы в условиях современного рыночного хозяйства.

По мнению А. Риха, существуют две основные экономические системы: свободная и централизованная, за каждой из которых стоят определенные ценности. Ни та ни другая система не существуют в «чистом» виде. «Ни совершенно свободного рынка, ни централизованной экономики в чистом виде не существует», — писал Рих [2, 551]. Возникает вопрос: на основании каких критериев можно сделать выбор в пользу той или иной системы? Рих выделил два таких критерия: принципы человеколюбия и принципы рациональности. Существует и еще один — эмпирический критерий — насколько та или иная система может быть подвергнута модификации (или «релятивации») на основе противоположной системы. Следует особо подчеркнуть, что, анализируя обе системы, А. Рих сохранял строго научную объективность: рыночная система хозяйства (во всех ее современных и исторических видах) им отнюдь не идеализируется. Централизованная — также не отвергается а priori. Обе системы исследуются как в их конкретном, так и в идеальном виде. В этом смысле значительный интерес представляет проделанный Рихом анализ «шведской модели» развития экономики и концепции «гуманной экономической демократии» О. Шика.

В результате А. Рих пришел к выводу, что централизованная экономика не может быть релятивирована, т. е. не может быть приспособлена к рынку. Поэтому все реформы этой системы (в т. ч. и социалистической) либо приводят к краху самой системы, либо к ее реставрации. В этом смысле рыночная система хозяйства обнаруживает большую (хотя отнюдь и не безграничную, а в ряде случаев и недостаточную) гибкость. В рамках же мирового хозяйства международная кооперация по-прежнему носит «конфронтационный характер» и по многим показателям не отвечает ни критериям рациональности, ни критериям гуманизма, основанного на вере, надежде и любви.

3. СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ И ТЕОЛОГИЯ

Предметом хозяйственной этики как научной дисциплины является, согласно определению А. Риха, «поведение человека, социальных групп, общественных объединений в рамках экономического структур и по отношению к этим структурам» [2, 683]. Исходя из этого определения, можно рассматривать хозяйственную этику как междисциплинарную научную теорию, имеющую общую «территорию» с этикой, политэкономией и социологией. Если же понимать социологию предельно широко — как науку о взаимодействии людей, — то хозяйственная этика, по крайней мере в понимании А. Риха, вообще окажется составной частью социологии. Но есть еще одна область — пока что не рискуем называть ее ни наукой, ни даже областью знания, — с которой хозяйственная этика, а через нее и социология вообще имеет весьма существенную «точку пересечения». Речь идет о теологии как о наукообразной системе религии. Как соотносятся и соотносятся ли вообще эти две дисциплины? В предметном плане социология и теология противостоят друг другу, по-видимому, столь же радикально, как евангельские Марфа и Мария, т. е. как небо и земля. Но как только мы зададимся вопросом о методологических основах построения социальной теории, их тесная связь — хотя бы и в «конечном сче-

те» — обнаруживается. «Со времен Макса Вебера, — цитировал А. Рих Г. Вайсера, — отрицание этических суждений столь распространено, что они считаются несовместимыми с научной респектабельностью, когда исследователь претендует на большее, чем чисто экспликативное изложение» [2, 104]. По мнению самого А. Риха, научность не сводится к свободе от оценочных суждений, но и догматизация оценочных суждений не допускается. Схематично ход его рассуждений можно изложить в таком виде. В процессе научного исследования ученый опирается на некую совокупность эмпирических данных и на собственную систему ценностей, не допускающую радикального пересмотра. Сознание ученого так или иначе всегда есть объективированное (в данном случае письменно зафиксированное) единство веры и знания. Для того чтобы это единство было гармоничным и отвечало критериям истинности, необходима их взаимная корректировка. Но истина не может быть «подправлена» в угоду веры, равно как и вера не может измениться под влиянием эмпирических данных или даже научных теорий. В XX в. проблема соотношения знания и веры решается на другом уровне.

Мы уже видели, что А. Рих широко использует в своих научных построениях такие понятия, как «максимы» и «критерии». В отличие от религиозных заповедей, критерии допускают и требуют рационального обоснования, а максимы — критической проверки и, в случае необходимости, изменения или даже отмены. «Признанию, — писал А. Рих, — подлежит как рациональное, так и гуманное начало, но эта ценностная пара предполагает соотносительный подход: ни одна из этих ценностей не должна вытеснять другую» [2, 689]. Тем самым достигается высший гармонический синтез религиозного и научного знания, вполне достижимый не только в области хозяйственной этики, но и в социологии вообще. В этом, на наш взгляд, и состоит методологическое значение концепции А. Риха.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Рих А.* Мой путь в религиозно-социальном движении (Доклад на заседании религиозно-социальной группы синода Евангелической церкви Цюриха 13 апреля 1991 г.) / Пер. И.В. Ивановой // *Zeitschrift Kultur, Politik, Kirche. Sonderheft*, 1993. S. 19–32.
2. *Рих А.* Хозяйственная этика. М., 1996.
3. *Соловьев В.С.* Оправдание добра / Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1988.
4. *Франк С.А.* Духовные основы общества. М., 1992.

Раздел II

ТЕОРЕТИКО-
МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ
РЕФЛЕКСИЯ

ОТ СТРУКТУРНОГО ФУНКЦИОНАЛИЗМА К НЕОФУНКЦИОНАЛИЗМУ. СОЦИОЛОГИЯ НИКЛАСА ЛУМАНА

Никлас Луман — социальный теоретик. Свою научную работу он начал в 1960-х гг. Наибольшее распространение его концепции получили на родине, в Германии, но постепенно они обрели мировую известность. Луман — один из самых влиятельных социологов, хотя он и не создал школы в собственном смысле слова. Его воззрения претерпели существенные изменения, так что обрисовать целостный образ его сложной теории в кратком очерке не представляется возможным. Тем, кто захочет более углубленно изучить ранние работы Лумана (до сих пор имеющие самостоятельную ценность), мы рекомендуем обратиться к сборнику его статей «Социологическое просвещение», ([4], вып. 1 и 2), а также к соответствующей главе в книге «Буржуазная социология на исходе XX века» [1]. Мы же сосредоточим внимание на теориях Лумана начала 1980-х гг., наиболее адекватно выраженных в его фундаментальном труде «Социальные системы» [3].

С самого начала научной деятельности Луман был решительным приверженцем функционализма и системной теории в социологии. Изменения в его концептуальном алдарате связаны не в последнюю очередь с переменами в парадигме системной теории. Остановимся сначала именно на этом. Примерно с середины 1970-х гг. все большую известность в мире завоевывает концепция, разработанная чилийским биологом Х. Матураной и его учеником Ф. Варелой. Именно от них берет начало широкое интеллектуальное движение «аутопойесиса» (autopoiesis), увлекшее представителей различных научных дисциплин: биологов, философов, юристов и социологов. Хотя сам Матурана выступал не только как биолог и философ, но и как социальный философ, однако соединение социальной мысли с концепцией аутопойесиса фактически произошло только у Лумана. Буквально термин «аутопойесис» означает самопроизводство, самотворение. Термин привязан к античной традиции с ее различием «праксиса» как непроемодительной деятельности, «пойесиса» как деятельности созидания и «теоретизирования» как деятельности созерцания. Типичный пример «пойесиса» — архитектура. Основная идея Матураны заключалась в том, чтобы объяснить функционирование всего организма как самопроизводящей системы. Организм, считали Матурана и Варела, подобен особому рода машине и организован как сеть процессов, производящих (трансформирующих или разрушающих) компоненты, которые в свою очередь и воспроизводят эту самую сеть процессов. Эти процессы конституируют систему как конкретную единицу в пространстве, в котором и существует эта сеть процессов производства компонентов [5]. Итак, со-

гласно этой концепции, в организме нет ничего, что не относилось бы к самому организму и в этом качестве не было бы произведено им самим. Такое суждение, конечно, предполагает, что делается оно наблюдателем органической жизни. Именно различия, делаемые наблюдателем, позволяют говорить об аутопойетических системах. На самом деле, полагал Матурана, все сказанное говорится наблюдателем. Но его различия не вполне произвольны, а наблюдения — не вполне «субъективны» (хотя этот последний термин в концепции Матураны не работает). Дело в том, что наблюдатель оперирует в «лингвистическом домене» и вынужден добиваться его когерентности, возможности согласования своих различий с различиями других наблюдателей и одних своих различий с другими своими различиями. Рассмотрим теперь, как эта концепция преломляется у Лумана.

I. НАБЛЮДЕНИЕ «САМОНАБЛЮДАЮЩИХСЯ СИСТЕМ»

Первоначально Луман писал о системах как преимущественно открытых. Затем в его рассуждениях появилось понятие самореференции. Самореференция¹ означает, что система все время «ссылается на себя самое», т. е. на соотнесенность элементов (операций) системы друг с другом. Система — это то, что отграничено. Значит, то, что внутри, не тождественно тому, что вне системы. Отсюда только шаг, чтобы от самореференции (ссылок на себя самое) прийти к аутопойесису (производству себя). Элемент потому и есть элемент, что это элемент-в-системе. Иными словами, в систему ничто не может проникнуть, не будучи преобразовано ею же так, что станет «системным». Это и есть «пойесис» — не творение из ничего, но производство из наличного материала чего-то иного.

Существуют разные точки зрения на то, насколько сильно преобразовал Луман изначальное понятие аутопойесиса. Однако очевидно, что он очень сильно обобщил его. Ибо Луман, говоря о системах, менее всего имел в виду живые организмы (хотя и признавал их как особый вид систем). Он говорил о системах смысловых, т. е. психических и социальных. Элементами психических систем являются, по Луману, мысли; элементами социальных систем — коммуникации. Для Матураны важнейшим моментом является категория пространства: в физическом пространстве существуют пространственные тела, «аутопойетические машины», подчиненные механическим законам, но имеющие при этом ряд особенностей. Аутопойетическая организация конституирует замкнутую сферу связей и отношений: «аутопойетическое пространство». У Лумана этого нет. Вместо категории пространства он выдвигает на передний план категорию времени. Речь идет о рассмотрении элементов системы как событий в системе. Таким событием в социальной системе оказывается элементарная коммуникация: коммуникация — это неразложимый элемент социальных систем. Луман не забывал и о том, что элементы (операции) системы отсылают к другим элементам (операциям). Если операции системы настроены на «самотождественность» системы, на отличие ее от иного, то здесь

¹ Self-referency; die Selbstreferenz.

речь идет, по Луману, о самонаблюдении системы. А если это самонаблюдение организовано по правилам, заданным системой, а не просто зависит от наличных ситуаций, то это уже самоописание, задающее структуру возможных наблюдений.

Но при этом, естественно, всякое различие, которое используется при самонаблюдении, страдает известной ограниченностью. Что-то оно позволяет увидеть, но что-то при этом остается неувиденным. Не все операции системы суть ее самонаблюдения. Одни операции так и называются операциями, другие отличаются от них и называются наблюдениями, хотя и то и другое совершается в системе. Однако кто же различает операции и наблюдения? Это некий наблюдатель, который следит за тем, как система себя наблюдает. Вслед за Гейнцем фон Фёрстером Луман называет наблюдение самонаблюдающих систем наблюдением второго порядка, а теорию систем, принимающую в расчет наблюдение такого рода — кибернетикой второго порядка.

Это утверждение носит фундаментальный характер. Ибо социолог, таким образом, оказывается в ситуации «мягкого просветительства». Он видит то, что сама система не может видеть. Но он знает, что и он сам может стать объектом наблюдения. Никто не обладает более предпочтительной позицией наблюдения по сравнению с другими.

Не существует такого предпочтения и в обществе. Прежде общество отождествляли с одной из его подсистем: политикой. Политика ориентирована на иерархическое строение. Поэтому высшие позиции в обществе считались также позициями высшего знания. Предполагалось, что общественное и политическое — это одно и то же. Естественным для общества было иметь «верхушку» и «центр». Правда, это уже относительно высокий этап общественной эволюции. Этих этапов Луман насчитывал три, соответственно принципу дифференциации, который имеет в ту или иную эпоху примат в обществе. Первоначально основной принцип дифференциации — сегментарный. Общество делится на равные в принципе территориальные единицы. Следующий этап — «высокие культуры», иерархическая дифференциация, т. е. стратификация. Наконец, нынешний этап — функциональная дифференциация. Общество членится на функциональные системы. Ни один из принципов дифференциации не исчезает в ходе социокультурной эволюции. Меняется только их роль. В трактовке этапов эволюции Луман близок к известной традиции, идущей от Спенсера, Дюркгейма и Парсонса (именно последний, в частности, предложил трехступенчатую схему). Однако в трактовке движущих механизмов эволюции Луман расходился с ними.

По Луману, следует модернизировать дарвинизм. Не в смысле социологической переинтерпретации понятий «борьба за выживание» или «приспособленность к среде», но в том смысле, что в эволюции действуют механизмы, отчасти впервые описанные Дарвином. Это — механизм изменчивости, механизм отбора и механизм стабилизации (позже Луман стал говорить: «рестабилизации»). Эволюция характеризуется не только общим нарастанием дифференциации общества, но и все большей степенью дифференциации самих механизмов. Рост сложности общества сопровождается увеличением его изменчивости. В нем все больше происходит неожиданных событий. Однако тем самым все меньше событий имеет шанс

пройти через сито селекции. Там, где неожиданных событий мало, все так или иначе приковывает внимание. В сложном обществе — наоборот. Отбор осуществляют средства коммуникации. Но даже то, что сообщено в устной речи (простейший отбор), закреплено письменно, или, тем более, закодировано в одном из символически обобщенных средств коммуникации (таковы власть, любовь, истина, деньги, право и т. д.), может снова утратиться. Отсюда — значение «рестабилизирующего» фактора, прежде всего образования систем.

Функциональная дифференциация отличает нынешнее общество. Это понятие означает, однако, совсем не то, что у Дюркгейма. У Дюркгейма люди выполняют определенные функции. У Лумана речь о человеке вообще не идет. Дифференцированы системы. Человек участвует в коммуникациях разных систем, но не входит ни в одну из них целиком. Понятие человека для Лумана не имеет научного значения.

Коммуникация является элементом системы. В коммуникации участвуют как минимум двое. Если коммуникация состоялась, то она не «принадлежит» ни одному из них. Она состоялась между ними. Как же быть тогда с социальным действием? Сам Луман не прочь рассматривать социальные системы (вслед за Парсонсом) как системы действия. Здесь дело опять-таки в наблюдении. Коммуникация сама по себе не видна. Видно лишь действие. Коммуникация наблюдается как действие. Действие в свою очередь может быть «причислено», вменено, в том числе и человеку, хотя это тоже вопрос различия, которым пользуется наблюдатель. Никаких приоритетов человек не имеет.

Как уже сказано, коммуникация в системах происходит благодаря кодировке. Система использует схему бинарной оппозиции, так что в рамках права все оказывается правым или неправым, в науке — истинным или неистинным, в хозяйстве — выгодным или невыгодным и т. д. Важно еще и то, что системы эти не ограничены государственными границами. На самом деле Луман ведет речь о мировом сообществе, самой охватывающей системе. Более обширной системы нет. Поэтому любая коммуникация — это коммуникация в обществе, это элемент общества. Другое дело, что уровни социального взаимодействия могут быть разными. Взаимодействие присутствующих Луман называет «интеракцией». Взаимодействие, основанное на формальных правилах членства, — «организацией». А общество, по Луману, — это и самая обширная система, и, повторим, — мировое сообщество как горизонт всех возможных коммуникаций.

2. СПОРЫ О СИСТЕМНОМ ПОДХОДЕ В НЕМЕЦКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Один из основных объектов полемических выпадов Лумана — так называемая критическая теория, и ее главный наследник Ю. Хабермас. Полемика Лумана с Хабермасом определила атмосферу в немецкой социологии в 1970-х — начале 1980-х гг.

Именно социология Лумана стала основным источником представлений многих немецких социологов о системном подходе в социологии. Конечно, и независимо от Лумана переводились труды по социальной и политической кибернетике (например, К. Дойча), работы Парсонса и со-

циологов его школы. Но именно Луман предложил широкую перспективу всеобъемлющей социологической теории на базе системного подхода. Однако многие из тех, кто усвоил системный подход именно таким образом, впоследствии отошли от Лумана и стали развивать идеи, в разной степени несхожие с его установками, иногда подвергая Лумана очень острой критике. Укажем лишь на некоторые моменты, которые так или иначе стали заметным явлением в немецкой социологии.

В 1970-е гг. на волне нового интереса к Парсонсу таким явлением стал спор о понятии взаимопроникновения. Последовательно проводимый системный подход ставит теоретика перед необходимостью как-то объяснить взаимодействие систем, а также, что особенно важно, так называемые «межсистемные» или «несистемные» феномены. В числе решений для этой проблемы Парсонс выдвинул в 1950-е годы понятие «взаимопроникновения» (в частности, взаимопроникновения личности и социальной системы). В 1977 г. Луман попытался переработать это понятие для целей своей системной теории. Его интерпретация Парсонса вызвала возражения одного из крупных знатоков Парсонса в ФРГ С. Йенсена. Но полемика между Луманом и Парсонсом на страницах «Журнала по социологии» (*Zeitschrift für Soziologie*) не получила продолжения. Луман, сначала использовавший в своей теории понятие совершенной взаимообособленности систем, позднее отказался от него (но не от своей интерпретации Парсонса). Зато идею взаимопроникновения подхватил Р. Мюнх, прежде весьма сильно ориентированный в своем понимании социальных систем на Лумана. Мюнх сделал понятие взаимопроникновения центральным пунктом интерпретации теории Парсонса и главным понятием своей, как он утверждал, «кантианской» социологии. Те системы, которые так тщательно разводил Луман, на самом деле, по мысли Мюнха, взаимопроникают, обеспечивая тем самым тот облик западного общества, который мы уже привыкли называть «современностью». Так, в сфере познания происходит взаимопроникновение теоретических принципов и данных опыта. Именно в этом смысл «Критики чистого разума». В социальной жизни этому способствует организация научного исследования, рационального эксперимента, свойственного именно Западу. В сфере морали (это уже область суждений «Критики практического разума») абстрактные категории лишь потому притязают на универсальную значимость, что взаимопроникают в эмпирически-этические политические проблемы. И потому лишь на Западе возникло систематическое естественное право. Если перейти к проблематике социального действия, то именно в нем происходит взаимопроникновение корыстных интересов и нормативных элементов («кондициональных» и «нормативных», по Мюнху). Схема взаимопроникновения была изложена Мюнхом в капитальной монографии «Теория действия» [6]. В Германии она вызвала не так много энтузиазма и была подвергнута критике за формализм, хотя отдельные исследователи и пытались двигаться в этом направлении дальше, однако никакого заметного влияния они не имели. В Америке она встретила более благожелательный прием в кругу неопарсонсианцев. На протяжении 1980-х гг. Мюнх выпустил еще несколько книг, где развивал свои взгляды на формирование современного общества и его культуры.

Другой куст дискусий связан с категориями самореференции и аутопойесиса. В Билефельдском университете сложился круг ученых, которые

в большей или меньшей мере использовали этот категориальный аппарат преимущественно не для формально-теоретического развития, а для решения специальных социологических проблем, в частности, в социологии религии, социологии политики, социологии хозяйства и т. д. Особенно явственно ощущалось влияние Лумана в сборнике «Теория как страсть», выпущенном к его 60-летию [7]. При этом и структура сборника, и тексты, в нем представленные, были весьма показательны в смысле тех отклонений от лумановской теории, которые происходили в то время.

Так, в сборнике не представлен один из первых учеников Лумана П. Хейль. Их разногласия носят глубоко принципиальный характер. Для Лумана важнейшим исходным пунктом в течение всего периода его творческой деятельности было отрицание понятия о человеке. Он признавал в человеке только взаимосвязь аутопойетических систем: психической, физико-химической и биоорганической. Казалось бы, концепция аутопойесиса позволяла рассматривать человека (по примеру немецкой философской антропологии) как особый род бытия, как аутопойетическую систему. Однако Луман, скорее волевым решением, чем теоретическими доводами, эту идею отверг. Зато ее стал развивать П. Хейль. Он написал ряд работ о человеке как самореферентной и аутопойетической системе, в которых, в частности, критикует Лумана.

Некоторые участники упомянутого юбилейного сборника предложили другие варианты обоснования аутопойетического подхода в социологии и гуманитарных науках. Наибольшую известность среди них имел правовед и социолог Г. Тойбнер, который выпустил ряд работ, в том числе и на английском языке, об «аутопойетическом праве». Основным элементом права он считает «правовой эпизод». Аутопойесис системы права состоит именно в том, что один правовой эпизод может быть порожден лишь другим эпизодом. Система права — это аутопойетическая система правовых эпизодов. В соавторстве и тесном сотрудничестве с Тойбнером работал и психолог Ю. Марковиц. Их работы, наряду с работами Лумана, оказали влияние на ряд ученых Гарвардской Новой школы социальных исследований. И хотя это еще не позволяет говорить о широком международном резонансе, однако некоторые важные сдвиги явно произошли.

Острой критике концепция аутопойесиса Лумана подверглась со стороны мюнхенского социолога В. Бюля. Бюль — один из самых резких критиков Лумана. Он полагал, что Луман слишком догматически подошел к аутопойесису. Для Лумана, по мнению Бюля, проблемы рефлексии заслонили реальные проблемы системы. На самом деле, в системе есть множество разнородных процессов, аутопойетические — только один ряд из них. Отсюда вытекает и разное представление о системных стратегиях и многом другом. Бюль стремился вернуться от Лумана назад, к Матуране, Вареле, а также некоторым другим пионерам аутопойесиса. Однако Бюль игнорировал проблематику наблюдения самонаблюдающих систем, кибернетику второго порядка, логику исчисления форм Дж. Спенсера Брауна, т. е. все то, чем, по существу, и фундирована теория Лумана. Хотя работы Бюля, в частности, его последняя книга «Социальные перемены в неравновесии» [2] с развернутой критикой концепции Лумана, вызывают значительный интерес, его понимание аутопойесиса, кажется, никакого влияния в научном мире пока не имеет.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буржуазная социология на исходе XX века. М., 1986.
2. *Bühl W.* Sozialer Wandel im Ungleichgewicht. Stuttgart, 1990.
3. *Luhmann N.* Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am M., 1984.
4. *Luhmann N.* Soziologische Aufklärung 1, 2. Opladen, 1970, 1975.
5. *Maturana H., Varela F.J.* Autopoiesis and cognition. Dordrecht, 1980. P. 78–79.
6. *Münch R.* Theorie des Handelns. Frankfurt am M., 1982.
7. Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. Frankfurt am M., 1987.

ГЕНЕТИЧЕСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ ПЬЕРА БУРДЬЕ

Теоретические воззрения любого крупного социолога имеют отличительные особенности, в том числе терминологические, выступающие его своеобразной «визитной карточкой». Говоря о концепции французского социолога П. Бурдьё, нам следует обратиться к триаде «поле»– «капитал»– «габитус», вокруг которых и раскрывается его теория, набирая по мере развертывания целый арсенал взаимосвязанных и соопределяющихся понятий. Ни один из терминов, используемых П. Бурдьё, не был «изобретен» им: он употреблял уже существующий научный лексикон, включая самое «экзотическое» понятие — «габитус». Вместе с тем все указанные термины не остались неизменными, но, трансформировавшись, стали настолько специфичными, что ни один французский студент при упоминании габитуса не будет думать ни о Фоме Аквинском, ни о Э. Гуссерле, в работах которых это понятие также встречается.

П. Бурдьё, как и многие французские интеллектуалы поколения 1960-х гг., в начале творческого пути был подвержен сильному воздействию марксизма, который впоследствии смог преодолеть, а в более поздних своих работах подверг острой критике. Наиболее ярко расхождение с марксизмом прослеживается в его трактовке классов и социальной стратификации.

Еще одним существенным направлением разрыва является совершенно естественный для марксизма экономизм, исследовательская позиция, при которой социолог а priori отдает пальму первенства экономическим отношениям, выводя из них и подчиняя им все остальные социальные отношения. Не отрицая важности экономических отношений в обществе и конституирующей роли экономического капитала в структурировании социального пространства, П. Бурдьё неизменно подчеркивал многомерный характер социальных отношений, в котором экономическая составляющая лишь одна из многих.

На П. Бурдьё также оказали большое влияние труды М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, Э. Гуссерля, А. Шюца. Они подтолкнули П. Бурдьё к анализу обыденного опыта социального.

Но наибольшее воздействие на концепцию П. Бурдьё прослеживается со стороны структурализма. Это философское течение во Франции в 1960-е гг. было очень влиятельно, поскольку, благодаря работам К. Леви-Стросса, структурализм в форме антропологии превратился в одну из немногих признанных в социальных науках дисциплин.

Многие интеллектуальные установки, которые П. Бурдьё разделял с поколением структуралистов (в частности, с Л. Альтюссером и М. Фуко), были реакцией на неприятие им экзистенциализма в его французской версии, поскольку в студенческой среде того времени это течение расце-

нивалось как «вялый гуманизм», витающий в воздухе, как потворство «жизненному опыту» и некий «политический морализм». Вместе с тем, подчеркивая свою идейную близость со структуралистами, П. Бурдьё к ним себя никогда не относил, во-первых, потому что находился от них на расстоянии одного поколения (они были его преподавателями) и, во-вторых, потому, что он стремился отбрасывать то, что казалось ему модой.

1. ПРИНЦИП ДВОЙНОГО СТРУКТУРИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Концепция П. Бурдьё представляет собой попытку синтеза структурализма и феноменологии и может быть охарактеризована как «генетический структурализм»: «Если бы мне нужно было охарактеризовать мою работу в двух словах, т. е., как это часто делается теперь, наклеить на нее этикетку, я говорил бы о *constructivist structuralism* или о *structuralist constructivism*¹, взяв при этом слово структурализм в смысле, сильно отличающемся от того, который ему придает сосюрговская или леви-строссовская традиция. С помощью структурализма я хочу сказать, что как в социальном, так и в символическом мире, в языке, мифах и т. п. существуют объективные структуры, независимые от сознания и воли агентов, которые способны направлять или подавлять их практики или представления. С помощью конструктивизма я хочу показать, что существует социальный генезис, с одной стороны, схем восприятия, мышления и действия, которые являются составными частями того, что я называю *габитусом*², а с другой стороны, — социальных структур и, в частности, того, что я называю полями или группами, и что обычно называют социальными классами» [1, 181–182]. Противопоставление объективизма и субъективизма, механицизма и целеположения, структурной необходимости и индивидуальных действий является, согласно П. Бурдьё, ложным, так как на практике эти пары терминов не столько исключают, сколько дополняют друг друга.

Теоретической основой социологии П. Бурдьё является концепция двойного структурирования, включающая в себя комплекс представлений, отражающих генезис и структуру социальной действительности. Генезис понимается им как установление причинно-следственных связей между социальными явлениями. П. Бурдьё постулирует существование объективных (независящих от воли и сознания людей) структур, решающим образом воздействующих на практики³, восприятие и мышление индивидов; именно социальные структуры являются «конечными причинами» практик и пред-

¹ Конструктивистский структурализм или структуралистский конструктивизм (англ.).

² От лат. *habitus* — свойство, состояние, положение.

³ Практики, по Бурдьё, это не то же самое, что деятельность или активность. Образно говоря, практики — «все, что делает агент». Причем это «все» надо понимать в свете концепции двойного структурирования: с одной стороны, практики суть непосредственные действия, коммуникации, акты мышления и т. д., а с другой — структурные опосредования, социальные формы, вне которых социальное действие как таковое невозможно. Таким образом, практики являются не просто действительностью неких действий, но и осуществлением социальных структур. Это обстоятельство раскрывается формулой, предложенной П. Бурдьё в работе «Различения»: ((габитус) × (капитал)) + поле = практики [4, 112]. Другое вводимое Бурдьё понятие — «практические схемы» (или их синонимы «информационные схемы» и «схемы классификации») соотносится с «практикой» так же, как «категории мышления» соотносятся с «мышлением».

ставлений индивидуальных и коллективных агентов, которых эти структуры могут подавлять или стимулировать. С другой стороны, агентам имманентно присуща активность, они являются источниками непрерывных причинных воздействий на социальную действительность. Социальная действительность оказывается структурированной дважды: во-первых, существующими объективно, т. е. независимо от сознания и воли людей социальными отношениями, и во-вторых, практиками агентов (и, соответственно, их практическими схемами). П. Бурдьё уточнял, что эта «...диалектика между структурами и действиями эквивалентна диалектике „объективных и инкорпорированных структур“, той что совершается в любом практическом действии» [9, 70]. Указанная диалектика отражает процесс интериоризации/экстериоризации, связывающий объективные и субъективные структуры: социальные отношения, усваиваясь в ходе практической деятельности, превращаются в «практические схемы» (схемы производства практик) — интериоризированные и инкорпорированные (воплощенные в человеке) структуры, которые обуславливают экстериоризацию.

Социальные структуры обуславливают практики и представления агентов, но, в свою очередь, и практики, производимые агентами, воспроизводят и/или преобразуют структуры. Указанные два аспекта генезиса социальной действительности для П. Бурдьё отнюдь не равнозначны и не рядоположены. Он не ограничивается констатацией того, что оба эти аспекта находятся в «диалектической связи», но указывает на их иерархию. Определяющее воздействие социальных структур на практики и представления агентов осуществляется в ходе их производства и воспроизводства самими этими агентами. В силу того, что они не могут реализовывать свои практики вне и независимо от предпосланных им объективных структур, являющихся необходимыми условиями и предпосылками любых практик (как в объективированной форме предметов и средств осуществления практик, так и в субъективированной — в виде диспозиций, знаний, навыков и т. д.), агенты могут действовать исключительно «внутри» уже существующих социальных отношений, а потому способны лишь воспроизводить или изменять их. Говоря об активной роли агентов в воспроизводстве/производстве социальной действительности, П. Бурдьё подчеркивал, что такое производство было бы невозможным без усвоения определенных практических схем, т. е. «принципов, предписывающих порядок действия» [1, 121]. Таким образом, субъективное структурирование социальной действительности есть подчиненный момент структурирования объективного.

Второй аспект двойного структурирования социальной действительности — структурный. Он состоит в том, что все в обществе структурировано: во-первых, социальные отношения неравномерно распределены в пространстве и во времени; во-вторых, агенты неравномерно вступают в различные социальные отношения — не все (индивидуальные и коллективные) агенты и не в одно и то же время принимают участие в одних и тех же социальных отношениях; в-третьих, неравномерно распределены между (индивидуальными и коллективными) агентами объективации социальных отношений, которые П. Бурдьё называет капиталами; в-четвертых, инкорпорированные социальные отношения, к каковым относятся: диспозиции, социальные представления, практические схемы, также распределены крайне неравномерно. Агенты, исходя из своих практических схем

(интериоризированных социальных отношений), по-разному структурируют социальную действительность.

Особенность общества заключается в том, что формирующие его структуры ведут «двойную жизнь»: они существуют, во-первых, как «реальность первого порядка», данная через распределение опредмеченных условий и предпосылок практик, средств производства дефицитных благ и ценностей («виды капитала»), и во-вторых, как «реальность второго порядка», существующая в социальных представлениях, в практических схемах, т. е. как символическая матрица практик агентов.

Говоря о социальном пространстве как «пространстве второго порядка», П. Бурдьё отмечал, что оно есть не только «реализация социального деления», понимаемого как совокупность позиций, но и пространство «видения этого деления»: *vision* и *division*; не только занятие определенной позиции в социальном пространстве (поле) — *position*, но и выработка определенной (политической, научной и пр.) позиции, понимаемой как система взглядов, мнений — *prise de position*.

Анализируя позиции агентов в пространстве, П. Бурдьё подчеркивал, что социальное и физическое пространства невозможно рассматривать в «чистом виде»: только как социальное или только как физическое: «... Социальное деление, объективированное в физическом пространстве, функционирует одновременно как принцип видения и деления, как категория восприятия и оценивания, короче, как ментальная структура» [2, 37].

Понятие социального пространства «...позволяет избежать альтернативы номинализма и реализма в области социальных классов: политическая работа, нацеленная на производство социальных классов как *corporate bodies*, постоянных групп, обладающих собственными органами представительства, символикой и т. п., имеет больше шансов на успех, если агенты, которых хотят собрать, объединить в группу, близки в социальном пространстве (следовательно, принадлежат к одному классу)» [1, 190].

Утверждение П. Бурдьё о том, что все социальные отношения, в свою очередь, структурированы, приводит его к формированию понятия «поле», понимаемого как относительно замкнутая и автономная система социальных отношений. Поле возникает как следствие общественного разделения практик. Поле — это подпространство, обладающее совокупностью специфических характеристик, отличающих его от любого другого подпространства. Так, например, поле экономики — это исторически сложившееся пространство экономических практик с их специфическими интересами и законами функционирования; это особая система отношений между индивидуальными и коллективными экономическими агентами, между разнообразными социальными силами (предприятиями, финансовыми и промышленными группами, социальными институтами, ассоциациями и т. п.), которые могут заключать союзы или, напротив, конфликтовать между собой. Таким образом, поле — это специфическая система объективных отношений между различными позициями, определяемыми социально и в большой степени независимыми от индивидов, которые эти позиции занимают.

Иными словами, при синхронном рассмотрении поля представляют собой структурированное пространства позиций. Поля характеризуются свойствами составляющих их позиций, которые могут быть проанализированы независимо от характеристик индивидов, эти позиции занимающих.

Важной особенностью поля является то, что позиции в нем существуют независимо от конкретных индивидов или коллективов и могут быть заняты в разное время разными агентами — индивидуальными или групповыми. Характеристики, свойственные определенной социальной позиции, присваиваются занимающим эту позицию индивидам и становятся его собственными характеристиками. Таким образом, феномен личностного присвоения социальных характеристик, присущих занятой индивидом социальной позиции, существует реально.

Структура поля определяется соотношением сил между агентами или институтами, вовлеченными в борьбу за распределение специфического капитала, накопленного в течение предшествующего периода борьбы за управление будущими стратегиями развития. Каждое поле обладает собственными специфическими интересами — «ставками» — несводимыми к интересам, существующим в других полях. Для того чтобы поле функционировало, необходимо, чтобы «были сделаны» ставки в игре и агенты были готовы в нее играть, т. е. имели бы габитус, включающий знание и признание законов, присущих игре, ставкам и т. п. Вместе с тем для П. Бурдьё важна идея существования всеобщего закона полей: такие различные поля, как, например, поле политики, поле экономики или поле религии, имеют инвариантные законы функционирования.

Особый интерес вызывает предложенное Бурдьё понятие капитала. Рассматривая природу различных благ, которые индивиды ставят на карту в борьбе за занятие определенной позиции в поле, П. Бурдьё пришел к выводу, что за всем богатством и разнообразием ставок скрываются три большие группы, три категории капиталов: экономический, культурный, социальный. Первый из них, экономический капитал, представляет собой ресурсы, имеющие экономическую природу, к которым, исходя из их роли всеобщего эквивалента любого товара, можно отнести деньги, помогающие занять преимущественное место в поле, а также и любой товар в широком понимании этого слова. Под культурным капиталом следует понимать ресурсы, имеющие культурную природу, среди которых важнейшими являются образование (общее, профессиональное, специальное) и соответствующий диплом, а также тот культурный уровень индивида, который ему достался в наследство от его семьи и усвоен в процессе социализации. И наконец, социальный капитал есть не что иное, как ресурсы, связанные с принадлежностью к группе: сеть связей, которыми нельзя воспользоваться иначе, как через посредство группы или через посредство людей, обладающих определенной властью и способных оказать «услугу за услугу».

Экономический и культурный капиталы являются источниками власти для тех, кто ими обладает. Они дают агенту власть над теми, у кого такого капитала меньше или кто вовсе его лишен. Следует заметить, что обозначенные три типа капиталов являются не только ставками в игре, ее выигрышем, но и условиями вхождения в саму игру. От наличия капиталов зависит, будет ли агент принят в игру, поскольку условия участия в социальных играх подразумевают более или менее высокие цены за право участия в них. Каждый агент стремится поместить свои капиталы более выгодно и увеличить шансы на выигрыш. Несмотря на то, что все эти виды капиталов сильно отличаются по своей природе, они очень тесно связаны и при определенных условиях конвертируются один в другой. Возмож-

ности конверсии капитала имеют определенный обменный ценз, они зависят от поля, от периода времени, от состояния рынка и спроса.

Понятие «состояние рынка» играет важную роль в концепции Бурдьё. По его мнению, благо, ресурсы становятся капиталом, приносящим прибыль, лишь при условии существования рынка, который устанавливает цены на них. Каждое поле в этом смысле является рынком, где производятся и продаются специфические капиталы. Невозможно установить иерархию между этими тремя видами капитала, выделить наиболее важный среди них, однако в разное время, в разных полях тот или иной вид капитала может доминировать над другими, быть решающим в борьбе за власть.

П. Бурдьё рассматривал совокупность социальных отношений как распределение различных видов капитала, которое обуславливает непосредственные взаимодействия и представления агентов, занимающих данные позиции. «...Позиции, их существование и свойства, которые они сообщают занимающим их агентам или институтам, определяются объективно в соответствии с их действительным или потенциальным положением (*situs*) в структуре распределения различных видов власти (или капитала), обладание которыми дает доступ к специфическим прибылям, являющимся ставками игры в данном поле, но, в то же время, каждая позиция объективно связана с другими позициями — отношениями господства, подчинения и т. д.» [7, 72–73].

Исходя из логики функционирования поля, можно предположить, что различные позиции, входящие в поле в данный момент времени и в данных условиях, создают некое пространство возможностей для каждого агента. Такое пространство возможного, состоящее из несовместимых с социологической точки зрения позиций, если рассматривать только небольшие фрагменты поля, с которыми имеет дело каждый отдельный агент, на деле определяется логикой борьбы за эти возможности. Так, каждая позиция в поле через противопоставление себя другой позиции в этом же поле определяет и свое собственное место и свои собственные характеристики, отличающие ее от других; конституируясь как отдельная, обособленная позиция, она тем не менее отражает общую систему взглядов, оценок, интересов, сложившуюся в этом поле.

Ориентация на изменения, по П. Бурдьё, зависит, с одной стороны, от состояния системы возможностей в каждый период истории, которая определяет, что можно, а что нельзя делать или думать в данный период времени и в данном поле. А с другой стороны, она зависит также и от интересов (будь то материальные или символические, подчеркнуто бескорыстные), направляющих агента — в зависимости от близости его позиции к классу господствующему или подчиненному — к выбору устоявшихся, гарантированных возможностей или к поиску и даже созданию новых, рискованных возможностей. Между полем возможностей, структурой позиций и структурой продукции, производимой в данном поле, таким образом, прослеживаются отношения соответствия, так что борьба за сохранение или изменение своей позиции в поле и за изменение структуры поля — это и борьба за сохранение или изменение структуры продукции данного поля и инструментов ее производства.

Научная или политическая позиция, мнения, воззрения — все то, что содержится в понятии «*prises de position*» определяет стратегии агентов или

институций, включенных в борьбу в конкретном поле (экономическом, культурном, политическом и т. п.), и зависит от позиций агентов в структуре поля (positions) — той точки, с которой агент смотрит и видит социальный мир под определенным углом, причем позиция, в свою очередь, есть не что иное как структура распределения специфического капитала, институционализированного или нет, получившего внутреннее признание или внешнюю поддержку. Вместе с тем борьба (между агентами, обладающими властью и претендующими на обладание ею) за признание, сохранение или изменение правил игры в поле происходит вокруг специфических, свойственных данному полю ставок игры или основ конфронтации агентов, а потому напрямую связана с состоянием существующей на данный период легитимной проблематики. В функционировании любого поля наблюдается определенный эффект «инерции», когда пространство возможностей, полученных как результат предшествующей борьбы, стремится определять пространство возможных точек зрения (prises de position) и направлять таким образом поиск путей развития специфической для данного поля продукции.

Конечно, связь между позициями агентов в поле и их воззрениями не механическая. Каждый агент, производящий определенную практику (в равной степени и фабрикант обуви, и ученый-ядерщик), строит свои жизненные планы в зависимости от способности воспринимать существующие возможности (эта способность обусловлена имеющимися у него категориями социального восприятия и оценивания, вписанными в его габитус), а также в зависимости от умения использовать или отвергать их. Можно сказать, что каждый агент, входя в игру, «молчаливо принимает присущие ей принуждения и возможности, которые он, а также все те, кто обладают чувством игры, воспринимает как то, что „нужно делать”, как формы, которые нужно создать, как способы, которые нужно придумать, — короче говоря, как возможности, наделенные более или менее значительной „претензией на существование”» [6, 72]. Напряжение, возникающее между позициями агентов в поле, есть важнейшее условие и причина преобразований этого поля, которые осуществляются в борьбе за специфические для каждого поля главные ставки. И конечно, на результат этой борьбы всегда влияют внешние факторы.

2. ПРАКТИКА И ГАБИТУС

В понятии «габитуса» для Бурдьё важно не то, что он может быть представлен в качестве системы практических схем, а то, что он выполняет роль «посредника» между социальными отношениями и агентом. П. Бурдьё не дает дефиницию габитусу через систему диспозиций, но просто соотносит его с нею, чтобы продемонстрировать место габитуса в ряду имеющихся социологических понятий. Габитус определяется своим происхождением — тем, что он есть интериоризированный ансамбль социальных отношений, а также своим положением в системе производства практик — тем, что он является одновременно результатом интериоризации (объективных) социальных отношений и необходимым субъективным условием практик агентов; отсюда следует, что габитус делает возможным экстериоризацию интериоризированного, т. е. габитус выступает как механизм, порождающий практики. Таким образом, сущность габитуса за-

ключается в том, что он, во-первых, продукт интериоризации объективных социальных структур и, во-вторых, необходимое индивидуальное условие их экстериоризации. Габитус — необходимая инстанция, опосредующая включение агента в социальные отношения и порождающая практики на основе двуединого процесса интериоризации/экстериоризации социальных отношений; он — та «клетка», из которой вырастает многообразие практик агента. Таким образом, можно сказать, что, с одной стороны, габитус есть повседневное социальное отношение, в которое практически вступает каждый, а с другой стороны, — основа практик любого агента.

Поскольку габитус рассматривается в качестве механизма, порождающего практики, его эмпирическое изучение не требует выделения в нем самостоятельных смысловых частей. В этом состоит его основное отличие от таких понятий, как «менталитет» или «диспозиции». Принципиальным моментом исследования габитуса является то, что он может (и должен) быть проанализирован как целостное явление и рассмотрен через подвижную систему габитусов агентов, занимающих различные позиции в социальном пространстве, без «атомистической», разлагающей его редукции. Такой ход мысли не исключает того, что в габитусе можно выделять функциональные сегменты, такие как «этнос» и «эксис», а также исследовать его в диахронном плане: первичный и вторичный габитус, или в форме социологических обобщений: классовый и групповой габитус.

Габитус функционирует как структурирующая структура. В качестве таковой он производит и структурирует практики и представления таким образом, что они оказываются объективно адаптированными к системе социальных отношений, продуктом которой сам он является. На этом основан эффект его гистерезиса (отставания, запаздывания): какое-то время после того, как социальные отношения изменились (или агент занял другую позицию в них), агент по-прежнему воспроизводит старые социальные отношения, продуктом которых является его габитус. Иными словами, габитус сохраняет постоянство в изменении, тем самым сообщая практикам свойства непрерывности и регулярности: «габитус обеспечивает активное присутствие прошлого опыта, который, существуя... в виде схем восприятия, мышления и действия, более убедительным образом, чем все формальные правила и установленные нормы, дает гарантию тождества и постоянства практик во времени» [6, 91].

Габитус функционирует как механизм, способный спонтанно производить в большинстве социальных ситуаций практики, выражающие один общий принцип. Иначе говоря, габитус систематическим образом проявляется во всех практиках агентов, его схемы переносимы из одной сферы в другую. Систематизируя практики агентов, габитус задает им относительное внутреннее единство, нечто вроде самосогласованности, когерентности, некий стиль.

Сказать, что габитус есть место интериоризации внешнего и экстериоризации внутреннего [5, 175] или продукт истории, производящий практики в соответствии со схемами, порожденными историей [6, 185], все равно что в более привычных выражениях сказать: габитус есть воспроизводство внешних социальных структур под видом внутренних структур личности. В процессе интериоризации, которая есть не что иное как практическое освоение принципов производства практик, агент имитирует

практики других агентов; он не овладевает «рефлексивными моделями» практик, а присваивает *modus operandi* посредством как простого означения и повторения чужих практик, так и посредством скрытых или явных, бессознательных или внушенных принципов, которые проявляются практически в навязанных практиках (см.: [8, 62; 5, 189]). Процесс интериоризации означает способность спонтанно воспроизводить в своих практиках, представлениях и т. п. социальные отношения, существовавшие на момент интериоризации. В этом кроется одна из основных причин, по которой существующий социальный порядок сохраняется сравнительно долго и довольно просто.

Формирование габитуса в процессе интериоризации социальных отношений осуществляется в несколько этапов: первичный габитус, сложившийся в семье, служит основой восприятия и усвоения школьного образования; вторичный (школьный) габитус выступает условием и предпосылкой восприятия и оценивания сообщений СМИ и т. д. Иными словами, логика интериоризации превращает габитус в хронологически упорядоченное множество диспозиций, в «некую структуру определенного ранга», которая уточняет границы структуры низшего ранга (генетически предшествующие) и структурирует структуры высшего [5, 188].

Практики, обязанные своей специфической формой законам, свойственным каждому из полей социального пространства, суть продукт диалектической связи между социальными ситуациями и габитусом. Габитус производит в различных полях практики, воспроизводящие законы этих полей. Он может реализовывать и один стиль в разных полях, если руководствуется принципом культурного господства той или иной социальной группы [8, 178].

Для понимания практик агента социологу следует реконструировать связь между социальными условиями, в которых габитус сформировался, и теми, в которых осуществляются практики. Именно в процессе взаимодействия габитуса как системы когнитивных и мотивационных структур и непрерывно меняющихся социальных отношений «...проявляются интересы, лежащие в основе перехода к действию, через которое реализуются и определяются диспозиции» [5, 206]. Габитус руководствуется принципом, подчиняющимся «практической логике» — логике неопределенности и приближительности, свойственной обыденному отношению к действительности.

Габитус стремится устранить случайные обстоятельства из любой социальной ситуации или события, с которыми он сталкивается, и переформулировать их в задачу, решением которой он располагает.

Габитус обладает способностью свободно производить модели восприятия, мышления, действия. В то же время габитус устанавливает жесткие рамки и ограничения этой производительной способности: социальные отношения, продуктом которых он является, управляют практиками посредством изначально заданных принуждений и ограничений его изобретательности. Габитус не допускает «...ни создания чего-либо невиданно нового, ни простого механического воспроизводства изначально заданного» [9, 92]. С точки зрения концепции габитуса «...агенты никогда не бывают свободны, но никогда иллюзия свободы (или отсутствия принуждения) не бывает столь полной, как в случае, когда они действуют, следуя схемам своего габитуса, т. е. объективным структурам, продуктом которых

является сам габитус: в этом случае агенты ощущают принуждение не более, чем тяжесть воздуха» [6, 182].

Составляющие габитус практические схемы, производят и воспроизводят практики, адаптированные к определенным социальным отношениям. Габитус всегда воспроизводит именно ту систему социальных отношений, результатом которой он является; поэтому практики, порожденные габитусом, а *prigot* адаптированы к социальным условиям лишь в той мере, в какой они остались похожими на те условия, в которых габитус сформировался. Поскольку практические схемы габитуса устойчивы и могут быть более долговечны, нежели социальные отношения их собственного производства, то всякий раз, когда условия функционирования габитуса слишком удаляются от условий, породивших его, он производит дезадаптированные практики. В этом случае практики, соответствующие уже не существующим социальным условиям, оказываются объективно неприспособлены к условиям настоящего.

Интериоризированные и инкорпорированные диспозиции являются одновременно осознанными и бессознательными. При этом «вопрос отношения между сознанием и бессознательным затемняет более важный вопрос, а именно об отношении между схемами, порождающими практики, и представлениями, которые агенты выстраивают о своей практике» [5, 204].

В каждом из нас живет «вчерашний человек», писал Э. Дюркгейм, так как настоящее только в малой части сравнимо с прошлым, в котором мы сформировались и откуда мы исходим. Мы его не рефлектируем, так как оно инкорпорировано в нас, составляет бессознательный уровень нашего сознания. Вследствие этого, мы не склонны принимать в расчет его законные притязания. И наоборот, самые последние достижения цивилизации мы ощущаем очень живо, поскольку они еще не «перешли» в бессознательное. Подобно этому, габитус есть история, «ставшая природой», и тем самым отрицаемая в качестве таковой [5, 204]: диспозиции, составляющие габитус, неосознанны. Это бессознательное есть память, которую производит сама история, воспроизводя социальные отношения в псевдоприродах, каковыми и являются габитусы.

Переход от практического освоения к символическому предполагает некоторое расхождение между социальными условиями производства практик и социальными условиями производства габитуса, при котором спонтанная реакция габитуса оказывается неприспособленной к создавшейся ситуации, и тогда встает вопрос не столько отношения между сознанием и бессознательным, сколько отношения между практическими схемами, порождающими практики, и представлениями, которые выстраивают о них агенты. Самые основополагающие принципы производства практик могут проявляться в неявной форме, пока они действуют сами по себе, но их превосходство исчезает, как только ставится вопрос о том, могут ли они себя обосновать, т. е. как только столкновение различных способов «убеждения» вынуждает проговаривать то, что понятно без слов, доказывать то, что само собой разумеется, и конституировать в должностное-быть и должностное-делать то, что переживается как единственный способ быть и делать, и, следовательно, воспринимать как основанное на произвольной институции закона то, что казалось бы вписано в саму «природу вещей» [5, 199].

Социологически сконструированный агент имеет, помимо прочего, свою собственную социальную траекторию развития. Бесконечное множество комбинаций социальных детерминаций траектории агента, несводимость временной серии позиций в социальных отношениях к другим и т. д. обеспечивает единичность габитуса агента. Структуры габитуса, произведенные прошлым опытом агента, постоянно конституируют его новый опыт; в свою очередь, новый опыт трансформирует его исходные структуры. Таким образом, габитус реализует уникальную интеграцию, зависящую от хронологически упорядоченного опыта, определяемого социальной траекторией агента [9, 101–102].

Однако уникальность этих социальных траекторий относительна: например, их можно сгруппировать аналогично тому, как объединяют агентов в социальные группы — статистически. «Группе по траекториям» соответствует множество агентов, которые в среднем (т. е. статистически) имеют больше шансов пережить одни и те же социальные ситуации и события в одном и том же хронологическом порядке, чем агенты, соотнесенные с другой «группой по траекториям». Легко видеть, что если социальная группа сконструирована социологом адекватно, то она совпадает с «группой по траекториям», поскольку индивиды из одной и той же социальной группы будут гораздо чаще попадать в одни и те же ситуации, нежели индивиды из разных групп. Поэтому отношения между габитусами агентов, принадлежащих к одной социальной группе можно представить как отношение гомотопии — разнообразия в сходстве — социальных условий становления габитусов [9, 101]. Эта гомотопия выражает тот фундаментальный факт, что социальная траектория агента есть ни что иное, как частный случай социальной траектории его группы, а индивидуальные габитусы представляют собой вариации группового габитуса.

В качестве системы практических схем (диспозиций), т. е. схем восприятия, оценивания, мышления и действия, габитус является основой практик, выступая в качестве более или менее устойчивого, более или менее полного принципа объективного согласования практик агента или группы агентов. При отсутствии видимого принуждения агентов, принадлежащих к одной группе, габитус делает их практики «осмысленными» или «разумными», связанными, просто потому что в идентичных социальных условиях производятся схожие системы практических схем. Следовательно, габитус представляет собой, во-первых, условие для согласования практик агентов, относящихся к одной группе, и во-вторых, является самой практикой согласования.

У агентов, обладающих одинаковым габитусом, не возникает нужды в согласовании для того, чтобы действовать аналогичным образом, например, когда речь идет о выборе супруга, профессии, депутата, мебели и т. п. Каждый прислушивается к своему «личному вкусу», реализуя свой «индивидуальный проект», спонтанно согласуясь при этом с тысячами других агентов, которые воспринимают, оценивают, думают и действуют так же, как он. Конечно, коллективные практики тоже отчасти управляемы и соотнесены с общими планами, сознательно даваемыми и получаемыми указаниями, приказами, решениями, выработанными совместно. Но в главном коллективные практики обязаны своей связанностью и единством эффекту габитуса.

В соответствии с концепцией П. Бурдьё, любое социологическое исследование должно придерживаться нескольких основополагающих принципов, среди которых, во-первых, историзм и изучение становления объекта исследования; во-вторых, объективация исследовательской позиции и инструментария; в-третьих, радикальное сомнение и разрыв со здравым смыслом и, в-четвертых, борьба за сохранение или изменение существующего порядка вещей. Социологическое исследование, к какому бы предмету оно ни обращалось, должно быть вписано в исторический контекст. Исследователю необходимо проследить историю становления и развития предмета изучения для того, чтобы понять когда, при каких условиях и в каких формах возникла та или иная практика, то или иное поле, та или иная институция, чьим интересам отвечало его формирование. Важным аспектом исследования является изучение процесса автономизации различных полей и возникновения институтов, закрепляющих эту автономию. В широко распространенной практике анкетных опросов и зондажей общественного мнения этот принцип, как правило, не реализуется, а исследователь снимает лишь синхронный срез, лишь одно, сегодняшнее состояние предмета изучения, так как если бы изучаемое явление не обладало ни прошлым, ни будущим.

Важным исследовательским принципом служит принцип радикального сомнения — разрыва с существующими распространенными представлениями об изучаемом фрагменте социального мира. Предполагается, что за доксой, за наиболее распространенными и в силу этого как бы естественными представлениями и мнениями, обычно стоит большая политическая и символическая работа по созданию того или иного «само собой разумеющегося» представления. «...Истина продукта, — писал Бурдьё, — даже если речь идет о таком специфическом продукте, как научная истина — заключается в особом виде социальных условий производства, говоря точнее, в определенном состоянии структуры и функционирования социального поля. Чистый универсум самой „чистой” науки — это такое же социальное поле, как и любое другое, со своими отношениями силы и монополиями, своей борьбой и своими стратегиями» [3, 103]. Чтобы объективировать свою исследовательскую позицию, социологу нужно быть включенным в изучаемое поле, знать о нем не по наслышке, но, чтобы правильно оценить свою позицию в поле, нужно быть на определенном расстоянии от него.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурдьё П. Начала / Пер. с фр. Н.А. Шматко. М., 1994.
2. Бурдьё П. Социология политики / Пер. с фр. // Сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко. М., 1993.
3. Bourdieu P. Le Champ scientifique // Actes de la recherche en sciences sociales. 1976. № 2/3.
4. Bourdieu P. La distinction. Critique sociale du jugement. P., 1980.
5. Bourdieu P. Esquisse d'une théorie de la pratique: précédée de trois études d'ethnologie kabyle. Genève, 1972.
6. Bourdieu P. Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action. P., 1994.
7. Bourdieu P., Wacquant L. J. D. Réponses. Pour une anthropologie réflexive. P., 1992.
8. Bourdieu P., Passeron J. C. La Reproduction. P., 1970.
9. Bourdieu P. Le Sens pratique. P., 1980.

КАПИТАЛИЗМ КАК ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА ПОСТКРИЗИСНОЙ СОЦИОЛОГИИ. ГЛОБАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ И. УОЛЛЕРСТАЙНА

Среди историко-социологических работ, анализирующих глобальную динамику социально-экономических, политических и культурных процессов в неомарксистской перспективе, особая роль принадлежит работам И. Уоллерстайна. Уоллерстайн рассматривает возникновение и эволюцию глобальной социальной организации как целостной, относительно замкнутой международной системы обществ, основанной на разделении труда между обществами-компонентами, которые в свою очередь характеризуются разнообразием исторически изменчивых культур и политических структур господства.

1. ПОНЯТИЕ «МИР-СИСТЕМЫ» И МИКРОСИСТЕМНЫЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННОСТИ

С точки зрения И. Уоллерстайна, исходной единицей для анализа процессов дифференциации, интеграции и социальной эволюции является не отдельное общество, а мировая (глобальная) социальная система. Мировая система обладает имманентной динамикой: определяющие ее развитие силы не зависят от внешнего окружения системы, а также от социальных процессов, происходящих внутри составляющих систему обществ; дифференциация частей мировой системы выражается в международном разделении труда, обеспечивающем самодостаточность системы в целом. Кроме того, всякая мировая система включает в себя множество культур, которые в совокупности образуют воспринимаемый отдельными деятелями «весь мир» [6, 347–348]. Уоллерстайн говорил о трех основных типах мировых систем, или мир-систем, которые в целом соответствуют основным стадиям социальной эволюции. Самый ранний тип мир-системы — это мир-империя, которая политически интегрирует многообразие локальных культур. В качестве примеров мир-империй Уоллерстайн рассматривает, например, Древний Египет, Римскую империю, Россию эпохи крепостного права. Второй и господствующий в Новое время тип мир-системы — это мир-экономика (или мир-хозяйство). Мир-экономику составляют политически независимые государства (т. е. «национальные государства» в общепринятом смысле), каждое из которых обычно формировалось или формируется вокруг единой национальной культуры. Входящие в мир-экономику государства объединены общей хозяйственно-

экономической системой. Единственный исторически известный пример мир-экономики — это современная, или европейская, мир-экономика, в которую включены и существовавшие прежде или ныне существующие социалистические государства с плановой экономикой. Третий из типов мир-системы — мир-социализм — является сугубо теоретической конструкцией, до сих пор не нашедшей исторического воплощения. Мир-социализм представляет собой единую политико-экономическую систему («мировое правительство»), в которой культурная дифференциация полностью вытеснит экономическое неравенство и политическое разделение современных национальных государств.

Впервые представленный Уоллерстайном в книге «Современная мир-система»¹ [6] анализ исторического возникновения и эволюции европейской мир-экономики быстро приобрел статус классического. Уоллерстайн прослеживает истоки возникновения современного капиталистического хозяйства и характерного для последнего экономического и политического неравенства стран и регионов вплоть до конца XV — начала XVI в. Уже в этот ранний период мировое хозяйство, не являясь собственно империей, приобретает имперские масштабы и свойственные ей черты: «Это „мировая“ система не в силу того, что она охватывает целый мир, а потому, что она больше любой юридически определенной политической единицы. И это — „мир-экономика“, ибо основная связь между частями этой системы является экономической, хотя и подкрепленной в некоторой степени культурными связками и... политическими установлениями, и даже конфедеративными структурами» [6, 15]. Национальные государства — это единицы политической организации мир-экономики, обеспечивающие устойчивость социальных и культурных условий капиталистического производства и берущие на себя его конечные издержки. Последнее обстоятельство позволяет понять причины сохранения каждым национальным государством роли крупнейшего экономического агента, осуществляющего централизованную фискальную политику и обладающего монополией на производство основного платежного средства капиталистической экономики — денег². Соответственно, фундаментальные процессы дифференциации в современной мир-экономике как социальной системе затрагивают прежде всего не индивидов, корпорации или даже классы, а целые государства.

Современная мир-экономика, согласно Уоллерстайну, состоит из трех типов государств-участников:

- «ядерные» высокоразвитые государства, обладающие сильной и эффективной политической организацией, занимающие господствующую

¹ За эту работу в 1975 г. Уоллерстайну была присуждена Сорокинская премия Американской социологической ассоциации.

² Данный факт не очень хорошо укладывается в либералистские и неолибералистские экономические доктрины, которые трактуют активную роль государства на свободном национальном рынке либо как исторически сложившуюся, либо как сугубо управленческую и связанную с необходимостью минимизации транзакционных издержек. Такое «эпифеноменалистское» рассмотрение экономической власти национальных государств придает несколько загадочный характер эмпирически наблюдаемой универсальности данного явления, а также практической безуспешности попыток «приватизации» структур управления транзакционными издержками [3] или даже функции выпуска денег как обобщенного средства товарного обмена.

позицию в мир-экономике и извлекающие максимальную выгоду из международного (всемирного, в терминах Уоллерстайна) разделения труда;

- «периферийные» государства, служащие преимущественно сырьевой базой мир-экономики, управляемые слабыми правительствами и экономически зависимые от «ядра» (некоторые страны Азии, большая часть Африки и Латинской Америки);
- «полупериферийные» страны, занимающие промежуточное положение по степени политической автономии внутри мир-системы, производящее менее технологическую продукцию и в какой-то степени зависящие от «ядерных» государств экономически (государства Центральной и Восточной Европы, быстро развивающиеся страны Юго-Восточной Азии и др.).

Основой дифференциации мир-экономики является, как уже говорилось, международное разделение труда: близость к государствам, составляющим «ядро» мир-экономики прямо пропорциональна доле высококвалифицированного (в т. ч. организационно-управленческого) труда, а также достигнутому уровню капитализации. «Ядерные» страны обычно являются также эмитентами более «твердых» валют, обладающих высокой относительной покупательной способностью (т. е. высокими показателями паритета покупательной способности), тогда как полупериферийные и периферийные страны имеют более «мягкие» национальные деньги, в пределе зависящие от «твердых», что закрепляет и усиливает исходное экономическое неравенство.

В работе «Современная мир-система» [6], дополненной позднее еще двумя томами [7, 8], Уоллерстайн на богатом историческом материале прослеживает основные этапы возникновения экономического господства, лежащего в основании современной мир-системы: от географической экспансии и работоторговли, служившей источником сверхдешевой рабочей силы в начальной фазе формирования капиталистического хозяйства, до современной дифференциации рынков рабочей силы в разных зонах мир-экономики. Разные зоны современной мир-экономики в разные периоды ее развития специализировались на производстве различных типов работника — например, страны Западной Европы «поставляли» правящий класс, менеджеров, квалифицированных рабочих, Африка — рабов и т. д. С точки зрения Уоллерстайна, преобладание свободного рынка труда в центре и несвободного рынка менее квалифицированного труда на периферии — это не просто характеристика, но и фундамент капиталистической мир-экономики. Выравнивание экономического развития, т. е. всеобщая модернизация и «освобождение труда» стали бы концом мир-экономики и ознаменовали бы переход к мир-социализму.

Проводимый Уоллерстайном анализ современной мир-системы по преимуществу историчен и позволяет проиллюстрировать последний теоретический тезис на обширном конкретном материале. Уже с момента возникновения мир-экономики неравенство и неравномерность развития входящих в нее государств являлись важнейшими условиями ее функционирования и основой для системной интеграции ее частей. Первый этап в возникновении мир-экономики из исчерпавшей себя экономически и политически феодальной системы (XV–XVI вв.) был отмечен прежде

всего процессами географической экспансии и колонизации, в результате которых отдельные страны, сформировавшие первоначальное «ядро» системы (например, Испания, Нидерланды, Англия) и отдельные господствующие группы получили доступ и к обширным сырьевым ресурсам «периферийных» областей, отныне втянутых в мир-систему, и к сверхдешевой рабочей силе, источником которой была работорговля. Последняя стала стратегическим экономическим ресурсом, обеспечившим начальные условия накопления капитала. На втором этапе развития мир-хозяйства (XVI — первая треть XVII в.) осью системной дифференциации становится разделение труда. «Ядерные» части капиталистической системы характеризуются все более свободным рынком труда: здесь контроль над рабочей силой носит преимущественно экономический характер, а сама рабочая сила постепенно становится все более квалифицированной. В полупериферийных зонах к рабочей силе применяются и внеэкономические методы принуждения, преобладают такие формы менее квалифицированного и зависимого сельскохозяйственного труда, как издольщина, барщина и т. п. В периферийных зонах (колонии) преобладает зависимый, рабский труд.

Для третьего этапа становления капиталистической мир-системы основным моментом является политическая дифференциация. Уже в XVI в. европейские абсолютные монархии становятся ключевыми экономическими агентами зарождающегося капиталистического хозяйства (эта роль позднее перейдет к капиталистическим предприятиям). Экономическое могущество «ядерных» государств гарантируется возникающей примерно в это же время эффективной бюрократической структурой государственного управления, а также формированием национальных армий, которым передается монопольное право легитимного использования насилия для обеспечения внутренней стабильности государств. Усиление экономической роли государств сопровождается усилением конкуренции между ними за ведущую роль в центре капиталистического мир-хозяйства. Уоллерстайн подробно прослеживает названные процессы (XVII–XVIII вв.), анализируя, в частности, историю приобретения и постепенной утраты этой ведущей роли Нидерландами, а также историю борьбы за гегемонию двух «ядерных» государств — Франции и Англии, завершившейся в конечном счете победой последней [7, 4]. В работе «Современный мир-система III» [8] подробно анализируются процессы дальнейшей консолидации и стабилизации «ядра» современной мир-экономики в период с 1730-х по 1840-е гг.

Основное внимание Уоллерстайн уделяет роли, которую сыграли в такой консолидации и стабилизации промышленная революция в Англии, Французская революция, освобождение американских колоний. В частности, Уоллерстайн стремился показать, что Французская революция объективно способствовала приведению мировой культурно-идеологической системы в соответствие с требованиями капиталистической экономики, т. е. возникновению новой геокультуры (парадоксальным образом, однако, она затормозила экономическое развитие самой Франции, «навсегда» уступившей Англии положение гегемона капиталистической системы). В этот же период консолидации «ядра» в периферию мир-экономики включаются области, относившиеся прежде к ее внешнему окру-

жению (Российская империя, Индия). Условием включения в мир-экономику внешних областей являлся переход от периодического ввоза товаров из этих областей в ядерные государства к систематическому торговому обмену, в ходе которого «внешние» страны сами начинали импортировать товары, произведенные в ядерных странах. (Такой обмен с самого начала носил неравный характер, принося максимальные выгоды ядерным странам и усиливая экономическую зависимость периферии и полупериферии.) В этот период мировая капиталистическая система становится глобальной в буквальном смысле — мир капиталистического хозяйства покрывает весь Земной шар, «регионы, которые прежде не являлись даже частью внешней области мир-экономики, втягиваются внутрь» [8, 129].

Представленный Уоллерстайном в работах 1970–1980-х гг. анализ важнейших этапов эволюции современной мир-системы основан на несколько расширительном и не лишенном противоречий использовании термина «социальная эволюция». В более поздних работах, и особенно в статье «Современная мир-система и эволюция» [5], Уоллерстайн прямо признает эту противоречивость и пытается прояснить свою концепцию эволюции. С его точки зрения, возможны две эпистемологических позиции в использовании термина «эволюция», первая из которых, в сущности, не выходит за пределы удобного краткого обозначения и описания *post factum* тех исторических процессов, которые в действительности имели место. Термин «эволюция» в этом случае является сугубо дескриптивным и его использование подразумевает алеаторную социальную онтологию, представление об исторических процессах как основанных на игре случая, на далеком от необходимости стечении исторически сложившихся обстоятельств. Вторая трактовка эволюции имеет определенный «телеологический» привкус, как в утверждении о том, что «желуди эволюционируют в дубы» [5, 1]. В этом случае описываемый относительно какого-то конкретного момента результат эволюции некой сущности (в частности, социальной системы) является закономерным, «вписанным» в ее внутренние механизмы наподобие того, как программа биологического развития организма вписана в его генетический код. Такая трактовка эволюции подразумевает формулировку неких законоподобных позиций. В этом случае структурная эволюция социальной системы является пусть и не неизбежным, но в некотором в неличном смысле «преднамеренным» результатом. Уоллерстайн следующим образом формулировал свое отношение к этим альтернативным эпистемологическим позициям: «Я убежден, что предметом изучения в социальных науках является эволюция исторических систем. Поскольку последние являются и системными (закономерными), и историческими (алеаторными), ни одна из двух описанных трактовок эволюции не является удовлетворительной для моих целей. Я скорее верю в то, что все исторические системы действительно эволюционируют во втором смысле, т. е. их исторические траектории вписаны в их структуры, но лишь до определенной точки. И эта точка представляет в некотором смысле истинную „точку” или почти „точку”. Под этим подразумевается, что, поскольку всем структурам присущи внутренние противоречия (или, точнее, они сами являются противоречивыми), с течением времени „эволюция” определенной структуры достигает „точки”, когда необходимые структурные подстройки становятся более невозможными и парализу-

ющие последствия противоречий далее не поддаются ограничению и сдерживанию. Когда такая „точка” достигнута, дальнейшее развитие уже не может объясняться структурой; оно становится алеаторным. Флуктуации становятся более или менее непредсказуемыми, небольшие воздействия ведут к большим последствиям, происходит бифуркация, ведущая к возникновению новой системы. Но возникающая структура этой новой системы является „непредсказуемой” и никак не вписанной в структуру той исторической системы, из которой она возникла и которая стала нежизнеспособна...» [5, 2]. Следовательно, невозможны общие законы человеческой эволюции как таковой (за исключением самых абстрактных и не имеющих конкретного эмпирического содержания), однако возможны закономерности, описывающие внутреннюю логику эволюции отдельных исторических систем. Соответственно, лишены эмпирической почвы суждения о неизбежности прогресса или прогнозы, касающиеся будущих социальных систем (точка зрения, не вполне согласующаяся с более ранними представлениями Уоллерстайна о возможности возникновения мир-социализма как исторической системы, если, конечно, не рассматривать указанную возможность как сугубо логическую). Таким образом, сколь-нибудь плодотворное применение термина «эволюция» во втором из вышеуказанных смыслов возможно лишь для стадии нормального, относительно устойчивого функционирования исторической системы, и скорее бесполезно при описании стадий упадка, бифуркации или возникновения новой исторической системы «на развалинах» старой [5, 3–4].

Применительно к современной капиталистической мир-экономике, находящейся в фокусе исследований Уоллерстайна, также можно утверждать, что она не является уникальной или даже единственной когда-либо существовавшей мировой социальной системой, однако она представляет собой весьма своеобразный тип исторической системы. Возникнув как одна из возможных мир-экономик (даже не первая исторически), она смогла просуществовать достаточно долго, чтобы институционализировать капиталистический способ производства в качестве своей формативной структуры. Кроме того, современная «европейская» мир-экономика оказалась не только единственной мир-экономикой, но и единственной мировой системой, включившей в свои границы весь Земной шар, т. е. первой истинно глобальной исторической системой. Как и другие мир-системы, она функционирует посредством наложения закономерных структурных ритмов (циклов) векторов спонтанных трансформаций, носящих собственно исторический характер. В отличие от всех иных мир-систем, она имеет уникальный перводвигатель, встроенный в нее в качестве структурного принципа — стремление к «бесконечному» накоплению капитала. Конечно, капиталистическое накопление — черта, в разной степени свойственная и другим историческим системам (и даже, с психологической точки зрения, многим людям, жившим в самые разные исторические эпохи). Однако лишь современная мир-экономика имеет встроенные структурные механизмы, создающие постоянное «давление» капиталистического накопления, интенсивность которого к тому же возрастает по мере эволюции самой мир-экономики. Институты последней обеспечивают постоянное и усиливающееся вознаграждение для тех, кто аккумулирует капитал, а также наказание для тех, кто этого не делает. Именно эти структурные

«давления» на протяжении примерно пятисот лет обеспечивали устойчивость мир-экономики относительно внутренних сил, способных изменить ее природу или приостановить ее дальнейшее развитие. Уоллерстайн идентифицирует главные механизмы капиталистического производства, обеспечивающие непрерывность капиталистического накопления: коммодификация и монетаризация производства, превращающие всякое нетоварное производство в нерентабельное; разнообразие форм контроля над трудом; неравный обмен между ядром и периферией; существование неспециализированных групп монополизирующих капиталистов, действующих как «антирынок» (термин Броделя) и др. Сейчас, однако, структура капиталистического накопления, как полагает Уоллерстайн, практически утратила свою эффективность и исчерпала возможности адаптации и сохранения постоянства внутренней среды. Иными словами, капиталистическая мир-экономика достигла в своей эволюции той «точки», когда само употребление термина «эволюция» утрачивает эвристический смысл и всякие предсказания будущего современной исторической системы лишаются строго научных оснований.

2. КАПИТАЛИЗМ КАК ПРОБЛЕМА СОЦИОЛОГИИ И. УОЛЛЕРСТАЙНА

С середины 1970-х гг. происходит своего рода «откат» западной социологии от марксизма, что, естественно, не могло не сказаться определенным образом и на научной судьбе как понятия поздний капитализм, так и категории капитализма. Усилились тенденции «отмены» этой категории, дискредитировавшей себя далеко зашедшей связью как с революционным марксизмом, так и с неомарксизмом, имевшим левацки-экстремистский «первоисточник». Одним из ярких проявлений этой тенденции было стремление Д. Белла (сперва левого радикала, затем неолиберала и, наконец, неоконсерватора) противопоставить категории капитализма понятие постиндустриального общества, освобождавшее, казалось бы, исследователей современности от нежелательных политических и идеологических обертонов. А те либерально ориентированные социологи, которые не считали возможным вообще отбросить это понятие, предприняли ряд попыток возможно больше сузить его содержание, «вернув» его в чисто экономические рамки. Кроме того, объем этого понятия пытались сузить, учитывая факт присутствия в «пространстве современности», с одной стороны, социалистического лагеря, а с другой — стран «третьего мира», которые невозможно было определить ни как капиталистические, ни как социалистические.

Однако как раз в тот самый период, когда, казалось бы, понятие капитализма вообще утрачивало свою эвристическую, мироориентирующую ценность, дало о себе знать — явно не леворадикальное, но в то же самое время и не консервативное — направление, достаточно эффективно работавшее с понятием капитализма, обещая вдохнуть в него новую жизнь. Речь идет о направлении, связанном с именами Ф. Броделя и И. Уоллерстайна. Вслед за В. Зомбартом первый из них отправляется от факта наличия в историческом «пространстве» капиталистического общества явно некапиталистических хозяйственных форм, которые ему так и не удалось

«переварить», лишив их самостоятельности. Однако он идет здесь еще дальше, проводя настолько существенное различие между собственно рыночными отношениями и капитализмом, что последний оказывается у него паразитическим наростом над первыми, обогащаясь именно за счет нарушения принципов эквивалентного обмена, а не следования им. Вступая в игру рыночных обменов, капиталист, согласно броделевскому заключению, с самого начала играет краплеными картами, нарушая основной принцип рынка — принцип эквивалентности обмена товаров. В конце концов, Ф. Бродель идет гораздо дальше самого К. Маркса, считая, что такое нарушение происходит не только в сфере обмена «рабочей силы» на «заработную плату», но и за ее пределами — везде, где капиталист осуществляет свои сугубо спекулятивные (а без спекуляций он не был бы капиталистом) «игры обмена», навязывая всем тем, кто стремится получить законную прибыль, играя по правилам эквивалентности, свою собственную «игру без правил».

Более того, Ф. Бродель идет гораздо дальше не только К. Маркса, но и В.И. Ленина, когда пишет в конце последней главы своей книги «Игры обмена»: «Для Ленина в соответствии с хорошо известным высказыванием, относящимся к 1916 г. [1, 385], капитализм, став на рубеже XX в. „империализмом“, изменил свой смысл „лишь на определенной, очень высокой ступени своего развития, когда некоторые основные свойства капитализма стали превращаться в свою противоположность... Экономически основой в этом процессе есть смена капиталистической свободной конкуренции капиталистическими монополиями. Свободная конкуренция есть основное свойство капитализма и товарного производства вообще“. Бесплезно говорить, что я не согласен с ним в этом пункте [2, 586–587]... И вот почему: „Но, — добавлял Ленин, — монополии, вырастая из свободной конкуренции, не устраняют ее, а существуют над ней и рядом с ней“. И тут я с ним совершенно согласен. Говоря своим языком, я изложил бы это так: „Капитализм (прошлый и сегодняшний, разумеется, со стадиями более или менее сильной монополизации) не устраняет полностью свободную конкуренцию рыночной экономики, из которой он вышел (и которая его питает); он существует над нею и рядом с нею“. (Как видим, капитализм, отождествленный с монополизацией, фигурирует здесь как нечто существенно отличное от питающей его рыночной экономики. — Ю. Д.) Ибо я утверждаю, что экономика XV–XVIII вв. (а не только эпохи империализма, которую имел в виду В.И. Ленин. — Ю. Д.), бывшая в основе своей завоеванием пространства восторжествовавшей рыночной экономикой, экономикой обменов, начиная с некоторых издревле развитых „очагов“, тоже включала два этажа в соответствии с тем различием по вертикали, какое Ленин оставляет на долю «империализма» конца XIX в.: монополии, фактически законодательно признанные, и конкуренцию, иначе говоря, капитализм, как я его попытался определить, и развивающуюся рыночную экономику» [там же, 587].

Как видим, такие широко (социально-философски и социологически) мыслящие историки, как Ф. Бродель, сделали в последней трети XX в. нечто подобное тому, что такие крупнейшие историки XIX в., как Т. Моммзен, за сто лет до них. Подобно тому, как последние спроецировали на Античность понятие капитализма, первые спроецировали на далекое ка-

питалистическое прошлое ленинское понятие империализма, отказав ему в праве считаться одной лишь «высшей и последней стадией капитализма». И аналогично тому, как в первом случае исключалось всякое различие между современным промышленным капитализмом и «архаическим» спекулятивно-авантюрным (впоследствии представшее в концепции М. Вебера как противоположность двух культурно-исторических типов капитализма), во втором случае снимается противоположностью между домонополистической и монополистической стадиями в эволюции капитализма. Однако во втором случае «проецирование» империализма на всю историю капиталистической эволюции сопровождается все дальше заходящим «разведением» понятия капитализма (отождествляемого с империалистическим монополизмом), с одной стороны, и рыночной экономики (наделяемой всеми позитивными чертами свободного, т. е. конкурентного, капитализма, каким его представляли в XIX в. и революционные марксисты, и «либеральные эволюционисты») — с другой.

«Если бы я обладал зомбартовским пристрастием к систематическим и раз и навсегда данным объяснениям, — заключал Ф. Бродель это свое рассуждение, — я охотно выдвинул бы в качестве главного элемента капиталистического развития игру, спекуляцию... На протяжении этой книги выявлялась такая подспудная идея игры, риска, мошенничества, а главным правилом было создать контригру, используя обычные механизмы и инструменты рынка, заставить этот последний функционировать по-другому, если не наоборот. Могло бы показаться занятым создать историю капитализма как своего рода особый случай проявления теории игр. Но это означало бы вновь обнаружить под кажущейся простотой слова „игра“ различные и противоречивые конкретные реальности — игру прогнозируемую, игру правильную, игру законную, игру навыворот, игру плутовскую...» [там же]. Но если Ф. Бродель и не сделал этого, то тем не менее он предложил другой способ видения истории капитализма как мошеннической «утилизации» плодотворных результатов спонтанного развития рыночной экономики, их империалистической монополизации. Способ видения, который, быть может, и не все объясняет в истории промышленного капитализма вообще, но очень многое объясняет в истории того капитализма, какой можно назвать «архаичным».

Эта идея Ф. Броделя и получает дальнейшее, причем весьма впечатляющее развитие у И. Уоллерстайна — его непосредственного преемника на посту руководителя центра изучения экономики, исторических систем и цивилизаций. Уоллерстайн внес весьма значительный вклад в систематическое развитие этой броделевской идеи, в его многогранное и широко разветвленное теоретическое построение. Однако понять его можно лишь в рамках достаточно четко обозначившейся традиции социологического истолкования капитализма, отмеченной не только именем Ф. Броделя, но также и В. Зомбарта, оказавшего сильнейшее влияние на них обоих. От первого И. Уоллерстайн воспринял оригинальную трактовку ленинской теории империализма, от второго — методологию, весьма существенно отличающуюся от марксистско-ленинской. Что и позволило ему ввести эту теорию в совершенно новый контекст немарксистского толкования проблем современного капитализма, сообщив «второе дыхание» всей этой проблематике во времена, когда большинство западных социологов об-

наружили склонность вообще отказывать этому понятию в «научной релевантности».

Как мы только что убедились, новизна броделевской концепции капитализма заключалась в том, что в ее основание было положено решительное, если не сказать радикальное, «разведение» категории рынка, с одной стороны, и капитализма — с другой. Ибо первый, согласно Ф. Броделю, предполагает эквивалентность товарообмена, тогда как второй, наоборот, исключает ее, поскольку сколотить капитал, несоизмеримый с трудовыми усилиями и производственными возможностями его обладателя, невозможно без нарушения самого принципа эквивалентности, т. е. на путях разного рода спекулятивных авантюр. Рынок же немислим без постоянного ограничения спекулятивных тенденций, подрывающих его основу. Отсюда известная замкнутость рынков, их тяготение к локализации, к консолидации вокруг традиционно складывающихся рыночных «очагов». Тогда как капитал в поисках максимальной прибыли, которая достигается лишь на путях неэквивалентного обмена, тяготеет к глобализации, работая на перепадах цен, устанавливающихся в рамках локальных рынков, территориально (и культурно) удаленных друг от друга. Предел расширительных тенденций рыночного хозяйства — отдельная страна, более или менее замкнутое (своими политическими границами и культурно-национальными особенностями) «торговое государство». Поскольку капитализм, согласно Ф. Броделю и И. Уоллерстайну, таких пределов не имеет, постольку, вновь и вновь разрушая территориальные и социально-экономические границы локально-национальных рынков, он наталкивается, в конце концов, на последний предел своей экономики: на границы мира в целом.

В отличие от рынка, фундаментальный принцип которого противоположен спекулятивным «играм обмена», мир капитализма — это мир спекуляции, «мутной воды», исключающей рыночную рациональность. Если, согласно Броделю и Уоллерстайну, рынок — это сфера небольших, но предсказуемых, а потому надежных прибылей, то область капитализма характеризуется диаметрально противоположными чертами: крупными прибылями и их резкими колебаниями [4]. Отсюда — открытость рынка в противоположность закрытости капитализма, который выступает по отношению к прозрачной рыночной стихии как «антимир», обитатели которого живут по законам джунглей. В противоположность рынку, где принцип эквивалентности подкрепляется законом конкуренции, подчиняющейся достаточно строгим и однозначно толкуемым «правилам игры», основной закон капитализма — монополизм, утверждаемый каждым его агентом для себя, но исключаемый им у конкурентов. Если рыночная стихия — это «автоматическая координация» спроса/предложения и ценообразования, то капиталистическая стихия — это стихия насильственного навязывания «контрагентам» собственных цен, при котором инструменты экономического принуждения соседствуют с политическим давлением, постоянно меняясь местами в зависимости от условий борьбы за монополию на рынке. А применение силы в области автоматически действующих рыночных механизмов есть не что иное, как нарушение «горизонтальных» связей, образующих рынок, — вертикальными, имеющими внерыночный характер.

И если рынок — это сфера действия экономики, взятой в столь же узком, сколь и точном смысле слова, то капитализм — это противоестественное смешение экономики и политики, где вторая играет все большую роль, пока не превратит первую в свое послушное орудие. Роль государства в системе капитализма — решающая и парадоксальная. Оно играет одновременно на двух досках в качестве гаранта «нормального» экономического развития и в то же время регулятора этого «стихийного» процесса. Регулируя экономический процесс (где в качестве одной из «стихийных» сил, как видим, выступает и капитализм с его стремлением к максимальной прибыли), государство осуществляет контроль над ценами и тем самым защищает как массового потребителя, так и производителя, ориентирующегося на нормальный (т. е. свободный от монополизма) рынок. Но, выступая в качестве «гаранта» капиталистического развития с присущей ему тенденцией к монополизму не только в рамках отдельного государства, но и за его пределами — в глобальном масштабе, то же самое государство оказывается одновременно и орудием подавления свободы и ограничения конкуренции. Оно похоже на двуликого Януса, каждое из лиц которого обращено в противоположную сторону, ибо обречено примирять непримиримые противоположности — рыночное хозяйство и капитализм, принцип свободной конкуренции и монополизм.

Эта броделевская «амбивалентность» в отношении к капитализму чувствуется и в концепции И. Уоллерстайна. В стихии его «мир-системной» экономики достигает своего наивысшего развития именно принцип «монополизма», т. е. внеэкономического принуждения, нарушающего как раз те принципы рыночного хозяйства, с которыми он, подобно Ф. Броделю, связывал (и, надо надеяться, продолжает связывать) свои идеалы свободы и справедливости, обеспечивающие ему критическое дистанцирование по отношению к современному капитализму и его социологическим апологетам. Общая позиция И. Уоллерстайна одинаково удалена как от либеральной апологетики, так и от марксистского классово-партийного разоблачения капитализма, хотя и не исключает наличия отдельных (подчас, весьма парадоксальных) точек соприкосновения как с первым, так и со вторым. В отличие от обеих ориентаций И. Уоллерстайн решительно отверг идеологию прогресса и в ее либеральной версии, предполагающей «формационное» развитие исторического процесса с выделением в рамках капитализма последовательно сменяющих друг друга стадий экономического развития («торговый» капитализм, «промышленный» и, наконец, «финансовый»: «империализм» как высшая и последняя стадия капитализма, гарантирующая неизбежное пришествие социализма и коммунизма).

Надо сказать, что, по крайней мере отчасти, эту прогрессистскую схематику подорвал уже В. Зомбарт, которому стольким обязаны и Уоллерстайн, и Бродель. В своей схеме — «ранний капитализм», затем «современный», или «развитой», и, наконец, «поздний капитализм» — В. Зомбарт отдал известную дань эволюционизму, правда, уже сильно отдающему модным в его времена ницшеанским циклизмом. Гораздо более последовательным в своем антипрогрессизме оказался его коллега и оппонент М. Вебер, предложивший концепцию двух социально-экономических и культурно-исторических типов капитализма, первый из которых,

по его утверждению, существовал еще в глубокой древности, но, обнаружив свою колоссальную жизнеспособность, сохранился и до наших дней, когда предстал в качестве влиятельного оппонента современного промышленного капитализма. Однако, в отличие от В. Зомбарта, у которого уже можно найти нечто, во всяком случае, не исключающее броделевское противостояние рыночного хозяйства и капитализма, М. Вебер вряд ли согласился с подобным противоположением, в котором, кстати сказать, отчетливо проступает чисто ценностная мотивация, объединяющая Ф. Броделя с И. Уоллерстайном.

И. Уоллерстайн убежден, что броделевская «реконцептуализация» категории капитализма радикально изменила привычную схему, имевшую (и все имеющую) хождение в исторической науке, создав предпосылки для фундаментальной критики идеологии капиталистического прогресса, просветительской по своему происхождению. Он расценивает концепцию Ф. Броделя как своего рода политическое послание современному человечеству, взывающее к необходимости разработать на основе броделевских идей новое видение мира, уточнив политические выводы, вытекающие из него. Настаивая на противоположности рыночного хозяйства и капиталистической экономики, И. Уоллерстайн вслед за Ф. Броделем не усматривает никакой разницы между крупными плантациями американских рабовладельцев, торговыми компаниями транснациональных корпораций и государственными предприятиями, поскольку и те, и другие, и третьи являются формами капиталистического предпринимательства, которому противостоят трудящиеся, живущие в условиях дорыночного или рыночного хозяйства (в броделевском смысле). Работая в сфере мелкотоварного производства, ориентированного на рынок, трудящиеся стремятся противостоять монополистическим деформациям естественно складывающегося рыночного процесса ценообразования, апеллируя к государству как защитнику свободной конкуренции, однако сплошь и рядом наталкиваясь в его лице на «гаранта монополии»; что и является причиной двойственности их отношения к государственной власти. Эту двойственность вслед за Ф. Броделем разделяет и И. Уоллерстайн. Однако и вышеупомянутая «неразличимость» разных форм «капиталистического предпринимательства», и двойственность отношения мелкого товаропроизводителя могут быть не менее убедительно объяснены и в рамках веберовской концепции «двух капитализмов». В первом случае ее можно было объяснить принадлежностью этих форм к «архаическому», а не современному промышленному типу капитализма, во втором — влиянию этого капитализма на политику современного государства, продолжающего сидеть на этих двух конях, отдавая предпочтение то одному из них, то другому.

Впрочем, эти колебания современного государства между двумя типами экономики — рыночно-конкурентным и спекулятивно-монополистическим (так похожими на два веберовских типа капитализма) — не бесконечны. Согласно окончательному выводу И. Уоллерстайна, еще раз, но с особой резкостью подчеркнутому им в его небольшой брошюре «Капиталистическая цивилизация [4], эти колебания лишь углубляют, доводя до последней черты, все глубинные противоречия капитализма, предвещающие гибель соответствующего типа глобальной цивилизации. Анализ

этих противоречий, в чем-то заставляющий вспомнить о «Манифесте коммунистической партии», весьма убедителен и производит впечатление. Однако, в противоположность авторам «Манифеста», И. Уоллерстайн, наученный горьким опытом аналогичных пророчеств, не предлагает новой утопии «светлого будущего». Предвидя нарастание хаоса в «зонах глобальной капиталистической экономики, обеспечивающей свой эфемерный прогресс за счет беспощадной эксплуатации экономической «полупериферии» и «периферии», — хаоса, который, по убеждению И. Уоллерстайна, должен вылиться в «мировую смуту» и новый вариант войн всех со всеми (с применением самых современных средств уничтожения), — он оставляет своим читателям лишь одну-единственную надежду: надежду на то, что (как учит Пригожин) и из этого — глобального! — хаоса все-таки возникнет новый порядок.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 27.
2. Бродель Ф. Игры обмена. М., 1988.
3. Уильямсон О.И. Экономические институты капитализма. СПб., 1996.
4. Wallerstein I. Capitalist civilisation. Binghamton; N.Y., 1991.
5. *The modern world-system and evolution* // Journal of world-system research. 1995. Vol. 1. № 19.
6. Wallerstein I. The modern world-system: capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in the 16th century. N.Y., 1974.
7. Wallerstein I. The modern world-system-II: mercantilism and the consolidation of the european world-economy, 1600–1750. N.Y., 1980.
8. Wallerstein I. The modern world-system-III: The second era of great expansion of the capitalist world-economy, 1730–1840. San Diego, 1989.

КРИТИКА СТАРЫХ И ПОИСК НОВЫХ МОДЕЛЕЙ ОБЪЯСНЕНИЯ В ПОСТКРИЗИСНОЙ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

I. ВЕДУЩИЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ И МОДЕЛИ ОБЪЯСНЕНИЯ ДЕЙСТВИЯ В СОЦИОЛОГИИ 1980–1990-х ГОДОВ

Для современных работ, посвященных проблемам социальной теории, характерен особый интерес к теме метаанализа и теоретического синтеза ведущих социологических парадигм, т. е. аналитического упорядочения, концептуальной организации и возможно даже содержательного соединения различных типов и уровней социологического теоретизирования. Яркими проявлениями указанного интереса стали типичные для 1980–1990-х гг. дискуссии о конфликте и взаимосвязи между микро- и макроуровнями социологического теоретизирования¹, а также о взаимоотношении действия и структуры².

Причины резко возросшего интереса исследователей к анализу оснований социологической теории в большой степени были связаны с тем, что более ранние попытки накопления обоснованного знания путем исключительно эмпирической проверки множества «разноязыких» формальных и содержательных теорий вели не к созданию системы согласованных теоретических утверждений, а ко все большему разрыву языков теоретизирования, свойственных ведущим социологическим парадигмам, к ситуации коммуникативного *impasse*, когда невозможно прямо сопоставить теоретические объяснения и описания, предлагаемые сторонниками разных социологических «школ», и указать на какие-то «универсалистские» критерии оценки теоретической рациональности их утверждений (подчас даже относящихся к одним и тем же социальным явлениям или к процессам одного уровня). Иными словами, результатом интенсивных усилий предыдущих поколений исследователей по созданию и эмпирическому обоснованию все новых теорий и понятий стало неконтролируемое «...изобилие парадигм, моделей, понятий и эмпирических исследований, относящихся практически к любому аспекту социального мира, которое только можно вообразить» [3, 28], и которое породило поначалу ощущение очередного теоретического кризиса и парадигматического раскола (1970-е годы)³, а десятилетием позже привело социологов следующего поколения

¹ См., например: [20; 11; 4; 9].

² См.: [6; 5; 15; 16] и др.

³ См.: [14; 17; 10].

к пессимистическим оценкам полезности теорий как таковых и (или) возможности их рационального оценивания и сравнения: «Скептицизм вытеснил веру, и слова типа „болезнь“, „пессимизм“, „дезинтеграция“ или „утрата иллюзий“ все более окрашивают дискурс современной социологии» [там же]. Так в фокусе интересов ведущих теоретиков оказались проблемы социологической теории как таковой. Иными словами, в социологии 1980–1990-х гг. сформировалось новое и весьма влиятельное исследовательское направление, основными задачами которого стали изучение структуры и оснований социологической теории («метатеоретизирование», в терминах Дж. Ритцера); анализ моделей объяснения и нормативных стандартов («теоретической логики»), характерных для ведущих социологических парадигм — структурно-функциональной, натуралистской, интерпретативной¹; построение типологии уровней теоретического описания, а также попытки теоретической кодификации и концептуальной стандартизации социологического знания². С точки зрения Дж. Александера, несоизмеримые социологические теории и соперничающие парадигмы различаются теоретической логикой, способом идентификации социального действия — главного предмета социологического анализа, при этом они зачастую исходят из одностороннего взгляда на природу социального действия и его обусловленности (и, соответственно, на то, как должно выглядеть адекватное объяснение социального действия). В частности, некоторые социологические теории и целые теоретические направления (например, теории обмена, теории рационального выбора) локализуют источник действия, в том числе коллективного, исключительно на индивидуальном уровне, сталкиваясь с «проблемой порядка» и пытаясь решить ее с помощью какой-либо «контрактной» теории, объясняющей коллективное действие и возникновение корпоративных агентов и воспроизводимых образцов взаимодействия (норм) с помощью понятий максимизации полезности (Г. Беккер и сторонники более традиционных теорий «экономического человека»), добровольной передачи контроля над индивидуальными правами ради удовлетворения «общих индивидуальных интересов» (Дж. Коулмен), возникновения латентных «групп интереса» (традиционные политологические теории партий и массовых движений). Однако названные теории сталкиваются и с содержательными, и с формально-логическими трудностями, суть которых можно, очень упрощая, свести к следующему тезису: коллективное рациональное действие, основанное на интересах или предпочтениях индивидуальных агентов, невозможно, если индивидуальные агенты ведут себя рационально. Этот тезис в 1970–1980-е гг. оказался в центре внимания политологов, экономистов и социологов, вовлеченных в споры о «коллективном выборе», модели рационального участия в производстве «общественных благ» и т. д.³ Однако с не менее существенными трудностями сталкиваются и холистские теории, вслед за Дюркгеймом полагающие источником значимого социального действия социальное

¹ Подробнее см. [1].

² См., в частности: [2; 13; 27; 26; 24; 29; 28; 19; 31; 30; 24].

³ Начало этим опорам положили работы К. Эрроу, М. Олсона, У. Баумоля, А. Раппопорта. См., в частности: [7; 8; 21; 22]. Следует отметить, что большая часть этих работ была воспринята социологами с некоторым запаздыванием.

целое, коллективного актора или внеличных социальные структуры. Александер считает, что выходом из «парадигматического кризиса» могла бы стать многомерная социология, использующая новую теоретическую логику [2]. Такая логика должна интегрировать предположения, свойственные прежним, односторонним объяснениям социального действия. В частности, социологические теории описывают действие как субъективно (интенционально, сознательно) мотивируемое и, соответственно, объясняемое в терминах воления, субъективных целей и т. п., либо же как объективно детерминированное и ограничиваемое извне. Эти предположения (в терминах Дж. Александера, субъективистское/волюнтаристское и объективистское/детерминистское) могут использоваться на индивидуальном или коллективном уровнях анализа действия. Совместное использование перечисленных предположений и уровней позволяет описывать действие и как инструментально-рациональное, и как нормативно-ориентированное; как преследующее идеальные или материальные цели (сам Александер признается в предпочтении неконтактных, холистских и идеалистских объяснений, позволяющих характеризовать хотя бы некоторые человеческие поступки как «добровольное стремление к идеалам» [2, 124]). Сходную классификацию типов и уровней анализа действия, характерных для разных социологических парадигм, предлагает и Дж. Ритцер, распределяя парадигмы и теоретические направления в метатеоретической плоскости, полученной пересечением двух континуумов (микро-/макро- и объективное/субъективное).

2. ОТ КЛАССИФИКАЦИИ ПАРАДИГМ К АНАЛИЗУ ТЕОРИЙ ДЕЙСТВИЯ

Таким образом, в работах, посвященных анализу социологических парадигм, моделей объяснения и «теоретических логик» разнообразие социологических теорий действия принято описывать с помощью небольшого числа аналитических оппозиций (противопоставлений) концепции (Ю. Хабермас, Дж. Александер, Дж. Ритцер, С. Тернер и Р. Фактор, Дж. Холмвуд и А. Стюарт, А. Розенберг и другие). Самой популярной из них по-прежнему является оппозиция, восходящая к веберовской классификации типов действия и построенная на различии идеального и материального, или аффективно-рационального и целерационального действий. Ограничиваясь лишь одним примером, можно легко продемонстрировать веберовскую генеалогию основных типов действия, описываемых Ю. Хабермасом¹, где «стратегическое действие» воплощает самую радикальную версию материальной рациональности, а драматургическая модель описывает случай чистой реализации субъективного предпочтения. Здесь, однако, следует заметить, что Хабермас явно использует еще одно ключевое аналитическое различие — «нормативистское/волюнтаристское», ставшее почти общим местом в современной социологической тео-

¹ См. [18]. Хабермас различает типы коммуникативного и телеологического действий. К коммуникативным относятся нормативно регулируемое, драматургическое (экспрессивное) и разговорное действие (последнее направлено на когнитивное понимание). Телеологическое действие разделяется на собственно инструментальное («несоциальное») и стратегическое. Последнее также может быть явно стратегическим либо манипулятивным.

рии в результате критических дискуссий о «волюнтаристской теории действия» Парсонса, в центре которой оказался гиперсоциализированный субъект, свободно реализующий нормативное давление культуры.

В попытках анализа существующих моделей объяснения социального действия социологическая теория непосредственно сталкивается именно с теми своими философскими основаниями, которые неявно предопределили (и продолжают определять) устойчивый интерес к проблематике социального действия. Речь идет о классических диспутах вокруг «свободы воли» («индивидуальной свободы», в более осторожной формулировке) и существования «других». Некоторые критики современных социологических теорий (например, А. Макинтайр) непосредственно связывают устойчивый и односторонний интерес социологов к оппозиции «целерациональное/аффективно-рациональное» с необходимостью разведения и противопоставления факта и ценности, изначально стоявшей перед модернистским проектом респектабельной «научной социологии», в котором за пределы ответственного социологического теоретизирования выводилась сама идея нормативной теории действия.

Следующее аналитическое различие моделей социального действия представляется нам ключевым не только для логики социологического исследования, но, возможно, и для практического решения дилеммы индивидуальной автономии и социального порядка. Противопоставление интенционалистских, или менталистских, и бихевиористских (в несколько непривычном словоупотреблении, инвайронменталистских) моделей детерминации действия сложилось собственно в области социальных наук и стало самым существенным «возвратным» вкладом последних в философию второй половины XX в. В логике это противопоставление проявилось в критике интенционалистских научных объяснений Куайном и Витгенштейном, в этике — в неразрешимых противоречиях между экстерналистской и интерналистской концепциями моральной мотивации, и, наконец, в современной философии науки все слабости интенционалистских и рационалистских моделей объяснения действия стали очевидными в ходе популярной дискуссии о том, могут ли мотивы и резоны деятеля служить причинами действий (Д. Дэйвидсон и другие). В социологической теории указанная проблематика обычно обсуждалась в терминах детерминантов действия. При этом принималось, что внутренние (ментальные) мотивы действия имеют некоторое отношение к свободе воли. Радикальный бихевиоризм первым поставил под сомнение предположение о том, что связь между свободой и внутренним переживанием воления, намерения, диспозиции и т. п. является необходимой. Именно в бихевиоризме впервые была систематически разработана модель действия, в которой постулируется случайный характер связи между поведением и его последствиями. Люди с бихевиористской точки зрения действительно используют интенционалистские объяснения, однако, во-первых, они не позволяют предсказывать реальное (а не сугубо вербальное) поведение, и во-вторых, фигурирующие в таких объяснениях внутренние детерминанты действия (неважно, являются ли они в конечном счете проявлениями спонтанной субъективности или интернализованными нормами) не обладают никакими очевидными теоретическими достоинствами в сравнении со структурами социального окружения.

В данной ситуации особую актуальность приобретают исследования, не ограничивающиеся критикой отдельных теорий, а позволяющие осуществить сравнительный концептуальный анализ различных моделей объяснения социального действия, сложившихся в интерпретативной традиции, бихевиоризме, структурализме и других ведущих «социологических парадигмах».

В частности, в центре внимания ряда исследователей оказывается содержательный и формально-логический анализ «критических точек» интенционалистских моделей действия, обусловивших сравнительно невысокую эффективность последних для социологической теории и исследовательской практики. Такому анализу подвергаются не только ведущие теории социального действия, разработанные в рамках интерпретативной традиции (от Вебера, рассматривавшего концепцию социального действия в качестве фундамента социальной теории, до столпов «неовеберинанской» традиции — Парсонса, Гидденса и Хабермаса), но и наиболее формализованные современные модели целенаправленной деятельности — модели рационального выбора, используемые в теории принятия решений и теории игр, которые получили широкое распространение в социологии, экономике, политологических теориях «общественного выбора», социобиологии и т. п. (Г. Беккер, Р. Нозик, А. Сен, Дж. Элстер и другие). Это позволяет продемонстрировать общность проблем, с которыми сталкиваются и ин-терпретативные, и позитивистские теории социального действия, основанные на концепции инструментальной рациональности, указать на существенные ограничения, возникающие при использовании этой концепции в исследовательской практике, очертить возможные подходы к преодолению этих проблем.

Интересно отметить, что многие авторы, критикующие недостатки интенционалистских моделей действия (в частности, Дж. Холмвуд и А. Стюарт; М. Уотерс), полагают, что кризис в социальной теории последнего десятилетия совершенно очевидным образом связан не с «позитивистской моделью социальных наук», а именно с «доморощенным релятивизмом интерпретативной методологии». Релятивизм интерпретаций открывает возможность релятивизации нормативных стандартов теоретического объяснения. В результате взаимоисключающие теоретические объяснения трактуются как проявления фундаментальных «дуализмов» социологического мышления — а именно, дуализма рационального и нерационального действия; предполагаемой взаимообусловленности структуры и действия; антиномии власти как основанного на принуждении господства и коллективно воспроизводимой, основанной на консенсусе нормативной системы; противоречия между относительной автономией различных функциональных подсистем и их предполагаемой взаимозависимостью внутри холистского «социального порядка».

Если ловушки позитивизма и пороки радикального бихевиоризма, исключающего из объяснений любые упоминания о мотивах, убеждениях и намерениях действующих, неоднократно обсуждались и превратились в своего рода «общее место» философии и методологии социальных наук, то крайности интерпретативного подхода и недостатки сугубо интенционалистских объяснений социального действия часто оценивают вполне снисходительно.

Эта снисходительность едва ли оправдана. Одна из фундаментальных предпосылок современного интерпретативного подхода заключается в том, что убеждения, намерения, цели и прочие основания для действия не могут быть его причинами в строгом смысле слова. Это вполне аргументированное, как мы отмечали ранее, утверждение нередко используется для обоснования другого положения, играющего ключевую роль в более радикальных теориях интерпретации: если резоны действующего не могут быть причинами действия, то подлинные объяснения в социальных науках невозможны, так как объяснение всегда предполагает отсылку к какому-то достаточно общему утверждению, закону, который так или иначе описывает причинную связь событий. И поскольку подлинное научное объяснение осмысленного, «резонного» действия недостижимо (нельзя объяснить почему нечто произошло), то социология должна удовлетвориться семантическим пониманием, т. е. пониманием того, что те или иные поступки или высказывания значат «с точки зрения действующего». Однако последние два положения неверны, по меньшей мере по двум причинам.

Во-первых, если намерение, желание или иное рациональное основание для действия не может само по себе быть его причиной, то психологическое состояние убежденности, наличие у субъекта диспозиции действовать, переживание желания и т. п., т. е. психологические детерминанты, которые мы способны достаточно объективно «приписать» действующему, вполне могут фигурировать в адекватных причинных объяснениях.

Во-вторых, социология стремится дать объяснение множеству явлений и процессов, которые в принципе невозможно объяснить с точки зрения «внутренней перспективы» индивидуального деятеля (или сколь угодно большого числа таковых). Речь идет о таких сферах социологического анализа, которые принято относить к макроуровню социального — институтах, структурах, нормативных порядках. Даже если объяснение таких социальных целостностей в конечном счете может и должно быть «прописано» на уровне поступков отдельных людей (такова весьма убедительная позиция методологического индивидуализма), эти отдельные люди часто не располагают или даже не могут располагать адекватным теоретическим пониманием происходящего. Их «близкие-к-опыту» понятия могут весьма существенно расходиться с «далекими-от-опыта», но весьма хорошо работающими теориями социолога. (Кроме того, «обыденные теории» и понятия обычно содержат множество рассогласований и внутренних противоречий, отражающих всевозможные структурные ограничения социального действия и культурные ресурсы отдельных субъектов.) Такая возможность может быть легко проиллюстрирована на примерах теорий, которые поясняют иррациональное с точки зрения индивидуальных интересов или осознаваемых мотивов поведение, либо описывают причины устойчивости таких структур и нормативных порядков, латентные функции которых не осознаются участниками (достаточно вспомнить о теориях идеологии в марксизме и неомарксизме, теории невротического поведения в психоанализе или об объяснениях латентных функций магических ритуалов в функционалистской культурной антропологии). Так, например, Б. Фей и Дж.Д. Мун рассматривают в качестве двух конкретных образцов «социальных явлений, которые не могут быть поняты в их собственных терминах», идею благородного сословия в феодальном

обществе и охоту на ведьм, охватившую Западную Европу в XV–XVII вв. Власть правящего сословия обосновывалась «благородством» его отдельных представителей, т. е. наличием у них особых добродетелей. В реальности принадлежность конкретного лица к правящему классу определялась по праву рождения, а не на основании личных заслуг. Систематическое игнорирование возникающего здесь очевидного логического рассогласования было важным условием существования данной формы политического господства. Во втором случае, сама по себе вера в колдовство не обязательно носила иррациональный характер в контексте господствовавших в то время представлений. Однако эта вера не была и непосредственной причиной массовой одержимости ведьмами. В случае большой охоты на ведьм, «...объяснения, выходящего за рамки собственных объяснений участников, требуют такие факторы, как жестокость преследований, внезапный значительный рост числа подозреваемых в ведьмовстве и осужденных за него, характер распределения преследований по разным географическим регионам и среди представителей различных социальных классов, а также широкое использование пыток. Сфокусировав внимание на понятиях, доступных самим участникам событий, мы не дадим адекватного объяснения этим явлениям — ведь явно недостаточно будет сказать, что причиной массовой одержимости ведьмами было то обстоятельство, что количество ведьм чересчур увеличилось!» [12, 224].

Попытки свести социологические объяснения к реконструкции собственных представлений действующих субъектов исходят из предположения о полной согласованности убеждений, желаний и действий людей. Ученому остается лишь «перевести» иррациональные и бессмысленные на первый взгляд поступки, обычаи и т. п. на язык общепринятых представлений или на язык той культуры, к которой он сам принадлежит, чтобы сделать непонятное и бессмысленное логичным, рациональным, последовательным. Однако такая трактовка цели социальных наук основана на довольно нереалистичных допущениях. Предполагается, что убеждения, желания и поступки действующих полностью согласованы и в принципе могут быть поняты «в своих собственных рамках», без обращения к тем внешним и внутренним обстоятельствам (институтам, нормам, структурам и т. п.), которые могли бы объяснить, почему убеждения или желания в данном случае оказались таковы, каковы они есть. Кроме того, как уже отмечалось, эта трактовка подразумевает, что некий хорошо информированный и высоко сознательный участник событий¹ мог бы дать им интерпретацию, которая в основных чертах совпала бы с концепцией социолога. Однако очевидно, что во множестве случаев убеждения или поступки людей воспринимаются ими самими как необъяснимые, противоречивые, безотчетные и т. п. Ссылки на иррациональное и противоречивое, приемлемые и неизбежные в повседневной жизни, по определению не могут удовлетворить нас, когда мы ищем теоретическое объяснение событий, происходящих в социальном мире. Радикальные версии интерпретативной исследовательской программы ограничиваются изучением смыслового, субъективного компонента социального действия, «упраздняя» необходимость в теориях, объясняющих какие объективные

¹ Если воспользоваться уже приведенным примером — инквизитор или ведьма.

и безличные обстоятельства привели к формированию тех или иных систем значений, предопределили возникновение конкретных социальных институтов, обусловили ресурсы или ограничения коллективного или индивидуального социального действия в каком-то определенном случае.

Трудности, стоящие перед противоположной крайностью — позитивистской социальной теорией, стремящейся исключить из теоретических объяснений интерпретации и свести осмысленные социальные действия к внешним «наблюдаемым фактам», поддающимся переводу на неинтенционалистский язык объективных описаний поведения, нами уже обсуждались. Заметим лишь, что здесь существует довольно прямая аналогия с вышеописанными недостатками «герменевтических» подходов: как объяснение осмысленного действия часто требует выхода за пределы того, что может быть осмыслено действующим (в данный момент или в принципе), так и внешнее описание элементарного социального взаимодействия в терминах «стимулов» и «реакций» невозможно без отсылок к нормам и правилам. Только соотнесение с определенным нормативным порядком или системой правил позволяет сказать, правильно ли действующий понял вопрос, заполнил чек для оплаты покупок, либо употребил термин родства (П. Уинч). Таким образом, не только объяснение, но и первичная идентификация какого-то вида или типа социального действия возможна лишь относительно социальных контекстов, в которых оно реализуется, институтов, гарантирующих его осмысленный и предсказуемый характер, нормативных систем, определяющих соответствие осуществляемой деятельности идеальному образцу. В результате стремление к «чистому описанию» обнаруживает свой утопический характер: нормативный компонент знания неизбежно присутствует в адекватном социологическом объяснении, и социологическое теоретизирование так или иначе опирается на интерпретации, включающие в себя представления и знания действующих, с помощью которых они не только подвергают рационализации и типизации собственную активность (А. Шюц), но и формируют ожидания к взаимодействию друг с другом, оценивают его результаты и т. п.

Как уже говорилось выше, в существующих классификациях моделей социологического объяснения и соответствующих исследовательских программ так или иначе используется противопоставление субъективистских (интенционалистских) теоретических объяснений, сводящих социальный мир к идеям, конструкциям, значениям, интерпретациям действующих, и объективистских объяснений, исследующих роль структурных и культурных ограничений и возможностей в детерминации поведения людей¹. Кроме того, разграничивают индивидуалистские модели, объясняющие поведение людей на микроуровне, исходя из их индивидуальных значений, статусных характеристик, интересов или ценностных ориентации, и холистские (коллективистские) модели, в центре которых находятся макроуровневые детерминанты поведения — материальные условия, коллективные представления, классовые интересы и т. п. (Очевидно, примером объективистской/холистской модели объяснения может служить классический структурализм, а, скажем, субъективной/индивидуалистской — конструкционистская версия интерпретативной программы.)

¹ См., в частности: [2; 19; 23].

Некоторые ведущие современные социологи полагают, что в социальных науках на смену множеству парадигм должна прийти многомерная модель объяснения, позволяющая описывать социальное действие одновременно как интенциональное и объективное, детерминированное коллективными нормами и инструментальное по отношению к индивидуальным целям (Дж. Александер, Э. Гидденс, Дж. Ритцер, П. Штомпка), другие считают, что многомерность и наличие множества парадигм — результат тщетных попыток примирить прямо противоречащие друг другу точки зрения на социальное действие и социальный порядок (Дж. Элстер, Дж. Холмвуд и А. Стюарт, М. Уотерс). Пока социология не располагает снимающими эти фундаментальные противоречия «большими метатеориями», более продуктивной стратегией, с точки зрения многих, остается создание не претендующих на глобальный охват «теорий среднего диапазона» (именно эту стратегию рекомендовал социологам Р. Мертон). При этом существенно, чтобы выдвигаемые при решении конкретных исследовательских задач теоретические объяснения оставались теоретическими, т. е. достаточно абстрактными по отношению к изучаемой социальной практике, общими относительно некоторой совокупности наблюдений и поддающимися оценке с точки зрения определенных нормативных стандартов (логичности, согласованности и т. п.). Критическое осознание сильных и слабых сторон избранных моделей объяснения также может способствовать не только созданию более «сильных» работающих теорий, но и улучшению коммуникации между соперничающими исследовательскими программами и их сторонниками. Конечно, на нынешнем этапе развития социологии описанная стратегия едва ли приведет к интеграции различных парадигм и «широкому теоретическому синтезу», но, помогая исследователям развивать восприимчивость к аргументам «другой стороны», наверняка послужит процессу интеграции социологического сообщества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Девятко И.Ф.* Модели объяснения и логика социологического исследования. М., 1996.
2. *Alexander J.* Theoretical logic in sociology. Vol. 1. Positivism, presuppositions, and current controversies. L., 1982.
3. *Alexander J., Colomy. P.* Traditions and competitions: Preface to a postpositivist approach to knowledge cumulation // G. Ritzer (ed.) *Metatheorizing. (Key issues in sociological theory, vol. 6.)* L., 1992.
4. *Alexander J., Giesen B., Smelser N.* (eds.). *The macro-micro link.* Berkeley, 1987.
5. *Archer M.S.* Culture and agency. Cambridge, 1988.
6. *Archer M.S.* Morphogenesis versus structuration: On combining structure and action // *British journal of Sociology.* 1982. Vol. 33. P. 455–483.
7. *Arrow K.J.* Social choice and individual values. 2nd ed. New Haven, 1963.
8. *Baumol W.J.* Welfare economics and the theory of the state. Cambridge, 1952.
9. *Collins R.* The micro contribution to macro sociology // *Sociological Theory.* 1988. № 6. P. 242–253.
10. *Eisenstadt S.N., Curelaru M.* The form of sociology: Paradigms and crises. N.Y., 1976.
11. *Eisenstadt S.N., Helle H.G.* (eds.). *Macro-sociological theory: perspectives on sociological theory.* Vol. 1. L., 1985.

12. *Fay B., Moon J.D.* What would an adequate philosophy of social science look like? // *Philosophy of Social Science*. 1977. № 7.
13. *Fiske D.W., Schweder R.A.* (eds.) *Metatheory in social science: Pluralisms and subjectivities*. Chicago, 1986.
14. *Friedrichs R.* *A Sociology of sociology*. N.Y., 1970.
15. *Giddens A.* *Central problems in social theory: Action, structure and contradiction in social analysis*. Berkeley, 1979.
16. *Giddens A.* *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Berkeley, 1984 и др.
17. *Gouldner A.* *The coming crisis of western sociology*. N.Y., 1970.
18. *Habermas J.* *The theory of communicative action*. Vol. 1. Reason and the rationalization of society. Boston, 1984.
19. *Holmwood J., Stewart A.* *Explanation and social theory*. Basingstoke, 1991.
20. *Knorr-Cetina K., Cicourel A.V.* (eds.) *Advances in social theory: Toward an integration of micro- and macro-sociologies*. Boston, 1981.
21. *Olson M., jr.* *The logic of collective action*. Cambridge, 1965.
22. *Rapoport A., Chammah A.* *Prisoner's dilemma*. Ann Arbor, 1965.
23. *Ritzer G.* *Contemporary sociological theory*. 3rd edition. N.Y., 1992.
24. *Ritzer G.* (ed.) *Metatheorizing*. (Key issues in sociological theory. Vol. 6.) L., 1992.
25. *Ritzer J.* (ed.) *Frontiers of social theory: The new syntheses*. N.Y., 1990.
26. *Ritzer J.* *Metatheorizing in sociology*. Lexington, mass. 1991.
27. *Ritzer J.* *Toward an integrated sociological paradigm: The search for an exemplar and an image of subject matter*. Boston, 1981.
28. *Rosenberg A.* *Philosophy of social science*. Boulder, 1988.
29. *Turner J.* (ed.) *Theory building in sociology: Assessing theoretical cumulation*. Newbury Park, 1989.
30. *Wallace W.L.* *Metatheory, conceptual standardization, and the future of sociology* // *G. Ritzer* (ed.) *Metatheorizing*. (Key issues in sociological theory. Vol. 6.) L., 1992. P. 53–68.
31. *Waters M.* *Modern sociological theory*. L., 1994.

ПЕРСПЕКТИВЫ НАТУРАЛИСТСКИХ ТЕОРИЙ СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ: ОТ БИХЕВИОРИЗМА К НЕОБИХЕВИОРИСТСКИМ ТЕОРИЯМ ОБМЕНА И РАЦИОНАЛЬНОГО ВЫБОРА (Б. СКИННЕР, ДЖ. ХОМАНС, П. БЛАУ, Р. ЭМЕРСОН)

1. БИХЕВИОРИЗМ

Скиннеровская версия социального бихевиоризма оказала прямое и опосредованное влияние на социологические теории обмена, прежде всего на теорию социального обмена, разработанную Дж.К. Хомансом (1910–1989), а также на концепции П.М. Блау (1918–2002), Р. Эмерсона (1925–1982), Дж.С. Коулмена (1926–1995) и других. Распространение концепции Скиннера на социальное поведение ведет к бихевиористской теории практической рациональности, объясняющей целенаправленное (и в широком смысле «намеренное») действие в качестве направленного и даже оптимального с точки зрения ситуативных критериев разумности, но не обязательно максимизирующего полезность и тем более не обязательно основанного на осознанном соотношении актором целей и средств действия (что характерно для утилитаристских теорий рационального выбора в экономике).

Для подхода, предложенного Джорджем Каспером Хомансом, характерны (в порядке убывания значимости): приверженность натуралистскому тезису единства научного метода и дедуктивно-номологической модели объяснения [см. 1, 28–34]; редукционизм; методологический индивидуализм (номинализм).

Хоманс подверг критике социологический реализм, восходящий к методологической позиции Э. Дюркгейма. Не отрицая, что человеческое взаимодействие ведет (уже по определению) к возникновению новых, собственно социальных явлений, Хоманс утверждал, что для объяснения этого взаимодействия не требуется вводить какие-нибудь новые пропозиции, принципиально отличающиеся от пропозиций, описывающих индивидуальное поведение. Отсюда следует редукционизм Хоманса: то, что по мнению Дюркгейма, может быть объяснено только социологией, для Хоманса поддается сведению к фундаментальным принципам психологии. Кроме того, недостаточно объяснить социальный факт, указав на другой социальный факт, послуживший причиной первого. Следует специфици-

ровать конкретный механизм, связывающий причину и результат. Такой механизм всегда реализуется через поведение отдельных людей и, следовательно, по необходимости будет психологическим. Индивидуальные поведенческие реакции, по Хомансу, являются универсальными психологическими посредниками между социальными фактами.

Если Скиннер оставляет открытым вопрос о детерминированности или, напротив, интенциональной нейтральности тех «социальных окружений», которые подкрепляют действие, то у Хоманса можно найти формулировку ключевой для сегодняшней социальной теории проблемы — проблемы перехода от индивидуального действия к широкомасштабной социальной структуре (и обратно). Решение этой проблемы, по мнению Хоманса, может быть получено при использовании дедуктивно-номологической модели объяснения и редукции макросоциального к фундаментальным законоподобным пропозициям, относящимся к уровню поведенческой психологии. Примером «психологической экспликации» институциональных изменений¹ *может служить, в частности, осуществленный Хомансом анализ процесса распространения машинного производства в английской текстильной промышленности XVIII в.* [15].

Хоманс предпринял попытку последовательно вывести закономерности социального взаимодействия на субинституциональном уровне (т. е. на уровне преимущественно межличностного или межгруппового взаимодействия), применяя закономерности бихевиористской психологии к специфической ситуации, когда основным источником вознаграждений (или конкретным «социальным окружением») становится другой человек (или группа). Эта попытка потребовала такого обобщения бихевиористской концепции «подкрепления», которое сделало бы ее применимой к элементарной ситуации взаимодействия между «Личностью» и «Другим», когда участники «подкрепляют» друг друга не только материальными, но и социальными благами, в том числе похвалой, вниманием, деньгами, услугами (известность приобрел приведенный Хомансом шуточный пример: психолог подкрепляет голубя пищей, а голубь психолога — ожидаемыми результатами эксперимента). Так как необходимые для такого обобщения понятия «полезность», «издержки», «прибыль» были позаимствованы из классической экономической теории, та исследовательская программа, которая возникла на основе, заложенной работами Хоманса, получила название теории обмена. В самых разных модификациях теоретики обмена используют, наряду с идеями социального бихевиоризма, утилитаристскую модель рационального выбора, рассматривая в качестве критерия рациональности социального действия максимизацию полезности. Важно отметить, однако, что хотя под «издержками» Хоманс понимает, вслед за экономистами, упущенные возможности вознаграждения (выгоды), которые актер мог бы получить при выборе альтернативных способов действия, а под «прибылью» — величину разности между актуально полученными

¹ Отсутствие такой «психологической экспликации» целей и действий отдельных агентов — основной аргумент в многолетней полемике Хоманса против функционалистского теоретизирования в стиле Парсонса (они были коллегами по факультету в Гарварде). Хотя аргументы Хоманса могут быть легко отражены уже с позиций мертоновской ревизии структурно-функционализма, исторически они сыграли заметную роль в тематизации спора о деятельности и структуре.

вознаграждениями и понесенными издержками [14, 31], все же его трактовка рациональности действия отличается от классической утилитаристской концепции. «Пропозиция рациональности» утверждает, что, выбирая между альтернативными действиями, индивид предпочтет то из них, которое, с его точки зрения, в данный момент даст большую величину произведения вероятности исхода, p , на его ценность, V [14, 43].

В ставшей знаменитой программной статье «Социальное поведение как обмен» [13] Хоманс называет в качестве своих предшественников Г. Зиммеля, очертившего проблематику социального действия как «элементарного социального поведения» в малых группах, и М. Мосса, первым предпринявшего попытку последовательного социологического осмысления «одной из старейших теорий человеческого поведения», рассматривающей социальное взаимодействие как «обмен благами, материальными и нематериальными» [13, 597–598]¹. Кроме того, Хоманс указывает на фундаментальное значение для социологии экономических теорий практической рациональности (на взгляды самого Хоманса самое непосредственное влияние оказали идеи В. Парето, которому была посвящена и его первая серьезная публикация [16])².

Анализируя условия практической стабилизации внутригруппового взаимодействия на некотором уровне распределения индивидуальных прибылей и издержек, Хоманс приходит к идее расширения условий Парето-оптимальности³ в случае внутригруппового обмена. Это расширение заключается в рассмотрении нормативного аспекта обмена между индивидами, формирующими группу, который описывается специальным понятием дистрибутивной справедливости (справедливости распределения).

¹ Важно помнить о признании самим Хомансом этого влияния, поскольку известная работа П. Эке о «двух традициях» в анализе социального обмена [7] привела ряд авторов к несколько упрощенной и неверной трактовке взглядов Хоманса как безусловно антагонистических по отношению к «дюргеймианской» структуралистской позиции, воплощенной, в частности, в работах К. Леви-Стросса. Немалый вклад в расхожее представление об антагонизме необихевиористских и структуралистских трактовок обмена внес и сам Хоманс, яростно критикувавший предложенную Леви-Строссом в «Структурах родства» (1949) теорию кросскузенного матрилиateralного брака как формы обобщенного (непрямого) обмена. Полемика со взглядами Леви-Стросса, воспринимавшимися Хомансом очень лично, как «зано-за под кожей» [17, 23, цит. по: 19, 288], несомненно имела своим следствием и усвоение этих идей. Именно Хоманс способствовал росту популярности «структуралистской» проблематики обобщенного обмена в необихевиористских теориях социальных сетей и рационального выбора.

² Сходство между хомансовским пониманием рационального действия и понятием инструментального действия у Парсонса связано, как справедливо отмечает Дж. Скотт, с тем, что Парето оказал на обоих значительное интеллектуальное влияние [20, 74]. И Хоманс, и Парсонс, в частности, посещали в начале 1930-х гг. XX в. знаменитый преподавательский семинар по Парето, который вел научный руководитель Хоманса Л. Хендерсон [6, XXXIV–XXXV].

³ Парето-оптимальность как критерий общественного блага, используемый при выборе социальной или экономической политики, это такое состояние группы или общества в целом, для которого отсутствует другое Парето-доминантное состояние, переход к которому мог бы улучшить хоть что-то ситуацию, не ухудшив при этом положение кого-либо из остальных членов общества. В современной трактовке, Парето-доминантность определяет некоторую ситуацию **A** в группе или в обществе как предпочтительную (доминантную) по отношению к ситуации **B** в том и только том случае, если каждый член общества в ситуации **A** оказывается в положении, не худшем, чем в ситуации **B**, и по крайней мере один человек оказывается в лучшем положении. Подробнее о роли критерия Парето-оптимальности в теории социального выбора см. [2, 216–224].

Анализируя результаты социально-психологических экспериментов по смене индивидуального мнения под влиянием группового давления, Хоманс сначала формулирует «слабое условие» достижения Парето-равновесия в группе: изменения в поведении максимальны, когда актуально воспринимаемая прибыль минимальна. Затем, уточняя, что хотя это условие и не подразумевает прямой демонстрации того, что наименьшие изменения в поведении будут наблюдаться при наибольшей прибыли (т. е. обратного условия), все же «...если, как только поведение человека приводит его к балансу вознаграждений и издержек, он изменяет его в сторону, противоположную тому, что дает, при данных обстоятельствах, наименьшую прибыль, то может наступить такой момент, когда его поведение далее не будет изменяться; иными словами, поведение на некоторое время стабилизируется» [13, 603]. Хотя из этого определения практического равновесия еще не следует, что все индивиды будут стремиться к достижению максимальной прибыли для себя (поскольку их индивидуальные выигрыши в группе и возможность стабилизации паттерна индивидуальных прибылей и издержек зависят от поведения остальных членов группы), оно все же позволяет перейти к анализу условия, делающего такое практическое (и, возможно, субоптимальное) равновесие более вероятным.

Именно таким условием и является принцип дистрибутивной справедливости: если в ситуации взаимодействия издержки одной группы (подгруппы, отдельных членов группы) больше, чем у другой группы (подгруппы, членов группы), то справедливость распределения требует, чтобы их вознаграждения также были выше [13, 604]. Иными словами, внутри группы будет возникать тенденция к уравниванию, выравниванию «нормы прибыли». В терминах престижа и экономического статуса, эта тенденция будет проявляться не столько в максимизации обобщенной полезности (которая могла бы достигаться по одному из возможных измерений статуса за счет других), сколько в стремлении к установлению соответствия между различными измерениями статуса, т. е. к достижению «статусной конгруэнтности» [13, 604].

Очевидно, что нормативная природа принципа дистрибутивной справедливости не подразумевает универсального стремления к неограниченному росту утилитаристской индивидуальной полезности и прочно привязывает индивидуальный «диапазон сравнений» к наблюдаемому поведению других членов группы, делая само необихевиористское описание «человека расчетливого» более правдоподобным в сравнении с классической утилитаристской концепцией практической рациональности. Хоманс также справедливо полагает, что объяснение социального поведения как обмена — многостороннего отношения, имеющего нормативные характеристики сбалансированности и дистрибутивной справедливости, позволяет лучше понять сложные процессы образования невидимых сетей «групповой структуры» [13, 606].

Сходная концепция, рассматривающая процесс уравнивания индивидуальных мотивационных «наград» и соответствующих «наградам» актуальных и потенциальных «затрат» в диадических отношениях обмена между индивидами в качестве основы для формирования отношений власти и зависимости на групповом и субинституциональном уровнях, содержится в работе Питера Мозеса Блау 1964 г. «Обмен и власть в социальной жизни»

[4]. Блау развивает некоторые положения необихевиористской теории социального обмена Дж.К. Хоманса, показывая как структурные ограничения и неопределенности возможных прибылей/издержек влияют на индивидуальный выбор в элементарной модели обмена. В этой версии необихевиористской теории обмена основой для возникновения связей между людьми является «социальная аттракция» — стремление взаимодействовать с другим человеком либо в силу его привлекательности, либо в силу возможности получить внешние вознаграждения (универсальными эквивалентами внешнего «подкрепления» в процессе обмена, по Блау, могут быть деньги, услуги, уважение, уступки). При невозможности предложить достаточно эквивалентный обмен «аттрактивной» персоне, действующий может либо отказаться от взаимодействия, либо предоставить другому «обобщенный кредит власти», которым тот волен воспользоваться позднее, потребовав от «должника» подчинения. Так неравенство индивидуальных ресурсов при элементарном обмене ведет к возникновению неравенства и власти. Неравенство и власть в межличностных отношениях предопределяют возникновение социальной структуры, а также сил социального изменения. Блау описывает этот процесс как цепочку, состоящую из трех звеньев:

- межличностное взаимодействие ведет к возникновению различий статуса и власти;
- дифференциация статуса и власти ведет к социальной организации и (ее) легитимации;
- легитимация и организация усугубляет неравенство, создавая условия для оппозиции и социального изменения.

Социальная структура, однажды возникнув в процессе микросоциального взаимодействия, становится относительно автономным окружением последующих взаимодействий и накладывает на них определенные ограничения, разрушение которых может стать лишь результатом успешно организованной оппозиции. Сходным образом Блау описывает возникновение более сложных сетей межгруппового обмена, зарождение институтов, смену лидерства и т. п.¹

Одной из первых попыток применить к анализу сложных групповых структур, возникающих в последовательности обменов, которые происходят в социальной группе, формальный аппарат математической теории игр, а также некоторые элементарные средства теории графов, стали работы Ричарда Марка Эмерсона [8; 9; 10], ставшего фактическим основателем активно разрабатываемых в настоящее время теорий сетей социальной власти/зависимости (К. Кук, Л. Молм, Н. Такахашаи, Т. Ямагиши и другие), именуемых иногда просто «сетевой теорией».

Эмерсон принимает основные постулаты сформулированной Хомансом необихевиористской теории обмена в качестве фундамента для более широкой теории, описывающей социальную структуру как «зависимую переменную» относительно совокупных эффектов взаимодействия диад, групп и широких ассоциаций взаимодействующих индивидов [10, 30–65].

Основываясь на хомансовской концепции дистрибутивной справедливости, а также на работах социальных психологов необихевиористского

¹ Более поздние взгляды П.М. Блау ближе к структуралистской трактовке власти и неравенства см. [1, 70–71].

и когнитивистского направлений, разрабатывавших теории взаимозависимости и когнитивного баланса/диссонанса в малых группах (Г. Келли и Дж. Тибо, Л. Фестингера, А. Бавеласа и другие), Эмерсон попытается концептуализировать достаточно популярные в социологии 1950-х гг., но чрезмерно размытые и «качественные» представления о «структуре власти» и сетях влияния в группах и небольших территориальных сообществах.

Наиболее значительный теоретический результат, полученный Эмерсоном, — систематический анализ и первичная классификация паттернов обмена, возникающих при расширении исходного «партикулярного» обмена в диаде до «обобщественного» обмена в триаде взаимодействующих акторов, представляющей собой элементарную модель потенциально неограниченной сети обменов. Предложенные Эмерсоном подходы к анализу влияния сделали более ясной для следующего поколения исследователей перспективу рассмотрения обмена как многостороннего отношения, в пределе превращающегося в анонимный обобщенный обмен, и заложили основу для теоретического и эмпирического изучения социальных сетей как концептуальных эквивалентов рынков в экономике¹.

По Эмерсону, расширение числа участников обмена может приводить к усилению или, что более вероятно в типичном случае единообразия мотивации в каждой из взаимодействующих диад и ограниченности обмениваемых ресурсов, к уменьшению интенсивности обмена в исходной диаде. Так, появление альтернативного партнера по играм будет вести к уменьшению взаимодействий между исходной парой играющих детей, а появление нового партнера для бесед — к уменьшению интенсивности общения со старым партнером. Чтобы привязать эти довольно очевидные соображения к таким теоретическим понятиям, как власть, влияние, господство, легитимация и авторитет, Эмерсон опирается на определение социальных отношений как отношений взаимной зависимости между сторонами: «Зависимость актора А от актора В (1) прямо пропорциональна мотивационному инвестированию А в цели, опосредуемые В, и (2) обратно пропорциональна доступности этих целей для А вне отношения А–В» [9, 32]. Оговаривая, что всякая такого рода зависимость будет специфичной для данного типа целей/ресурсов и, следовательно, будет рас-

¹ Очевидно, если рынок определяется экономистами как способ (институт) передачи прав собственности, т. е. признанных обществом частных прав распоряжаться экономическими благами, то сеть неэкономического обмена может рассматриваться в качестве гомологичного рынку способа передачи прав на неэкономические блага. Тогда альтернативой рыночному/сетевому способам удовлетворения частных «заинтересованностей» в благах выступают иерархические экономические/социальные организации, основанные на передаче власти как обобщенного права принимать решения, касающиеся интересов и благ. Разумеется, представления о том, где проходит граница между экономическими и неэкономическими, как и между частными и общественными (публичными) благами, эволюционируют исторически, вызывая соответствующие изменения в представлениях о том, что может быть объектом собственности. Последний вопрос все еще недостаточно анализируется в общей социологической теории, что приводит к неопределенности в ряде содержательных проблем, например, при описании предполагаемого перехода к «постматериалистическим» ценностям или, если обратиться к примеру из более прикладной области, при анализе кризиса университетов и становления института «образовательных услуг».

пространяться на ограниченный диапазон ситуаций, Эмерсон считает, что избранная им концептуализация отношений зависимости создает базу для концептуализации и, в дальнейшем, операционализации отношений власти (еще раз подчеркнем, что в этой трактовке зависимость и власть выступают в качестве реляционных характеристик, а не индивидуальных атрибутов): «Власть актора А над актором В — это количество сопротивления со стороны В, которое может быть потенциально преодолено А» [6, 32]. Исходя из предположения, что власть А над В (P_{ab}) основана на зависимости В от А (D_{ba}) и равна ей по величине, Эмерсон определяет реципрокные, сбалансированные отношения:

$$\begin{array}{l} P_{ab} = D_{ba} \\ \parallel \quad \parallel \\ P_{ba} = D_{ab}. \end{array}$$

Если власти А над В соответствует равное количество власти В над А, власть не исчезает и не «гасится», однако в таких сбалансированных отношениях, даже при значительной мотивированности каждой из сторон во взаимодействии и отсутствии альтернативных источников удовлетворения специфического интереса, не могут возникнуть отношения господства, доминирования.

Разность между P_{ab} и P_{ba} как раз и характеризует величину властного преимущества А во взаимодействии с В (при отрицательной величине этой разности, уместнее говорить о властной невыгодности данного отношения для А). Неравенство во власти позволяет говорить о несбалансированности отношений и доминировании одной из сторон, что для элементарного случая взаимодействия в диаде будет выглядеть следующим образом:

$$\begin{array}{l} P_{ab} = D_{ba} \\ V \quad V \\ P_{ba} = D_{ab}. \end{array}$$

Очевидно, что восстановление баланса в диадических отношениях возможно преимущественно за счет «отвода» мотивации со стороны более зависимого участника либо в результате обнаружения альтернативного источника удовлетворения интереса.

Однако даже сбалансированные диадические отношения часто перестают быть таковыми при расширении численности участников: «...Сеть власти-структура, определяемая, как два или более взаимосвязанных отношения власти-зависимости. Как мы видели в нашем примере (появления третьего участника в отношениях двух играющих детей), когда отношение С-А увязывается через А с отношением А-В, формируя простую линейную сеть С-А-В, свойства отношения А-В изменяются. В нашем примере сбалансированное отношение А-В выходит из состояния равновесия, давая А властное преимущество» [6, 36]. В целом всякое элементарное диадическое отношение, будучи включенным даже в небольшую сеть, начинает зависеть от свойств этой сети. В частности, Эмерсон демонстрирует, как приобретаемая организованной «коллективным актором» власть

над индивидуальными акторами, включенными в сеть обмена, принимает характер не встречающих сопротивления требований «коллективного актора», регулирующих поведение всех (нормы) или некоторых (ролевые предписания) членов группы [9, 37–38].

В своих работах Эмерсон дал увлекательные примеры анализа «балансирующих операций»: формирования коалиций, организованных групп и позиционной структурной власти (определяемой расположением данного индивида в сети). Эти идеи были развиты в работах его коллег и учеников, посвященных феноменам центральности позиций, «накопления» власти и обобщенного доверия в открытых и закрытых сетях и т. п. [18; 24]. Однако предложенный им подход, резко расширивший рамки необихевиористских теорий обмена, сохранил ключевую объяснительную слабость теорий рационального действия — невозможность идентифицировать ценности-цели действия независимо от описания самого действия [см. 12]. Вместе с тем трудно не согласиться с мнением Дж. Тёрнера относительно того, что Эмерсону удалось по меньшей мере сместить фокус своего теоретизирования со сложнейшего вопроса об «объяснительной тавтологичности» и логических сложностях всех социологических моделей «солитарного» рационального действия к чрезвычайно интересной проблеме реляционных свойств уже сложившихся отношений. Предположив лишь, что сам факт устойчивого существования некоторого отношения обмена доказывает существование какого-то выигрыша для каждой из сторон (идея небесспорная, однако и не заведомо абсурдная), Эмерсон смог указать путь к анализу структурных, реляционных свойств такого отношения [см. 25]. Открывающиеся на этом пути возможности для теоретического анализа были значительно усилены взаимодействием с разработанными позднее формальными математическими моделями эволюционных игр (Дж. Мейнард-Смит, Р. Аксельрод и другие). Важно отметить, однако, что достигаемый при этом теоретический прогресс имеет место преимущественно за счет сдвига к объективистской (холистской) позиции и, соответственно, отказа от рассмотрения «собственной» проблематики индивидуального действия и практической рациональности.

Характеризуя необихевиористские теории обмена в целом, следует особо подчеркнуть, что они ориентированы на исследование закономерностей возникновения и поддержания коллективных норм как следствия индивидуальных интересов. Однако, в отличие от классических моделей «однократного и неотзываемого» интенционального выбора и принятия решений, восходящих к веберовской идеализации индивидуального рационального действия, теории обмена возводят всякое социальное взаимодействие к распределенному во времени обмену позитивными и аверсивными подкреплениями, увеличивающими или уменьшающими вероятность воспроизведения исходных действий участников обмена. Подкрепления, курсирующие в цепочках социального обмена на субинституциональном и институциональном уровнях, могут иметь характер первичных благ либо обобщенных средств обмена (деньги, услуги, уважение, уступки, похвала и внимание), так что их общей чертой является лишь способность мотивировать и подкреплять поведение. Стремление участников обмена максимизировать доступное вознаграждение ограничивается не только вероятностью отрицательного, аверсивного подкрепления

(«издержек»), но и действием принципа убывающей предельной полезности, психологическим механизмом которого с точки зрения необиористских теорий обмена является хорошо изученный феномен «уровня адаптации» [10, 31–34]. Неравенство индивидуальных ресурсов участников обмена в диаде либо различия в их локализации внутри более широкой «сети» обмена может, как было показано, вести к возникновению элементарных форм дифференциации, эксплуатации и власти. Вознаграждения, получаемые индивидом в социальном взаимодействии, зависят от тех вознаграждений, которые он сам предоставляет остальным участникам, при этом нарушения баланса вознаграждений (в силу очевидной неэквивалентности обмена либо в силу эффекта адаптации к постоянному уровню вознаграждения) могут контролироваться с помощью самоподдерживающегося механизма «дистрибутивной справедливости». Таким образом, и существование устойчивых паттернов взаимодействия, и возникновение самоподдерживающихся социальных институтов рассматриваются как сети взаимных обменов, а основным методом анализа процессов кооперации и следования нормам оказывается анализ «прибылей» и «издержек» индивидуальных или корпоративных акторов.

2. ОТ БИХЕВИОРИЗМА К НЕОБИХЕВИОРИЗМУ

Бихевиоризм — одна из классических «школ психологии», возникших в конце XIX — начале XX в., то есть в эпоху первого кризиса психологии. Как и некоторые другие психологические школы (например, гештальтпсихология и фрейдизм), бихевиоризм призван был создать альтернативу идеям и методам интроспективной психологии сознания, так как разочарование в последней стало всеобщим. Для бихевиоризма характерен наиболее радикальный отказ от методов, проблематики и предмета психологии сознания: на смену изучению сознания приходит изучение поведения (отсюда и термин «бихевиоризм», восходящий к англ. behavior — поведение), объективный эксперимент полностью вытесняет метод контролируемого самонаблюдения (интроспекции), а интерес к связям между «первичными элементами» сознания уступает место интересу к зависимостям между элементами поведения организма («реакциями») и элементами окружающей среды («стимулами»).

Многие идеи, методы и даже объяснительные принципы бихевиоризма восходят к ранним работам Э. Торндайка, который, впрочем, не относил себя к бихевиористам. В конце XIX в. молодой американский психолог Э. Торндайк первым стал исследовать процессы научения у животных. Он использовал строгий экспериментальный метод с независимой переменной (подкрепление) и специальное устройство («проблемный ящик»), позволявшее однозначно фиксировать и подкреплять успешные реакции животных. Торндайк изложил полученные результаты и выводы в докторской диссертации «Интеллект животных. Экспериментальные исследования ассоциативных процессов у животных» (1898). Согласно Торндайку, животные обучаются методом «проб и ошибок», или случайных действий. Отбор целесообразных реакций происходит благодаря их подкреплению, то есть успешная реакция имеет большую вероятность последующего воспроизведения («закон эффекта»). Кроме того, если при одновременном

действию раздражителей один из них вызывает реакцию, то другие также приобретают способность вызывать ту же реакцию (закон ассоциативного сдвига). Таким образом, описанные Торндайком механизмы изменения поведения в существенных чертах воспроизводили дарвиновскую эволюционную парадигму, но уже на индивидуальном (а не видовом) уровне.

Учение И.П. Павлова об условных рефлексах и его экспериментальный подход также повлияли на формирование терминологии и экспериментальной программы бихевиоризма. В частности, общепризнанный отец-основатель бихевиоризма Джон Браадус Уотсон, работавший некоторое время совместно с Р. Йерксом над проблемой зрительного опознания у животных (1909), использовал павловскую экспериментальную методику. Свой ранний интерес к экспериментальному исследованию животных и — шире — к объективным методам изучения Уотсон позднее объяснил следующим образом: «Я никогда не хотел использовать людей как испытуемых. Я сам ненавидел быть испытуемым. Мне не нравились скучные, искусственные инструкции испытуемым. Я всегда чувствовал себя неловко и вел себя неестественно. С животными я был в своей стихии» [5, 276].

Первое отчетливое изложение принципов бихевиоризма дано в статье Уотсона «Психология, какой ее видит бихевиорист» (1913). Более полно программа бихевиоризма была воплощена в книгах Уотсона «Поведение. Введение в сравнительную психологию» (1914) и «Психология с точки зрения бихевиориста» (1919). По мнению Уотсона, психология должна изучать поведение как совокупность наблюдаемых (секреторных и мышечных) реакций, детерминированных стимулами внешней среды. Использование объективного метода и объяснительных моделей естественных наук требует полного и окончательного отказа от менталистской терминологии и поиска «конечных причин» поведения в сознании субъекта. Описания психических процессов должны быть переведены с языка гипотетических сущностей сознания на язык эмпирически наблюдаемых поведенческих реакций и стимулов. Уотсон изгнал из психологии не только умственные образы и мотивы, но и любые отсылки к нейрофизиологическому субстрату поведения, считая, что предположения о физиологических механизмах так же избыточны для психологии, как и менталистские гипотезы. Применяя принципы бихевиоризма в своих экспериментальных исследованиях, Уотсон стремился доказать, что развитые формы поведения у взрослых — результат надстройки все более сложных цепочек условно-рефлекторных связей над первичными врожденными реакциями.

Исходная программа радикального бихевиоризма быстро завоевала громадную популярность. Причинами этой популярности были открытие новой исследовательской реальности (поведения) и последовательное обоснование применимости объективного экспериментального метода в изучении человека. Восходившая к позитивизму методологическая инициатива Уотсона, предложившего перевести теоретические понятия в термины наблюдаемого поведения, в свою очередь, способствовала выработке П. Бриджменом концепции операционализма. Однако эти яркие черты первой бихевиористской программы не могли предотвратить ее кризис. Ее критики отмечали и несводимость реального предметного действия к элементарным двигательным реакциям, и невозможность объяснить поведение без обращения к познавательным и мотивационным

процессам, и этическую неприемлемость представления об исключительно внешней «стимульной» детерминации поступков человека.

В результате уже в 1930-е гг. появилось несколько принципиально новых версий бихевиоризма. Наиболее известными представителями необихевиоризма стали Эдвард Толмен и Кларк Халл. Толменовскую версию бихевиоризма часто называют когнитивным (то есть познавательным) бихевиоризмом. Толмен предпринял попытку вернуть в психологию «менталистские» категории ожиданий, образов, ценностей и установок. Для обозначения этих центральных детерминант действия он ввел представление о промежуточных переменных, опосредующих связь стимула и поведения. В сущности, он отказался от формулы «стимул–реакция», однако сохранил бихевиористские критерии объективного научного метода и смог экспериментально показать, что даже поведение крыс в лабиринте не может быть объяснено исключительно частотой упражнения, силой подкрепления и условно-рефлекторными связями. В частности, он доказал, что обретение крысой сложных навыков ориентации в лабиринте не сводимо к сумме элементарных реакций, а требует образования некоторых познавательных структур, «познавательных карт» окружения. Толмен первым продемонстрировал также явление латентного научения животных, когда научение происходит в отсутствие всякого подкрепления. Промежуточные переменные, введившиеся Толменом, определились в терминах строгих экспериментальных процедур. С другой стороны, однако, критики когнитивного бихевиоризма указывали, что операционалистский подход Толмена к введению объяснительных переменных исключал возможность их обобщения и переноса на другие ситуации, сводя сложные внутренние детерминанты действия к эффектам (или артефактам) конкретных планов эксперимента.

К. Халл ввел в бихевиористскую схему целенаправленного поведения категорию потребности. Кроме того, он предпринял первую попытку построить дедуктивную математическую теорию поведения. Основой для аксиоматизации науки о поведении Халл избрал постулаты условно-рефлекторной теории И.П. Павлова¹. *Однако попытка создать глобальную теорию поведения, основанную на павловских постулатах и математических уравнениях, предпринятая Халлом, оказалась безуспешной.*

Те этапы становления и последовательных пересмотров бихевиористской программы в психологии, которые мы рассматривали до сих пор, лишь косвенным образом отражались во взглядах и интересах социологов. (Например, Джордж Герберт Мид называл свои взгляды «социальным бихевиоризмом»). Самое поверхностное сравнение показывает, что почти не существует точек соприкосновения между социальной теорией Мида и бихевиористской парадигмой. Хотя вопрос остается спорным, многие исследователи полагают, что, используя термин «бихевиоризм», Мид хотел подчеркнуть научный характер своего подхода и, что особенно существенно, сделать явной целью своей теории — научный анализ действительного поведения людей, а не социальных институтов и структур.) Сейчас же мы рассмотрим взгляды Берреса Фредерика Скиннера, социо-

¹ Сколько-нибудь полно ознакомиться со взглядами Павлова смогло лишь второе поколение бихевиористов. Хотя основные результаты и методики Павлова описывались в англоязычной литературе и раньше, перевод павловских работ на английский был издан лишь в 1927 г.

логическая релевантность которых скорее очевидна. Отметим сразу, что, в отличие от некоторых своих предшественников, Скиннер не стремился к созданию глобальной теоретической системы, однако практически все его работы объединены общей идеей управления поведением, или модификации поведения. Скиннер вполне отчетливо осознавал сродство позитивистского культа эксперимента и идеи управления поведением. Знание, получаемое в психологическом эксперименте, основано на контроле всех независимых переменных, влияющих на результирующее поведение, и на оценке эффективности этого влияния. Сама природа этого знания, таким образом, как нельзя лучше соответствует практическим задачам управления поведением. Однако достоверность полученного в эксперименте знания решающим образом зависела от методической культуры и чистоты эксперимента, и Скиннер изобрел специальный экспериментальный ящик (называемый иногда «скиннеровским»). Это устройство позволяло непрерывно фиксировать все двигательные реакции животного в стандартной форме (например, нажимы голубя на рычажок или кнопку) и автоматически подкреплять те из них, которые представляют интерес для экспериментатора. Кроме того, оно делало возможным сравнение различных планов эксперимента (с различными рычажками, кнопками и «планами подкрепления»). Результаты многих серий таких экспериментов были обобщены в первой книге Скиннера «Поведение организмов» (1938) и ряде более поздних его работ о поведении человека и животных.

Взгляды Скиннера во многих отношениях ближе к исходной торндайковско-уотсоновской версии бихевиоризма, чем к концепциям Толмена и Халла. Точнее говоря, Скиннер скорее по-своему модифицировал представления раннего бихевиоризма, чем продолжил линию необихевиоризма. С точки зрения Скиннера, основные необихевиористские концепции отказались от ряда сильных сторон радикального бихевиоризма, пытаясь спасти формулу «стимул–реакция» с помощью менталистских категорий. Однако введение образов, установок и желаний невидимого «внутреннего человека» для объяснения наблюдаемого поведения реального лица не может, по мнению Скиннера, решить проблему: «Будучи неспособны понять, как или почему человек, которого мы видим, ведет себя так, как ведет, мы приписываем его поведение человеку, которого мы не видим и чье поведение мы не можем объяснить, но о котором мы не склонны задаваться вопросами... Функция внутреннего человека — давать объяснение, которое в свою очередь не будет объяснено» [21, 11]. Состояния и содержания сознания — это не оспариваемая Скиннером реальность повседневного опыта, чувствуемая нами «под кожей», но мы вовсе не чувствуем «под кожей» свойства личности, установки и другие промежуточные переменные, изобретенные для объяснения человеческого поведения. Для Скиннера когнитивистские и менталистские подходы метафорически перемещают «внутрь», транслоцируют движущие силы поведения. Однако изменения в поведении, приписываемые внутренним связям, могут быть успешнее объяснены внешними связями поведения и окружения.

В отличие от традиционного бихевиоризма Скиннер стремился объяснить активный, произвольный (а не пассивно-реактивный) характер человеческого действия. В скиннеровской версии бихевиоризма «организмизм» активен, он постоянно «испускает» поведения, последствия кото-

рых, в свою очередь, влияют на вероятность их дальнейшего повторения. Эти последствия определяются физическим и социальным окружением, также меняющимся под воздействием поведений. Особое внимание Скиннера к активным произвольным действиям субъекта определило существенное отличие его представлений о регуляции поведения от условно-рефлекторной модели объяснения. Скиннер обозначил тот тип реакций, который изучался Павловым и его последователями, как «респондентное поведение». Классическая экспериментальная демонстрация респондентного поведения — опыт по выработке условного рефлекса, где физиологически заданная поведенческая реакция «запускается» стимулом (сначала биологически релевантным безусловным стимулом, а затем — сопровождавшим его ранее условным). Эта ситуация вполне соответствует физиологической трактовке рефлекса как полностью детерминированного стимулом поведения организма. Скиннер же использовал другую экспериментальную схему и иную объяснительную модель. Он вырабатывал у животных определенный класс реакций, подкрепляя уже совершенное животным спонтанно «нужное» действие. Реакции (точнее, классы реакций), которые приобретались таким образом, Скиннер назвал «оперантами». Иногда экспериментальную схему Скиннера называют схемой инструментального обусловливания, а получаемый тип реакций, соответственно, обозначают как «инструментальный условный рефлекс», чтобы отличить их от условных рефлексов, изучавшихся Павловым и другими физиологами. Однако сам Скиннер никогда не соглашался с этим, подчеркивая, что операнты не являются рефлексами, так как в случае оперантного поведения изучаются «последствия, которые некое действие уже имело в прошлом. Когда за действием следует определенный результат, происходят изменения в вероятности реакции. Таким результатом в конкретном случае может быть позитивное или негативное подкрепление, но „данное“, которое вы наблюдаете и отслеживаете, — это вероятность того, что реакция данного типа действительно произойдет. Оперант, таким образом, это класс реакций, а реакция — единичный пример этого класса» [11, 19]. Итак, термин «оперант» подчеркивает, что поведение воздействует на среду, порождая последствия, в свою очередь влияющие на поведение. Идея рекурсивной взаимообусловленности окружения и поведения, предлагаемая оперантной концепцией Скиннера, стала естественным толчком к разработке технологий управления поведением.

Скиннер никогда не отрицал, что существуют качественные различия в поведении человека и животных. Однако он считал, что наиболее общие теоретические представления, основанные на лабораторных исследованиях животных, могут быть с пользой применены в анализе и решении психологических и социальных проблем человека. Так, оперантная концепция поведения стала фундаментом системы программированного обучения. Программированное обучение получило широкое применение в педагогике, а основные его принципы неоднократно использовались при разработке обучающих компьютерных программ. Другой сферой теоретической экспансии оперантного бихевиоризма стали проблемы социального поведения и научно обоснованной социальной политики.

В 1948 г. Скиннер опубликовал роман «Уолден-Два» (книга была написана еще в 1945 г., но найти издателя для нее оказалось трудно). Этот

роман написан в форме классической утопии, где средством решения социальных проблем становится «поведенческая инженерия».

Главный герой романа стремится воплотить в жизнь достижения науки о поведении и создает коммуны, в которой ему и его последователям удастся решить основные проблемы повседневной жизни, экономики и управления. Сознательное использование членами коммуны механизмов позитивного подкрепления желательного поведения (более эффективного, чем наказание или негативное подкрепление) позволяет разумно ограничить потребление ресурсов и уменьшить загрязнение окружающей среды, добиться рационального разделения труда на совершенно добровольной основе и создать систему взаимной поддержки, выполняющую функции социального обеспечения. Цели, достигнутые членами вымышленной коммуны Уолден-Два в их социальной «микрopolитике», не столь уж важны, так как они вполне типичны для социальной политики постиндустриального общества как такового¹. По-настоящему *интересна сама идея* «микрopolитики», то есть деинституционализированной и децентрализованной «коммунальной» политики, структурно организуемой по правилам «поведенческой инженерии». Нужно признать, что скиннеровский проект — не самая удобная мишень для обычной либеральной критики «фашизоидного» технократического утопизма. Во-первых, проектирование поведения основывается лишь на использовании рациональных (основанных на расчете) планов подкрепления и, строго говоря, никак не связано с переделкой «природы человека». Во-вторых, Уолден-Два очевидным образом воплощает столь популярную в развитых обществах идею деинституционализации как единственного средства борьбы с рутинной и бюрократией «официальных» органов социальной политики. Как неоднократно подчеркивает Скиннер, бихевиористская технология — это действительно контроль над поведением, но это непосредственный контроль, осуществляемый «самими людьми, через людей и для людей» [23, IX]. Злоупотребить этим контролем, согласно Скиннеру, невозможно, так как он децентрализован и интересубъективен, то есть может быть осуществлен лишь через добровольное согласие участников. Наконец, Скиннер предлагает способ возрождения общинного, коммунитарного идеала (в духе искусственной *Gemeinschaft* Ф. Тённиса) с помощью небольших, добровольных поселений. Переключка этого проекта с тезисом «Маленькое — прекрасно» (Э. Шумахер) и идеями непосредственной демократии обеспечили рост популярности «Уолден-Два», уже в начале 1960-х гг. ставшего бестселлером. В предисловии к позднему изданию романа (1976) Скиннер еще более отчетливо формулирует альтернативу общинной «поведенческой инженерии» и традиционного «политического действия»: «...в так называемом демократическом процессе народное волеизъявление явно контролируется недемократическими способами, однако государственная власть, основанная на карательных санкциях, становится ненужной, если мы ищем нерепрессивное решение проблемы. Необходимы не

¹ Разумеется, взгляды Скиннера на цели социальной политики не лишены и некоторого своеобразия. В частности, с автором исходной версии «Уолдена» Г.Д. Торо [3] Скиннера объединяет, пожалуй, лишь одно убеждение: оба полагают, что ограниченное потребление и, следовательно, уменьшение доли тяжелого труда предпочтительнее, чем рост потребления и увеличения числа рабочих мест.

новый политический лидер или новый тип правительства, а большее знание человеческого поведения и новые пути применения этого знания в проектировании культурных практик» [22, XVI].

Как уже говорилось, Скиннер скорее придерживается тезиса о неизменности природы человека (в широком смысле), чем стремится усовершенствовать эту природу. Цель скиннеровской социальной политики — согласование человеческих установлений с открытым бихевиоризмом «образом» человека. Однако этот «образ», то есть определенная антропология бихевиоризма, крайне натуралистичен. Именно натурализм бихевиористской антропологии сделал ее объектом тотальной критики (экзистенциалистской, гуманистической, марксистской и т. п.).

Книги Скиннера «По ту сторону свободы и достоинства» (1971) и «Размышления о бихевиоризме и обществе» (1978) — попытка обосновать и защитить от критики натуралистскую версию человека. Скиннер полагает, что критика бихевиористской концепции человека основана на ошибочной трактовке гуманизма как *самодостаточного индивидуализма*. Критики основываются на противопоставлении свободы и достоинства человека как факта и ценности детерминизму и натурализму «науки о поведении». Скиннер утверждает, что традиционные трактовки свободы действия отличаются от бихевиористской лишь тем, что включают в детерминационный ряд внутренние состояния и чувства человека, а не реальные обстоятельства окружения, то есть «контингенции подкреплений». Однако определение свободы как внутреннего состояния отсутствия контроля не позволяет ответить на вопрос, как достигнуть такого состояния. Бихевиористская же концепция, с точки зрения Скиннера, дает ответ на этот действительно существенный вопрос, так как предоставляет возможность анализировать реальные обстоятельства самых разных форм контроля (позитивного и негативного, прямого и косвенного и т. п.). Все прежние определения свободы и достоинства «автономного человека» видели источник его поступков в нем самом и в конечном счете приходили к необходимости изменения внутренней природы человека. Бихевиоризм же, признав зависимость человека от окружения, пришел к другому решению: «Мы принимаем тот факт, что мы зависим от мира вокруг нас, и мы просто стремимся изменить природу этой зависимости... Точно так же, чтобы сделать социальное окружение максимально свободным от аверсивных стимулов, нет нужды уничтожать это окружение или бежать из него. Его нужно перепроектировать». Скиннер отмечает, что гуманистические и экзистенциалистские трактовки свободы предполагают существование некоторого «Контролера» — персонификации социальных институтов и функций, препятствующих осуществлению подлинных внутренних побуждений «автономного человека», — что мешает анализу непреднамеренных (то есть не организованных кем-либо сознательно) форм аверсивного контроля. Экспериментальный анализ поведения, по мнению Скиннера, лишен этого недостатка, так как смещает детерминацию поведения с личности на окружение и позволяет — в отличие от ранних версий инвайронментализма — объяснить механизмы влияния окружения.

Скиннер делает попытку ответить и на неизбежный вопрос о ценностях, обращенный к самому оперантному бихевиоризму: кто будет решать, в каких целях следует использовать поведенческие технологии? По мнению

Скиннера, этот вопрос лежит вне сферы научной экспертизы и в одинаковой мере относится к бихевиористской и «не-бихевиористской» социальной политике: институты, предотвращающие злоупотребление властью и деспотию, либо существуют, либо не существуют безотносительно к любой социальной технологии, используемой для воздействия на поведение людей. Цели применения социальной технологии, таким образом, формируются в политическом процессе, а не в кабинете ученого.

Интерпретации оперантного бихевиоризма — чаще всего критические — нередко упрощали и искажали скиннеровские идеи. Например, фильм «Заводной апельсин» — это скорее злая пародия на методы бихевиористской психотерапии. В действительности психотерапевтические методы модификации поведения, основанные на оперантном бихевиоризме, содержат в себе те же возможности манипулирования людьми, что и другие виды психотерапии (хотя последние чаще используют привычную риторику классического гуманизма). Сама атмосфера дискуссий о модификации поведения часто содержала в себе элементы «моральной паники» и страха перед высоколобыми технократами. В центре таких споров оказывалась и личность самого Скиннера, якобы проводившего чудовищные опыты над собственными детьми (Скиннер, как и многие другие психологи, действительно применял некоторые свои идеи в воспитании младшей дочери). Дискуссия о роли бихевиористской концепции человека и скиннеровской научно-организационной утопии, вероятно, будет продолжена, но было бы несправедливо не отметить тот вклад, который — вольно или невольно — Скиннер внес в анализ сложных и противоречивых отношений между социологией, этикой и социальной политикой.

326

ЛИТЕРАТУРА

1. *Девятко И.* Модели объяснения и логика социологического исследования. М., 1996.
2. *Девятко И.Ф.* Теории деятельности и практической рациональности. М., 2003.
3. *Торо Г.Д.* Уолден, или Жизнь в лесу. М., 1962
4. *Blau P.* Exchange and Power in Social Life. N.Y., 1964.
5. *Boring E.* A History of psychology in autobiographies. Vol. 2. Worcester, 1952.
6. *Comic C.* Introduction: Talcott Parsons Before «The Structure of Social Action» // Т. Parsons. The Early Essays / Ed. and with an Introduction by Ch. Camic. Chicago; L., 1991. P. IX-LXIX.
7. *Ekeb P.P.* Social Exchange Theory: the Two Traditions. Cambridge (Mass.), 1974.
8. *Emerson R.M.* Exchange Theory. Parts I and II: A Psychological Basis for Social Exchange; Exchange Relations and Networks // Eds. J. Berger, M. Zelditch (jr.), B. Anderson Sociological Theories in Progress. Vol. 2. Boston, 1972. P. 38–57, 58–87.
9. *Emerson R.M.* Power-Dependence Relations // American Journal of Sociology. 1962. Vol. 27. № 1. P. 31–41.
10. *Emerson R.M.* Social Exchange Theory // Eds. M. Rosenberg, R. Turner. Social Psychology: Sociological Perspectives. N.Y., 1981.
11. *Evans R., Skinner B.F.* The man and his ideas / Dialogues with notable contributors to personality series. Vol. 4. N.Y., 1968.
12. *Friedman D.* Notes on «Toward a Theory of Value in Social Exchange» // Social Exchange Theory // Ed. K.S. Cook. Newbury Park et al., 1987. P. 47–58.

13. *Homans G.C.* Social Behavior as Exchange // *American Journal of Sociology*. 1958. Vol. 63. P. 597–606. (Сокр. рус., пер. Дж. Хоманс. Социальное поведение как обмен // Современная зарубежная социальная психология: Тексты / Под ред. Е.М. Андреевой, Н.Н. Богомоловой, А.П. Петровской. М., 1984. С. 82–91.)
14. *Homans G.C.* *Social Behavior: Its Elementary Forms*. N.Y., 1974 (1961).
15. *Homans G.C.* The Sociological Relevance of Behaviorism // *Behavioral Sociology* / Ed. R. Burgess, D. Bushell. N.Y., 1969. P. 1–24.
16. *Homans G.K., Curtis Ch.P.* *An Introduction to Pareto: His Sociology*. N.Y., 1934.
17. *Homans G.C.* *Sentiments and Activities*: N.Y., 1962.
18. *Molm L.D., Cook K.S.* Social Exchange and Exchange Networks // *Sociological Perspectives on Social Psychology* / Ed. K.S. Cook, G.A. Fine, J.S. House. Boston, 1995. P. 209–235.
19. *Ritzer G.* *Contemporary Sociological Theory*. N.Y., 1992.
20. *Scott J.* *Sociological Theory: Contemporary Debates*. Aldershot-Vermont, 1995.
21. *Skinner B.F.* *Beyond freedom and dignity*. Toronto et al., 1970.
22. *Skinner B.F.* *Walden Two*. (Reissued). N.Y.; L., 1976.
23. *Skinner B.F.* *Reflections on behaviorism and society*. Englewood Cliffs, 1978.
24. *Takabasbi N.* The Emergence of Generalized Exchange // *American Journal of Sociology*. 2000. Vol. 105. № 4. P. 1105–1134.
25. *Turner J.H.* Social Exchange Theory: Future Directions // *Social Exchange Theory* / Ed. K.S. Cook. Newbury Park et al., 1987. P. 223–239.

СИНТЕЗ ТЕОРИЙ СОЦИАЛЬНОГО ОБМЕНА И РАЦИОНАЛЬНОГО ВЫБОРА: КОНЦЕПЦИИ ДЖ.С. КОУЛМЕНА И ДЖ. ЭЛСТЕРА

Джеймс Сэмюел Коулмен в серии чрезвычайно влиятельных и глубоких работ [1; 2; 3; 4] предпринял попытку возобновления парсонсовского проекта общей теории структур социального действия, сфокусировав свои аналитические интересы на возможности воссоздать эмерджентные системные социетальные эффекты (макроуровень социальных отношений), последовательно двигаясь от уровня индивидуального целенаправленного действия через уровень социальной интеграции к макроуровню непредвиденных системных последствий индивидуальных действий, включающему в себя возникновение и смену институтов и корпоративных акторов. На рис. 1 на примере восходящей к М. Веберу теории влияния религии на экономическое поведение схематически показана система пропозиций социологической теории, позволяющая, по мнению Коулмена, корректно объяснять системные и структурные феномены с позиций индивидуального уровня действия (т. е. с позиций методологического индивидуализма). Особое значение здесь, по мысли Коулмена, должна иметь стрелка под номером три, поскольку она позволяет реализовать объяснительный переход от индивидуального уровня к социетальному. По мнению Коулмена, объяснения свойств социальной системы в терминах свойств составляющих ее элементов предпочтительны не только с точки зрения полноты понимания причинных механизмов, определяющих макроуровневые характеристики системы, но и с точки зрения возможностей преднамеренного социального воздействия на описываемые макропроцессы.



Рис. 1. Метатеоретическая схема (по Дж.С. Коулмену)¹

¹ Coleman J.S. Social Theory, Social Research, and a Theory of Action // American Journal of Sociology. 1986. Vol. 91. № 6. 1322; Coleman J.S. Foundations of Social Theory. Cambridge (Mass.); L., 1990. 8.

В качестве фундаментального типа социального действия и отправной точки для анализа Коулмен избирает целеориентированное инструментальное (целевое) действие, трактуемое как рациональный выбор. Однако Коулмен существенным образом модифицирует исходную модель рационального выбора, в частности, используя концептуальный аппарат теорий социального обмена для попытки решения главных парадоксов и «социальных дилемм», возникающих в этой модели при переходе от индивидуальной практической рациональности к общественному выбору и коллективному действию. Поскольку большая часть главного труда Коулмена — «Основания социальной теории» (1990) — посвящена анализу макроуровневых структур социального действия, иллюстрированному множеством эмпирических примеров, мини-исследований и теоретико-игровых имитационных моделей, мы сосредоточимся лишь на ключевой аналитической схеме рационального выбора как основы для возникновения более сложных структур социального действия.

Исходные теоретические термины, вводимые Коулменом, довольно просты или, во всяком случае, кажутся таковыми на первый взгляд. Это, во-первых, акторы и, во-вторых, вещи (ресурсы и события), над которыми акторы имеют контроль и которые могут удовлетворять какие-то их интересы (в процессе формализации своих теоретических пропозиций Коулмен концептуализирует интерес как специфическую функцию полезности [4, 140–142]).

В идеализированной ситуации, когда индивидуальные акторы контролируют все ресурсы, в которых они заинтересованы, не возникает система взаимосоотнесенных действий: использование и потребление собственных ресурсов ведет к тривиальному (первому) типу действий, не порождающему социальные процессы [4, 29]. Однако в ситуации, когда акторы не могут полностью контролировать интересующие их ресурсы или события, они неизбежно вступают в отношения обмена, в том числе обмена неэкономическими благами и правами. Этот, второй, тип собственно социального действия, подразумевающий обмен мало-полезных ресурсов на те, которые представляют для актора больший интерес, включает в себя и обмен имеющегося у актора полного или частичного контроля над событиями, в том числе и над собственными действиями. Поскольку прямой контроль над собой и собственными действиями не может быть отчужден от индивида, Коулмен вводит понятие «передачи прав контроля» над событиями или использованием ресурсов [4, 33], которое в дальнейшем оказывается фундаментальным для предложенной им концептуализации социального действия. Наконец, третьим типом действий, широко распространенным в социальных системах, является, по Коулмену, односторонняя передача индивидом прав контроля над ресурсами и собственными действиями другому/другим акторам, имеющая место в тех случаях, когда индивид убежден, что такая передача будет способствовать большему удовлетворению его интересов, чем использование передаваемых ресурсов и прав действия им самим. Конечно, в расширительном толковании такая передача также может рассматриваться как обмен, поскольку предполагает возмещение в виде более полного удовлетворения индивидуальных интересов.

Последние два типа действий (обмен и односторонняя передача ресурсов и прав) и служат, по Коулмену, элементарной основой для возникновения социальных отношений, норм и институтов, конкретная форма которых зависит не только от типа социального действия, но и от типа ресурсов и контекста действий. Наиболее детальному анализу Коулмен подвергает три типа отношений:

- отношения *власти* (authority), возникающие в результате односторонней передачи прав контроля над некоторыми собственными действиями лицу, занимающему властную позицию, причем такая передача либо не предполагает внешней компенсации в виде выплат или вознаграждения и основана на существенной общности интересов (совместные, объединенные отношения и структуры власти-полномочий), либо, наоборот, предполагает компенсацию и разделение интересов индивида, передающего права, и «принципала» (разделенные отношения власти, простейшим примером которых могут служить отношения найма между работником и формальной организацией);
- отношения *доверия* (trust), возникающие в ходе распределенного во времени многократного обмена, когда у участников обмена возникает относительно автономный интерес к поддержанию реципрокности, взаимности обмена со стороны партнера и соответствующие обязательства соответствовать сложившимся ожиданиям партнера (т. е. обязательства превращаются, подобно власти, в генерализованный социальный ресурс);
- *нормы* как результат передачи прав самоконтроля (контроля над собственными действиями) другим, социальному коллективу, причем множество тех, кто является бенефициарием норм (т. е. получает от них выгоду) и множество тех, кто является целевой группой для нормативной регуляции, могут полностью или частично совпадать либо не совпадать.

В статье «Социальная теория, социальное исследование и теория действия» [3] Коулмен проводит прямую аналогию между социальными отношениями (и структурами) обмена и власти и соответствующими экономическими отношениями рынка, с одной стороны, и отношениями организационной иерархии — с другой: «По контрасту с рынком как множеством отношений между независимыми актерами, иерархия представляет собой множество отношений, в которых действия одного актора осуществляются под контролем другого и в его интересах. Результирующее отношение может быть описано как отношение власти (authority), а институты, состоящие из некоторого числа взаимозависимых отношений власти, мы именуем формальными организациями или структурами власти» [3, 1324–1325]. Кроме того, Коулмен выделяет в качестве особого, третьего, типа социальные отношения, подразумевающие общность интересов и возможность основанного на явном или неявном договоре коллективного (солидарного) действия. Эти отношения могут вести к процессу образования систем социальных норм и санкций, т. е. нормативной структуры общества [3, 1326].

Описанные типы отношений (властные отношения, отношения доверия и основанная на согласии аллокация прав, создающая нормы) служат основой для генерирования обобщенных социально-структурных ресур-

сов — *социального капитала*. Подобно физическому или человеческому капиталу, социальный капитал способствует достижению целей действия, однако, в отличие от человеческого капитала, относится не к умениям, знаниям или способностям индивидов, а к отношениям между индивидами [4, 304–305]. Накопление социального капитала — важнейшее условие возникновения *корпоративных акторов* (см. ниже). Сам Коулмен трактует понятие социального капитала не как концептуальную инновацию, а скорее как удобное обобщение, описывающее многие известные функциональные черты социальной структуры, которые способствуют социальному действию на индивидуальном и коллективном уровне или задают для него необходимую инфраструктуру социальных отношений — например, чтобы совершить социальное действие «организация дружеской вечеринки» нужно обладать сетью дружеских связей, а для того, чтобы «использовать общественное доверие в личных интересах», нужно располагать этим доверием, закрепленным в легитимных (фидуциарных, в терминах Парсонса) институтах. П. Марсден отмечает некоторую иронию в том, что «служебное» понятие социального капитала, введенное Коулменом, привлекло значительно большее внимание, нежели те важнейшие процессы и механизмы, для описания которых оно вводилось [10, 15–16]. Авторы, анализирувавшие исходную коулменовскую концептуализацию и ее не всегда добросовестное использование в более поздних работах, часто отмечали, что отнесение тех или иных черт социальной организации к социальному капиталу должно учитывать инструментальную и функциональную природу этого понятия: входящие в него компоненты (социальные сети распространения информации, подкрепленные санкциями регулятивные нормы, системы доверия и т. д.) зачастую порождают не только позитивные (например, рост «человеческого капитала»), но и негативные или дисфункциональные последствия для индивидуального актора или общества в целом [4; 9; 14].

Анализ социетальной эволюции как исторического процесса перехода от преимущественно примордиальных, «естественных» корпоративных акторов, подобных семье или родственному клану, к интенциональным корпоративным акторам, наиболее характерным примером которых служат деловые организации современного «организационного общества», преследующие собственные, организационные цели, обладающие правами собственности на ресурсы и несущие юридическую и моральную ответственность за свои действия, — важнейшая тема Коулмена, полагающего, что по мере усиления власти, автономии и влияния корпоративных акторов уменьшается диапазон индивидуальных прав контроля, которыми располагают «естественные личности», то есть отдельные люди, что требует основанных на критическом анализе мер по практическому изменению основных общественных институтов. Разработке темы исторического возникновения «корпоративных акторов» как ключевых агентов социального действия в обществах модерна посвящена отдельная работа Коулмена — «Власть и структура общества» (1974), а также раздел «Оснований социальной теории». Коулмен рассматривает «новых корпоративных акторов» как одно из самых революционных изобретений в социальной истории человечества. Однако всякая односторонняя передача прав контроля от индивидуальных акторов к корпоративным, как не устает напо-

минать Коулмен, сохраняет свою легитимность постольку, поскольку интересы последних совпадают с интересами индивидов, передавших организациям права контроля: «корпоративные акторы заслуживают существования лишь постольку, поскольку они продвигают интересы естественных личностей» [4, 351]. Корпоративные акторы, по Коулмену, по определению нуждаются в систематическом социальном контроле и, при необходимости, институциональном «перепроектировании» (redesign). Средства такого контроля и перепроектирования, описываемые Коулменом, включают в себя и законодательный контроль, и прямое участие «низов» в управлении, и соблюдение принципов разделения власти и плюралистической конкуренции между корпоративными акторами, и использование институтов арбитража, внешнего аудита и т. п.

Критики коулменовской теории индивидуального и коллективного социального действия нередко полагают, что наиболее слабым ее звеном является упрощенная трактовка интересов как самоочевидных и легко объективируемых «естественных» сущностей, справедливо отмечая, что не только доступные индивиду способы действия, но и его объективные (инструментальные) интересы нормативно детерминированы, а также, что задача идентификации интересов далеко не тривиальна и требует рассмотрения не только актуальных, но и потенциальных выгод, осознаваемых в различных идеологических и политических контекстах [см. 12, 33–34, 36–38].

Однако куда более бесспорным «слабым звеном» масштабной и интересной теоретической конструкции, предложенной Коулменом, является использование им в качестве элементарного (и почти никак не определяемого) понятия индивидуальных прав.

Проблематичность постулирования прав действия (контроля над действием) в качестве элементарного понятия в данной версии теории рационального выбора особенно ярко проявляется в сопоставлении якобы первичного и относительно простого термина «права индивида» с предложенной Коулменом сложной и оригинальной концептуализацией норм как результата передачи (реаллокации) индивидуальных прав действия¹. Действительно, обсуждая преимущества индивидуальной практической рациональности и, соответственно, инструменталистской модели своекорыстного рационального деятеля в качестве фундамента (базовой предпосылки) для построения общей социологической теории действия, Коулмен отмечает, что принятие нормативистской точки зрения на социальное действие заранее ограничило бы объяснительные возможности будущей теории: «Принять допущение о приверженности (акторов) нормам означало бы навязать детерминизм, который свел бы всю теорию к описанию автоматов, а не личностей, занятых добровольным действием. Принять допущение о том, что личности исходно снабжены моральным кодексом, означало бы исключить из теоретического рассмотрения все процессы социализации» [4, 31–32]. Напомним, что нормы, по Коулмену, являются результатом передачи индивидом собственных прав контроля над действием (возможной, согласно казуистической оговорке, при нали-

¹ Ср. с концептуализацией Эмерсоном групповых норм как не встречающих сопротивления «требований» коллективного актора к индивидуальным участникам — результата накопления власти в сетях обмена.

чий распорядительных прав на такую передачу [4, 58]) в обмен на право частично контролировать действия других. Однако сами индивидуальные права действия не принадлежат индивиду самоочевидным (естественным) образом — они даруются (передаются) ему по согласию «релевантных других», через социальный «консенсус», явно отсылающий к неявному общественному договору (контракту). Коулмен — «контрактник», в терминах моральной философии [см. 5], однако «контрактник» довольно нетипичный (или недостаточно искусственный), поскольку упускает из внимания, что в его концепции прав сама возможность рационального индивида распорядиться своими правами, дав начало переходу от индивидуального своекорыстного действия к социальной системе (стрелка 3 на рис. 1, наделяемая ключевой ролью в построении объяснительно адекватной социологической теории), уже требует существования социетальной власти, контроля и социальной организации¹. Иными словами, Левиафан власти возникает уже до гипотетической войны рациональных эгоистов. Существование норм как «требований» общества к индивиду, таким образом, опережает (онтологически и методологически) существование прав (как «требований» индивида к обществу), уступаемых индивидом ради возникновения норм. Налицо как минимум порочный круг в объяснении либо неявный отказ от исходно провозглашенной позиции методологического индивидуализма.

Понятие «права» — одно из самых сложных и запутанных в социальной теории. Обычно предполагается, что вопрос о юридических правах, защищаемых писаным или неписаным законом, сравнительно прост в сравнении с вопросом о внеюридических, так называемых моральных правах [см. 13, 562]². Сложности вызывает уже попытка определения и классификации таких прав: активных и пассивных; социальных, экономических и политических; прав-свобод, прав-притязаний и прав собственности/распоряжения; «естественных прав» и «прав человека» и т. д. Не пытаясь проанализировать все эти определения и классификации, Коулмен лишь ссылается на то, что вопрос о природе прав наиболее детально рассматривался в моральной философии применительно к нормативной проблеме *должного* или *правильного* распределения прав. В такой постановке, по Коулмену, проблема не имеет решения [4, 49, 53] — права, как выясняется в итоге краткого обсуждения, имеют своим источником власть (power, власть-могущество) и интересы акторов, включенных в конкретную систему действия. Индивиды получают, теряют или отдают права на делимые или неделимые (экономические, политические и социальные) ресурсы действия «только по желанию релевантных других» [4, 57]. Реле-

¹ Детальное обсуждение роли конституций в конструировании корпоративных акторов, представленное в главе 13 «Оснований социальной теории», не меняет сути этого утверждения, поскольку и объединенные (conjoint), следующие модели «общественного договора», и разобщенные (disjoint) конституции, основанные в пределе на формализованной власти и разделении диктующих нормы и подчиняющихся им, уже предполагают существование норм как «сверхиндивидуальных сущностей, признанных совокупностей прав некоторых индивидов ограничивать или иначе формировать действия индивидов, которые являются объектом нормативного регулирования» [4, 325]. Нормы же возникают только в результате передачи индивидуальных прав.

² Если это мнение и ошибочно, то по умолчанию принимается, что вопрос о юридических правах должен беспокоить прежде всего теоретиков права.

вантные другие — это те, кто обладают властью коллективно проводить в жизнь права, придавать им силу [4, 58]. Более того, сама уступка прав по индивидуальному контролю над действиями не является множеством индивидуальных действий, каждое из которых чревато «проблемой неплательщика» (нечестного поведения других индивидов), но представляет собой «имплицитное коллективное решение о правах действовать — коллективное решение передать совокупность прав от индивидов к коллективу» [4, 54]. Так теория рационального выбора (имплицитно, т. е. не очень явно) превращается в теорию коллективных решений, предполагающую как минимум существование коллектива как социальной целостности в качестве исходной предпосылки. (Коулмен даже отмечает, что Гоббс представлял проблему порядка в качестве «более серьезной», чем она есть в действительности: нет необходимости постулировать общественный договор, если принять, что права носят консенсуальный, основанный на согласии характер и процесс определения того, кто имеет право на что, «не находится под индивидуальным контролем» [там же].) Конечно, отмеченная слабость может рассматриваться как объяснительная, «методологическая», однако и сам теоретический конструкт «права», элементарный или нет, остается здесь не вполне проясненным.

В гипотетической «приватной» системе действия, «актор имеет право осуществлять действие... когда все, затронутые этим правом, принимают действие без возражений» [4, 50], но реальные индивидуальные права основаны на консенсусе с учетом распределения власти [4, 53]. Вопрос о том, чьи «внешние» интересы, задеваемые потенциальным использованием прав осуществлять те или иные действия, будут приниматься во внимание, определяется тем, какова в конкретном случае власть актора, имеющего эти «внешние» интересы («имеет ли актор с [внешним] интересом власть заставить считаться») [4, 59, п. 4]. Очевидно, что не только всякое данное распределение индивидуальных прав отражает закрепляемое социальным консенсусом распределение власти в системе, но и индивидуальные интересы могут быть эффективно выражены через права в жесткой зависимости от позиции конкретного актора. В основе коулменовской «примитивной» теории действия лежит далеко не элементарная теория прав, власти и социального консенсуса, требующая значительно более детальной разработки.

Иной подход к решению проблем коллективного действия и норм в теории рационального действия предлагает представитель аналитического марксизма Джон (Йон) Элстер. Решая проблему коллективного действия, Элстер предлагает рассматривать мобилизацию индивидуальных рациональных акторов как сложный процесс, исход которого в конкретном случае определяется типом мотивации, свойственным каждому из индивидов. Каждый из этих типов включает в себя какую-то долю своекорыстия — от ничтожно малой до господствующей (взгляд, согласно которому «все действия в конечном счете осуществляются для удовольствия агента», он считает заведомо ошибочной интерпретацией принципа рациональной максимизации полезности [7, 53]). По мнению Элстера, объяснение успешного коллективного действия сводится в конечном счете к идентификации состава «смеси мотиваций — эгоистичных и нормативных, рациональных и иррациональных, которые его [коллективное

действие] произвели. Мотивы, которые по отдельности не могли бы запустить действие, могут взаимодействовать, порождать эффект „снежного кома” и надстраиваться друг над другом, так что целое превосходит сумму своих частей» [7, 186–187]. В качестве основных мотивационных типов Элстер называет «индивидуалистов», рассчитывающих личный баланс выгод-издержек, «коллективистов», получающих олсоновское «избирательное подкрепление» от самого факта участия в коллективном действии; «идеалистов», стремящихся к Парето-оптимизации коллективного исхода или удовлетворению иного нормативного принципа; и «подражателей», избирающих стратегию имитации поведения других в ситуации неопределенности [7, 52–60]¹.

Следование нормам, по Элстеру, играет ключевую роль в коллективном действии, социальном выборе и в общественной жизни в целом. Однако механизмы следования нормам не могут быть сведены к калькуляции прибыли и затрат (первая трактовка практической рациональности, т. е. модель рационального выбора), к ориентации на нормативные идеалы (вторая трактовка практической рациональности) либо к следованию принципам справедливости, поддающимся универсализации (третья трактовка). Признавая роль эгоистического интереса в объяснении следования нормам, описываемую классическими и современными утилитаристскими теориями, Элстер все же считает, что существует и другой источник нормативности действия — «фактор *X*», который должен быть учтен в более успешных модификациях теорий социального и рационального выбора. Элстер определяет социальные нормы как поведенческие предписания, которые, во-первых, *не* ориентированы на исход, результат действия (в этом, собственно, заключается их не-утилитарная, собственно нормативная природа) и, во-вторых, равно применимы к нам и другим людям (этот исходно универсалистский взгляд на социальные нормы отличается от описанной выше позиции Коулмена, подчеркивающего возможность несовпадения множества бенефициариев норм и множества тех, чье поведение подлежит нормативной регуляции). Третий дефинитивный признак норм — наличие санкций за их нарушение со стороны других индивидов — общепринятый элемент концептуализации норм в социальной теории, однако четвертый признак, выделяемый Элстером, оригинален — это связь между нормами и поддерживающими их эмоциями индивида (под последними понимаются и реальные душевные процессы переживания, и диспозиции к такого рода процессам). В поздней работе [8] Элстер выдвигает даже более сильный тезис о необходимом, первичном характере связи между нормами и эмоциями, отказываясь от взгляда на эмоции как своего рода внутренние подкрепления внешних санкций, не обладающие самостоятельной ценностью. «Внешние санкции лежат в диапазоне между поднятыми бровями и полным социальным ostracismом или даже преследованиями. Фокусируя свое внимание на последней части спектра, можно прийти к убеждению, что санкции играют ту же роль, что и [рыночные] цены, так как увеличивают издержки определенных типов поведения. Однако это, по-видимому, неверно. Санкции — мягкие или суровые — имеют значение постольку, поскольку служат средствами выраже-

¹ Обозначения типов предложены М. Уотерсом [15, 81].

ния гнева, отвращения или презрения. Для большинства людей крайне неприятно быть объектом таких эмоций, даже более неприятно, чем нести материальные убытки. Мало что может быть хуже, чем сжиматься от стыда, сталкиваясь с презрением или отвращением, выражаемым другим человеком. Если выражение чувств подкрепляется действием, подобным отказу пригласить на следующий обед для гостей или выдать за вас замуж свою дочь, объект подобных чувств может быть воистину уничтожен — не столько из-за материальных санкций как таковых, сколько из-за того, что они сообщают об эмоциональной установке того, кто налагает санкции. Утверждать, что стыд сам по себе является издержкой, было бы банально и неинформативно: человек, который рассматривает свой позор в качестве вероятных издержек, по всей вероятности, никогда его не чувствует» [8, 1389–1390].

Отказываясь развивать спекулятивные «истории первичного возникновения норм» [7, 123], Элстер все же предлагает некоторую обобщенную картину воздействия социальных норм на предсказуемость межличностного взаимодействия и социальный порядок [6, 215–247; 7, 113–123]. Рисуемая Элстером картина взаимосвязи социальных норм и эмоций предполагает преимущественно психологическое объяснение императивного характера норм как результата действия психологического механизма закрепления установок и поведения действующего, получающих эмоциональное подкрепление от значимых других действующих в процессе развития личности. Иными словами, нормы превращаются в интернализированные системы установок и эмоциональных реакций, способные выступать в качестве автономной мотивации деятельности (функциональной мотивации, т. е. «цели-в-себе»). В силу этого обстоятельства, следование нормам влечет за собой получение «бонуса» положительных эмоций (а не просто одобрения других, как в теориях обмена), а отклонение от них, помимо всяких внешних санкций со стороны группы, ощущение стыда, смущения, униженности и т. д. К этой психологической теории норм, далеко выходящей за рамки модели рационального выбора, Элстер добавляет также психологическую теорию, объясняющую просоциальное поведение, т. е. высокую плотность социального взаимодействия (такая теория оказывается необходимой уже потому, что без нее трудно объяснить, почему индивиды чаще все же вступают во взаимодействие с ближними, чем избегают его, несмотря на риск контингентных отклонений от норм и сопряженных с этим неприятных переживаний и внешних санкций). В роли сил социального тяготения, «цемента общества», выступают психологические механизмы зависти, оппортунизма и доверия [6, 252–287]. Зависть — перводвигатель процессов социального сравнения, на индивидуальном уровне обеспечивающий конформное и предсказуемое поведение, а на коллективном — наказание отклонений. Оппортунизм — психологическая опора стратегического, манипулятивного поведения (в терминах Хабермаса), создающая инфраструктуру для просоциального, но не следующего нормам (или бессовестно использующего их) действия. «Светлая» сторона оппортунизма — возможность противостоять социальной рутине, жесткой кастовости и фаворитизму с помощью универсальных средств обмена (прежде всего, конечно, денег), открывающая дорогу тому, что Мертон назвал «инновацией», поведенческой адаптацией к аномии

как расхождению нормативно заданных целей и дозволенных способов действия [см.: 11]); «темная» сторона этого механизм — коррупция в широком и узком смысле. Наконец, доверие, надежность — основа веры в намерения партнера по взаимодействию, подкрепляемая устными выражениями интересов, обещаниями, перспективой взаимных долгосрочных выгод от сотрудничества, сложившейся репутацией и т. д.

В фундаменте теории норм и коллективного действия (вернее, очерка будущей теории), разрабатываемой Элстером, лежат экзогенные психологические механизмы детерминации, по преимуществу выходящие за пределы рационального выбора (сознательного или бессознательного) и интенции субъекта. Даже если психологические теории мотивации и механизмов следования нормам, на которые опирается Элстер, получат более прочную теоретическую и эмпирическую основу, его подход останется лишенным главного объяснительно преимуществва теорий практической рациональности — возможности вывести социальное поведение людей из минимального числа исходных допущений об интересах, желаниях и убеждениях действующих, максимизирующих доступное им благо.

Вместе с тем расширенные «постмодернистские» теории практической рациональности, пытаясь обойти некоторые трудности более ранних теорий — проблемы коллективного действия, социального выбора и нормативизма деятельности, — не решают главной объяснительной (метатеоретической) проблемы рационального выбора: тавтологической природы объяснения действия объективным интересом, идентификация которого логически зависит от идентификации самого действия. Таким образом, можно суммировать краткий анализ теорий практической рациональности конца XX в. заключением, к которому приходит М. Уотерс: «Единственным возможным источником для суждений об интересе [определяющем действие] является социальная локализация, т. е. приходится сказать, что индивид расположен на пересечении серии социальных прав и обязанностей, которые являются внешними по отношению к нему. Однако поступить так — значит нарушить принцип методологического индивидуализма, на котором настаивают теории рациональности. <...> Теоретики рациональности вынуждены делать одну из трех вещей: ввязаться в софистику доказывания того, что индивиды будут рассматривать сдачу своих ресурсов коллективу как отвечающую их собственным интересам (решение Коулмена); отрицать существование социального, предлагая явный психологический редукционизм, и тем самым признать объяснительный провал (решение Элстера); либо они будут вынуждены принять реальность общества и его эффективность в конституировании индивидуальных интересов (решение Вебера). Однако, поступая таким образом, они окажутся за пределами теорий рациональности. Такова дилемма социолога» [15, 89–90].

ЛИТЕРАТУРА

1. Coleman J.S. The Mathematics of Collective Action. Chicago, 1973.
2. Coleman J.S. Power and the Structure of Society. N.Y., 1974.
3. Coleman J.S. Social Theory, Social Research, and a Theory of Action // American Journal of Sociology. 1986. Vol. 91. № 6. P. 1309–1335.

4. *Coleman J.S.* Foundations of Social Theory. Cambridge (Mass.); L., 1990.
5. *Cudd A.E.* Contractarianism // Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Summer 2002 Edition E.N. Zalta (ed.)). URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/contractarianism/>
6. *Elster J.* The Cement of Society: A Study of Social Order. Cambridge, 1989.
7. *Elster J.* Nuts and Bolts for the Social Sciences. Cambridge, 1989.
8. *Elster J.* Rationality and the Emotions // The Economic Journal. 1996. Vol. 106 Issue 438. P. 1386–1397.
9. *Kadushin C.* Too Much Investment in Social Capital? // Social Networks. Vol. 26. № 1. P. 75–90.
10. *Marsden P.* The Sociology of James S. Coleman // Annual Review of Sociology. Vol. 31. 2005. P. 1–24.
11. *Merton R.K.* Social Structure and Anomie // American Sociological Review. 1938. Vol. 3. P. 672–682.
12. *Mouzelis N.* Sociological Theory: What Went Wrong? Diagnosis and Remedies. L.; N.Y., 1995.
13. *Ogley R.C.* Rights // The Blackwell Dictionary of Twentieth-century Social Thought / Ed. E. Gellner, R. Nisbet, A. Touraine. Oxford, Malden (Mass.), 1994 (1993). P. 562–564.
14. *Portes A.* Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology // Annual Review of Sociology. Vol. 24. 1998. P. 1–24.
15. *Waters M.* Modern Sociological Theory. L. et al. Sage Publications, 1994.

Часть IV

**АКТУАЛИЗАЦИЯ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ
КЛАССИКИ**

Раздел I

**ВЕБЕРОВСКИЙ РЕНЕССАНС
И ОБНОВЛЕННЫЙ ИНТЕРЕС
К КЛАССИКЕ**

РЕНЕССАНС М. ВЕБЕРА НА ЗАПАДЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА 1970–1980-х ГОДОВ)

I. ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ ВЕБЕРОВСКОГО РЕНЕССАНСА

Факт неуклонного возрастания интереса к М. Веберу в западной социологии, начиная с середины 1970-х годов, уже сам по себе должен был вызвать попытки его теоретического осмысления. Но хотя они и не заставили себя долго ждать (тем более что каждый из авторов, выступавших с новой работой о Вебере, должен был так или иначе мотивировать и свой интерес к нему, связав с более широким социологическим интересом), однако более или менее развернутые из них начали появляться лишь на рубеже 1970–1980-х гг. Одна из них была предпринята авторами статьи о И. Винкельмане [14], в которой утверждалось «особо важное» значение возрастающего интереса социологов (во всяком случае, немецких) к веберовскому теоретическому наследию, а также предлагалось нечто вроде «сводки» программных положений веберовского ренессанса, причем не только применительно к его прошлому и настоящему, но и будущему.

«Возврат к понимающей социологии Вебера, — утверждали В. Шпрондель и его соавторы, — ...связан с преодолением многократно обсуждавшегося кризиса социологии, который не может быть понят соответствующим образом безотносительно к последствиям быстрой экспансии и институционализации социологии — ее обобществления (*Vergesellschaftung*). Веберовский способ анализа и его имплицитная исследовательская программа делаются объектом нашего внимания в меру их актуальности, когда становится неотвратимым вопрос, не имеет ли социологическое исследование сегодня дело с фундаментальными трудностями науки о действительности [14, 8–9]».

Экспликацию этой, не выявленной самим Вебером, исследовательской программы, по утверждению авторов статьи, впервые предпринял именно Иоханн Винкельман, заложивший тем самым прочный фундамент будущего веберовского ренессанса. «Современный веберовский ренессанс, —

¹ Применительно к современному толкованию Вебера этот вопрос впервые заострил И. Вайс в своей книге «Основы социологии Вебера» [11], напомнив о родословной самого понятия социологии как науки о действительности: «Г. Риккерт (по примеру Г. Зиммеля) применил термин *наука о действительности* прежде всего для того, чтобы выразить родство исторических наук конкретному ситуационному опыту человека. К наукам о природе, которые характеризуются принципиальным отчуждением от повседневного и созерцаемого опыта, он причислял также и социологию. Сам Риккерт полагал, что Вебер в большинстве случаев применял социологию в этом смысле из практически-политических соображений» [16, 16]. Однако это утверждение Г. Риккерта, которое И. Вайс приводит без комментариев, вряд ли можно считать бесспорным.

говорится в статье, — базируется, особенно в аспекте его текстовой основы (что в других странах признано в несравнимо большей степени, чем в Германии), на работах Иоханна Винкельмана» [14, 1]. Причем его научно-исследовательская деятельность вовсе не ограничивалась чисто текстологической стороной дела: «Винкельман связывает с Вебером общее представление о науке как форме жизни. Это делает для него возможным, исходя из (веберовских) текстов и в полемике с ними, сформулировать веберовский „конструкт“, который определил всю работу Вебера» [14, 5]. В свете этого «конструкта» Вебер предстает у Винкельмана как ученый, осуществивший «для методологии наук о культуре и социальных наук тот самый поворот, который для естествознания означала теория относительности Эйнштейна» [14, 1]¹.

Идея, согласно которой обоснование Вебером социологии как науки о социальном действии в начале XX в. представляла собой радикальный, проникающий до ее глубочайшего корня поворот [14, 1] и была положена И. Винкельманом в основу его экспликации веберовской исследовательской программы. В свою очередь, авторы статьи о нем характеризуют эту программу, как имеющую значимость прежде всего именно для современного веберовского ренессанса. «Обращенный против позитивизма, историзма (в смысле историцизма. — Ю. Д.), психологизма и исторического конструктивизма, этот (веберовский. — Ю. Д.) поворот означает, согласно принципиально важному тезису статьи, обоснование познания на фундаменте исторического реляционирования» [14, 6]. Согласно Винкельману и (соответственно) следующим за ним провозвестникам веберовского ренессанса, это выражается в том, что в «материальной», конкретно-исследовательской части своего творчества Вебер всегда предстает прежде всего как универсальный социально-экономически ориентированный историк.

По мнению В. Шпронделя и его соавторов, в перспективе универсальной социально-экономической истории шаг за шагом прорисовался проект большой социологии, который, однако, не только не был завершен самим М. Вебером, но и не выявился адекватным образом в его «авторизованных» текстах. И задача состояла в том, чтобы сделать за Вебера то, что он не успел сделать сам: опираясь не только на прямые, но и косвенные веберовские свидетельства, не только на «авторизованные», но также и на «неавторизованные» тексты социолога, сделать обозримой для всех эту большую, универсально-историческую социологию. Имеется в виду социология, понятая, пользуясь выражением самого Винкельмана, как всеохватывающая «эмпирическая наука об обществе и культуре в истории» [цит. по: 14, 6]. И действительное решение подобной задачи возможно только в том случае, если «актуальность Вебера усматривается именно в этой универсальности его мышления» [14, 7]. Таков основной тезис, звучащий в статье как программный лозунг веберовского ренессанса, как ведущая идея современной реактивации веберовской социологии.

Вместе с Винкельманом (а подчас и за него) авторы статьи выделили наиболее существенные, по их мнению, аспекты веберовского творчества,

¹ Обратим внимание на этот принципиально важный тезис. Подобно тому как Ф. Энгельс назвал в свое время К. Маркса Дарвином общественной науки, И. Винкельман называет М. Вебера Эйнштейном социальных наук, трактуемых теперь как науки о культуре.

изучение которых и должно, по всей видимости, представить большую социологию Вебера в адекватном освещении, соответствующем нынешнему уровню развития социологии. Отправляясь от рассмотрения «предметного ядра» творчества Вебера, как оно предстает, согласно его интерпретаторам, в фундаментальном веберовском труде «Хозяйство и общество»¹, они выдвинули на первый план «социологию господства, взятого в отношении к современному политическому гемайншафту и рациональному государственному управлению, и в ее (социологии господства. — Ю. Д.) связи с социологией права и социологией управления» [14, 6].

В противоположность увлечению веберовской теорией развития религии и рационализации, в последнее время выдвинувшейся, согласно констатации авторов статьи, в центр социологической дискуссии, на самом деле не менее важной для понимания творчества Вебера должна быть «экспликация структуры и динамики господства, особенно традиционного и харизматического господства — с привлечением социологии права и социологии управления» [14, 6]. При этом авторы рекомендовали не ограничивать «исторически ориентированную специализацию теории господства на типологии», найдя здесь место для имплицитной теории революции» Вебера, о которой Винкельман неоднократно говорил [14, 6–7]. Наконец, в той же связи в статье обращалось внимание на до сих пор не осуществленный винкельмановский замысел: проследить на основе веберовских текстов и имевшейся в распоряжении Вебера литературы «культурное значение протестантизма для развития западной формы господства» [14, 7].

Подчеркивая глубокую антипатию Винкельмана к распространенному в западном вебероведении «методическому изолированию» понятия «рациональности цели — средства» (стремясь найти в этой категории «ключ к творчеству Вебера»), авторы статьи связывали с нею новую исследовательскую перспективу. Они полагали, что отказ от такого подхода позволил Винкельману глубже осмыслить и разрешить веберовскую контраверзу «легальности и легитимности», «которая до сих пор казалась неразрешенной». При этом руководящей идеей, на которую опирался Винкельман, реконструируя в этом пункте веберовскую позицию, была (как утверждалось в статье) мысль о различии, с одной стороны, рациональной, а с другой — повседневно-упрощенной модификации отношений господства², — мысль, указывающая направление, «по которому должно следовать истолкование Вебера» [14, 7].

Однако самое главное и основное, что акцентируется в статье как поучительная особенность винкельмановских интерпретаций Вебера, — это их «дух», отвечающий веберовскому творчеству. Согласно решающей установке Винкельмана-интерпретатора, «постижение „целостности“ важнее, чем попытка реформулирования Вебера в терминах замкнутых теорий» [14, 7]. В. Шпрондель и его соавторы выразили одобрение по поводу того обстоятельства, что у Винкельмана нигде нельзя встретить ни

¹ Который ему так и не удалось завершить.

² Иначе говоря, *легальность* оказывается при таком истолковании формой юридически-правовой рационализации отношений господства, а *легитимность* — ее упрощением, которой формально-правовая рационализация отношений господства/подчинения подвергается в повседневной жизни.

одной попытки втиснуть веберовскую концепцию или аргументацию «в четырех-, шести- или девятиклеточную таблицу». В противоположность «бесчисленным сегментациям» творчества Вебера «в форме обособленных тем, расположенных рядом друг с другом без всяких опосредований (Макс Вебер как: социолог права, социолог музыки, социолог политики и т. д.) у Винкельмана, согласно авторам статьи, веберовская социология действительно предстает как объединяющая опытная наука о человеке и обществе в истории» [14, 7].

В конце концов, мысль о «целостном» понимании Вебера, отравляясь от единого принципа, одушевляющего это учение, оказалось основным программным положением нынешних провозвестников веберовского ренессанса. Они вновь и вновь повторяли его, ссылаясь на авторитет всемирно известного исследователя и издателя сочинений Вебера, противопоставляя его доминирующей тенденции вебероведения. «Мысль о том, — говорится в статье, — что актуальность Вебера заключена в самом его конструктивном принципе, противостоит все новым и новым попыткам сперва актуализировать его социологию, а затем, как бы дополнительно, задним числом предложить принцип конструкции» [14, 7]¹.

Авторы статьи характеризовали Винкельмана как (едва ли не единственного) современного исследователя и истолкователя веберовского наследия, нашедшего адекватный подход к нему, что и обеспечило, по их мнению, исключительную актуальность винкельмановского влияния на немецкую социологию. Причем «воздействие Иоханна Винкельмана, — отмечалось в статье, — пришлось на тот период, когда ситуация в немецкой социологии заметно изменилась, что отразилось также и в развитии рецепции Вебера» [14, 7], принявшей характер веберовского ренессанса.

К сожалению, предостерегали В. Шпрондель и его соавторы, веберовский ренессанс рискует стать формой, в которой «учебные отрывки» из Вебера, его основные понятия, типы господства, статьи об объективности, статьи о свободе от ценностей и т. д. встраиваются в учебное и исследовательское производство, и встраиваются, конечно, чисто ритуально, без видимых предметно-содержательных последствий» [14, 8]. В этих случаях творчество Вебера предстает как «каменная глыба», а его отдельные отрывки — как осколки, вырывающиеся из целого с «прагматическими целями». Между тем отдельные понятия, как, например, социальное действие или обобществление (*Vergesellschaftung*), либо такие типы, как, например, харизматическое господство или бюрократия, либо такие специфические веберовские перспективы теории развития, как, например, рационализация или разволшебствование, — все это не может быть осмысленно использовано, если не определено его место в общей связи веберовского творчества и его развития и если оно не рассматривается на линии понимания исследования, которая является для Вебера решающей инстанцией. «Повсюду распространенная изолированная рецепция, скажем, теории

¹ Справедливости ради стоит отметить, что за пять лет до авторов цитируемой статьи в самом начале веберовского ренессанса, задачу целостного понимания Вебера не только поставил, но и попытался по-своему решить И. Вайс. «...Убеждением, мотивирующим предлагаемую работу, — писал он во введении к своей книге о М. Вебере, — является мысль о том, что именно *единая связь* веберовского мышления обладает большой плодотворностью для современной дискуссии об основании социальных наук» [16, 16].

бюрократии или понятия целерациональной деятельности быстро уводит прочь от Вебера» [14, 9].

Все это и есть пагубная фрагментация теоретического наследия Вебера, которая возникает с тем большей легкостью, что «предвосхищающие экскурсы Вебера в такие частные области социологии, как аграрная социология, социология культуры, социология идеологии, социология воспитания и профессий, социология интеллектуальных слоев... еще сегодня содержит значительные творческие импульсы» [14, 9]. Против такого раздробления веберовского творчества и хотели бы предостеречь провозвестники истинного, в отличие от ложного, паразитирующего на моде на Вебера веберовского ренессанса. Ибо их цель — возрождение «большой», «универсально-исторической» социологии Вебера, внутренне организованной вокруг единого конструктивного принципа, из оживотворяющего ее исследовательского духа.

Вопрос, однако, заключается в том, как совместить это стремление противостоять фрагментации веберовского социологического учения с тем обстоятельством, что сегодня «новое исследование Вебера в возрастающей степени осуществляется специалистами в области социологии, которые не находятся более под обаянием личности и фигуры Макса Вебера — ни в негативном, ни в позитивном плане и которые, напротив, профессионально систематизируют, упорядочивают и классифицируют веберовские работы в различных направлениях» [14, 8]. Именно в различных направлениях: ведь речь идет о специалистах в разных предметных областях, а отсюда — риск новой фрагментации веберовского теоретического наследия, — растаскивания его по этим социологическим регионам и в итоге утрата представления о целом.

Авторам статьи казалось, что избежать такого риска можно лишь в том случае, если рассматривать М. Вебера прежде всего как практика понимающей и типологически конструирующей социологии, а не как главного свидетеля в пользу «исследовательской методологии каузального объяснения и скороспелого образования теорий» [14, 9]. То, что отличает М. Вебера — в то же время образует единый стержень веберовского творчества, — это «его социологическая исследовательская практика, т. е. его искусство типологической экспликации неосознанных исторических эмпирических связей» [14, 9]. Парадигмой¹ этой исследовательской практики В. Шпрондель и его соавторы считали веберовскую «Протестантскую этику». Ориентация на общую парадигму, получившую в ней классическое воплощение, надо полагать, и гарантирует нынешний интерес к Веберу от фрагментации его учения².

¹ Т. Кун, который ввел это понятие в современный науковедческий обиход, определяет его следующим образом: «Под парадигмами я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений» [3, 11]. «Вводя этот термин, — писал он, — я имел в виду, что некоторые общепринятые примеры фактической практики научных исследований — примеры, которые включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование, все в совокупности дают нам модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования» [3, 27–28].

² Что же касается веберовского «Наукоучения» и пагубной по своему воздействию фрагментации этого труда, то здесь, если верить авторам статьи, не всегда ясно выражается «дух веберовской исследовательской перспективы и способа исследования» [14, 9].

Разумеется, авторы статьи не могли не учитывать всех тех теоретических сложностей и коллизий, в круг которых они вступают, коснувшись понятия парадигмы, являющегося предметом острейших (если не сказать ожесточенных) дискуссий в современной западной социологии. Они пытались обойти эти трудности, ссылаясь на то, что М. Вебер «становится классиком» [14, 8], очевидно, утверждаемым в качестве такового потоком литературы, возникшем в русле веберовского ренессанса. А классик интересен не столько тем, что предлагает одну из конкурирующих парадигм в социологии, сколько тем, что вносит свой вклад в развитие метапарадигмы, — необходимость которой предполагается уже самим современным пониманием социологии как мультипарадигмальной дисциплины, репрезентируя своим учением «вариации и вехи в развитии той самой метапарадигмы» [14, 9]. Ведь классик отличается именно тем, что бился (сознательно или нет) над теми методологическими проблемами, которые остаются определяющими для соответствующей научной дисциплины еще и сегодня [14, 9].

Предлагая свою программу, определяющую конструктивный принцип и основное направление возрождения и актуализации веберовского социологического наследия, авторы статьи о И. Винкельмане опирались также на новейшие тенденции «вебероведения», наметившиеся на Западе в самое последнее время. Они противопоставляют новейшие исследования, посвященные Веберу, тем, что проводились ранее и были скорее естественно возникшей, определяемой случайной доступностью текста, рецепцией, которая осуществлялась, по сути дела, не социологами, например, историками, философами и теологами [14, 8].

В целом же, согласно этой статье, современное обсуждение веберовской проблематики отличается: во-первых, тем, что оно проходит на фоне издания собрания историко-критических сочинений и писем Макса Вебера. Во-вторых — стремлением определить место Вебера в истории интеллектуального развития, связью его мышления с идеями и понятиями современников и предшественников (при этом упоминается статья Г. Кюенцелена о неизвестных источниках социологии религии Вебера, книга Х. Шпеера, посвященная проблематике веберовской социологии господства и социологии города, и книга Д. Кеслера, вводящая в изучение веберовского социологического наследия вообще). В-третьих — обновлением и проработкой вспомогательной литературы о Вебере (документация, касающаяся исторического контекста веберовского творчества, как взятого в целом, так и в отдельных его аспектах; справочно-библиографическая литература и т. д.). В-четвертых, стремлением к актуализирующей и деконтекстуализирующей¹ интерпретации социологии Вебера и систематизации ее центральных элементов, в этой связи упоминались две книги о Вебере, вышедшие в 1979 г., В. Шлюхтера «Развитие западного рационализма» [10] и Р. Прево «Научная программа Макса Вебера» [11]. Особо выделяются в современной «веберiane» работы И. Вайса [11] и Г. Грота [9], которые стремятся предложить современное прочтение веберовской понимающей социологии [14, 8–9]. (Хотя, судя по дальнейшему углублению веберовского ренессанса в 1980-е гг., гораздо более

¹ Выводящей за узкие рамки историко-культурного контекста ее генезиса.

весомым оказался вклад В. Шлюхтера [13], о котором у нас еще пойдет речь особо.)

Тот факт, что Вебер воспринимался на рубеже 1970–1980-х гг. немецкими (и не только немецкими) социологами как классик, был исполнен для авторов статьи о Винкельмане глубокого смысла, поскольку свидетельствовал о тогдашнем состоянии социологии в целом, во всяком случае в Германии. «Если Вебер таким образом становится классиком, то это, конечно, может означать, что решающий мотив веберовского ренессанса отступает на задний план. Возврат к веберовской понимающей социологии связан с преодолением многократно обсуждавшегося кризиса социологии» [14, 8]. Таким образом, программа веберовского ренессанса растворилась в гораздо более далеко идущей программе преодоления кризиса западной социологии.

В заключении статьи, где ее программность манифестируется уже совершенно открыто, предлагается «руководство» [14, 10] к дальнейшей разработке веберовских идей, состоящее из пяти пунктов. «Необходимы: во-первых, тщательный учет исторических предметных исследований об эпохе (Вебера. — Ю. Д.); во-вторых, представление об имеющих хождение в его время, следовательно, предшествовавших работе Вебера пониманиях и понятийных структурах; в-третьих, объяснение изменений, которые эти понимания и системы понятий претерпели у Вебера; в-четвертых, понимание теоретической концепции и исследовательско-программного духа его работ; и, наконец, в-пятых, включение достигнутого с веберовских времен состояния исследования» [14, 10].

К ним добавляется также установка самой веберовской исследовательской программы, которая, как писалось в статье, «требует постоянного, предполагающего напряженные усилия комбинирования исторических (эволюционно-ориентированных) исследований частных случаев, какие сам Вебер предпринимал в рамках изучения протестантизма и сравнительных религиозно-социологических штудий, и шаг за шагом осуществляемой понятийной ревизии, если необходимость таковой достаточно определенно удостоверяется исследуемыми обстоятельствами дела» [14, 8].

Хотя программа, которую формулировали в качестве общей перспективы нынешнего веберовского ренессанса его наиболее энтузиастически настроенные провозвестники, утверждалась как будто от имени всех, по крайней мере немецких социологов, так или иначе вносивших свой вклад «в реактивацию» наследия Вебера, на самом деле она выражала только одну — назовем ее условно «винкельмановской» — тенденцию этого, в общем-то довольно пестрого и разноречивого социологического устремления. Как свидетельствовали работы Вайса [16, 7], стремившегося сочетать на почве обновленного М. Вебера стабилизационное социологическое устремление с кризисным [1], одновременно со всей определенностью заявили о себе иные тенденции, связанные с другим представлением о перспективах веберовского ренессанса, иначе мотивированные с точки зрения идейно-теоретической. Не случайно самим авторам статьи о И. Винкельмане пришлось, заключая ее, сделать некоторые оговорки даже по поводу тех новых работ о Вебере, которые в их же тексте фигурировали как симптом нового веберовского ренессанса.

Оказалось, например, что книги Р. Прево («Научная программа Макса Вебера» [8]) и В. Шлюхтера («Развитие западного рационализма» [10]) не вполне отвечали той исследовательской программе Вебера, какую извлекли из веберовских работ (и винкельманских комментариев к ним) В.М. Шпрондель и его соавторы, предложившие ее как программу веберовского ренессанса вообще. Согласно заключению их статьи, «попытки реконструкции и экспликации, как они недавно были предприняты Прево и Шлюхтером... по существу, опираются на современные социологические идеи или социально-психологические системы понятий. При этом на задний план отступает особенность веберовской социологии, типологический проект и конструкции которого всегда имеют основание в вещах (*fundamentum in re*). Классификаторские, формально-аналитические систематизации и/или иерархизации линейризуют Вебера, если иметь в виду его исследовательско-программную ориентацию» [14, 10]. Как видим, здесь также обнаруживается раскол между «винкельмановски» (скажем так) ориентированными провозвестникам веберовского ренессанса, желающими предписать ему свою программу, с одной стороны, и теми авторами, которые, не пытаясь программировать собственную перспективу актуализации Вебера как единственно возможную, вносят свой вклад в развитие и углубление интереса к этому основоположнику немецкой мировой социологии XX в. своими конкретными исследованиями о нем.

Но в конце концов, камнем преткновения, о который раскололось общее стремление возродить веберовское учение к новой жизни, на рубеже 1970–1980-х гг. оказался главный вопрос. Искать ли у Вебера ответ на «проклятые проблемы», с какими столкнулась западная социология, пытавшаяся найти выход из затянувшегося теоретико-методологического кризиса конца 1960–1970-х гг.? Или, наоборот, решать загадку Вебера, отправляясь от современных социологических представлений (хотя они и оказались свергнутыми в ситуацию кризиса)? В случае первого из возможных здесь ответов, к которому явно склонялись Шпрондель и его соавторы по статье о Винкельмане, вопрос о социологическом кризисе ставился более радикально. Кризис этот представлялся настолько глубоким, что выход из него предлагалось искать с помощью обращения к теоретическому наследию автора, вообще находящегося «за пределами» нынешнего социологического истеблишмента. Во втором же случае, социологический кризис не казался настолько глубоким, чтобы современные социологические воззрения вообще препятствовали решению загадки Вебера. Наоборот, и саму веберовскую социологию казалось возможным более адекватно постичь, только отправляясь от представлений новейшей социологии, пусть даже и отмеченных кризисными явлениями.

В первом случае преодоление кризиса теоретико-методологических оснований социологии предполагалось вообще немислимым без обращения к Веберу и его «большой» социологии, правда, еще только подлежащей экспликации и реконструкции. Во-вторых, выход из кризисной полосы в общем-то казался возможным и без обращения к социологическому наследию, как бы «снятому» новейшей социологией (едва ли не на гегелев-

ский манер)¹. Хотя его (наследия) современное осмысление и не исключается как один из позитивных моментов процесса ожидаемой нынешней стабилизации западной социологии. Более радикально настроенные вебероведы фактически исходили из того, что западная социология, оказавшаяся в кризисной ситуации, жизненно заинтересована в углубленном освоении веберовского социологического наследия. И вообще, современность заинтересована в адекватном прочтении М. Вебера гораздо больше, чем его наследие, — в проясняющих анализах ее социологических представителей. Наоборот, исследователи, настроенные менее радикально, скорее склонялись к тому, что как раз веберовское наследие нуждается для своего адекватного постижения в современном прочтении, что ему гораздо больше нужна новейшая идеология, впервые раскрывающая его подлинное содержание, нежели он ей.

Таким образом, уже здесь, на уровне самой общей постановки вопроса «Вебер и современность», в рамках одного и того же поворота к Веберу, прочерчивались по крайней мере две линии. С одной стороны, более радикальная, если иметь в виду критичность оценки провозвестниками веберовского ренессанса современной им социологической ситуации (и, соответственно, значения правильно истолкованного веберовского наследия как спасительного средства от кризиса социологии). С другой — менее радикальная, для которой обращение к Веберу — лишь один из моментов движения западной социологии на пути к неминуемой стабилизации. Однако в последующей истории социологической теории эта альтернатива (характерная в общем-то для всякого аналогичного ренессанса — будь это ренессанс К. Маркса, М. Вебера или Э. Дюркгейма, коль скоро он ставился в связь с кризисом социологии) оказалась практически снятой до того, как она получила артикулированное концептуальное оформление.

В конце концов обнаружилось, что то состояние западной социологии, которое достаточно долго воспринималось как сугубо кризисное, требующее какого-то выхода из него, является ее нормальным состоянием на исходе XX в. (в особенности если иметь в виду ее общетеоретический срез — теоретическую социологию). Теоретические «фрустрации», связанные с появлением новых и новых концептуальных построений, фактически опрокидывающих шахматную доску социологии как определенной научной дисциплины (какой видел ее накануне разразившегося кризиса не только один Т. Парсонс), мало-помалу начали восприниматься в социологическом сообществе как некая норма, отражающая современный способ ее развития. Она вновь (в который раз!) уже перестала ощущать себя как нечто, если не единое, то хотя бы тяготеющее к чему-то вроде идеала такого единства (пусть это будет даже кантовско-гегелевское единство многообразия). Не случайно она становится сегодня благодатным краем для — вчера еще казавшихся совершенно невероятными (и даже недопустимыми, с точки зрения той самой научной этики, о которой некогда писал Мертон) — самых различных постмодернистских экстрава-

¹ Подобно тому как, согласно непоколебимым приверженцам Парсонса, он «снял» в своем структурном функционализме теоретическое наследие Дюркгейма и Вебера, а заодно разделявшую их противоположность социологического реализма и социологического номинализма.

гантностей, с помощью которых составили себе имя такие социологи-«расстриги», как, например, З. Бауман. Но вернемся к основной линии нашего изложения.

Попытка найти перед лицом наметившейся альтернативы нечто вроде формулы компромисса побуждает провозвестников веберовского ренессанса, настроенных более радикально, задаться вопросом (простым и одновременно труднейшим, который встает в свете современного прочтения Вебера): как должна выглядеть общая теория социального действия, которая была бы одновременно адекватна духу веберовской социологии и удовлетворяла современным требованиям? [14, 10]. В конце концов, этот вопрос оказывается центральным в рамках осознавшего себя веберовского ренессанса. Однако таким вопросом, который, оказывается, не столько объединил¹, сколько разъединил западных социологов, апеллирующих к Веберу. Хотя, разумеется, факт подобной апелляции различных социологов к одной и той же социологической традиции мог бы выглядеть и действительно выглядел поначалу и при поверхностном рассмотрении как свидетельство некоторой общности тогдашних устремлений представителей достаточно различных социологических ориентаций, решающим, как мы убедились, оказался в конечном счете все-таки не сам этот факт апелляции к одной и той же фигуре. А то, с каких позиций, в русле каких теоретических устремлений к ней апеллировали.

Как засвидетельствовали явления, имевшие прямое отношение к веберовскому ренессансу, стабилизационные тенденции западной социологии рубежа 1970–1980-х гг. так и остались всего-навсего лишь благими намерениями и более или менее разнонаправленными попытками найти выход из ситуации кризиса, которая тем временем превращалась в нормальное состояние социологической мысли на исходе XX в.² Причем как раз сама эта разнонаправленность и разнохарактерность попыток найти выход из состояния несовместимости конкурирующих друг с другом теоретических парадигм, к которым тяготели и все еще тяготеют различные направления, течения и школы современной западной социологии, лишь подчеркивали глубокую противоречивость, антиномичность задачи, поставленной перед собой представителями стабилизационной ориентации в русле веберовского ренессанса. Причем едва ли не больше всего свидетельствовал об антиномичности этой задачи уже выбор фигуры, апеллируя к которой западные социологи пытались предложить перспективу выхода из кризиса западной социологической теории.

Ведь Макс Вебер, к традиции которого взывали на рубеже 1970–1980-х гг. носители стабилизационного устремления в западной социологии, вошел в историю западной культуры XX в. как фигура глубоко кризисная, олицетворяющая собой смятенность сознания западной интеллигенции, потрясенной общим крахом идеи Прогресса, подтвержденной событиями двух первых десятилетий XX столетия (включая революцию 1905 г., Первую мировую войну и, наконец, октябрьскую революцию 1917 г.). При этом характеризовали Вебера как фигуру кризисную, не лишенную даже нигилистических черт и особенностей, вовсе не одни

¹ Как это, в известной мере (и на время), все-таки удалось сделать Т. Парсонсу, предложившему структурно-функциональную парадигму.

² И более того: второго тысячелетия нашей эры.

только его противники. Это с достаточной определенностью засвидетельствовал, например, известный немецкий экзистенц-философ Карл Ясперс, сблизившийся с М. Вебером в период своих идейных исканий.

Столь же глубоким должен был быть второй кризис¹ западной социологии (отражающий подъем новой волны кризисного сознания вообще), чтобы на его фоне даже вчерашняя кризисность сознания М. Вебера, не лишенная нигилистических обертонов, предстала как воплощение устремлений стабилизационного сознания. В свете последующего движения западной социологии в 1980-х — первой половине 1990-х гг. становится понятной и подобная переоценка ценностей теоретической социологии. Ведь при всей своей нигилистичности М. Вебер не ставил под сомнение сам принцип научности в социологии, стремясь заново обосновать его. Между тем сегодня под угрозой оказывается именно этот принцип.

2. ВЕБЕРОВСКИЙ РЕНЕССАНС В ОТНОШЕНИИ К РЕНЕССАНСУ К. МАРКСА

Хотя все сказанное выше свидетельствует о том, что повышенный интерес к Веберу в теоретической социологии второй половины 1970–1980-х гг. действительно был продиктован потребностью в ее радикальном теоретико-методологическом перевооружении (перед лицом гипертрофированного антицидентизма), нельзя не учитывать также и идеологического аспекта веберовского ренессанса. Существенной идеологической особенностью этого ренессанса явился тот факт, что он явно шел на смену (новому левому) ренессансу К. Маркса, ширившемуся в западной социологии, начиная со второй половины 1960-х гг.² «Прежде всего, — подчеркивали В. Шпрондель и его соавторы, — веберовский ренессанс, несомненно, следует рассматривать в многослойной связи с марксистской волной, идущей тем временем на убыль» [14, 7–8].

«Ударной силой», пробившей дорогу Марксу (разумеется, соответствующим образом истолкованному) в западный социологический истеблишмент, был, как уже говорилось, неомарксизм, ставший важнейшим социально-философским истоком леворадикальной социологии. По мере утраты неомарксизмом и леворадикальной социологией своих идеологических позиций во второй половине 1970-х гг. (а утрачивали они их, в частности, и потому, что не смогли учесть возрастающего интереса социологической аудитории к этической проблематике, к осмыслению стабилизирующих социокультурных факторов и т. д.) мало-помалу исчерпывался и марксистский ренессанс в западной социологии³.

Правда, в общем социологический интерес к К. Марксу не угасал. Утвержденный в звании классика социологии в результате марксистского ренессанса, Маркс неизменно фигурировал с тех пор первым в триаде:

¹ Т. е. как раз в тот период, когда заново после погрома, учиненного марксистами-ленинцами в 1920-х — начале 1930-х гг. углублялись *антимарксистские* устремления. Специально об этом в кн.: Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980 [9].

² «Многослойность этой связи заключалась в том, что отношение самого М. Вебера к К. Марксу было в лучшем случае «амбивалентным» — отчасти позитивным, а в целом весьма критическим.

³ Во всяком случае, именно так представляют себе причины «исчерпания» этого ренессанса представители стабилизационного направления.

«Маркс–Вебер–Дюркгейм». Пробившись под знаменем обновленного Маркса в социологический истеблишмент, неомарксисты до сих пор занимают в нем достаточно прочные и активные позиции, по-прежнему вдохновляя «кризисные» революционаристские социологические устремления. В конце 1970-х гг. этот интерес западных социологов к Марксу и неомарксизму не имел уже характера моды и ажиотажа, как это было на Западе, скажем, на рубеже 1960–1970-х гг. Теперь интерес к марксизму в социологическом сообществе явно уступал место интересу к веберизанству. И хотя веберовский ренессанс находился в определенной зависимости от марксистского, это была не столько позитивная, сколько негативная зависимость — зависимость критикующего от «объекта» критики.

Это последнее обстоятельство связано с теоретической предысторией веберовского ренессанса. Дело в том, что борьба с неомарксистским нигилизмом, зачастую осмыслявшаяся социологическими противниками неомарксистов как борьба против марксизма как такового, была одним из важных мотивов, побуждавших социологов неагрессивной ориентации все чаще апеллировать к М. Веберу. Ведь к нему неоднократно взывали и сами основоположники неомарксизма (Хоркхаймер, Адорно, Маркузе и другие), начавшие с его радикального отрицания¹, а затем мало-помалу заимствовавшие у него целый ряд важнейших понятий, начиная с понятия рациональности (истолкованного, правда, в духе марксовской концепции отчуждения). Так что их теоретическим оппонентам поневоле приходилось обращаться к «подлинному» Веберу (мотив, который остался одним из важнейших в современной веберизации). Так мало-помалу на рубеже 1960–1970-х гг. прорисовывалось стремление «аутентичному марксизму» неомарксистов противопоставить нечто вроде «аутентичного веберизанства».

Провозвестники веберовского ренессанса, начиная с И. Вайса, выступившего с полемически острой книгой, посвященной М. Веберу, еще в 1975 г., и кончая авторами только что рассмотренной нами статьи, истолковывали Вебера как фигуру, равновеликую Марксу. У И. Вайса, например, подобная интенция нашла выражение уже в самой постановке вопроса о целостном анализе веберовского творчества. «Из констатации того факта, что сам Вебер не развил принципиально и систематически свое понятие о социологии, — писал он, возражая тем западным авторам, которые на этом основании говорили о необъединимости различных веберовских подходов в единое целое, — конечно, не следует, что невозможно и непозволительно якобы искать у него такого рода понятие. Ведь точно так же (а вероятно, еще более остро) обстоит дело и в случае Карла Маркса, однако это не помешало тому, что появилось множество соответствующих работ, и это определенно связано не только с совершенно иной исторической и политической позицией этого автора» [16, 11].

Здесь показателен уже сам способ аргументации: стремление поставить проблему Вебера в связь с традицией исследования идейного наследия К. Маркса, обосновать новый способ постановки проблемы Вебера с помощью ссылки на авторитет марксоведческой традиции, — факт, свиде-

¹ Как сугубо «буржуазного социолога, воплощавшего в своем творчестве всю «буржуазность» социологии, которой марксистская теория обществ противопоставлялась как антисоциология [10].

тельствующий о влиятельности последней в западных академических кругах¹. Характерно и сожаление И. Вайса о том, что «тем не менее (т. е. несмотря на сопоставление, кажущееся ему само собой разумеющимся. — Ю. Д.) в потоке литературы о Вебере такого рода усилия почти отсутствуют» [16, 11]². И следовательно, новое в подходе к веберовскому творчеству самими представителями нового «поворота к Веберу» связывалось в середине 1970-х годов прежде всего со стремлением установить единство и целостность его понимания социологии, которое в этом отношении было бы сопоставимо с марксовским пониманием.

Причем — и это здесь самое симптоматичное — упомянутое единство веберовского понимания социологии («единая и однозначная интенция всего веберовского творчества» [16, 15]) усматривалась Вайсом в стремлении Вебера построить социологию как науку о действительности. «Предложенная экспликация веберовского обоснования социологии, — читаем мы в заключении книги И. Вайса, — руководствовалась пониманием, согласно которому существует именно единая целенаправленность этого обоснования, которая и обуславливает интерес к веберовской социологии в современной дискуссии. Эта единая интенция заключалась в том, чтобы развить социологию как науку о действительности (с целью сохранить этот обиходный термин)» [16, 158].

У М. Вебера, согласно его комментатору, речь шла о том, чтобы построить социологию, органически связанную с общественной действительностью, сознательно вписывающую себя в определенный социально-исторический контекст, — «эмпирическую социологию, опосредованную историческим действием» [16, 159]. Однако, если принять во внимание, что в русле ренессанса К. Маркса подобным образом истолковывается именно марксистская социология как теория, социологически осмысляющая свои собственные мыслительные предпосылки³, определяя свое место в истории борьбы классов, то станет совершенно очевидным, что и в этом отношении И. Вайс стремился укоренить веберизанство в контексте новейшей западной социологии, опять-таки используя популярность неомарксистских «ходов мысли». Так что в данном пункте совершенно отчетливо ощущается нечто в роде зависимости веберовского ренессанса от неомарксистского.

Это впечатление усиливается, если учесть, что, по мнению Вайса, «новая актуальность и применимость веберовских устремлений и утверждений

¹ Влияние, сохранявшееся, кстати, и в 1980-е гг., когда университетские кафедры оставались последним оплотом марксизма (например, в США).

² «Едиственная работа такого рода, — оговаривается Вайс, — которая первоначально вышла в Германии и которая до сих пор все еще ближе всего отвечает обозначенной цели, — это «Наукоучение Макса Вебера» А.Ф. Шельтинга (1934) [16, 12]. Рядом с работой А. Шельтинга он упоминает также книгу Т. Парсонса «Структура социального действия» (1973) [7] и Р. Бендикса «Макс Вебер — интеллектуальный портрет» (1960) [5]. Однако Парсонс не удовлетворяет Вайса в связи с тем, что ему не удалось полностью выявить самобытную природу веберовских предпосылок в отличие от дюркгеймовских и паретовских, а Бендикс — по той причине, что его интерес не был обращен на «систематическое разъяснение веберовского понятия социологии» [16, 14].

³ Основы для такого толкования были заложены идеологами франкфуртской школы, которые интерпретировали марксизм как «критическую теорию общества», критичность которой усматривалась именно в ее способности «рефлектировать» свои собственные социальные предпосылки.

возрастает именно в связи с последовательным методологическим развитием его социологическо-научной предпосылки» [16, 15]. Ведь здесь имеется в виду все та же предпосылка социологии науки, социологическо-научного подхода к знанию (в том числе и социологическому), согласно которой оно с самого начала берется как социально обусловленное. А поскольку та же предпосылка общепризнана как специфическая, в первую очередь для марксистской социологии и именно ею введенная в научный оборот, постольку новая актуальность Вебера оказывается связанной как раз с тем, что сближает веберовский поход с марксизмом, причем сближение это устанавливается в существенно важном пункте.

Естественно, что при этом И. Вайс оказался перед необходимостью вступить в полемику с теми марксистски ориентированными последователями творчества Вебера, которые именно в этом пункте провели водораздел между веберизмом и марксизмом. «В (диалектической) сплетенности с общественной практикой, — констатировал Вайс, — заключается, по ее собственному суждению, специфический признак и преимущество марксистской социальной науки. Между тем для многих марксистских теоретиков Макс Вебер все еще имеет значение представителя буржуазной социологии¹, отчужденной от практической действительности и увековечивающей само это отчуждение, той социологии, которая в качестве объективистской, номиналистической и свободной от оценочного подхода является якобы одновременно и зеркалом, и идеологическим оправданием овеществленных отношений» [16, 159–160].

Полемизируя против подобного понимания веберовской социологии, Вайс утверждал, что, при такой квалификации позиции Вебера, его критики-неомарксисты упустили из виду существенно важный угол зрения, который открывает социальная наука, решительно ориентированная на интересы деятельности. А между тем именно такую науку пытался построить Вебер, стремившийся к рассмотрению общественной реальности в аспекте человеческой деятельности. И обращение к его социологии способствовало, если верить автору книги о Вебере, решению важнейшего вопроса «марксистского образования понятий и формирования теории» [16, 160], а именно вопроса о том, реализуется ли в этом процессе постулированное марксизмом «единство анализа и критики овеществленных отношений» [там же]. «Ведь критическим изменением марксистского анализа, — развивал свою мысль Вайс, — является то, которое прежде всего освобождает общественную деятельность как таковую, поскольку он (этот анализ) раскрывает овеществленные, естественно выросшие (*naturüchtigen*) отношения как постижимые в их общественной и исторической сущности. Несомненно, отчужденное поведение как таковое можно раскрыть лишь в том случае, если анализ руководствуется предварительным понятием (*Vorbergreif*) социальности и заложенных в ней возможностей отчуждения» [там же]. В рамках же марксистских предпосылок, как казалось автору монографии о Вебере, «понятийный и методический инструментарий для постижения подлинно социального действия до сих пор развит лишь в недостаточной мере» [там же], и, что-

¹ Подход, наметившийся еще у Д. Лукача и ставший традиционным для неомарксизма уже со времени генезиса франкфуртской школы.

бы развить его в достаточной степени, следует обратиться к правильно понятой веберовской социологии.

Хотя самому Вайсу и казалось неудовлетворительной перспектива решения вопроса об истинной социальности на путях противопоставления Марксу «абстрактного разделения... труда и взаимодействия (Interaction) людей», предложенная неомарксистом Ю. Хабермасом, тем не менее комментатор М. Вебера считал обоснованным неомарксистский тезис, согласно которому «пренебрежение уровнем социальности проистекает из непроясненного понятия материальности в марксизме» [там же].

«Хотя, — писал далее Вайс, — ранние работы Маркса содержат специальное антропологическое обоснование теории социального действия, но его политическая экономия (как анатомия буржуазного общества) сосредоточивается на том, чтобы раскрыть естественные законы капиталистического производства... эти с железной необходимостью действующие и осуществляющиеся тенденции как таковые (т. е. в их овеществленной естественной выросшей форме проявления). Закономерные процессы и тенденции не раскрываются, как это соответствовало бы критической и аналитической интенции, систематическим образом в качестве овеществленных общественных процессов (или: в качестве еще не приведшей к самой себе социальности)» [там же].

Вот этот, как ему казалось, «в такой же мере понятийно-теоретический, как и методический, дефицит марксистской позиции» [16, 160] И. Вайс хотел бы восполнить с помощью новой интерпретации М. Вебера, которая, как это со всей очевидностью вытекает из приведенного рассуждения, сама находится в далеко идущей зависимости от неомарксистского ренессанса К. Маркса в западной социологии (со всеми его негативными теоретическими аспектами).

Нам важно констатировать, что на первоначальном этапе веберовского ренессанса, который отразила рассматриваемая книга о М. Вебере, между этим основоположником западной социологии XX в. и К. Марксом западные социологи пытались установить отношения своеобразной взаимной дополнительности. Речь шла о том, чтобы примирить обновленный интерес к Веберу, скачкообразно возраставший в западной социологии, с неомарксистскими установками ренессанса К. Маркса в западной социологии.

В марксовских трудах (в особенности ранних)¹ И. Вайс фиксировал фундаментальные социологические постановки вопроса, в качестве ответа на которые предлагалась веберовская теория социального действия. «Веберовская теория социального действия, — как снова и снова констатировал И. Вайс, — ...насуточно необходима, прежде всего если иметь в виду механизм и формы оплотнения смысловым образом ориентированного социального поведения во „вторую природу“; разумеется, такого рода дополнение, во-первых, не выходит за пределы собственно веберовского толкования. С другой стороны, как мне кажется, у Вебера социальность действия в принципе определяется так, что она раскрывается как предмет и масштаб отчуждения или овеществления» [16, 160–161].

¹ Характерен этот специфический поворот интереса, роднящий И. Вайса с неомарксистами, ориентирующимися главным образом на работы молодого Маркса, толкуемые ими в духе эсхатологического революционаризма.

Если же истолковать Вебера таким образом, — а в этом-то Вайс и видел важнейшую задачу своей монографии о нем, — то «уровень и целенаправленность социологического образования понятий и формирования теории», достигнутый веберовской социологией, оказывается совсем не противостоящим критической (и практической) интенции» [16, 161], о которой так много говорится в радикальной, т. е. неомарксистски ориентированной социологии. А если исходить из вопроса об опосредовании социальной науки и общественной практики актуализированного на Западе такими ведущими неомарксистами, как Ю. Хабермас, то, согласно выводу И. Вайса, «можно было бы доказать несостоятельность абстрактного противопоставления марксистской и веберовской установок также и на теоретическом и методологическом уровнях» [там же]. Во всяком случае, ему самому представлялось, что между К. Марксом и веберовской теорией социального действия гораздо больше общего, чем, скажем, между ним и системной теорией, хотя нынешние марксистские теоретики (имелись в виду Г. Клаус и К. Тьяден) «принимают и усваивают скорее системно-теоретические предпосылки, чем теоретико-деятельностные, понятные в духе Вебера» [там же].

Это тяготение автор книги о Вебере склонен объяснять тем, что «марксовское понятие общества как диалектической тотальности все еще имплицитно оставляет гипостазирование целостности, которое противопоставит опосредованию этого целого смысловым горизонтом действительных общественных акторов» [16, 162]. И в виде «прививки» против такого «гипостазирования целостности» общества в ущерб составляющим его индивидам, которое находит свое дальнейшее развитие именно в системной теории, в книге предлагалась «веберовская критика всякого гипостазирующего образования понятий и формирования теории в социологии» [там же].

Избежать такого гипостазирования «общественной тотальности» можно, согласно Веберу, лишь обращаясь к исследованию смысла, вкладываемого индивидами в свои действия, ибо только анализ этого «объективно имеющегося в виду смысла» может единственным путем открыть «социальную актуальность как таковую» [там же]. В этом направлении двигались, по мнению Вайса, и неомарксисты, амальгамирующие материалистическую и психоаналитическую теории, поскольку, с их точки зрения, «материальные отношения воздействуют постольку, поскольку они имеются в виду» [16, 161]. Иначе говоря, и в этом пункте констатируется своеобразная конвергенция неомарксистского ренессанса Маркса, с одной стороны, и обновленного веберизма — с другой.

Но в то же время и сам Вайс чувствовал, что простой ссылкой на «смысл, который констатируется, утверждается и становится действенным в социальном взаимодействии (Interaction)», нельзя решить центральную проблему социологического исследования: как смысловая отнесенность поведения каждого индивида к поведению других людей (характеризующая, по М. Веберу, всякое социальное действие) «утрачивает свой открыто общественный характер и трансформируется в естественно выросшую (naturwüchsig) детерминацию» [16, 163]. По мнению Вайса, трудности заключаются здесь в том, чтобы понять «эту квазиприроду так, чтобы она раскрывалась одновременно как овеществленная смысловая отнесенность

и как социальность» [там же]. Как видим, это все та же проблема объективации, овеществления и отчуждения, впервые переведенная на язык науки об обществе именно марксизмом. Только автор книги о Вебере внес свои «коррективы» в этот перевод с помощью веберовской терминологии, которая, будучи введенной в неорганичный для нее контекст гегелевской и марксистской традиции, не столько проясняет, сколько запутывает проблему.

Но из этой «нужды», возникающей в результате амальгамирования двух столь мало совместимых подходов к проблеме объективации и овеществления, автор книги о Вебере пытался сделать «добродетель». Полная непроясненность соответствующих понятий, проистекающих из такого противоестественного слияния, используется им для того, чтобы, с одной стороны, подвергнуть критике марксизм за «пренебрежение уровнем социальности», которая в этом случае понималась Вайсом в духе символического интеракционизма: как «чисто символические взаимодействия людей, представляющие собой неовещественную форму объективации смысла» [там же]. Однако, с другой стороны, Вайс критиковал и символический интеракционизм, причем именно за то, что в «рамках этой теории объективация понимается исключительно как символизация, а не как овеществление...» [16, 164].

Иначе говоря, символическому интеракционизму противопоставлялся марксизм, хотя он и ставил проблему овеществления в совершенно иной плоскости, чем та, на которой выстраивали свою теорию интеракционисты. Синтез этих двух (мнимых) односторонностей предлагалось искать опять-таки у М. Вебера, во-первых, имплицитовавшего в своих понятийно-теоретических анализах теорию символизации, а во-вторых, создавшего методологический инструментарий для постижения «не только... символически объективируемых, но и овещественных смысловых и деятельностных связей» [там же].

Таким образом, М. Вебер, углубленный в неомарксистском (в особенности хабермасовском) духе и уточненный с помощью символического интеракционизма (в особенности его феноменологически ориентированной разновидности), — вот перспектива преодоления кризиса западной социологии, которая прорисовывается на этом сравнительно раннем этапе веберовского ренессанса. И сколь бы компромиссный характер ни имело решение неизбежно возникающей здесь антиномии — К. Маркс — М. Вебер, в общем, в качестве основы компромисса предлагалась именно веберовская социология. А путь, каким И. Вайс шел к этому результату, это, с одной стороны, истолкование Вебера в духе социологического радикализма, а с другой — попытки залатать обнаруживающиеся прорехи того же социологического радикализма с помощью веберовской понимающей социологии. И в этом (втором) случае уже в рамках самой кризисной тенденции социологии Запада намечается сдвиг по направлению к веберовскому ренессансу, ставшему одной из форм утверждения стабилизационной тенденции западной социологии, связанной со стремлением к преодолению кризиса ее теоретико-методологических оснований.

Несколько иную форму обоснования необходимости нового прочтения М. Вебера, аргументируемой с помощью апелляции к авторитету К. Маркса, возросшему в западных социологических кругах, мы встречаем и в

более поздних работах, относящихся к веберовскому ренессансу. Так, в рассматриваемой выше статье Шпронделя и его соавторов, Вебер поднимался на «уровень» Маркса, поскольку и тот и другой одинаково рассматривались именно как классики социологической мысли. «Вебер является классиком социологии, — читаем мы в этой статье, — в том же самом смысле, что и Дюркгейм, Маркс или Зиммель... Классики не подчиняются никаким отдельным парадигмам, напротив, они — верстовые столбы в допарадигматическом и/или мультипарадигматическом развитии социологии. На этом фоне Маркс и Вебер, например, предстают не в их предметно-содержательной противоположности, равно как и не в отношении дополнительности, но прежде всего в отношении временной последовательности. Они описывают различные фазы общественного и экономического развития; они репрезентируют различные фазы развития социальных наук и наук о культуре, прежде всего политической экономии и социологии» [4, 9].

Как видим, способ, каким уравниваются здесь К. Маркс и М. Вебер, не лишен изрядной доли двусмысленности. С одной стороны, первый и второй ставятся «на одну доску» как мыслители, отразившие два одинаково важных и существенных этапа развития капитализма и его теоретического сознания (в политэкономии и социологии). Но, с другой стороны, между этими этапами устанавливается некая временная субординация — ведь один из них оказывается более, а другой — менее «современным». И естественно, что мыслителю, отразившему более близкий к нынешнему этап развития капитализма, т. е. Веберу, отдается явное предпочтение. В этом и состоит идеологический подтекст приведенного рассуждения о Вебере как классике в том новом смысле, в каком он предстал, по мнению авторов статьи, именно в свете нынешнего веберовского ренессанса. В контексте же полемики, что шла в 1970-х гг. между немецкими социологами, оно (это рассуждение) выступало как аргумент в пользу перехода от ренессанса К. Маркса к возрождению М. Вебера (учитывая к тому же спад марксистской волны в социологии).

Но хотя этот идеологический аспект возрождения Вебера западными социологами и бросался в глаза на фоне их недавнего увлечения возрождением Маркса, (свидетельствуя об их дистанцировании от революционаристского сознания), он не должен отвлекать наше внимание от другого достаточно важного и симптоматичного момента веберовского ренессанса, также имеющего идеологическую нагрузку. Среди разнородных устремлений, подогревающих обновленный интерес к Веберу именно в Западной Европе (в отличие от США), нельзя не почувствовать вполне определенного привкуса антиамериканизма. Речь идет о стремлении социологов западно-европейского региона использовать фигуру социолога Вебера для того, чтобы противопоставить европейскую науку (как более изначальную и аутентичную) американской (как вторичной и поверхностной).

Подобные мотивы мы находим, например, в статье Г. Шмидта «Вклад Макса Вебера в эмпирическое исследование индустрии» (1980) [12]. Автор статьи связывал ложное, по его мнению, толкование социологии Вебера как «атомистической и волюнтаристско-субъективистской» [12, 87] с тем фактом, что так выглядел Вебер, будучи «реимпортированным из США»,

где его взгляды и подверглись соответствующей обработке. Предлагая дистанцироваться от подобного толкования веберовских воззрений, Г. Шмидт тем самым встал в полемическое отношение к Парсонсу, который, как известно, и был одним из тех социологов, которые «импортировали» Вебера в США, а затем использовали его теорию социального действия в волюнтаристически-субъективистском духе.

Полемически заявленное стремление истолковывать Вебера, исходя «из духа» его собственного мировоззрения и совершенно безотносительно к тем толкованиям, которым он подвергался у Парсонса, явственно прочитывается у И. Вайса [16] и В. Шлюхтера [11, 4]. Пытался интерпретировать Вебера, «проскользнув мимо Парсонса», чья интерпретация долгие годы считалась едва ли не канонической, Ф. Тенбрук [15], за что получил отповедь Р. Мюнха, выступившего защитником интересов Парсонса в немецкой социологии. В своей книге «Теория действия» [6] Мюнх не без основания сетовал на то, что «немало интерпретаторов Вебера все еще трудятся над правильным пониманием диалектики идей и интересов и своей индивидуалистической теорией действия, противопоставляя эту позицию Вебера мнимому социологическому и культур-детерминистскому редукционизму Парсонса» [6, 232].

Является ли социологизм и культур-детерминизм Парсонса «мнимым», это особый вопрос. Но то, что его критиковали в ФРГ, опираясь на М. Вебера, это совершенно верная констатация факта. За подобного рода критикой стоит настойчивое стремление отстоять самостоятельность европейской (в данном случае — немецкой) социологии от ставших уже традиционными притязаний США на социологическую «гегемонию». Причем веберовский ренессанс дал для этого идеологического стремления в социологии достаточно удобный повод, если иметь в виду и то, какое влияние оказал Вебер на теоретическую социологию США, и то, насколько односторонним, тенденциозным, а подчас просто поверхностным истолкованиям он подвергался во времена «американской эмиграции» веберовской социологии.

В целом же идеологическая позиция провозвестников веберовского ренессанса была явно отмечена стремлением обособовать «третью линию» — между неомарксистской социологией и американским структурным функционализмом. Эта тенденция была со всей определенностью выражена, например, у Г. Шмидта, специализирующегося в области проблематики, связанной с индустриальной социологией и социологией техники. Призыв «назад к Веберу» он расшифровывал не столько как обращение к «содержательным веберовским высказываниям», сколько как разработку опирающейся на наследие М. Вебера «исследовательской стратегии», позволяющей избежать «специфической слабости, с одной стороны, функционализма (естественно, прежде всего парсонсовского¹. — Ю. Д.), а с другой — марксизма (непосредственно имеется в виду, как мы уже убедились, не столько ортодоксальный марксизм и не столько марксизм-ленинизм, сколько неомарксизм, претендующий, как известно, на подлинную «аутентичность» своего марксизма. — Ю. Д.) [12, 86].

¹ Не случайно нынешние приверженцы Т. Парсонса в Германии, скажем, тот же Мюнх, строили свою «стратегию защиты» парсонсианства на «опровержении» общепризнанного представления о структурном функционализме Парсонса.

«Аутентичному» Марксу неомарксистов, истолковывавших его под углом зрения проблематики отчуждения, нынешние вебероведы противопоставили «аутентичного» Вебера с его проблематикой рациональности (и рационализации). При этом свое новое понимание веберовской социологии они противопоставляли одновременно и структурному функционализму американского происхождения, который долгое время претендовал на монопольное обладание веберовским теоретическим наследством, и неомарксизму, который фактически растворял категорию рациональности в категории отчуждения, упуская из виду специфику веберовской постановки вопроса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буржуазная социология на исходе XX века. Критика новейших тенденций. М., 1986.
2. Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977.
3. Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.
4. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980.
5. Bendix R. Max Weber: An intellectual portrait. Berkeley, 1971.
6. Münch R. Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt am M., 1982.
7. Parsons T. The structure of social action. N.Y.; L., 1937.
8. Prewo R. Das Wissenschaftsprogramm Max Webers. Frankfurt am M., 1979.
9. Roth G., Schluchter W. Max Weber's vision of history, ethics and methods. Berkeley, 1979.
10. Schluchter W. Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte. Tübingen, 1979.
11. Schluchter W. Die Paradoxie der Rationalisierung: Zum Verhältnis von («Ethik und Welt» bei Max Webers) // Ztschr. Soziol. und Sozialpsychol. 1976. S. 256–284.
12. Schmidt G. Max Webers Beitrag zur empirischen Industrieforschung // Kölner Ztschr. Soziol. und Sozialpsychol. 1981. Bd. 32. № 1. S. 76–92.
13. Schluchter W. Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber. Frankfurt am M., 1980.
14. Sprondel W.M., Seyfarth C., Konau E., Schmidt G. Soziologie soll heißen... Einige Einmerkungen zur Weber-Rezeption aus Anlaß des 80. Geburtstages Johannes Winkelmann // Kölner Ztschr. Soziol. Und Sozialpsychol. 1980. Bd. 32. № 1. S. 1–11.
15. Tenbruck F.H. Das Werk Max Webers // Kölner Ztschr. Soziol. Und Sozialpsychol. 1975. Bd. 27. № 4. S. 663–702.
16. Weiss J. Max Webers Grundlegung der Soziologie. München, 1975.

М. ВЕБЕР И ПРОБЛЕМА САМООПРЕДЕЛЕНИЯ СОЦИОЛОГИИ НА ИСХОДЕ XX ВЕКА

Начиная примерно с середины 1970-х годов, на Западе наблюдалось резкое нарастание интереса к М. Веберу, отмеченное рядом остро дискуссионных статей и книг, посвященных его социологическому учению. Эти работы были отмечены широко выраженным стремлением по-новому понять веберовскую социологию, раскрыв ее неисчерпанный теоретический потенциал. В конце концов это стремление было осознано как желание дать новое толкование того, что лежало в основе социологии М. Вебера, его научно-исследовательскую программу. Каждая из более или менее заметных работ об этом основоположнике немецкой социологии XX в., выдвигаясь своей нескрываемой дискусионностью в потоке «вебероведческой» литературы, предлагала свой вариант толкования этой программы. В свою очередь изложение такой программы оказывалось и обоснованием того, почему исследователь, реконструирующий ее на основании веберовских текстов, выдвигает именно М. Вебера в качестве ключевой фигуры не только западной социологии XX в. вообще, но и социологии последней четверти этого века в частности.

I. СОЦИОЛОГИЯ В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Читателя незнакомого со спорами по поводу различения естественных и общественных наук, а, точнее, наук о природе и наук о культуре, которые ведутся на Западе со времен В. Виндельбанда и Г. Риккерта, должно удивить в этом определении социологии слово «действительность». В самом деле, разве другие науки не имеют дело с этой самой действительностью? Разве иметь дело с действительностью — это особая привилегия социологии, к тому же не всякой, а именно веберовской?

Согласно И. Вайсу, чья мысль развивалась под определяющим впечатлением от неомарксистской и феноменологической критики западной социологии [15], так оно и есть. Отправляясь от виндельбандовско-риккертовского тезиса, согласно которому с действительностью самой по себе имеют дело не обобщающие науки, ищущие везде нечто единообразное и повторяющееся, а науки индивидуализирующие, постигающие индивидуальное в его уникальности и неповторимости, И. Вайс утверждал, что М. Вебер стремился развивать свое социологическое учение именно во втором направлении. Хотя его учитель (в области методологии) Г. Риккерт причислял социологию к наукам первого типа, т. е., как разъяснял И. Вайс «к наукам о природе, которые характеризуются принципиальным

отчуждением от повседневного и (непосредственно) созерцаемого опыта» [2], опыта самой действительности.

Но это не все. По убеждению автора книги об основах социологии М. Вебера, своим толкованием социологии как науки о действительности этот крупнейший социолог нашего столетия сделал гораздо больше, чем можно было бы ожидать, строго придерживаясь виндельбандовско-риккертовского различения генерализующих и индивидуализирующих наук. В своей программе социологии он «снял» (во всяком случае попытался снять, и продвинулся здесь достаточно далеко) саму эту дихотомию индивидуализирующего и обобщающего подходов, не только не поколебав, но, наоборот, решительно утвердив при этом статус социологии как основополагающей науки о действительности. И это обстоятельство, если верить его комментатору, как раз и делает М. Вебера ключевой фигурой для современной западной социологии.

Дело в том, что, согласно И. Вайсу (писавшему свою книгу о Вебере в первой половине 1970-х гг.), современная ему западная социология страдала именно от пронизывающего ее противоречия индивидуализирующего и генерализирующего методов, которое приобрело характер застарелой, кажущейся неразрешимой антиномии. Она оказалась расколотой на две противоборствующие ориентации — натуралистическую (сциентистскую) и антинатуралистическую (антисциентистскую), из который первая явно утратила контакт с реальной действительностью, тогда как вторая, ярожащая непосредственным опытом действительности, рисковала утратить научную строгость и определенность. И все это потому, что до сих пор осталась неучтенной (да и вообще недостаточно выявленной и артикулированной) веберовская программа преодоления этой антиномии в русле антинатуралистически понятой социологии.

По мнению И. Вайса, этот раскол сказался и на восприятии М. Вебера в западной социологии, где вплоть до начала 1970-х гг. продолжали противостоять друг другу толкования, представляющие его как решительно поборника натуралистической социальной науки, с одной стороны, и в качестве представителя ее антинатуралистически ориентированного понимания — с другой. В числе первых комментатор М. Вебера называет интерпретацию Х. Альберта, ссылаясь на сборник его статей «Конструкция и критика» [3]. Среди антинатуралистически ориентированных интерпретаций веберовского учения он упоминает книги А. Шюца [11], А. Шельтинга [9], Д. Хенриха [7] и других. В связи с этим оказалась соответственным образом распределенной (и расщепленной) и веберовская проблематика. Приверженцы натуралистического толкования социологии сосредоточили свое внимание на веберовской критике онтологического обоснования разграничения наук, на веберовском принципе свободы от ценностей и утверждения каузально-аналитической функции науки вообще и социальной науки в особенности. Антинатуралистические же рецензии М. Вебера основывались в первую очередь на его понятии социального действия, толковании им понимающей методик (как методик постижения социального действия), а также на веберовском историческом понятии науки [15].

Все это могло скорее способствовать, чем препятствовать утверждению вердикта, который вынес в свое время еще Ханс Фрайер, заявивший, что

у М. Вебера нет никакого систематического или поддающегося систематизации представления, каковое могло бы обеспечить единство понимания его воззрений. Вместо него у М. Вебера существует «несбалансированное множество принципов образования понятий и системообразования» [6], иллюстрирующих всепроникающий индивидуализм веберовского мышления, — точка зрения, которой, по И. Вайсу, придерживались также Штедин и Тенбрук [13]. Это не означало, конечно, что, несмотря на такой глубоко укоренившийся предрассудок, среди работ о М. Вебере не было таких, которые были воодушевлены стремлением дать целостное представление о веберовской социологической концепции. Среди них И. Вайс упоминает работу А. Шельтинга «Наукоучение Макса Вебера» [9], книгу Т. Парсонса «Структура социального действия» [8], монографию Р. Бендикса «Макс Вебер — интеллектуальный портрет» [4]. Однако и они не были свободны от своих ограниченностей и односторонностей, отражавших контраверзу натурализма и антинатурализма.

Работа Шельтинга не отвечает современному интересу к веберовской социологической концепции, поскольку закоснела в имманентистском понимании перспективы развития наук о культуре, господствовавшим в его время. Т. Парсонс хотя и постиг проблему отнесения к ценности намного адекватнее, чем множество немецких толкователей М. Вебера, все-таки не смог понять принципиального различия между науками о природе и социальными науками, которое утверждалось вместе с понятием отнесения к ценности. Что же касается Р. Бендикса, то хотя он и заслужил одобрение авторитетного Р. Кёнига за то, что удержался от широко распространенной переоценки научно-теоретической рефлексии Вебера, избежав участия в (зачастую бесполезных) спорах о веберовском понимании социальной науки, ему не удалось уйти от парадокса. Ведь фактически его монография, отмеченная воздержанием от такого рода методологических вопросов, покоится на предпосылке, согласно которой «в основе теоретических и исторических анализов Вебера лежит специфическое понимание науки», и без его экспликации не обойтись [4].

В целом же предшествующая история вебероведения вновь и вновь обнаруживала несостоятельность односторонних подходов к М. Веберу, при которых в основу монистической реконструкции его учения клали ту или другую из сторон обнаруженного у него противоречия. И. Вайс считал несостоятельным уже сам этот тезис о противоречивости веберовского социологического учения, в особенности же веберовского понимания науки, который, по убеждению комментатора М. Вебера, и сделал бесплодными прежние дискуссии на эту тему. Там, где участники этих дискуссий противопоставляли друг другу несовместимые понятия науки, извлеченные из текстов М. Вебера, на самом деле речь шла о констатации ходячих односторонностей ее понимания, на преодоление которых была направлена мысль социолога. Ибо задача Вебера, его научная программа заключалась как раз в том, чтобы предложить свою версию социально-научного знания, находящуюся по ту сторону противоположности враждовавших друг с другом (и продолжающих враждовать) естественно-научной и духовно-научной социологии.

«Амбивалентности и напряжения, характеризующие позицию Вебера, — утверждал И. Вайс, — определяют социологию, поскольку она

стремится, в качестве самостоятельной науки, утвердить себя по ту сторону привычных прежде всего в Германии разграничений» [15]. В современном социологическом сознании, по мнению комментатора М. Вебера, наиболее интересными оказываются именно те веберовские попытки обоснования социологии, которые прежде вызвали наименьший интерес. В этой связи он обратил внимание на работу Д. Хенриха «Единство наукоучения Макса Вебера», а также на попытку Р. Флетчера показать специфику веберовского толкования социально-научной социологии в отличие как от естественно-, так и духовно-научной (т. е. помещаемой в разряд традиционно-немецких наук о духе). В работах этого типа И. Вайса привлекала установка на истолкование теоретических и теоретико-научных устремлений М. Вебера под углом зрения единой и однозначной интенции, которая вовсе не выступала как некое «благое намерение» наряду с отличными от нее (и противостоящими друг другу) мыслительными элементами, но вполне сознательно ориентировала на их опосредование в рамках целостной концепции социологической дисциплины, радикально отличной от ходячих односторонних представлений о ней.

Речь идет об опосредовании таких веберовских понятий (отношение которых как раз и составляет проблему), как отнесение к ценности и свобода от ценностей; понимание и объяснение; шанс и идеальный тип. И. Вайс сетовал на то, что «до сих пор существует предрассудок, будто относительно взаимоотношений в рамках каждой из выделенных здесь понятийных пар (не говоря уже о связях самих этих пар в общем построении) у М. Вебера так и осталась некоторая нерешенность, позволяющая толковать „вкривь и вкось” веберовское стремление к опосредованию» [14]. Между тем и здесь открылась бы перспектива выхода из тупика бесплодной полемики о теоретико-методологической противоречивости М. Вебера, если бы его социологическое учение (с легкой руки Г. Риккерта, а в рамках противоположной ориентации — Х. Фрайера и О. Шпанна) не пристегивалось снова и снова к альтернативе, которая не только «не была его альтернативой», но оказалась предметом упорных веберовских стремлений преодолеть ее.

Указание на связь между проблемами и трудностями западной (и прежде всего тогдашней немецкой) социологии, побуждавшими даже поговаривать о ее кризисе, с одной стороны, и неудовлетворительным состоянием вебероведения, воспроизводившего те же самые противоречия как присущие якобы социологическому учению М. Вебера — с другой, безусловно, составляло сильную сторону книги И. Вайса (как, впрочем, и других работ, появившихся в русле веберовского ренессанса, речь о которых пойдет ниже). В соответствии с общим духом обновленного интереса к М. Веберу находилось и убеждение его комментатора, что «веберовское обоснование социологии в принципе не превзойдено новыми (или) актуальными начинаниями», а потому именно «более серьезный и более систематический, чем прежде, учет веберовских интенций должен решительным образом способствовать осознанию (и объяснению) смысла теоретических и методологических контроверз, продолжающих раскалывать социологию» [10]. Усмотреть в сегодняшних антиномиях социологии отражение вчерашних и попытаться отыскать перспективу их решения у одного из основоположников социологии XX в., предпринявшего эту

попытку еще в самом начале столетия, — это ли не воодушевляющая задача для веберовского ренессанса?

Но одно дело поставить задачу и совсем другое — решить ее; и чем более воодушевляющим (и следовательно, всеобъемлющим) образом сформулирована задача, тем, естественно, труднее ее решить; или по крайней мере нащупать верный путь к ее решению. Нельзя сказать, что И. Вайсу удалось успешно справиться с этим коварным противоречием (подстерегающим, кстати сказать, всякого, кто пытается наметить перспективу предвосхищенного им умственного движения). Результаты, к которым он пришел в своей книге об основоположениях веберовской социологии, явно не соответствовали надеждам, какие он хотел пробудить у своих читателей. И чем больше он преуспел во втором случае, тем меньшим должно было показаться то, чего он добился в первом, хотя это, быть может, и не вполне справедливо с точки зрения его конкретного вклада в изучение веберовского теоретического наследия. Если бы этот вклад делался не на фоне «революции растущих ожиданий» от вебероведения, а на фоне его «нормального» развития, он выглядел бы более солидным.

Но главное, что вызывало возражение в рассматриваемой книге, связано все-таки не с отмеченным парадоксом ее восприятия. Дело в том, что вопреки своему обещанию найти решение болезненных (и болезнетворных) противоречий западной социологии конца 1960-х — начала 1970-х гг. у самого М. Вебера, хотя и по-новому прочитанного, его комментатор поступил едва ли не наоборот. Он пытался решить социологические антиномии, волновавшие основоположника немецкой социологии XX в., не столько с помощью средств и методов, находившихся в распоряжении самого М. Вебера (хотя, быть может, и не ассимилированных в ходе последующего развития западной социологии), сколько с помощью теоретико-методологического инструментария, заимствованного из совсем иного арсенала. Речь идет о теоретических представлениях, понятиях и «ходах мысли», выработанных отчасти в лоне феноменологической, отчасти в лоне неомарксистской социологических ориентаций, в результате пересечения (а отчасти, и слияния) которых возникло специфическое умственное движение в западной социологии 1960–1970-х гг., для которого больше всего подходит название «социологический радикализм» [12] (в отличие от радикализма политического).

В результате при чтении книги И. Вайса складывалось впечатление, что обращение к веберовскому наследию, к общеизвестным понятиям и терминам учения М. Вебера не связано с сутью дела — с действительным разрешением тех социологических проблем, над которыми ломали голову еще в веберовские времена, чтобы затем вернуться к ним через много десятилетий. По сути дела, «решение» у комментатора М. Вебера уже было: оно уже держалось в феноменологическо-неомарксистских (в духе вышеупомянутого социологического радикализма) истолкованиях веберовской проблематики, поджидавших его на линии «А. Шюц–Ю. Хабермас». И задача заключалась в том, чтобы, продолжая эту линию, «найти» в текстах самого М. Вебера найденное за их пределами (в размышлениях, имевших место хотя и «по поводу» М. Вебера, но все-таки на некоторой дистанции от специального исследования веберовских текстов). Однако при этом становилось очевидным: эту операцию И. Вайс смог осуществить лишь за

счет определенного «перетолкования» веберовских текстов, придания основополагающим понятиям социологии М. Вебера смысла, несколько более (а зачастую и значительно более) широкого нежели тот, который они имели в ее собственном контексте.

И прежде всего подобной трансформации подверглось веберовское понятие отнесения к ценности. Конкретно фиксируемое противоречие между веберовскими понятиями свободы от ценностей (свободы от оценочных суждений) и отнесения к ценностям И. Вайс решает за счет вынесения второго из этой пары понятий за пределы их дихотомической соотнесенности и придания ему гораздо более широкого (чем то, что они имели в этих пределах) даже не социально-философского, а едва ли не метафизического смысла. Из принципа, на основе которого осуществляется определенное понимание культурной действительности, ментальная организация материала «эмпирии», отнесенная к ценностям, превращалась под пером комментатора М. Вебера в принцип конструирования этой реальности: на том основании, что наше постижение эмпирической реальности — действительно необходимый элемент нашего практического оперирования с нею. Хотя, если вдуматься, это явно недостаточное основание для того, чтобы отождествить мысленное конструирование реальности как необходимый элемент ее постижения, с ее практическо-жизненным конструированием, причем не только в том случае, когда речь идет о «внечеловеческой», но и когда она идет о специфическо-человеческой, т. е., как предпочитал говорить Риккерт, культурной реальности.

Между тем как раз на этом исходном отождествлении (осуществленном комментатором М. Вебера явно под впечатлением книги П. Бергера и Т. Лукмана «Социальная конструкция реальности») [5] и покоится решение антиномии отнесения к ценности и свободы от ценностей, предложенное И. Вайсом. Если вся социокультурная реальность не столько постигается, сколько конституируется («творится») по способу отнесения к ценностям, то все становится до удивления ясным: веберовские размышления об отнесении к ценностям касались вопроса о «творении» самой человеческой реальности, а стало быть, и глубинных аспектов ее постижения, тогда как понятие свободы от ценностей (свободы от оценочных суждений) имело отношение лишь к одному, причем далеко не самому важному, из аспектов социологического знания в узкопрофессиональном смысле этого слова. Причем, аспекту, связанному с уже «сотворенной» (и соответственно, отчужденной от творящего ее человека) реальностью, а не с реальностью, находящейся в процессе «творения» (и уже по одному тому неотчужденной).

Иначе говоря, в двучленке «эмпирия-ценности» — ибо что другое можно иметь в виду, говоря об акте отнесения к ценностям, кроме эмпирической данности? — как раз эмпирическое-то и исчезает. Оно как бы растворяется в этом акте и рассматривается лишь как результат этого акта, а не как его предпосылка. Ну, а после того как сам И. Вайс совершил аналогичный акт растворения «эмпирии» веберовского теоретического наследия в подобной ценностной предпосылке (неомарксистско-феноменологического происхождения) решить все остальные веберовские антиномии не представляло уже особого труда. Все они оказывались результатом (очевидно, все-таки не до конца осознанного самим М. Вебером или по

крайней мере недостаточно артикулированного им терминологически: иначе не потребовалась бы апелляция к неомарксистско-феноменологически толкуемому отчуждению) исходного противоречия между «становлением» и «ставшим». Между реальностью, становящейся в процессе ее «интерсубъективного» конструирования, и реальностью, ставшей и представшей перед каждым из участников этого творческого процесса в виде уже состоявшейся (готовой) и чужой (отчужденной).

Реальность становящаяся, взятая в акте ее «интерсубъективного» (оно же — историческое) творчества, — это (согласно изначальной, мировоззренческой, ценностной установке И. Вайса) и есть сама действительность, которая должна быть понята и объяснена социологией как наукой о действительности. Впрочем, о ее понимании в точном смысле здесь вопрос не стоит: ведь понимание интерсубъективно творимой социальной действительности уже, так сказать, «по определению» (заданному феноменологической социологией), совпадает с актом ее со-творения, тождественно ему — как мы творим действительность, так мы ее и понимаем, как мы ее понимаем, так мы ее и творим. И особая задача, стоящая перед социологом, заключается в данном случае лишь в том, чтобы перевести это понимание, изначально присущее ему как человеку, на язык своей науки, не исказив его, или, если абсолютная аутентичность перевода оказывается невозможной, объяснить причины неизбежных искажений переводимого содержания.

Задача, следовательно, заключается не в понимании социальной реальности, а в объяснении тех искажений, которые происходят (и не могут не происходить) при переводе «само собой понятого» обыкновенным смертным на профессиональный язык науки. Основным объектом понимающего объяснения (или объясняющего понимания) оказывается, таким образом, не сама «прогрессирующая» реальность, а наука, как один из (отчужденных) результатов этого процесса. Социология же как наука о действительности — это, стало быть, специальная научная дисциплина, на своем собственном примере объясняющая механизм превращения «становления» в «ставшее», «творимой» действительности в «сотворенную» (и, стало быть, уже в каком-то смысле недействительную, отчужденную от творящего ее человека) и отчуждающую (его — как от своего творения, так значит, и от самого себя). Так предстает, в итоговых рассуждениях И. Вайса, веберовская программа социологии как науки о действительности.

«Центральный социологический факт, — писал И. Вайс в заключении своей книги о М. Вебере, — это смысл, конституирующийся, утверждающийся и обретающий действенность в социальной интеракции («интерсубъективном» процессе взаимодействия людей как непосредственно понимающих друг друга субъектов. — Ю. Д.). Центральная проблема социологического исследования — как смысловая отнесенность (поведения одного человека) к поведению других утрачивает свой открыто общественный (т. е. неотчужденный. — Ю. Д.) характер и трансформируется в естественно вырастающую (т. е. независимую от человека, объективную. — Ю. Д.) детерминацию» [15]. Натуралистическая социология, как правило, имела в виду лишь вторую сторону этого антиномическо-противоречивого процесса, — историю, общественное развитие как естествен-

но-исторический процесс. Феноменологическая социология акцентировала его другую сторону, в каком-то отношении продолжив здесь традицию наук о духе (в составе которых оказывалась и она сама).

Однако в русле этой антинатуралистической ориентации, согласно И. Вайсу, недостаточно учитывался тот момент, который был акцентирован и неомарксизмом (вспомнив Хоркхаймера и Адорно), и феноменологической социологией — понимание «интерсубъективного» конструирования реальности как общественно-исторического процесса. Коль скоро этот аспект дела учитывается во всей его социологической значимости, становится (если верить И. Вайсу) и то новое и особенное, что внес М. Вебер своим пониманием социологии как науки о действительности. «Прорыв» социологии к действительности — это прорыв ее к жизненному миру, понятному, однако, как общественно-исторический процесс (именно общественный, а не естественно-исторический). «Опосредование» науки жизненным миром, т. е. ее самокритика с точки зрения жизненного мира, предстает теперь одновременно как «опосредование» науки общественной практикой (т. е. «рефлексия» ею своих собственных основоположений, осуществляемая в духе критической теории). Таким образом, препарированная социальная наука и предстает теперь как наука о действительности, в качестве «момента которой выступает, в частности, и она сама. Причем — предвосхищающим! — образцом такой науки и оказывается в изображении И. Вайса, веберовская социология, артикулирующая перспективу, наметившуюся в русле социологического радикализма, с помощью более классических, а значит и более общезначимых социологических понятий и категорий.

По сути дела, это была модернизация веберовского учения, а не возвращение к „аутентичному” М. Веберу», что, как скоро обнаружилось, составило истинный пафос веберовского ренессанса.

2. СОЦИОЛОГИЯ КАК РЕЛИГИЯ ОБЕЗБОЖЕННОГО СОЗНАНИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛА

Следует подчеркнуть, что, истолковав принцип отнесения к ценности как ключ к пониманию системы веберовских теоретико-методологических категорий и понятий — ключ к раскрытию тайны образования понятий и формирования теории у зрелого М. Вебера, И. Вайс не делал решающего шага навстречу веберовскому ренессансу. Хотя стремление к далеко идущему переосмыслению веберовских понятий и было «ренессансной» чертой отношения к М. Веберу, содержание этого переосмысления не выводило И. Вайса за рамки предшествующего периода, характеризовавшегося господством социологического радикализма. Выходить за эти рамки он начал в тот момент, когда применил в своей книге упомянутый принцип в качестве метода анализа мировоззренческой эволюции молодого Вебера с тем, чтобы выявить его основные ценностные установки, определившие специфический угол зрения веберовской понимающей социологии и ее особый предмет. Дело в том, что здесь реальное исследование заводило его дальше, чем могло завести теоретико-методологическое размышление, отмеченное печатью конструктивизма.

И. Вайс задался целью показать, что «веберовское понимание исторической социологии, т. е. социологии, укорененной в жизненно-мировом контакте (человеческого) опыта и деятельности, оправдывается в применении к процессу собственного становления Вебера» [15, 102]. При этом основным вопросом, на который хотел найти ответ И. Вайс, был вопрос «о модификации и развития специфического ценностного пункта, который, возникая из донаучного опыта, определял формирование и отграничение у М. Вебера предмета социологии религии» [15, 105]. Ибо ей, по убеждению автора книги, предстояло сыграть роль парадигмы всей веберовской социологической концепции [15, 103]¹.

Таким образом, в самый центр теоретических споров и дискуссий о предпосылках веберовской социологии на правах авторитетного участника обсуждения был введен «сам Вебер» как личность, а не просто автор тех или иных социологических текстов. Как свидетель своего собственного жизненного мира, а не просто аналитик современной ему общественно-политической жизни, М. Вебер, каким он предстал в переписке с ближайшими друзьями и родственниками и других документах биографического порядка, должен был сыграть роль арбитра в споре о том, в какой мере его социология была на самом деле социологией действительности (феноменологически и в то же время неомарксистски истолкованной И. Вайсом как жизненный мир).

Но дело не только в этом, еще важнее то, что в связи с таким поворотом «веберовской проблемы» в истолкованиях учения М. Вебера методологический приоритет получила теоретическая проблематика социологии религии.

Парадигматическая роль, которую должны были сыграть в процессе складывания социологии М. Вебера именно его религиозно-социологические представления, выводится И. Вайсом на основе констатации того факта, что постановка проблем, возникавших в поле вненаучного жизненного опыта молодого Вебера, выступили у него определяющим образом прежде всего — и именно — в рамках социологии религии [15, 152]. По крайней мере в одном важном отношении социология религии М. Вебера раскрывается (его комментатором) как прямое продолжение обсуждения тех проблем, что волновали его с юности, — продолжение, осуществленное уже «другими (методически более изощренными) средствами и на материале, простирающемся во всемирно-историческое измерение» [15, 118]. Но вместе с тем в самую сердцевину обсуждения теоретических проблем понимающей социологии оказались введенными вопросы религиозно-этические и, как мы сейчас увидим, в конце концов скорее этические, чем религиозные. По этой причине книга И. Вайса оказалась в ближайшем отношении к тому, что образует наиболее чувствительный нерв нынешнего веберовского ренессанса, в центр которого выдвинулась нравственно-религиозная проблематика и ее основные интенции приобрели программный характер.

Согласно исследованию И. Вайса, собственное веберовское представление о (христианской) религии совпадало с тем, что развил А.Н. Толстой,

¹ В данном случае И. Вайс развивает и углубляет ту линию, которая была намечена Р. Бендиксом, вообще считавшим всю веберовскую социологию «продолжением» его социологии религии [4, 215].

толковавший ее как религию любви. Так же как и великий русский писатель, М. Вебер считал религию любви единственно возможной формой христианской веры в условиях современности. В связи с этим содержание христианского вероучения понималось им (опять же как и А.Н. Толстым) в духе Нагорной проповеди, где оно представало преимущественно в этическом аспекте. Как свидетельствовал И. Вайс в качестве исследователя религиозной биографии М. Вебера, факт, что Нагорная проповедь принималась им как сердцевина учения Христа, означал «принципиально этическое понимание христианства», ибо «в центре стоит не вера в иску-пительное божественное деяние Христа, но требование определенного убеждения и определенного отношения» людей друг к другу... Таким образом, посредством сведения к Нагорной проповеди христианство освобождается от всех вне- и сверхмирских притязаний и сосредоточивается на внутримирских задачах [15, 128]. Это глубоко личное представление М. Вебера о христианстве определило и основную направленность веберовской социологии религии.

Христианство, как оно фигурировало в рамках веберовских религиозно-социологических воззрений, «не включает», говоря словами М. Вебера, никакого религиозного толкования мира как целого. Это, по существу, этическое учение, ориентированное на деятельность в мире, но не дающее «теологического толкования смысла этой мирской действительности» [там же]. И эта этика, ориентированная исключительно на «внутреннее», внутренний мир человека, представляет собою этику его внутреннего убеждения. Она не содержит никаких утверждений относительно действительных и желаемых условий, при которых осуществляется нравственная деятельность в мире, в этом смысле она является «акосмичной» [там же]. «Трудность учения Нагорной проповеди, — писал И. Вайс, — заключается, очевидно, именно в том, что она представляет собой квинтэссенцию христианства, ориентирующую одновременно на внутримирское поведение и на то, чтобы не связывать себя с мирской действительностью» [там же].

Но в то же время это этическое понимание христианства М. Вебер (так утверждал комментатор) не считал результатом своих личных пристрастий. Для него оно — единственная последовательно продуманная возможность истолкования христианства «при данных исторических условиях». Только так, этически, понятое христианство «объединимо с основной тенденцией эпохи» — тотальным разволшебствованием и, соответственно, рационализацией мира [там же]. Причем тот факт, что этически понятое христианство «находится в противоречии» с расколдованным миром, противостоит ему, не исключает принципиального соответствия этого христианства «разволшебствляющей» и рационализирующей тенденции (он, по утверждению И. Вайса, указывает лишь на необходимые напряжения, внутренне присущее самому понятию рационализации)¹. Так глубоко личная проблема М. Вебера разворачивается мало-помалу в социологически осмысляемую проблему эпохи.

¹ Речь идет о тех самых противоречиях качественной и «количественной» рациональности в широком и узком смысле, о которых уже шла речь выше. Хотя истинный источник этих противоречий — концепция самого И. Вайса, навязывающего М. Веберу эти свои различия.

Поскольку мир подвергся полнейшему разволшебствованию и, соответственно, утвердилось убеждение, что в этом мире нет ничего прочного и устойчивого, никаких нерушимых сил, постольку оказалось невозможным и «придание миру религиозного смысла» [15, 129]. «Религиозное мировоззрение лишилось почвы, так как абсолютно беспочвенным оказался сам этот мир, и неизвестно, когда оно вновь обретет свою почву (да и обретет ли ее вообще)» [там же]. Но таким образом у религии не оказалось никакой сферы, кроме сферы внутренней жизни человека — «религия обнаружила себя сосланной во „внутренне“ отдельного человека» как в свою единственно возможную область [там же]. Отныне всякая попытка «непосредственным образом реализовать смысловое религиозное содержание в сфере культуры» представляется несостоятельной — следствием логической непоследовательности и отсутствия «интеллектуальной честности» [15, 128–129]. Таков глубоко «биографически» пережитый (как показал И. Вайс) вывод М. Вебера, определивший общее направление его социологического анализа христианства.

Личная драма превращалась в «драму идей» западной культуры в целом. Этот веберовский взгляд не означал, по мнению И. Вайса, ни недооценки прогрессирующей рационализации, ни переоценки приспособляемости религии. Ведь, с одной стороны, признается всевластие рациональности во внешнем мире, а с другой — хотя и утверждается возможность дальнейшего существования христианской религии, но не ценой его приспособления к этому миру, а, наоборот, ценой его последовательного противостояния всему «мирскому». Однако и эта «овнутрененная» религиозность вовсе не понимается в духе иррационального «бегства от мира», которое М. Вебер считал «безнадежным и осужденным на неудачу» [15, 129]. Поскольку «требование времени — это рациональность», постольку современный человек «не может оставаться в согласии с самим собой, если, с одной стороны, не удовлетворит этому требованию, а с другой — захочет утвердить островок нетронутого иррационализма» [15, 130]. Ведь рациональность — это не только закон функционирования и развития определенных сфер жизни, таких как наука и техника, экономика и политика. Это также и определенное требование, предъявляемое к образу жизни вообще. Так проблематика религии, расшифрованная в этическом ключе, перерастает в проблематику соответствующего образа жизни.

Единственно адекватная религиозная позиция в описанной ситуации — это позиция ответственно-этического сознания¹ того, что последовательное разволшебствование мира означает границу всякой возможной религии, сочетающаяся с выводом в духе этики убеждения, согласно которому морально недопустимо ни религиозное «бегство от мира», ни отказ от нравственно-религиозной проблематики, как якобы «чисто иррациональной» [там же]. Однако сравнение духа религии (возможное еще лишь в виде подобного сочетания этики убеждения и этики ответственности) с «господствующим духом времени» привело М. Вебера к выводу, что «религия в современных условиях, равно как и в обозримом будущем, не

¹ То есть сознания, вытекающего из этики ответственности, с точки зрения которой религиозность в «богочуждом» мире может быть лишь делом сугубо личного выбора индивида, ответственность за результаты которого он целиком берет на себя.

может более играть никакой непосредственной и культурно определяющей роли» [14, 31]. Впрочем, как полагал И. Вайс, этот вывод вовсе не был равнозначен для М. Вебера утверждению, будто «в научно-технический век сила религии сломлена окончательно и у нее вообще нет никакого будущего» [там же]. Речь идет здесь лишь о возможно более строгом очертании границ, внутри которых еще возможно обнаружение религией своей силы.

А границы, определяющие подобную возможность таковы, что, вопервых, религия, сколь бы мощным ни был ее вероятный протуберанс, уже не сможет повернуть вспять всеохватывающий процесс разволшебствления мира; единственное, что она могла бы сделать, — это изменить отношение к этому процессу, не отменяя его и принимая его как некую данность. Во вторых, с условиями современного мира в принципе совместима лишь религия пророческого характера, и поэтому следует ожидать развития лишь такой формы религиозности [15, 132]. Дело в том, что, как говорил М. Вебер, рациональное пророчество, общее древнееврейской религии и христианству, оказалось единственным, вызвавшим к жизни процесс расколдования мира и тем самым подготовившим почву для нашей современной науки и техники и капитализма [15, 131]. И хотя в последующем историческое развитие отрывается от своих религиозных истоков и более того приводит к их иссыханию, лишая христианство возможностью воздействия на «богочуждый мир», этот процесс, по утверждению М. Вайса, «ничего не меняет в том факте, что по смыслу разволшебствленному миру соответствует единственно лишь пророческая религия» [15, 131–132].

«Почему?» — спрашивал комментатор М. Вебера. И отвечал: «Религия пророков возникает на основе интенсивного осмысления человеком мира и своего собственного положения в нем. Она является религией человека, рефлектирующего, пребывая в состоянии наивысшего духовного бодрствования... относительно своего положения в мире. Человек исследует здесь не внешний мир (природу), но самого себя (свою способность к сознательной и ответственной деятельности), себя как единственно возможное место, где испытывается потребность в спасении и достоверность спасения. Таким образом, религия пророков характеризуется высокой степенью рациональности в двойном смысле: в том, что: 1) мир понимается как насквозь «земной» и 2) образ жизни предполагается как высоко сознательный и, следовательно, подвергается ответственному контролю со стороны индивида. В этом втором пункте заключена связь между рациональным и этическим характером религиозности этого типа» [15, 132].

В рамках этой связи, которая, повторяем, не просто констатировалась М. Вебером в качестве объективно определяющей тенденции, но и переживалась внутренне лично, «утверждение рациональности представляется ему не только как фактическое, неизбежное требование, но и как нравственный долг, как фундаментальное условие ответственного поведения в современном мире» [15, 134]. Рациональность не представляется ему чем-то просто чуждым и внешним религии, или тем, что должно заменить религию в духе просветительских представлений. Согласно И. Вайсу, «веберовская социология религии извлекает свои мотивы и руководящие позиции как раз из опыта того... что между религией и рациональностью существует изначальная переплетенность, которая не противоречит

их антагонистическим отношениям в других аспектах: определенные формы внутрирелигиозной рационализации могли развязать силы рационализма в мире (как это исторически и произошло), тогда как внутримирским образом возвращенная рациональность, со своей стороны, что представляется естественным, втянула за собой в поле религии процессы рационализации» [15, 135]. Таков драматический парадокс религиозной рационализации, ставшей основной темой веберовских размышлений, определивших и текст, и подтекст его обширных религиозно-социологических штудий.

Специфически социологический характер темы «религия и рациональность», ставшей основной темой социологии религии М. Вебера, вырос из его убеждения в том, что «местом», где решаются напряженные взаимоотношения религии, с одной стороны, и рациональности — с другой, в первую очередь является практический образ жизни (или общественная практика, как уточнял И. Вайс). «При этом решающим является то, — не уставал подчеркивать комментатор, — что для Вебера внутрирелигиозная рационализация, в существенно важном и преобладающем смысле, тождественна этизации, т. е. систематическому осознанию значения конечной религиозной позиции для социального поведения» [там же]. Поскольку эта этизация ведет в своем последовательном развитии к рационализирующему «раскодированию» мира, лишаящему внутримирской почвы религиозное сознание, постольку основная перспектива социологии оказывается радикально отличной от функционалистской, скажем, дюркгеймовской. Ведь, как писал комментатор, М. Вебер видел «изначальное социальное значение религии в истории Запада как раз не в том, чтобы обеспечить конкретные общественные и политические отношения высшей интегрирующей и стабилизирующей системой ценностей» [15, 136].

Да и как же иначе: ценности, которые утверждает, например, христианство, явно выполняли (и выполняют) не только интегрирующую, но и дезинтегрирующую социальную роль.

Рассуждения И. Вайса о социологии религии М. Вебера звучат эпатажно-зловонно. «Веберовским религиозно-социологическим исследованиям, — так резюмировал комментатор едва ли не важнейший в „программном“ отношении тезис своей книги, — предшествует... опыт того, что арелигиозная общественно-экономическая и политическая система не только мыслима (в принципе), но уже реализована и реализована далеко идущим образом. Но этот опыт... корреспондировался у Вебера с сознанием того, что существование религии не целиком совпадает с ее общественной функцией, и она не ликвидируется вместе с утратой этой своей функции. Наоборот, он был убежден, что перед религией при определенных обстоятельствах, как условие ее самосохранения, возникает требование: освободиться от непосредственно общественных притязаний. Такой представляется ему ситуация последовательно продуманного христианства в настоящем... Вебер открыл, что истинно религиозные смыслополагания играли (в прошлом. — Ю. Д.) решающую роль в создании условий всеохватывающей рационализации человеческого мира... Эта определенная религия (аскетический протестантизм. — Ю. Д.), целиком исходя из собственных предположений, была совершенно сознательно направлена на обработку мира с целью его разволебствления. Секуляри-

зация, следовательно, совершается в духе этой религии, а не противоречит ему... Благодаря этому процессу религия не ликвидируется или отвергается вовсе, но по возможности побуждается к пересмотру собственного самопонимания» [15, 153–154].

Таким образом, уже в книге И. Вайса ставится поистине «ребром» — драматически и как личная драма не одного лишь М. Вебера — вопрос, который станет затем одним из «проклятых вопросов», всего веберовского ренессанса. В каком отношении (протестантская) религия находится к (ею же самой вызванной) рационализации человеческого мира, которая сама, в свою очередь, есть не что иное, как далеко идущая секуляризация, т. е. вытеснение этой религии из мира. Вопрос этот, прозвучавший тем более громко, что одновременно он был сформулирован в статье Ф. Тенбрука, появившейся в печати в том же, 1975 г., вызвав к жизни целый ряд работ-откликов, представляющих собой существенный вклад в веберовский ренессанс.

Специфический интерес этого вопроса, уже сама формулировка которого обнажает парадокс рационализации, иссушающий, если верить комментаторам М. Вебера, свои собственные духовные источники, заключается в том, что он оказался в центре проблематики социологии развития, как она обсуждалась в середине 1970-х гг. на Западе.

3. ВОЛЬФГАНГ ШЛЮХТЕР: ИНТЕГРАТИВНЫЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ ВЕБЕРОВСКОГО НАСЛЕДИЯ

На фоне известного спада интереса к веберовскому социологическому учению в конце 1980-х гг. на передний план выступила фигура В. Шлюхтера, активно работавшего не просто в области обновленного вебероведения, к которому все больше редуцируется сегодня ренессанс М. Вебера, но именно в сфере актуализирующего исследования его социологии, предлагающего открытие новых перспектив развития современного социологического знания. Речь идет о дальнейшем углублении именно той тенденции веберовского ренессанса, обеспечивавшей ему изначальную силу и жизненность, в рамках которой скрупулезное изучение теоретического наследия М. Вебера открывает новые возможности, во-первых, для обеспечения более высокого уровня философско-методологической рефлексии социологической науки (который, если взять его с точки зрения корректности работы с ее основополагающими категориями, до сих пор все еще уступает веберовскому; во-вторых, для достижения большей масштабности предлагаемых ею общесоциологических концепций (которые явно уступают масштабности таких концепций, как, например, концепция рациональности и бюрократии, картины мира и ее практической операционализации, концепции идеального типа и типологии социального действия и т. д.).

Работы В. Шлюхтера, который не только верил в органическую целостность ядра социологического учения М. Вебера (его исследовательской программы, достаточно четко определяющей свои теоретико-методологические рамки и социально-философскую перспективу), но и умел, как никто другой, убедительно продемонстрировать ее на основном «корпусе» веберовских сочинений и набросков к ним, явно отличаются сегодня на

общем вебероведческом фоне. И прежде всего своей систематичностью, тщательностью обработки деталей и предельной аккуратностью обращения с веберовскими дефинициями столь же разнообразными, сколь и точными, столь же многоаспектными и многоуровневыми, сколько и целенаправленными. Но главное, эти шлюхтеровские исследования фактически ставили последнюю точку в том споре о М. Вебере, которому положил начало еще молодой К. Ясперс в своей известной речи в память о старшем друге — в споре о пресловутом «фрагментаризме» автора «Протестантской этики».

Углубляясь до этико-философского уровня основных общетеоретических, теоретико-методологических и собственно социологических предпосылок веберовского учения и, главное, нащупывая при этом их неслучайную связь друг с другом, кристаллизующуюся в виде ядра веберовской исследовательско-интерпретативной программы, В. Шлюхтер достаточно убедительно показал, что в каждом конкретном случае любой «фрагмент» любого «частного» исследования М. Вебера тяготел к целостности процесса исследования, занявшего всю его сознательную жизнь, оборвавшуюся едва ли не в кульминационном пункте этого этически мотивированного и теоретически упорядоченного процесса. Ибо это был процесс, глубоко и ответственно прорефлектированный М. Вебером на каждом повороте исследовательской мысли, никогда не забывавшей о своей собственной преемственности, о единстве проблем, над которыми она билась, диктовавшем вовсе не случайную, при всей своей разноаспектности, связь различных подходов к ним. В свою очередь, единство проблем, определявшее конкретную направленность исследовательской активности М. Вебера, было глубоко укоренено в единстве его познавательного интереса, мотивированного как мировоззренчески (этико-философски), так и профессионально (имея в виду специализацию его прежде всего в двух областях — национальной экономики и права, результатом синтеза которых на почве радикального историзма и стала веберовская универсально-историческая социология).

Изначальное стремление Шлюхтера к целостному анализу социологического учения М. Вебера, базировавшемуся на максимально возможном охвате всех веберовских текстов, обнаружило устойчивость основополагающей мировоззренческой структуры исследовательского проекта автора «Протестантской этики», преемственность связанных с ним теоретико-методологических понятий, сохраняющуюся при далеко идущих изменениях конкретных постановок вопроса. Это дало возможность В. Шлюхтеру эксплицировать то, что в рамках рационалистической традиции можно было бы назвать системой веберовского наукоучения, но что, учитывая восприимчивость М. Вебера к новым философским и научно-теоретическим импульсам, а в особенности к импульсам, идущим из сферы его собственного исследовательского опыта (опыта аналитического освоения новых предметных областей) нельзя охарактеризовать иначе, как открытую систему. Причем открытую не только новому эмпирическому знанию (что здесь разумеется само собой), но и новым результатам теоретической рефлексии эмпирического исследования по поводу своих собственных оснований.

Особенностью этой системы является то, что она предстает у М. Вебера не как предмет специальной разработки, а как программа специальных, конкретных, главным образом эмпирически ориентированных (т. е. ориентированных на анализ исторической эмпирии, из которой веберовская социология черпает свой основной материал исследований). Как исследовательская программа, не только предопределяющая общие направления социально-исторического (социокультурного) анализа, но и уточняемая в ходе этой конкретно-аналитической работы с эмпирическим материалом, т. е. соопределяемая ею. Речь идет о программе, только отчасти заранее сформулированной самим М. Вебером, а отчасти нашедшей свою итоговую «формулу» лишь в самом процессе исследования в виде его объективизированного результата, который далеко не всегда и далеко не полностью подвергался (на этот раз уже вторичной) теоретико-методологической рефлексии, — как, например, в знаменитом веберовском «промежуточном рассуждении» (*Zwischenbetrachtung*), представшем как своего рода «цезура» в ряду исторических штудий к социологии религии.

Развивая тенденцию реконструкции исследовательской программы М. Вебера (с самого начала представлявшую одну из характерных особенностей веберовского ренессанса, но получившую наиболее последовательное развитие именно в работах В. Шлюхтера конца 1970–1980-х гг.), этот наиболее авторитетный в настоящее время знаток и аналитик его текстов воссоздал рассматриваемую программу в наибольшей полноте и максимально возможной детализированности. А затем, отправляясь от нее и диктуемой ею внутренней логики веберовских исследований, В. Шлюхтер стремился выявить если не всегда действительные, то по крайней мере возможные решения тех антиномий, которые в изобилии обнаруживали у М. Вебера его интерпретаторы, начиная с 1920-х гг. Причем, в отличие от Т. Парсонса, пытавшегося преодолеть веберовский антиномизм скорее внешним, чем внутренним образом (прежде всего на путях синтезирования веберизма, скажем, с дюркгеймианством и другими не менее «гетерогенными» ему теоретико-методологическими позициями), В. Шлюхтер стремился сохранить верность внутренней логике позиции самого Вебера, будучи убежденным в том, что возможности преодоления, хотя бы частичного, его антиномизма еще далеко не исчерпаны и здесь еще рано ставить последнюю точку.

Отправляясь от этого убеждения, В. Шлюхтер, с одной стороны, выступал против тенденции некритически-догматического «сглаживания» антиномий, выявляемых М. Вебером, — честным исследователем и бескомпромиссным аналитиком социокультурной реальности. А с другой — стремился выявить те глубочайшие этико-философские основания веберовской исследовательской программы, которые удерживали основоположника немецкой социологии XX в. от абсолютизации обнаруживаемых им антиномически-неразрешимых противоположностей, побуждая его искать пути и способы их «релятивизации» или, как предпочитал подчас говорить его интерпретатор, «диалектизации». Это касается едва ли не всех антиномий, которые принято констатировать, — позитивистами под знаком «минус», пантрагистами под знаком «плюс» — говоря о социологическом учении М. Вебера. Среди них — антиномии ценности нейтрального (свободного от ценностей) и отнесенного к ценностям (ценностно

связанного); взаимоисключаемость самих ценностей, определяемая М. Вебером как извечная и нескончаемая «война богов»; противоположность (гетерогенность и непримиримость) принципов различных этик — например, этики убеждения и этики ответственности; антиномичность взаимоотношений двух фундаментальных аспектов рациональности — формального и «материально»-субстанциального; несовместимость рациональности и харизмы, повседневного и внеповседневного и т. д.

Апеллируя не только к веберовским дефинициям названных здесь понятий, но и к конкретному оперированию М. Вебером этими понятиями и категориями в различных контекстах, В. Шлюхтер стремился показать, как тот в самом процессе конкретной работы с ними релятивизировал определения, превращающие необходимые разграничения противоположных концептов в непреодолимую пропасть между ними. Это происходит, согласно шлюхтеровской трактовке такого рода работы М. Вебера, с вводимыми им понятиями в процессе все дальше заходящей дифференциации их различных аспектов, в ходе которой и осуществляется то, что В. Шлюхтер называл «диалектизацией» ранее обнаруженной противоположности: дифференциация в пределах каждой из противостоящих сторон как путь (или перспектива, или возможность?) релятивизации изначальной противоположности между ними. Исторический процесс, в котором и осуществляется процесс дифференциации, вызываемой изменением социального контекста человеческого существования, его социокультурной «протоплазмы», предстает здесь не только как процесс обнаружения и заострения структурных противоречий жизни индивидов, но и как поиск новых и новых способов их релятивизации (превращения из абсолютных в относительные), процесс, в целом предстающий в глазах В. Шлюхтера как опосредование противоположностей, т. е. «диалектизация».

С точки зрения собственно методологической этот процесс можно рассматривать как своеобразный переход от структурного (и, соответственно, типологизирующего) принципа анализа к историко-генетическому (и — по крайней мере частично — эволюционному). В данной связи В. Шлюхтер говорил о своего рода сочетании у М. Вебера — недвусмысленно заявлявшего о своем весьма скептическом отношении к эволюционизму (к которому, как известно, апеллировали едва ли не все прогрессистские социально-философские и собственно социологические концепции XIX в.), — структурно-типологического подхода с эволюционно-генетической «программой минимум». Имеется в виду идея эволюции, очищенная от прочно связанной с нею в XIX в. (но тем не менее имманентной ей изначальной) идеологии прогресса, как развития от низшего к высшему, от простого к сложному. Развитие, не предполагающее прогресс и ничем ему не обязанное, — таким видится оно, согласно В. Шлюхтеру, в рамках веберовской «эволюционной программы-минимум». Где (заметим уже от себя) оно оказывается, по сути дела, тождественным процессу рационализации уже возникших, т. е. присутствующих в социокультурном бытии, исторических событий, мало-помалу приобретающих рациональную форму определенных порядков — институционализированных взаимодействий людей в тех или иных сферах (измерениях) их совместной жизни.

Само же это возникновение, как укоренение в бытии того или иного социально-исторического (социокультурного) феномена, остается

«за кадром» для научного познания, пользующегося рациональным инструментарием. Ибо оно является результатом неповторимой констелляции множества столь же уникальных событий, которая может быть рационально познана (в данном случае подведена под категорию, устанавливающую связь причины и следствия) лишь задним числом, когда возникновение интересующего нас феномена уже состоялось и оно уже присутствует в бытии. Так что в каждом конкретном случае причинного анализа возникновения данного феномена мы можем более или менее определенно установить то, без чего он не мог бы возникнуть, но не то, благодаря чему он действительно возник. А здесь-то и проходит тот водораздел, который разводит истинное знание и знание, в значительной мере условное, ибо тождественное рационализации, т. е. упорядочиванию уже возникшего процесса в интересах людей, преследующих определенные осознанные ими и, стало быть, ценностно окрашенные — цели. Действительными же «авторами» аналогичных процессов они не могут считаться хотя бы уже потому, что их целенаправленные действия каждый раз представляют собой исчезающе малую величину на фоне того, что фактически определяет подлинную реальность общего результата этих усилий.

Иначе говоря, в рамках того, что В. Шлюхтер называл веберовской эволюционной «программой-минимум», идея эволюции оказывается фактически очищенной не только от идеологии прогресса, но и от идеи возникновения («генезиса»), если говорить о нем всерьез, учитывая все необходимые составляющие его механизма. Речь идет, следовательно, лишь о понятийной артикуляции механики развития, редуцированного до чистого изменения, получающего дополнительные понятийные определения лишь от той телеологическо-ценностной рамки, в которую вставляет его целенаправленно действующий человек. В таком случае мы реально имеем дело лишь с фактом изменения, приписывая ему эволюционно-генетические характеристики в зависимости от преследуемых в каждом конкретном случае ценностно-определенных целей. И задача, перед которой оказался в таком случае интерпретатор учения М. Вебера, связывающий перспективу его нового прочтения прежде всего с проблематикой эволюционной «программы-минимум» и ее определяющей роли в веберовской «исследовательской программе», заключается в том, чтобы если не устранить вовсе, то хотя бы смягчить этот парадокс.

Ибо в своей несмягченной форме он вновь и вновь провоцирует один и тот же вопрос: «А был ли мальчик-то?». Существовала ли у М. Вебера одна-единственная исследовательская программа? Не было ли их по крайней мере две? Одна, нашедшая свое выражение в относительно ранних теоретико-методологических размышлениях М. Вебера, кульминационный пункт которых резко обозначился в программной статье 1904 г. «Объективность познания в области социальных наук и социальной политики». И другая, развивавшаяся и уточнявшаяся по мере погружения его в историко-культурную проблематику социологии мировых религий. Разумеется, при этом можно было бы допустить и то, что порой эти две программы развивались у М. Вебера параллельно, заставляя его метаться от одной к другой, оставляя каждую из них незавершенной и открытой воздействию со стороны другой. Порой же они пересекались, вступая в резкий диссо-

нанс друг с другом, что приводило их автора к чисто психологическим «срывам».

Но даже допустив, что такое взаимодействие двух программ в рамках одного и того же «теоретического сознания» и могло быть в высшей степени продуктивным, вызывая к жизни искры гениальных идей, нельзя предположить, что предметные «материальные», в веберовском смысле, сферы утратили от этого существенные различия. Ибо в одном случае речь шла о социальной статике в почти контовском смысле этого словосочетания. Тогда как в другом — о социально-исторической, социокультурной динамике, толкуемой совсем уж не по Конту, а потому тем более трудно сочетаемой с его социальной статикой. И если уже для Конта с его все-разрешающей идеей эволюции и идеологией прогресса переход от социальной статике к социальной динамике представлял собой невероятные трудности, то для М. Вебера, подвергшего глубокому сомнению принцип эволюционизма и отбросившему идеологию Прогресса, эти трудности неминуемо должны были обернуться «сфинксовой проблемой», осложненной еще и тем, что она вообще исключала в его глазах однозначное целостное решение и предполагала расчленение его на гетерогенные части.

Впрочем, в данном случае эта гипотеза двух исследовательских программ М. Вебера предполагается не столько в качестве альтернативы той концепции, что наиболее последовательно и глубоко была развита именно у В. Шлюхтера, и даже не столько как ее «корректив». Скорее это своего рода *ad hoc* — гипотеза, мысль о которой возникает в тех пунктах шлюхтеровского рассуждения, которые обнаруживают известную недостаточность идеи единой исследовательской программы М. Вебера (побуждающую, кстати сказать, самого интерпретатора открыто выступать против интерпретируемого автора от имени этой самой программы). В целом же нас интересует прежде всего то, что В. Шлюхтеру удалось достичь в истолковании веберовского социологического наследия, отправляясь от идеи единства исследовательской программы М. Вебера. Вопрос же о том, что здесь еще не удалось и что, стало быть, осталось еще сделать, это второй и производный от первого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буржуазная социология на исходе XX века. Критика новейших тенденций. М., 1986.
2. *Риккефм Г.* Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1903.
3. *Albert H.* Konstruktion und Kritik. Hamburg, 1972.
4. *Bendix R.* Max Weber: An intellectual portrait. Berkeley, 1971.
5. *Berger P.L., Luckmann T.* Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt, 1972.
6. *Freyer H.* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig; Berlin, 1930.
7. *Henrich D.* Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. Tübingen, 1952.
8. *Parsons T.* The structure of social action. N.Y.; L., 1937.
9. *Schelting A. von.* Max Weber Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens. Tübingen, 1934.

10. *Schluchter W.* Religion und Lebensführung. Bde. 1–2. Frankfurt am M., 1988.
11. *Schütz A.* *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.* Wien, 1932.
12. *Sprondel W.M.* Soziale Wandel, Ideen und Interessen: Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik // Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Frankfurt, 1973.
13. *Tenbruck F.H.* Die Genesis der Methodologie Max Webers // Kölner Ztschr. Soziol. und Sozialpsychol. 1959. Bd. 11. № 3. S. 574–630.
14. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bde 1–3. Tübingen, 1963, 1966.
15. *Weiss J.* Max Webers Grandlegung der Soziologie. München, 1975.

Раздел II

КЛАССИКА НА СЛУЖБЕ
СОВРЕМЕННОСТИ



РЕНЕССАНС Э. БЁРКА И ЛИБЕРАЛЬНО-КОНСЕРВАТИВНОЕ НЕОБЁРКИАНСТВО

I. БЁРК И СОВРЕМЕННАЯ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ

Возможно ли такое сочетание понятий, точнее, их совместное употребление как ренессанс и консерватизм? Корректно ли «сохранение» ставить рядом с «возрождением»? Не ответив на эти вопросы мы, просто не сможем показать ни картину современного консерватизма, ни ту истинную роль, которую играют в нем взгляды Эдмунда Бёрка (1729–1797) — видного английского публициста, политического деятеля, одного из лидеров вигов, которого консерваторы признавали и признают своим «отцом-основателем».

Известно, что общетеоретическая установка консерватизма заключается в его обращенности к прошлому, к истории: все истинные ценности уже давным-давно выражены, а истинное знание построено на авторитете. Какое уж тут рождение или возрождение, т. е. творчество, новизна и свобода?

Здесь прежде всего следует прояснить следующий момент — прошлое для консерваторов не самоцель. Это — характеристика вечности, которая явлена человеку только во времени, в истории, точнее — в истории идей. А «история», как известно, в переводе с древнегреческого — это прежде всего «изучение», «исследование». И таким образом, главной, отличительной, на наш взгляд, чертой консерватизма становится его чрезвычайно специфическое отношение к процессу познания. И это отношение, как будет показано, наиболее полно и ясно выразил Э. Бёрк.

Истинная новизна, свобода, творчество, рождение — это всегда именно «возрождение», как приобщение к живительным силам Вечности, Постоянства, Бога. Мир сотворен из ничего, а человек — «по образу и подобию Божию». Именно с этих позиций подходил к изучению человека, общества и государства Э. Бёрк. На этих же позициях стоят и современные консерваторы.

Именно этим обстоятельством следует объяснять тот громадный авторитет, которым пользуется Бёрк среди современных консерваторов Западной Европы и США, которые чаще всего изложение установок современного консерватизма сводят к изложению взглядов именно своего великого предшественника. По мнению многих мыслителей — как современных, так и уже почивших, — было бы правомерным признать первенство Бёрка в консерватизме только за его знаменитую оценку Французской революции. Что касается XX столетия, то к взглядам Бёрка с самым пристальным интересом начали обращаться уже в начале века. Однако имен-

но анализ событий Первой и в особенности Второй мировых войн, а также других многочисленных войн, революций, переворотов, социальных конфликтов, как региональных, так и глобальных, заставляет обращаться к его творчеству западных интеллектуалов. Консерваторы (и не только они) ищут плодотворные рекомендации по поводу лечения самой страшной болезни нашего времени — социального радикализма, сопряженного с неимоверными кровавыми жертвами и страданиями людей, религиозными волнениями с их фундаментализмом, фанатизмом и нетерпимостью, расизмом, падением нравов и разложением человека — в прямом и переносном смысле, вызванных небывалым взрывом и распространением самых худших вариантов массовой культуры. Именно с творчеством Бёрка связывают чуть ли не эсхатологические надежды на возрождение традиционных ценностей западной культуры.

Итак, современный консерватор в целом согласен с Э. Бёрком по всем главным позициям. Более того, чаще всего выступает за их продолжение и развитие с учетом современной специфики. Это не означает, что консерватизм представляет собой монолитное идейно-политическое направление, без различия платформ, программ, течений. Речь идет о принципиальной, определенной именно Бёрком и разделяемой современными консерваторами познавательной установке. Осуществление этой установки может быть очень разным, в зависимости от конкретных реалий. Тем не менее ее суть состоит в том, что консерватизм наиболее адекватно и перспективно может быть понят прежде всего как либеральный консерватизм.

Именно Бёрк дал в этом смысле наиболее ясный и всесторонний анализ различных подходов к изучению человека, общества и государства, который имеет значение как для либерализма, так и для консерватизма с социально-политической, нравственной, экономической и, что, повторяю, особенно важно, философско-познавательной точки зрения.

Прежде всего это касается гуманистического пафоса учения Бёрка, носящего религиозно-божественный, а не светский характер. Именно в этом проводится нравственное обоснование абсолютной самоценности человеческой жизни (либерализм), благоговения перед внутренним духовным миром человека как своего рода таинством, которое как величайший дар Бога идет от поколения к поколению и подлежит сохранению (консерватизм).

Существует по меньшей мере две традиции понимания сущности консерватизма. В первом случае речь идет о сохранении и передаче по традиции представлений о вечности, о безусловных устоях и основах человеческой жизни в природе, обществе, государстве, носящих нравственное религиозно-метафизическое оправдание. Анализ, приумножение таких знаний, значений и есть лучшее сохранение этих знаний во времени. Другими словами, эвристика, творчество, свобода — лучшая консервация. К этому направлению вместе с многими другими мыслителями принадлежит и Э. Бёрк с его ясными и всесторонними обоснованиями не только в религиозной, но и (в особенности) в социально-политической и правовых областях. Во Франции из лагеря современных ему консерваторов можно назвать Л. де Бональда и Ж. де Местра. Что касается России, то, на наш взгляд, наиболее удачно абсолютные основы человека, общества, а более всего — государства исследовали представители либерально-консерва-

тивного направления «государственной» школы естественного права конца XIX — начала XX в.

Во втором случае под консерватизмом понимается сохранение, чаще всего в патриархально-деспотической, сословно-классовой форме и насильственно-административными средствами изоляционизма и исторически ушедшего или уходящего прошлого, или представления-схемы о прошлом как своего рода «счастливым будущем», т. е. сохранение как принудительное осуществление определенного типа политического устройства, ритуально-обрядовой стороны культуры, жизни в застывшем виде; сохранение идеологических преубеждений, утопий, отвлеченных доктринально-теоретических схем. К последнему пониманию можно отнести большое число ортодоксальных фундаменталистских течений в современном консерватизме Германии, Франции, США. Что касается России, то в этом отношении особенно показательна концепция «подморозивания», «византизма» и «монархического социализма» К.Н. Леонтьева, «панславизм» П.Я. Данилевского, идеология самодержавия М.Н. Каткова, К.П. Победоносцева. Собственно говоря, в первом случае консерватизм выступает как либеральный консерватизм, тогда как во втором — это скорее ретризм, регрессизм.

Не различая консерватизм с «познавательных» и «ритуальных» позиций, мы впадаем в соблазн определять консерваторов обскурантами, проповедниками косности, прагматиками и прочими некорректными терминами (как это бывало, а иногда и встречается сейчас), не имеющими к науке никакого отношения.

Кроме того, мы ничего не поймем в постоянно встречающихся у консерваторов высказываниях о «практической», «ситуативной» стороне их учения, «губительности» отвлеченных теорий, «ученых выдумок» и всяческих «измов», действительно при поверхностном взгляде производящих впечатление явного анахронизма. Но — только на первый, именно поверхностный взгляд. Сами консерваторы утверждают: «то, что сегодня именуется консерватизмом, не может быть выведено из понятия... а решается злобой дня» [34, 58]. Главным принципом политики консерватизма был и остается так называемый «тримминг», основная идея которого — баланс, подстраивание, приспособление, ситуативное решение (как когда-то «пруденция» у Бёрка). В этом смысле доктринерство, догматическая последовательность никогда не были присущи консерваторам.

Итак, консерватизм — это менее всего идеология или доктрина, а прежде всего способ творческого мышления, познания государства, общества, человека, социальных процессов и институтов¹.

¹ Как писал американский поэт и историк консервативной ориентации П. Вирек, консервативное мышление носит «антитеоретический» характер, тогда как либеральное мышление рационалистично и целенаправленно конструирует разного рода абстрактные схемы в соответствии с которыми пытается перестроить общество [37, 143]. По словам английского политолога Л. Аллисона, консерваторы являются одновременно «индивидуалистами и коллективистами, приверженцами авторитаризма и свободы, мистиками и разумными практическими людьми» [7, 14]. Как справедливо отмечает в этой связи К.С. Гаджиев: «Это говорит о том, что консерваторы и отдельные группировки неоправых обнаружили завидное умение скорректировать политический курс и идейно-политическую программу, сделав их более приемлимыми для широких слоев населения» [3, 73]. Отсюда ясно — почему консерватизм не просто определенная политическая платформа, политический курс, принцип, а комплекс

2. У ИСТОКОВ РЕНЕССАНСА Э. БЁРКА

В отечественной философской и социально-политической науке существует большое количество работ, посвященных рассмотрению типологии современного консерватизма и консервативного политического сознания (большой частью — в США и Великобритании). Речь идет об исследованиях Э.Я. Баталова, К.С. Гаджиева, Ю.А. Замошкина, И.И. Кравченко, А.Ю. Мельвиля, В.В. Мшвениерадзе, Л.В. Скворцова, А.С. Панарина, А.А. Галкина, П.Ю. Рахшмира. При этом изучались различные типы этого сознания с точки зрения рассмотрения разнообразных социально-философских, государственно-правовых, экономических, общественно-политических и других теорий. Рассматривались также социально-политические механизмы формирования политического сознания; механизмы формирования массового сознания; само содержание сознания с точки зрения политических ориентаций, теорий, ценностей, психологии и т. д. При этом зачастую консерватизм рассматривался именно как сложившаяся теория, концепция, идеология или же как набор устоявшихся теорий, концепций, идеологий, т. е. так, как это менее всего свойственно консерватизму, по определению отрицающему всякую абстрактно-теоретическую заданность и схематичность.

Понятие «консерватизм» вошло в обиход в политической жизни Англии примерно в 1830 г., а сам термин впервые был употреблен Ф.Р. де Шатобрианом, издававшим в 1818–1820-х гг. журнал «Консерватор», орган сторонников политической и клерикальной реставрации в послереволюционной Франции [14]. Само же социально-философское обоснование понятия «консерватизм» впервые было осуществлено Э. Бёрком в его книге «Размышление о революции во Франции» [11]. «Редко когда еще в истории мысли идейная целостность учения в такой степени зависела от творчества одного человека и его активного неприятия Французской революции», — писал Р. Нисбет [29, 1]. Именно Бёрк сформулировал, как многие сегодня считают, главный принцип современного консерватизма: «Все люди имеют равные права, но не на одни и те же блага. Такого рода теория справедливости лежит в основе американской и британской конституций и обуславливает порядок во многих других странах» [38, т. 2, 1084].

И надо сказать, что это положение так или иначе, но разделяется всеми основными представителями современного консерватизма, в число которых входят Д. Белл, И. Кристол, С. Хантингтон, Д. Мойнихен, Дж. Бёрнхем, И. Шумпетер, Ф.А. фон Хайек, Л. Триллинг, Р. Нисбет, Р. Скратон, С.М. Липсет, Н. Глейзер и др. По мнению И. Кристола, которого вместе с Р. Нисбетом и Р. Скратоном можно считать архитектором и «знаменосцем консерватизма», придающим этому движению интеллектуальную обстоятельность, «неравенство — необходимое условие для достижения идеала совершенства — как в индивидуальном, так и в коллективном смысле» [13].

идей, концепций, социально-философских установок, ценностей и т. д. относительно общества, государственно-политической системы, места в них отдельного человека. «Именно при таком подходе можно разработать типологию консерватизма как самостоятельного направления общественно-политической мысли, адекватную его реальному содержанию и существенным характеристикам» [3, 58].

Открыто признавая свою верность тезису Бёрка о невозможности достижения полного равенства (социального, экзистенциального и др.), консерваторы считают, что «консерватизм как раз усматривает в социальном неравенстве мощный стимул для ускорения общественной мобильности, условие постоянного обновления элит» [6, 60].

Взгляды Бёрка на человека и общество лежат в основе фундаментальных идейно-политических положений консерватизма; с их помощью пытаются придать этой идеологии логическую стройность, завершенность и, как следствие, — большую обоснованность проводимого политического курса. Очень часто неоконсерватизм так и называют — восстановленной концепцией Э. Бёрка [18]. И это действительно так, поскольку Бёрк выразил основные установки концепции идеального типа, до сих пор оставшиеся неизменными. Эта специфика консерватизма накладывает определенный отпечаток на изложение учения Бёрка: консервативные авторы (в том числе и современные) сознают вторичность собственной позиции.

Концепция Э. Бёрка — это своеобразное «звено», которое, по мысли многих зарубежных исследователей, должно соединить прошлое и настоящее, придать настоящему большую устойчивость, социально-экономическую надежность и даже непосредственно определять конкретные политико-экономические действия, социальные отношения, государственные формы современного западного мира.

Современных консерваторов привлекает прежде всего органическая неприязнь Бёрка ко всякого рода «строгим» абстрактно-теоретическим построениям, схемам, утопиям, особенно четко выраженная им в «Размышлении о революции во Франции» [1, 2].

В качестве основы своего социально-политического мировоззрения сам Бёрк полагал следующее: «Государственному деятелю, не теряя из виду принципов, следует руководствоваться обстоятельствами; в противном случае в спешке он погубит свою страну... Голые, не связанные друг с другом истины в мире практики то же, что и ложь в теории» [33, 42]. Эта склонность к конкретности, ограниченности — традиционная сторона эмпиризма (или номинализма) в английской философии. Бёрк развил ее, приложив к социально-политической сфере. Эта позиция типична и для современной англо-американской философии и вообще гуманистарики, особенно для исторических и социально-политических исследований с их анализом конкретных понятий, критикой «отвлеченных начал».

Совершенно особую роль в мировоззрении Бёрка играет идея о сочетании жизненных обстоятельств и глубочайших мыслительных установок, мировоззренческих убеждений, которая составляет суть его учения о полном, конкретно-личном познании человека. Оно, в подражание Цицерону, любимейшему автору Бёрка, носит название иногда *sapientia*, а чаще всего *prudencia*, мудрость. У греков, как известно, то же самое именовалось словом *fronhsiz* и значило знание, предвидение, предмышление, уразумение, а точнее рассудительность. Последнее значение наиболее употребляемо у Бёрка. Он говорит о необходимости глубочайшего проникновения, познания развития обстоятельств, политических событий, окружающих человека, во всей их полноте, со всеми их частностями. Все, что касается

человека, не может быть второстепенным. Только после такого познания человека возможно применение, внедрение в политическую жизнь каких бы то ни было идеалов, учений, теорий, реформ и т. д.

Абстрактно-теоретический подход, созерцательность в отношении к человеку, согласно Бёрку, способствует появлению фанатизма и жестокости. «Тому, кто привык мыслить только в терминах категорий, в конце концов безразлично, кому они принадлежат», — отмечали в этой связи современные исследователи творчества Бёрка Л. Бредволд и Р. Росс [33, 5]. Они полагали, что именно Бёрк первым пришел к выводу о том, что абстрактный рационализм, отвлеченный разум лежит в основе столь распространенного в современном мире процесса отчуждения, распада личности [33, 7].

Критика теории абстрактных прав человека в идеологии французского Просвещения составила существенную часть концепции человека Бёрка. Речь идет о резкой критике Бёрком движения, одновременно социального и духовного, главной целью которого было искоренение в обществе аристократизма, знатности, благородства. «За этими словами, — писал Нисбет, — кроется целая философия истории, философия, отрицающая прогресс. В ней недавнее прошлое расценивается как отпадение от величия, под которым подразумевается средневековье. Величие ясности и полноты религиозной веры, рыцарства, университетов, гильдий, поместий, монастырей и самое важное — величие единства и целостности убеждений» [28, 17–18].

Что касается Французской революции и принесенных ею экономических, религиозных, философских новаций, направленных против традиций, то во всем этом Бёрк видел нечто похожее лишь на дьявольские козни. По крайней мере вдумчивого, всестороннего анализа «позиции другой стороны» мы у Бёрка не встретим. Как верно отметил Дж. Фасел, именно здесь у него самое «слабое и темное место» [22, 130].

Б. Хилл указал еще на одну существенную особенность концепции Бёрка, заключающуюся в том, что для него «сущность всякой государственности по сути своей — прежде всего нравственная» [21, 53]. Подобный подход к политическим институтам характерен и для современных консерваторов. Например, у М. Оэксшотта можно найти высказывания, слово в слово повторяющие рассуждения Бёрка о правах и свободах человека, а также об «основных требованиях практической разумности в поведении человека» [31, 142–143, 146, 156–159]. Только конкретный и всесторонний подход к изучению социально-политической практики человека, по Бёрку, дает какие-то гарантии от необдуманных, скоропалительных и зачастую роковых, необратимых последствий. Непроверенный, пусть даже и самый совершенный в теории идеал, полагал Бёрк, на практике, т. е. в истории, может дать в дальнейшем самые неожиданные последствия.

Л. Бредволд и Р. Росс во введении к изданию текстов Бёрка писали: «Взгляды Бёрка на историю были основаны на его понимании взаимосвязи между теорией и практикой. Он требовал от теории связи с практикой, а от практики — чтобы она руководствовалась теорией, которая уже проверена на практике. Только история была и может быть областью социальной и политической проверки. Общественные институты — это плоды своего рода естественного отбора: остаются те, которые продол-

жают действовать. Те же, что начинают давать сбои, нуждаются в преобразовании» [33, 6].

Чтобы развивать настоящее, нужно сохранять и прошлое (прошлое в настоящем)¹. С точки зрения установки прошлого в настоящем, попытки коренной рациональной перестройки сложившегося социального порядка несостоятельны. Неверным также Бёрк считал и то, что благополучие государства должно целиком и полностью зависеть от единодушной поддержки, всеобщего согласия и единства, т. е. «общественного договора» граждан, как считал Ж.-Ж. Руссо. Порядок в государстве — это прежде всего итог истории, результат определенных событий, выходящих далеко за рамки одного поколения. К. Манхейм писал [5], что для того, чтобы смотреть на мир глазами консерватора, необходимо относиться к современным событиям как к производным и установленным в обстоятельствах и ситуациях прошлого. И если Бёрк видел в этом отношении важный принцип чистосердечного взаимного доверия граждан друг к другу, как укорененное в истории правило общежития, то Манхейм подчеркивал значение во многом схожего принципа общественной предприимчивости также возникающего самопроизвольно, идущего от поколения к поколению и «начертанного» в сердцах [27, 350–351].

Английский консерватор М. Оэжшотт в работе «О том, как быть консерватором» так раскрывает установки консерватизма на власть, управление и политическую активность людей. По его мнению, они не имеют ничего общего с фатализмом. Они выражены «в общепринятом образе жизни, к которому тем не менее все же следует относиться не более, чем к одному из многих возможных образов жизни, сопряженном с убеждением, что правление — это особая и строго определенная форма деятельности, точнее обеспечение и сохранение основных правил общения, понимаемых не в виде предписаний, сковывающих самостоятельность, а как средств, позволяющих людям наиболее полно раскрывать их личные способности. Все это вместе и означает — быть консерватором» [32, 184].

Особое рассмотрение роли истории в политике поддерживал и Нисбет, считавший их связь главным из догматов консерватизма: «При определении политики в настоящем источником вдохновения в консервативной традиции постоянно служит обращение к прошлому. Эта глубоко укоренившаяся черта послужила достаточным основанием для того, чтобы либералы и радикалы придали консерватизму такие эпитеты, как «реакционный» и «архаичный» [28, 18]. То же утверждают и другие крупнейшие фигуры современного консерватизма — И. Кристол в США и Р. Скратон в Великобритании.

Неудивительно, что основы философии истории консерватизма, противоположной философии прогресса, намеченные у Бёрка, до сих пор привлекают внимание неоконсерваторов. Бёрк позитивно оценивал значение феодализма и таких исторически сложившихся социальных институтов, как патриархальная семья, община, церковь, цех и т. д., которые, испытав воздействие верховной власти, с ее централизмом и детальной

¹ Эта коренная консервативная мысль с особой тщательностью разрабатывалась английским философом, археологом, политологом Р.Дж. Коллингвудом [см.: 4].

регламентацией, почти исчезли с политической арены Европы уже в XVII–XVIII вв. Век Просвещения осуждал и предавал забвению местные традиции, присущие малым общественным объединениям — общинам, небольшим группам людей. Поэтому Бёрк и попытался сместить акценты общественно-политической мысли своего времени на традицию, на историю самоосуществления, самоорганизации человечества и его институтов власти и в этом смысле его творчества, как высочайшего блага и величайшей ценности. Истинная же ценность не может быть завязана извне, сверху; повелением власти нельзя заставить человека быть творческой личностью. Забвение этой истины рано или поздно (обычно, как показывает история, довольно рано — в рамках жизни одного-двух поколений) приводит и общество, и государство к упадку во всех сферах жизни. Эта аксиома прекрасно осознавалась и осознается консерваторами и прежде, и теперь. И именно в этом русле велась и ведется ими борьба с идеологами Просвещения и прогресса, превращающими человека в средство, а его внутренний мир и творчество и вовсе оставляющими без внимания. И начата эта борьба была Бёрком в его выступлениях против Французской революции. Затем она была продолжена такими мыслителями, как Л. де Бональд и Ж. де Местр, Ф. Шатобриан и А. де Токвиль — во Франции; С. Кольридж — в Англии; Г.В.Ф. Гегель — в Германии; Дж. Адаме, А. Гамилтон — в США, а также сторонниками либерально-консервативной философии естественного права в России.

Идея Бёрка и других консерваторов прошлого о том, что истинная история не прямолинейна, что суть ее — в поддерживаемом одним поколением за другим постоянстве в обычаях, привычках, представлениях, нравах, присущих тем или иным объединениям людей от самых малых до самых больших (что, собственно, и позволяет судить о нациях и государствах, как определенных целостных образованиях, отмеченных печатью хотя бы некоего своеобразия), доминирует и у современных консерваторов. По тому, как народы способны сохранять себя во времени и пространстве, зависит не только их духовная, но и политическая целостность, в этом состоит их отличие от обыкновенной толпы, неуправляемого скопления людей.

Таким образом, ренессанс Бёрка (в первую очередь в области плодотворного государственного строительства, поскольку его установки разделяются и воплощаются политическими силами и партиями, на первый взгляд даже далекими от консерватизма) и, в этом смысле, всего консерватизма в целом, сейчас не в последнюю очередь можно объяснить поисками этой истинной культурно-гражданственной самоидентификации.

3. БЁРК И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ НЕОКОНСЕРВАТИЗМ

Исторический метод, по Бёрку, помогает исследовать настоящее так, чтобы выявить и рассудить все богатство заключенных в нем возможностей — т. е. бесконечного разнообразия поступков и помыслов людей. Именно конкретность в рассмотрении опыта истории, считал Нисбет, определяет главнейшую особенность консерватизма — идет ли речь о Бёрке, Л. Ранке или о современных его представителях, например М. Оэксшотте и Э. Фёгелине.

По мнению того же Нисбета, Бёрк впервые отождествил отвлеченный рационализм в политике с некоей разновидностью «внутреннего империализма» или, как выразил эту же мысль И. Баббит в книге «Демократия и руководство» [8], «демократического империализма»¹. Действительно, политическое сознание, неосвященное культурной традицией прошлого, всегда оборачивается кабинетным доктринерством и присваивает себе тиранические полномочия, считал Бёрк, указывая на пример якобинцев. Современные консерваторы поддерживают эту идею, в частности, М. Оэксшотт, который в работе «Рационализм в политике» писал: «Рационалистическая политика направлена на удовлетворение насущных потребностей; однако при этом сами насущные потребности определяются не с позиций развития общества, а с точки зрения „разума“, реализующего их в соответствии с техническими требованиями идеологической доктрины: это книжная политика» [32, 22].

Но каковы эти глубинные интересы и как они определяют направление развития общества? Как считает Дж. Фасел, главным предметом исследования Бёрка всегда были люди. «Вопросы же государства, права при ближайшем рассмотрении оказывались в конечном счете вопросами, связанными с человеком. И политический, и исторический, и эстетический, и религиозный подходы так или иначе сводились к одному — к изучению человека; это убеждение явственно следует из всего его творчества» [22, 22]. В этом плане, продолжает Фасел, взгляды Бёрка на прогресс в обществе как продукт человеческого разума были более, чем скептическими. «Бёрк признавал, что свидетельства материального прогресса очевидны повсюду, но четко отличал его от прогресса нравственного. Жизнь человека в XVIII в., считал он, быть может и стала лучше, чем в VIII в., но стал ли совершеннее сам человек — это еще вопрос. Человек в своих страстях, склонностях, волениях так же упрям и опасен, как и во все времена...» [там же].

Нельзя сказать, чтобы консерваторы совсем отвергали идею прогресса, замечает между тем Нисбет. «Однако налицо неразрывная связь между размышлениями по поводу современной ему эпохи, с одной стороны, и суровыми оценками нашего современника У. Инга, рассматривающего прогресс как „суеверие“ XX в. — с другой» [28, 88].

Сильной критике со стороны Бёрка подвергалось понятие «предрассудок». Для Бёрка «предрассудок» означал суть, основу, своего рода кристаллизацию в истории результатов любого понимания, ощущения всего сложившегося коллективного опыта человечества, страны, нации, социального слоя, семьи, отдельной личности в виде устоявшихся традиций, обычаев, нравов. В этом плане «предрассудок», по Бёрку, это — и начертанная в сердцах Великая хартия вольностей как определенный образ социально-политической жизни англичан с присущими только им стремлениями к свободе, независимости, разнообразию и равенству всех перед лицом закона, а не перед лицом друг друга.

По мнению Р. Нисбета: «Идея Бёрка об истинной конституции людей стала одной из наиболее влиятельных в духовной жизни XIX в. Воплощена она в огромном количестве исследований в Англии, Франции, Германии

¹ Кстати, о схожих вещах писали и А. де Токвиль, П.И. Новгородцев и М.Я. Острогорский.

и, самое интересное, — у русских, в их убеждениях. Особенно ярко это выражено у Достоевского, который глубоко верил в историческую, неизменную и святую „конституцию, неотделимую от России”. Намеченное им суровое осуждение западных идеалов продолжается и остается неизменным до сих пор» [28, 27].

Такое понимание понятия «пред-рассудок — конституция», полагает Нисбет, использовалось Бёрком для критики гностицизма — этой болезни западного интеллектуализма.

Схожие идеи высказываются и современными консерваторами, в частности, М. Оэксоттом. Он утверждает, что идеал XVIII в. — просвещенное правление философов — на деле превратился в технократию «просвещенных деспотов» [32, 1–36]. Дело подчас доходит до курьезов: проделав огромную «рациональную работу», дав исторический анализ различных типов социально-политической рациональности, западные исследователи, работающие в рамках консервативного направления, тем не менее часто дают отрицательную (и в этом смысле саморазрушительную) оценку возможностей социально-политических наук, построенных на принципе рациональности. Принцип всецелого рационального общественного устройства отождествляется с принципом рациональности как способом научного объяснения картины мира вообще. И оба отвергаются. Более того, рациональность считается опасным средством централизованного политического руководства. Опасность рационализации жизни общества видится в том, что научно-инженерное познание, отношение к социально-политической реальности дает, по словам А.Р. Луча, простор для эффективной техники подавления, манипулирования людьми, аморальной по своей сути [26]. Показательной в этом отношении является также позиция английского историка политических учений и права У. Гринлифа. В работе «Британская политическая традиция: рост коллективизма» [23] он делает вывод о несовместимости нравственных принципов с рациональной организацией общества, моральных действий — с рациональными действиями человека. Но это — самые крайности аргументации, «инструментальные» увлечения консерватизма.

Патерналистские, связываемые с феодализмом идеи, выдвинутые Бёрком в теории органического общества все же более показательны для современных консерваторов. Работы, выдержанные большей частью в прикладном, социально-экономическом ключе и посвященные конкретным проблемам управления экономикой предприятий, фирм, рынка (идей и товаров) и т. п., в основе которых лежит патерналистская идея, чрезвычайно характерны и для современного консерватизма. Конечно же в них содержатся рациональные рекомендации. И понятно, дескриптивность сама по себе — не добро и не зло, а лишь «во мнении и употреблении», как говорили древние.

В таких взвешенных оценках современные консерваторы удивительно единодушны с Бёрком, испытывая тягу к «отеческой» власти, к разного рода романтическим стремлениям — «человеческому фактору», как еще недавно говорили у нас. М. Кристалдлер писал, что французские новые правые, например, очарованы «романтической теорией государства, организационной концепцией общества, апологией традиции, прославлением творческого гения» [12, 202]. Они видят в традиции опору порядка, «ор-

ганику» общества, ориентир в идейно-политической борьбе с инакомыслящими. «Традиция — это не прошлое, — подчеркивал известный французский социолог правого толка А. Бенуа, — она соответствует не тому, что было „позади нас“, а тому, что непрерывно существует в нас самих» [10, 120]. То же самое отмечал и Ч. Коуэлл, говоря не только о Бёрке, но и о наших современниках — Оэкшотте, Скратоне [16, 41, 140].

Эти положения связаны с анализом философско-гносеологических предпосылок «практического знания», экономических, социально-политических, исторических и других понятий. Показателен пример в этом смысле Скратона, который привлекал обширный историко-культурный материал для рассмотрения понятия «практическое знание». Он нашел его истоки в творчестве Аристотеля, а практическое применение — в социально-политических взглядах и деятельности Бёрка. Целью его при этом являлось раскрытие во всей полноте консервативной культурной традиции, обуславливающей жизнь всякого общества и определяющей его благополучие [35, 51–70]. Развернутое обоснование этой точки зрения он дал в книге «Смысл консерватизма». Консерваторов — социологов, экономистов, лингвистов, политологов и публицистов в отличие от философов интересует не исследование консервативных идей самих по себе (что вполне правомерно), а то, как они работают, точнее, употребляются в исследуемых ими конкретных предметных областях.

При этом зарубежные авторы (и не только консерваторы) признают производность идеологии «органического нефеодалного общества» от традиционного консерватизма Бёрка [15, 194; 25, 2]. Только консерватизм «способен соединить мораль и микропроцессор» [36, 241]. Но, повторяю, вместе с тем имеется и довольно обширная литература, в которой ставится под сомнение сама связь классического, «истинного» консерватизма с неоконсерватизмом «новых правых» [подробнее см. 3], а все бедствия видятся (и небезосновательно) как раз в утере этой связи.

Важный для консерватизма тезис о самоуправлении, о свободном подчинении человека общественным институтам, сложившимся веками устоям, заимствован у мыслителей Средневековья. Этот тезис, по мнению Нисбета, горячо поддерживали (кроме Бёрка) де Бональд, Кольридж, Гегель и тот же Дизраэли. В феодальном праве свобода была прежде всего правом отдельной общины или слоя на должное самоуправление. «Вся картина западной истории, — считал Нисбет, — может быть рассмотрена с точки зрения отхода от этой социально-корпоративной концепции в направлении признания ведущей роли народных масс» [28, 36].

Главным в феодально-консервативной концепции политической власти Бёрк, несомненно, считал принцип *laissez-faire* и децентрализацию [20]. Власть и самоуправление не только взаимосвязаны, но и святы. Всякое зло — тирания, беспорядки, пороки, неурядицы — возникают только тогда, когда имеет место излишнее влияние, наложение полномочий одной области на другую — т. е. отсутствие иерархии. Чрезмерная власть и связанные с ней издержки во Франции были следствием несообразного вмешательства верховной власти революционного государства в частную жизнь граждан, их семей, в церковную, муниципальную жизнь и т. д. Следом за Бёрком эти идеи развивали Дизраэли, И. Баббит, затем М. Оэкшотт, Э. Фёгелин, Р. Кирк, подчеркивавшие, что самым главным в практике по-

литического управления должно стать правило всячески избегать вмешательства в экономику, в социальную сферу, мораль и в то же время всемерно способствовать усилению и развитию семьи, добрососедских отношений и самодеятельных объединений всякого рода. Здесь возникает следующий вопрос к современным западным исследователям: как «способствовать, не вмешиваясь»? Этот вопрос пока остается без ответа, поскольку сами консерваторы указывают на наличие внутри идеологии консерватизма (в том числе и современного) двух разрушительных, взаимоисключающих направлений. Согласно первому, идущему от Т. Гоббса, изначально порочная натура человека должна быть сдерживаема с помощью сильной власти государства. Согласно второму (Бёрк), сильное государство подавляет человеческую инициативу, творчество. Подобное противоречие, по мнению Н. Бари, «приводит некоторых консерваторов к разрушительному выводу об отсутствии в консерватизме приемлемой теории свободных, но допустимых действий человека» [9, 90]. Но так ли это и справедлив ли подобный упрек — его следует адресовать не только консерватизму, но и всей человеческой мудрости вообще, поскольку он из разряда «роковых, проклятых вопросов». Если оставить экзистенциально-эсхатологическую сторону на рассмотрение философов и богословов, то оперативное, т. е. экономическое и социально-политическое разрешение этого вопроса с теоретико-методологической точки зрения представляется относительно простым. Ведь это тот самый консервативный принцип «тримминга», иначе актуальное знание, которое всякий раз по-новому отражает новую ситуацию и исчезает так же быстро как и появляется.

Всякое управление, согласно Бёрку, следует считать плодотворным только тогда, когда оно имеет возможность оперативного отражения, учета и своевременного претворения в жизнь интересов (часто противоположных) разных людей, принадлежащих к различным, подчас враждебным слоям общества. Оценка непохожих точек зрения, а не устранение их носителей при условии окончательного выбора наилучшей, должна вестись постоянно, а не от случая к случаю. Именно здесь гарантия успеха в политических делах. Это норма, обязанность, а не заслуга управления. Всякое иное (кроме нравственного, с его вниманием к жизни человека) руководство должно внушать тревогу. Поэтому, писал Бёрк, «простые правительства изначально несовершенны» [17, 328]. Они управляют людьми, а человек — не существо, развивающееся из естественного, природного состояния в состояние социальное только потому, что это ему полезно, удобно, целесообразно или соответствует законам природы или общества. Напротив, именно в гражданском обществе, существующем в рамках государства, в социальном состоянии и проявляется наиболее полно человеческое естество. Здесь человек, живущий свободно по сложившимся в обществе вековым обычаям, — хочет он этого или не хочет, но он обусловлен своей культурной традицией, своей государственностью.

Дело консерватизма, обращенного к человеку, превратить в традицию¹, сохранить и развить принципы жизни. А суть их, вкратце, такова: чело-

¹ О Бёрке и роли традиции в консерватизме см. [18, 19]. О полисемии понятия «консерватизм» см. [24].

век — это творец, созидатель, свободно, сознательно и нравственно (не в ущерб себе и другим) разрабатывающий творческую мысль разума, новое знание, новый опыт (в том числе и социальный) на практике и считающий это стремление бесспорной и величайшей ценностью своей жизни. Ценностью неизменно и постоянно передаваемой от поколения к поколению.

Итак, парадигма консерватизма может быть определена следующими взаимозависящими и взаимопроникающими принципами:

1. Знание и способы познания человека, общества и мира основаны на традиции, органичности и преемственности.
2. В этом смысле они историчны.
3. История идей отличается аналитичностью и концептуализмом.
4. Поскольку постоянный анализ идей, понятий и изучаемых с их помощью путем «пруденции-тримминга» социальных процессов строго упорядочен, то надо постоянно помнить об их динамичности и непрерывности.
5. Из двух последних неминуемо следует принцип иерархичности всего и вся — мыслей, идей, понятий, людей, социальных процессов, социально-политических институтов и властных структур.
6. Отсюда — легитимность и в познании, и в существовании.

Все шесть предшествующих принципов имеют смысл только тогда, когда сопряжены с принципом индивидуализма (не путать с пристрастностью, субъективизмом и эгоизмом), т. е. признанием первенства прав и обязанностей человека, личности, как главной цели, а не средства познания.

Именно в последнем пункте концепция консерватизма в своем истинном значении становится целостной и в наибольшей мере отходит от любого другого учения, а тоталитарного в особенности. Более того, становится ясно, что без седьмого принципа любое истолкование консерватизма — это искажение, основанное на вымысле, «сказание», а не «предание», основанное на истинном знании. У Нисбета в его знаменитой книге «Закат авторитета» [30] консервативная программа философии плюрализма сводится к четырем пунктам, созвучным семи вышеназванным и касающихся автономии, децентрализации, иерархичности, а также традиций и обычаев. Хотелось бы только заметить, что здесь, пожалуй, три, а не четыре пункта, поскольку децентрализация является скорее видовым признаком принципа иерархичности и потому вряд ли может быть выделена отдельно.

Что же касается седьмого вышеназванного принципа индивидуализма, личности (или автономности, по Нисбету), то, согласно консерватизму, он гласит:

1. Человек обладает самостоятельностью (свободой воли), имеет шанс на благо и наделен неотчуждаемыми ни при каких условиях правами и обязанностями.
2. Общество основано на принципах самоорганизации свободных граждан.
3. Закон, право основаны на внутреннем убеждении, повелении личности.
4. Идеология — частное дело каждого человека. Тогда как тоталитаризм исходит из следующего:

- 1) человек — это винтик;
- 2) общество — механизм, машина, стремящаяся к власти; и для «ремонта» этой машины хороши любые средства, любая комбинация «винтиков»;
- 3) закон, право — внешнее принуждение, приказ, т. е. инструменты, служащие «ремонту» машины;
- 4) идеология — своего рода «руководство к действию», максимально упрощенная инструкция по управлению «машиной»: обществом и человеком. Поэтому идеология — государственное дело.

Актуальные социально-политические проблемы прикладного характера (суверенитет, национально-культурная самобытность, легитимность и т. д. в их генезисе) становятся, на наш взгляд, особенно ясными и четкими при рассмотрении именно консервативных способов и принципов философствования, как укорененных в многовековой традиции наиболее эффективных способов мышления и познания. В таком свете консерватизм выступает в своей истинной экзегезе, а не искаженной интерпретации. Не секрет, что мыслители этого идейного течения (Бёрк, де Бональд, де Местр, Новгородцев, Федотов, Ильин и другие) дали в свое время образцы экспертных оценок и прогностических рекомендаций, к сожалению, не востребованных властными структурами. Но это — проблемы и упущения самих властных структур. Сейчас же как никогда должна уже наконец стать ясной (особенно в нашей стране; на Западе, повторяю, это осознали в 1970–1980-х гг. с приходом консерваторов к власти) актуальность и неизбежность консервативной проверки, проработки как оценок данных социально-политического опыта, событий, так и юридических документов, их отражающих. Эффективность социально-политического и правового знания неотделима от тестирования на традицию, исторического мониторинга, экспертизы с позиций уже достигнутых плодотворных творческих мыслительных навыков — т. е. с позиций «Предания».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бёрк Э. Размышления о революции во Франции // Соц. иссл. № 6, 7, 9. 1991. № 2. 1992; № 4. 1993.
2. Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. М., 1993.
3. Гаджиев К.С. Современный консерватизм: опыт типологизации // Новая и новейшая история. № 1. 1991.
4. Коллинзвуд Р.Дж. Новый Левиафан // Соц. иссл. № 11. 1991.
5. Маннгейм К. Консервативная мысль // Соц. иссл. № 1, 4, 9. 1993.
6. Современный консерватизм. М., 1992.
7. Allisson L. Right principles: A conservative philosophy of politics. L., 1984.
8. Babbitt I. Democracy and leadership. Boston; N.Y., 1953.
9. Barry N.P. The new right. L. etc., 1987.
10. Benoist A. Les idées à l'endroit. P., 1979.
11. Burke E. Reflections on the revolution in France. N.Y., 1955
12. Christadler M. Di «Noeuelle Droite» in Frankreich // Neoconservative und «Neue Rechte». München, 1983.
13. Commentary. 1972. Vol. 54. № 5.
14. Conservateur. P., 1818–1820.
15. Conservative essays / Ed. by Cowling M.L. 1978.

16. *Cowell Th.* The redifinition of conservatism: Politics and doctrine. N.Y., 1986.
17. Edmund Burke on government, politics and society. Glasgow, 1975.
18. *Entreves M.P.* de Aristotle or Burke? // Praxis international. Oxford. 1987/1988. Vol. 7. № 3–4. P. 242.
19. *Hampsher-Monk I.* The political philosophy of E. Burke. L.; N.Y., 1987.
20. *Hall P.A.* Govening the economy: The politics of state entervention in Britain and France. Cambridge, 1986.
21. *Hill B.H.* The philosopher of action // Edmund Burke on government, politics and society. L.; Glasgow, 1975.
22. *Fasel Y.* Edmund Burke. Boston, 1983.
23. *Greenlief W.H.* The British political tradition. L.; N.Y., 1983. Vol. 1. The rise of collectivism.
24. *Janik A.* Style, politics and the future of philosophy. Dordrecht etc. 1989.
25. *Lawson N.* The new conservatism. L., 1980.
26. *Louch A.R.* Explanation and human action. Oxford, 1966.
27. *Mannheim K.* Man and society in an age of reconstruction // The Good society. N.Y., 1971. P. 347–352.
28. *Nisbet R.* Conservatism: Dream and reality. N.Y., 1986.
29. *Nisbet R.* The conservative Renaissance in perspective // The Public interest. N.Y., 1987. Fall. № 81. P. 34.
30. *Nisbet R.* The twilight of authority. N.Y., 1975.
31. *Oakeshott M.* On history and other essays. Totowa (N.Y.), 1983.
32. *Oakeshott M.* Rationalism in politics and other essays. Totowa, 1987.
33. The philosophy of Edmund Burke: A selection from his speeches and writings / Eds. L.J. Bredvold, R.J. Rose Ann. Arbor: The Univ. of Michigan press, 1960.
34. *Schrenck-Notzing C.* Freiherr von. Wider die Gefühlspolitik. Der Monat, (W.) Berlin, 1962.
35. *Scruton R.* The significance of common culture // Philosophy. 1979, Vol. 54. P. 51–78.
36. *Sorman G.* La revolution conservatrice Americaine. P., 1983.
37. *Viereck P.* Conservatism revisted. N.Y., 1962.
38. The wisdom of conservatism. N.Y., 1971. Vol. I–IV.

КАТЕГОРИЯ «СОВРЕМЕННОСТЬ» В ЗЕРКАЛЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ КЛАССИКИ

1. ЧТО ТАКОЕ СОВРЕМЕННОСТЬ?

В самом простом смысле слова мы всегда современники того, что происходит. Но «современна» ли сегодняшняя Россия? Это вопрос совершенно не академического свойства. От ответа на него зависит и оценка прошлого, и диагноз настоящего, и планы на будущее. Должны ли мы говорить о том, что у нас не было модернизации? Или модернизация все же состоялась, но была кардинально отличной от западного варианта? И должна ли у нас состояться еще одна модернизация? И если да, то по возможности «западная» или «оригинальная»? Ответы на все эти вопросы требуют первоначального выяснения, что считать современностью. Попытки опереться на имеющуюся литературу оказались безнадежными: слишком изобильны публикации.

Споры о «современном» стали привычными. Появление постмодернизма только подлило масла в огонь: модерн теперь можно рассматривать и как «незавершенный проект», и как то, что уже отжило свой век. Литература о модерне кажется избыточной, но эта избыточность обманчива. Постоянное, на протяжении многих лет обсуждение проблематики «современного в современном» (это определение модерна возводят к Ш. Бодлеру¹) относится к конструктивным признакам того, что обсуждают. Современность, так сказать, только и становится собой, обнаруживая и определяя свою новизну. Самоопределяясь в противоположность традиции, современность, собственно, становится таковою в результате оторванности от традиции. Современность не только учитывает свои отличия от прошлого, но и наталкивается на собственные последствия и пытается справиться с ними.

Контрастирование с традицией и учет собственных последствий и называется рефлексией. Современность изначально рефлексивна, рефлексивность же современна². А это означает, наряду с прочим, что здесь нет закрытых вопросов, исчерпывающих предмет трактовок. Современна лишь постоянная рефлексия³ относительно современного, отказ от готового образа модерна или постмодерна. В том числе и потому, что современность не одновременна для разных стран и культур. Часто возможность

¹ См., например: [25, 17–21].

² См., [19, 27]. Понятия рефлексии и рефлексивности очень по-разному используются разными авторами и далеко не исчерпываются тем значением, в котором они введены у нас.

³ Понятие «постоянной рефлексии» для характеристики современной ситуации ввел в 1957 г. Х. Шельски. См. [31].

наблюдать в разных точках Земли, например, с помощью телевидения, одно и то же событие, или путешествовать по всему миру, расплачиваясь одной и той же кредитной картой и по-туристски глаза на многообразие культур и образов жизни [1, 38], или же тесная взаимозависимость экономики, политики и культуры разных стран и т. п. — все это рассматривается как симптом глобализации, а глобализация, в свою очередь — как симптом наисовременнейшей современности [24]. Однако все перечисленное вовсе не означает, что современность всюду одинакова. Скорее она разнородна именно как глобальный феномен. А потому в России, сравнительно, обобщенно говоря, с Западом, мы словно невзначай ставим другие вопросы и получаем другие ответы.

Говоря о современности, мы имеем право быть несовременными, возвращаться к будто бы пройденному отчасти потому, что пройдено оно не здесь и не теперь. Мы меняем отношение к своей традиции, даже и не говоря о ней; мы меняем отношение к «проекту модерна», даже если его уже нет или еще нет, мы анализируем тех авторов, которые актуальны, но также и тех, которые только могут стать — или не стать — актуальными. Главное — их вклад в саморефлексию современности.

Таковы классики социологии — в том узком смысле слова «социология», который постепенно утрачивается в наши дни. «Социология, — говорил Ю. Хабермас, — возникает как теория буржуазного общества, на ее долю выпадает задача объяснить протекание и анемические формы проявления капиталистической модернизации добуржуазных обществ» [26, 21]¹. Именно социология, наука о кризисе перехода от традиционных к современным обществам *par excellence*, единственная из всех социальных дисциплин, сохранила связь с проблемами всего общества², а не только с его отдельными сферами (будь то экономика, политика или что-то еще) (см. [26, 19–20]). Иными словами, социология становится социологией одновременно с тем, как современность становится модерном [12, 55–56], она представляет собой совершенно новую попытку постигнуть общество в его целостности, а не только его экономику, политику, искусство или религию. Она претендует на особое место в ряду установившихся дисциплин.

Современная социология мало чем напоминает науку этого раннего периода, но в ней откристаллизовалось представление о классиках, которых почти исключительно находят среди мыслителей той знаменательной эпохи³, продолжавшейся около полувека, с середины 1880-х гг. до сере-

¹ Хабермас присоединяется здесь к точке зрения Г. Нандорфа, сформулированной в статье «Социология» в „Evangelisches Staatslexikon“. Заметим также, что в этом контексте буржуазный („bürgerlich“) можно переводить и как «гражданский».

² Мы выносим за скобки достаточно спорный вопрос о том, что вообще в этом контексте может означать понятие общества.

³ В ранний период становления социологии как университетской дисциплины классиками называли совсем не тех, кого причисляют к ним теперь. В современный канон непременно включают М. Вебера и Э. Дюркгейма, более спорным, но, во всяком случае, для многих англо-американских авторов устойчивым, стало положение К. Маркса. Среди тех, чью классическую роль скорее приходится отстаивать, чем просто на нее ссылаться, называют Ф. Тённиса, Г. Зиммеля, Дж.Г. Мида, Т. Парсонса и К. Манхейма. См., помимо цитированной выше книги Хабермаса и статьи Рамштедта, также: [17; 18; 29]. Представляет интерес новейшая попытка показать неклассичность классиков для их времени. См.: [216, 1512 ff, 1542 f]. Ср. также: [20]. В новейшей отечественной литературе см. [9].

дины 1930-х гг.¹. Мы привыкли понимать научность как постоянное преодоление отжившего. Недаром среди ученых распространено мнение, что историей науки занимается тот, кто ничего не может сделать в самой науке. М. Вебер неоднократно повторял, что высшее призвание ученого — понимать, сколь скоропреходящи результаты его поисков истины. Он относил это и к себе, аналогичные, хотя и не столь эмоциональные высказывания можно найти у Э. Дюркгейма.

Однако в наши дни теоретическая социология в значительной части самоопределяется не просто через обращение к своему прошлому, но через признание его особого, суверенного статуса. Случилось так, что обращение к классикам стало признаком хорошего теоретического труда. Классики социологии, «бессмертные на время», не нуждаются в дополнительных аргументах в пользу их значимости именно теперь, когда мы продолжаем говорить о современности современного, того самого современного, к становлению совокупной саморефлексии которого они имели столь непосредственное отношение. Это фактическое обстоятельство, участие классиков социологии в осмыслении современности и в становлении социологии как современной науки, мы принимаем за отправную точку последующего изложения.

2. СОЦИОЛОГИЯ КАК ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО СОЗНАНИЯ

Один из лучших нынешних знатоков классической традиции, британский социолог Д. Фризби особенно стремился подчеркнуть значение творчества действительно еще очень недооцененного немецкого социолога Г. Зиммеля. Он утверждал, что только Зиммелю удалось не просто очертить новизну современного общества, но и показать, как она переживается человеком [23]. Ниже мы покажем, сколь мало обосновано это суждение. Напротив, все классики, о которых у нас пойдет речь, высказывают в значительной степени сходные или согласующиеся между собой суждения, касающиеся именно внутреннего опыта, переживания современной ситуации. Социология, вопреки многим распространенным представлениям о ней, оказывается также феноменологией² современного сознания.

О человеке современном классическая социология уже на заре своего существования высказывается весьма определенно: «Расчетливый (человек. — А. Ф.) знает свое превосходство и свободу, он уверен в своих целях и господстве над средствами их достижения, мысленно видя их зависимыми от себя, он управляет ими согласно своим решениям, хотя и кажется, будто они движутся собственными путями. Но знания и мнения о регулярном или вероятном ходе вещей, как вещей, которые поддаются, так и вещей, которые не поддаются определению... которые человек может лелеять, находить уже готовыми и использовать, а потому также знание о своих и чужих, противостоящих (значит, их надо преодолеть) или благоприятствующих (значит, их надо добыть) силах или мощи я называю

¹ См. Обоснование такой периодизации в: [28, гл. 1].

² Этой формулировкой я обязан Б.Г. Капустину.

сознательностью. Чтобы расчет был правильным, сознательность должна лежать в основании всех его установок и оценок. Это знание, которым можно распоряжаться, оно пригодно для планомерного применения; это теория и метод господства над природой и человеком. Сознательный индивид презирает все темные чувства, предощущения, предрассудки, поскольку они имеют ничтожную или сомнительную ценность, и он хочет, в соответствии со своими ясно и четко оформленными понятиями, иметь свое ведение жизни и свое воззрение на мир» [36, 112]¹.

Это рассуждение из знаменитого сочинения Фердинанда Тённиса «Сообщество и общество»² представляет исключительную важность. Здесь в концентрированном виде представлены основные аспекты видения современного человека и вся последующая проблематика. Рассмотрим его подробнее.

Речь идет о самообладании действующего (так немецкие социологи часто именовали индивида, подчеркивая самую существенную его характеристику: действие). У него есть ясные и четкие понятия. Он знает свое превосходство, презирает темные чувства, а потому, не ошибаясь в расчетах, господствует над природой и человеком и сообразно этому строит свой способ ведения жизни и формирует свое мировоззрение. Сознательность предполагает также самоосуждение: он проклинает свои практические ошибки. Только это не совесть, заставляющая стыдиться плохого в себе, потому что совесть — «высшее, духовное выражение» сущностной воли, а «сознательность» — выражение воли избирательной [36, 113]. Два типа воли, которые выделял Тённис, можно понять, примерно, так. В одном случае человек, не рассуждая, действует как принято, выражая волю семьи, общины и т. п. Во втором случае мы имеем дело с индивидуальным выбором, оценкой обстоятельств и расчетом. По тому, какой тип воли преимущественно определяет поведение, Тённис вычленил два идеальных типа социального устройства: «сообщество» («Gemeinschaft») и «общество» («Gesellschaft»), относя преобладание первого ко временам минувшим, а второго — к современности. Не то чтобы сущностная воля и сопряженное с нею сообщество, Gemeinschaft, исчезли совершенно, но для Тённиса современно в современном именно общество в описанном смысле.

Собственно, в цитированном рассуждении нет почти ничего, что нельзя было бы так или иначе вычитать в философии Нового времени, хотя бы у Декарта³, Спинозы и особенно почитаемого Тённисом Гоббса⁴. Заметим, однако, что в конце XIX в. эта позиция получила новые и очень важные акценты. Тённис подчеркивал, что человек в состоянии распоряжаться своими мыслями, он говорил о единстве самосознания, не забывая упомянуть, что именно сознательность лежит в основании всех безошибочных поступков. Это напоминает единство апперцепции, кантовское «я мыслю» должно иметь возможность сопровождать все мои представления⁵. Само

¹ Подробно о собственно социологической концепции Тённиса см. [13].

² В отличие от общепринятого перевода Gemeinschaft как община, автор считает более точным перевод его как сообщество. — *Прим. ред.*

³ «От Декарта, таким образом, идет современное понятие о том, что достоверность — дитя рефлексивной ясности, т. е. перепроверки наших собственных представлений безотносительно к тому, что они „репрезентируют“...», — справедливо замечает Ч. Тейлор. См. [34, 469].

⁴ См., например: Гоббс Т. Левиафан. Ч. 1. Гл. II, III, V. См. также: [37].

⁵ См.: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. В 131.

по себе эмпирическое сознание, говорил Кант, рассеяно и не связано с тождественностью субъекта. «Таким образом, только благодаря тому, что я могу связать многообразие данных представлений в одном сознании, возможно, чтобы я представлял себе тождество сознания в самих этих представлениях, т. е. аналитическое единство апперцепции возможно лишь при условии какого-либо синтетического единства» [36, 133]. Иными словами, поясняет он далее, «я соединяю свои представления воедино в своем самосознании; если бы я не сообщал им единство моего самосознания, то мое „Я“ (Sebst) было бы столь же разрозненным и пестрым, как и мои представления» [36, 134]. Конечно, Тённис далеко не кантианец, но зависимость от Канта очень сильно ощущается во всей его социологии. А в данном случае для нас важно, что Кант не вполне еще порывает с Просвещением и опирается на современную ему позитивную науку. Именно научность предполагает, в частности, ясность самосознания. Ясность означает, что в моем сознании суть только мои мысли и нет невесть откуда взятых представлений. «Я» контролирую свой опыт. Единство «я» обеспечивается у Канта различием эмпирического сознания и чистого единства апперцепции (при этом собственная самодеятельность сознания остается, как известно, скрытой от него самого и доступной самонаблюдению только феноменально). У Тённиса ясность есть совокупное знание о себе и знание о других как о людях, так и о природных вещах и процессах; это ясность относительно собственной воли и знающей-волевой преодоление всего неясного в себе, всех «темных чувств, предощущений и предрассудков». Эти чувства вытесняются волевым усилием; его можно было бы назвать волей к ясности. Волевой характер мышления обнаруживается, когда мы сопоставляем «сущностную» и «избирательную» волю. О первой из них Тённис говорил, что она есть «психический эквивалент тела» [36, 87]. Здесь различаются растительная, животная и умственная («ментальная») формы воли [36, 92]¹. Они мыслятся в единстве, обусловленность мышления телом (ведь есть же у нас и голод, и половое чувство, и почти инстинктивная любовь к потомству) не исчезает даже и в избирательной воле, тем более велика она в воле сущностной. Однако мышление все-таки берет верх, «оно становится Богом, который извне сообщает движение инертной массе» [36, 108]. Сущностная воля, таким образом, изначально, но она порождает сам процесс мышления, который затем старается возобладать над ней и сделать зависимой от себя [31, 243]. То же самое происходит, по Тённису, и с историческими народами. Сообщество (Gemeinschaft) уступает место обществу (Gesellschaft), «культура народности» перерождается в «цивилизацию государственности», соответственно меняются и сами люди. «Изменяя свой социальный статус и, следовательно, условия своей повседневной жизни, люди меняют свой темперамент; неустанное стремление к переменам делает его лихорадочным и непостоянным» [36, 244].

Это весьма и весьма любопытно! Оказывается, современный человек — интеллектual, отдающий себе отчет о всех своих идеях и представлениях, господин природы и других людей (насколько ему позволяют другие люди),

¹ Разумеется, это старое, идущее еще от Аристотеля различие типов души, равно как и описание сообщества во многом воспроизводит аристотелевскую концепцию социальности.

человек, у которого расчетливый разум взял верх над органическими стремлениями и привязанностями, на самом деле лихорадочен и неспокоен. «Теория и метод господства над природой и человеком», «знание регулярного и вероятного хода вещей», уверенность в их зависимости от себя оборачиваются беспокойством, лихорадочным непостоянством. Это не случайно. Ведь говорил же Ницше: «Больше разума в твоём теле, чем в твоей высшей мудрости. И кто знает, к чему нужна твоему телу твоя высшая мудрость... Созидающее тело создало себе дух как длань своей воли. Отворачиваясь от тела, презирая его, вы готовите себе гибель» [11, 24–25]¹.

Само собой разумеется, что усмирить такого человека, ввести его в рамки мирного взаимодействия с себе подобными может только государство, и недаром в своей последней книге «Введение в социологию» (1931) Тённис предлагал идею «всемирного государства» [35, 115], которое заботливо формирует души своих подданных всеми мерами идеологического и воспитательного воздействия, делая их солидарными не просто под игом суверена (подобно гражданам, договорившимся уступить часть прав «смертному Богу», Левиафану Гоббса), но в рамках этически-политической общности, именуемой «*Gemeinwesen*»². Остается только спросить, насколько человек беспокоен, корыстен и, собственно, интеллектуален в этом государстве. На этот последний вопрос мы не находим ответа у Тённиса.

Итак перечислим важнейшие взаимосвязанные характеристики современного человека:

- а) уверенность в себе;
- б) интеллект;
- в) стремление к ясности и презрение к инстинктам;
- г) беспокойство.

Эта взаимосвязь обнаруживается и в сочинениях других классиков социологии. Например, весьма характерны знаменитые описания Э. Дюркгеймом аномии — резкого снижения социальной регуляции поведения, потери обществом значительной части морального давления на индивида: «...фактически промышленность, вместо того, чтобы служить средством к достижению высшей цели, уже сделалась сама по себе центром конечных стремлений как индивидуумов, так и общества. В силу этого индивидуальные аппетиты разрастаются беспредельно и выходят из-под влияния какого бы то ни было сдерживающего их авторитета... Самое развитие промышленности и беспредельное расширение рынков неизбежно благоприятствуют в свою очередь безудержному росту человеческих желаний... Вот откуда происходит это крайнее возбуждение, которое от одной части общества передалось и всем остальным... Алчные вожелания охватывают людей всех слоев и не могут найти себе определенной точки приложения. Ничто не может успокоить их, потому что цель, к которой они стремятся, бесконечно превышает все то, что они могут действительно достигнуть. Лихорадочная ненасытная погоня за воображаемым обесценивает наличную действительность и заставляет пренебрегать ею... И достаточно какой-нибудь превратности судьбы для того, чтобы человек оказался бессильным

¹ Молодой Тённис собирался издавать журнал вместе с Ницше — идейные переключки чуть не стали биографическими.

² О категории «*Gemeinwesen*» в социологии см. [3].

перенести это испытание. Лихорадочное возбуждение падает, и человек видит, как бесплодно было все это смятение...» [6, 241–243].

«Лихорадочное возбуждение», как мы видим, связано с теми самыми расчетливостью и интеллектуализмом, без которых немислима современная коммерция¹. Точно так же самым ходом рассуждений предполагается здесь и индивидуализм, все большая сосредоточенность на собственном «я». Можно, конечно, обойтись без прояснения очевидных параллелей между рассуждениями Тённиса и Дюркгейма. Хотя стоит обратить внимание на то, что в первом случае именно развитие интеллектуализма оказывается ответственным за современное социальное состояние, тогда как во втором дело обстоит, скорее, наоборот. Однако интересней другое. Дюркгейм говорит о «возбуждении», «бурлении» («effervescence»), которое господствует не только в современном обществе. В «Элементарных формах религиозной жизни» [22], быть может, самой значительной книге Дюркгейма, это понятие привлекается при описании многообразных ритуалов в первобытных обществах, вызывающих эмоциональный подъем, взаимное заражение участников радостью или печалью, причем от этого взаимного заражения соответствующее чувство усиливается, оказываясь уже не столько индивидуальным проявлением, но характеристикой состояния группы, спаянной воедино общим ликованием или общим горем. Так и применительно к современности, подобно аномии, господствующее возбуждение есть именно состояние общества. Общество возбуждено и — хотя Дюркгейм об этом, кажется, не говорит ни слова — спаяно возбуждением, обретает единство в лихорадочном возбуждении. Общество «не может стать больным», не заразив своих членов, им передается его «страдание» [6, 192], а значит, и его возбуждение.

Общество Дюркгейм ставит на место кантовского трансцендентального субъекта. Иными словами, именно социальной организации человек обязан теми самоочевидными формами восприятия, которые Кант называл априорными, в первую очередь идеями пространства и времени². Означает ли, что идеей времени человек обязан обществу? Ведь время немислимо без последовательности. Если нечто определяется как устойчивое, самотождественное, то делается это именно по контрасту с изменчивостью во времени. А как же собственное «я»? Ведь его устойчивость — штука довольно сомнительная!

«Я» каждое мгновение становлюсь другим, но «я» же и отслеживаю свои изменения. Так где же здесь неизменность? По мнению У. Джемса, современника Дюркгейма, о «метафизическом», «субстанциальном» понятии личности говорить не приходится. Ее постоянная самотождественность мнима. Есть только мышление, осознающее и недавние состояния сознания, и более отдаленное прошлое. А поскольку отдаленное прошлое все время оказывается одним и тем же, т. е. при смене непосредственных впечатлений давно прошедшее не меняется, то возникает впечатление тождества личности³. Но откуда берется именно такое, а не иное воспри-

¹ Подробнее об этой «лихорадочности» модерна, в т. ч. в связи с Дюркгеймом, см. [12].

² Об этом наиболее подробно говорится в начале и на завершающих страницах «Элементарных форм». См. [22, 12–17, 630–633].

³ См. [4, 100–119]. Дюркгейм испытывал интерес к прагматизму, читал о нем курс лекций, и хотя отношение его было скорее негативным, глубокое изучение соответствующей литературы не могло пройти для него бесследно.

ятие длительности, последовательности и постоянства? Кант говорит об априорных формах созерцания. Дюркгейм — об обществе как особой реальности и условии восприятия всякой иной реальности. Вообще, все, что в душе, в сознании индивида превосходит его собственную ограниченность и конечность (будь то априорные формы созерцания, понятие долга или идея Бога, умерщвление плоти или оргиастическое буйство) так или иначе имеет своим источником общество. Если на место кантонского субъекта поставлено общество, то постоянство и ясность становятся прерогативой общества, но отнюдь не отдельного человека, на долю которого остаются лишь рассеянные случайные впечатления. Да и вообще, состоятельность самосознания для Дюркгейма очень сомнительна: «Даже тогда, когда речь идет просто о наших частных поступках, мы очень плохо представляем себе относительно простые мотивы, управляющие нами. Мы считаем себя бескорыстными, тогда как действуем как эгоисты; мы уверены, что подчиняемся ненависти, когда уступаем любви, разуму — когда являемся пленниками бессмысленных предрассудков, и т. д.» [5, 10].

Современный индивид рационалистически расчетлив, но может ли он о каждой своей идее сказать, что она принадлежит именно ему? Во всяком случае, во времена Дюркгейма ощущение неподлинности видимого «я» было разлито в воздухе. «...я не перестану подчеркивать один маленький факт... именно, что мысль приходит, когда „она“ хочет, а не когда „я“ хочу... Мыслится (Es denkt): но что это „ся“ есть как раз старое знаменитое Я, это, выражаясь мягко, только предположение, только утверждение, прежде всего вовсе не „непосредственная достоверность“, — говорил Ницше (По ту сторону добра и зла. Аф. 17 [10, 253]). «Во мне есть нечто такое, о чем я не знал. Все теперь уходит туда. Я не знаю, что там происходит», — констатировал герой знаменитого романа Р.М. Рильке [30, 110–111]. То же самое, как утверждал складывавшийся параллельно классической социологии психоанализ, должен был бы сказать о себе каждый человек, а не только тонкий и нервный художник. Своеобразие социологии, в частности, дюркгеймовской, в том, что она предлагает совершенно непсихологическое объяснение этого феномена, точнее, идет не от психологии к обществу, но от общества к психологии.

Итак, насколько подлинно (т. е. берет начало в нем самом) собственное возбуждение индивида? Господин ли он своей лихорадке? Некогда В. Скотт утверждал, что произведения Э.Т.А. Гофмана надиктованы белой горячкой, причем не он управлял ею, а она им. Так не управляет ли общество и современным человеком через лихорадочное возбуждение, подобно тому как оно управляло первобытным человеком через культы оплакивания, посвящения и т. п.? Наверное, тут-то современный человек Дюркгейма самостоятелен не больше, чем гражданин всемирного государства, каким его рисует нам Тённис. Страдающий от аномии, корыстный, беспокойный и склонный к самоубийству современник Дюркгейма (теоретически) мог бы обрести новое чувство солидарности в развивавшихся профессиональных союзах¹. Остается только задать вопрос, насколько лояльным он останется к обществу, когда узнает, благодаря социологии,

¹ Об этом говорится в предисловии ко второму изданию «Разделения труда» и в «Самоубийстве».

что голос общества звучит в нем, так сказать, неумолчно, что, начиная от априорных форм созерцания и кончая самыми интимными решениями о смысле жизни, он находится во власти общества. Иначе говоря, каков морально-политический эффект «социологического просвещения» (используя позднейший термин Н. Лумана)? Как раз в этом отношении классическая социология представляется совершенно одномерной. Если в ней и ставится вопрос о собственном воздействии на описываемую ситуацию, то речь идет все-таки преимущественно о планомерном влиянии, о предложениях по социальному преобразованию, об экспертизе, но не о том *что* проявление социологии означает для самосознания людей.

Итак, к перечисленным выше характеристикам современного человека теперь можно отнести еще следующие:

- д) неподлинность «я»;
- е) возбуждение;
- ж) эмоциональную и интеллектуальную зависимость от общества.

К классическим описаниям состояния современного человека относится, конечно, и «Философия денег» Г. Зиммеля¹. Как известно, Зиммель говорил о бесхарактерности современного человека, которая вытекает из его интеллектуализма и сродни объективности денег как универсального средства обмена: «Деньги ставят действия и отношения человека вне человека как субъекта в той мере, в какой душевная жизнь, поскольку она является сугубо интеллектуальной, из чистой субъективности вступает в сферу объективности, которую она теперь отражает. Тем самым явно закладывается отношение превосходства. Тот, у кого есть деньги, превосходит того, у кого есть товар, точно так же интеллектуальный человек как таковой обладает известной властью над тем, кто живет больше чувствами и импульсами. Ибо сколь ценной ни была бы личность последнего в целом, сколь ни превышали бы его силы, в конечном счете силы первого, но [зато] он более односторонен, ангажирован, исполнен предрассудков, чем первый, у него отсутствует независимый взгляд [на вещи] и ничем не связанные возможности распоряжаться всеми практическими средствами, [что есть] у чисто рассудочного человека» [32, 602].

Однако интеллектуализм, продолжал Зиммель, весьма тесно сопряжен с индивидуализмом. Точно так же и деньги являются питательной почвой хозяйственного индивидуализма и эгоизма [там же]. Объясняется это следующим образом. Необходимо, говорил Зиммель, проводить различие между, с одной стороны, сущностью денег и интеллекта и, с другой стороны, их функцией и использованием. По существу, конечно, интеллект безличен и может вступать в бесчисленные связи; есть такие чувства, которые просто не могут разделяться всеми (скажем чувства в отношениях между определенными *Я* и *Ты*), тогда как интеллект подобен факелу, у которого не становится меньше огня от того, что он возжигает множество других. Но зато и мощь интеллекта имеет иной характер. Чужой превосходящей воле можно противиться, но противостоять силе доказательств нельзя: если своевольно заявить, что не хочешь подчиниться логике, то тем самым засвидетельствуешь свою слабость. Правда, за великими решениями всегда стоят «надынтеллектуальные энергии», но

¹ Подробно эта составляющая концепция Зиммеля рассматривается в [8].

зато в повседневной борьбе за существование побеждает ум: именно потому, что по качеству он один у всех и везде одинаков, интеллект побеждает количеством, т. е. чем больше интеллекта, тем он сильнее.

С одной стороны, Зиммель утверждал, что «большой интеллект» служит самоутверждению того, кто интеллектуален [32, 605]. Но с другой — преобладание интеллекта далеко не так надежно связано с самореализацией индивидуальности, если принять во внимание, что объективный характер интеллекта ставит человека вне человека. Субъект выходит в сферу объективности, уже не сам он оказывается господином своего рассудка, но рассудок берет в нем верх над чувствами, волеями, вообще всей его индивидуальной определенностью. Обладание интеллектом связано теперь не столько с личными качествами, сколько с образованием, а получение хорошего образования зависит преимущественно от социальных обстоятельств, безразличных к индивидуальным достоинствам. Мало этого. Как деньги, начиная с определенной суммы, начинают работать «сами по себе», так что возрастание их количества зависит уже от ренты и прибыли, так же дело обстоит и со структурой «познаний в мире культуры, которые с какого-то определенного момента требуют все меньше самостоятельных усилий индивида, ибо содержания знания предлагаются во все более сжатой и, с повышением их уровня, в более концентрированной форме» [32, 610].

Нельзя ли тогда предположить, что самодовлеющий интеллект не останавливается не только перед чужим эгоизмом, но и перед эгоизмом своего — скорее случайного, чем необходимого — носителя? Правда, обычно, подчеркивал Зиммель, кажется самоочевидным, что интеллект служит эгоизму, который воспринимается как нечто безусловное. Однако эта связь, говорил он, имеет отнюдь не логическую, но только психологическую убедительность. Никакой необходимости в ней нет. Итак, с одной стороны, происходит явный рост «объективно-содержательной всеобщности»: деньги, интеллект, право — общие для всех. С другой стороны, все это используется «для практики эгоизма»¹, до предела доводящей индивидуальные различия. Видя всю логическую сомнительность этого «психологического факта», Зиммель все-таки не смог отказаться от него в силу той самой очевидности, которая заставляла Тённиса говорить о неукосновенности расчетливого индивида, Дюркгейма — о лихорадочной возбужденности современников-корыстолюбцев, а самого Зиммеля, еще в начале научной карьеры, побудила сформулировать замечательное высказывание о нынешнем человеке, который мечется между желанием все приобрести и боязнью все потерять [12, 59].

Если посмотреть на те же обстоятельства под иным углом зрения, то обнаружатся более интересные вещи. Надындивидуальное в человеке Дюркгейм называл «обществом», Зиммель же говорил об объективации явлений культуры, а возникающую при этом проблему называл «растущим разрывом между личной и предметной культурой»: «В языке и нравах, политической конституции и религиозных учениях, литературе и технике отложился труд бесчисленных поколений, как опредметив-

¹ Как замечает Зиммель, «с тонким, инстинктивным чутьем язык понимает под „расчетливым человеком“ просто того, кто расчетлив в эгоистическом смысле» [32, 613].

шийся дух, из которого каждый берет столько, сколько хочет или может, но которого не мог бы исчерпать ни один индивид...» [32, 622]. «Подобно тому, как единство объекта вообще возникает благодаря тому, что мы вносим в объект способ нашего самоощущения своего „Я“, оформляем его соответственно нашему образу, в котором множество определений срастается в единство „Я“, так — в психологическо-практическом смысле — единство создаваемого нами объекта и отсутствие такого единства оказывают воздействие на соответствующее формирование нашей личности» [32, 629]. «Чем полнее некое целое вбирает в себя часть субъективных вкладов, чем более характерно для каждой части быть значимой и действовать лишь как часть этого целого, тем объективнее целое, тем более оно живет потусторонней для производящих его субъектов жизнью» [32, 630].

Мы видим, что здесь обнаруживается, так сказать, неподлинность единства «я», без которого, кстати говоря, и объект не был бы единым объектом. Неподлинность сказывается в отчуждении индивида от совокупного мира культуры, одновременно это бросает тень и на культуру, вообще на всякое единство, которое обязано своим возникновением единству того самого «я», которое уже неспособно постигнуть себя относительно с единым объектом и скорее склоняется перед его тотальностью, ограничивая свое воздействие на него личным вкладом. Иными словами, мы видим здесь знаменитую проблему взаимоотношения индивида и культуры, которую Зиммель решал на протяжении всей своей жизни¹. Немаловажно и то, что здесь мы столкнулись с проблематикой отчуждения, изложенной не по Марксу, а, скорее, вопреки Марксу, как альтернатива Марксу².

Однако для нас принципиально важна иная взаимосвязь. Мы видим, что инструментальной, своекорыстной, рассудочной ориентации современного человека, которой, по идее, должно было бы отвечать выраженное единство самосознания и вполне реализованное стремление к субъективной ясности, на самом деле (во всяком случае, судя по описаниям упомянутых социологов) соответствует нечто прямо противоположное: лихорадочная возбужденность, неуверенность в собственной состоятельности, неподлинность, мнимость субъективного единства. Стремясь рассудочно и своекорыстно реализовать себя, суверенного и неповторимого, индивид представляет нечто иное: общество или «культурные содержания», или то и другое сразу. Будучи ориентирован на самотождественность, он солидаризируется с иным, существенно независимым от него тождеством.

Сюда добавляется еще одна, достаточно сложная и по смыслу, и по изложению идея Зиммеля. В отличие от Дюркгейма, Зиммель не хотел

¹ На русском языке основные философские подходы Зиммеля к этой проблеме отчасти документированы в: [7]. Однако ее удовлетворительного решения Зиммелю найти не удалось.

² Стоит напомнить, что ранние работы Маркса к этому времени не были опубликованы. В марксистской мысли внимание к проблематике отчуждения впервые привлек в нашем веке Д. Лукач в работе «История и классовое сознание» (1923), опубликованной опять-таки еще до «открытия» молодого Маркса. Лукач был учеником Зиммеля, что, впрочем, не помешало ему впоследствии объявить своего учителя (как *иррационалиста*) предтечей фашизма. Последующий неомарксизм, как и правое неогегельянство (например, Х. Фрайер) куда больше обязаны Зиммелю, чем они склонны были признавать сами.

ставить общество и даже культуру на место трансцендентального субъекта. Но он пытался дать ответ на фундаментальные вопросы социологии, используя кантовскую терминологию и кантовский подход. Речь идет об априорных формах созерцания общества¹. Это надо понимать так: раз общество существует, значит люди воспринимают друг друга определенным образом. Общество становится возможным, только если это происходит. Иначе говоря, нас интересует не возможность того, чего еще нет, а возможность того, что уже есть. Мы хотим выяснить, при каких условиях оно существует. Так и взаимодействие людей — а это, по Зиммелю, и есть общество — происходит при определенных условиях, которые вовсе не являются предметом свободного выбора участников взаимодействия. Перечислять все из них мы не станем. Достаточно указать на следующие.

Важно, что самое сокровенное, самое индивидуальное, что есть в человеке, недоступно никакому взору. Это значит, что любого своего партнера по взаимодействию мы видим, как говорил Зиммель, обобщенно. Мы подводим его под какой-то тип. Но при этом мы всегда знаем, что имеем дело с уникальной личностью. А действительно ли она уникальна? Не получается ли так, что другой человек, не умея углядеть подлинно неповторимое в своем партнере, так сказать, достраивает его до настоящей неповторимости? На самом деле мы фрагментарны, но другой восполняет нашу фрагментарность, делая нас тем, чем мы не являемся. То же самое совершаем и мы сами в отношении другого, мысленно достраивая его уникальность, так как иначе мы не могли бы относиться к нему как полноценному человеку. Стоит ли добавлять, что и эта характеристика, столь абстрактно-философская по форме, предполагает, по существу, именно современного человека!

Итак, обращение к Зиммелю позволяет нам дополнить описание современного человека. Он:

- з) бесхарактерен;
- и) подчинен логическому началу именно тогда, когда считает, что использует его для своих целей;
- к) не способен совладать с тотальностью опредмеченной культуры и установить единство культурного содержания и своего «я» и, наконец;
- л) фрагментарен, представляет собой одновременно и нечто действительно неповторимое, и нечто типическое.

Правда, разрыв личной и объективной культуры — это трагедия, но вместе с тем, как говорил Зиммель, — «трагический шанс», которым оправдывается «неоднократно удававшееся великое предприятие духа: преодолеть объект как таковой, самого себя сделать объектом и, обогатившись этим творчеством, вернуться к себе самому» [33, 415]. Однако это уже выводит нас за рамки данной статьи, от Зиммеля-социолога к Зиммелю-философу. Здесь же нам довольно обратить внимание на то, что последующая философия Зиммеля, посвященная, так сказать, спасению неповторимой творческой индивидуальности, не отвечает на основной вопрос, следующий из его социологии: где вообще можно найти место для таких личностей в современном обществе, составленном из фрагментарных,

¹ См.: Зиммель Г. Как возможно общество [7, 2, 509–526].

типизированных, бесхарактерных, неспособных совладать с тотальностью культуры индивидов? И как соотносить подавляющий интеллектуализм с суверенитетом творческого начала?

3. РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ СОВРЕМЕННОСТИ

Пожалуй, из всех классиков именно М. Вебер был поистине одержим идеей ясности. «Протестантская этика» как раз и посвящена возникновению нового типа человека, для которого методичный самоконтроль, сознательное распоряжение мельчайшими движениями души становятся неотъемлемыми чертами, делая его наиболее приспособленным для коммерческого успеха. Протестантская этика, по Веберу, является одной из составляющих западного рационализма. Другой такой составляющей является, конечно, научный рационализм. Ясность мысли ученого и ясность мысли экономического деятеля сопрягаются в классической политической экономии. Историк ставит вопрос, как возник этот рациональный тип из нерационального. Социолог усматривает нерациональное в поведении и современного человека. Стремление к субъективной ясности приходит в столкновение со стремлением ученого не только описывать, но и понимать действующего. Поэтому естественным было начать с изучения целесообразной рациональности действий, поскольку нам легче понять человека, ясно сознающего свои цели и средства, необходимые для их достижения. Это отношение понятно, ибо очевидно. «Если же мы зададимся вопросом, на чем покоится эта очевидность, основанием ее тут же окажется то обстоятельство, что отношение „средств“ к „цели“ есть отношение рациональное...» [39, 127]. Действующий наиболее свободен тогда, когда действует рационально, и наиболее рационален тогда, когда свободен, т. е. на его решения не оказывает влияние «подоснова» психической жизни, настроение и страсти. Чем свободнее человек, говорил Вебер, т. е. чем меньше его поведение имеет характер «природного события», тем важнее становятся не внешние причины поведения, а понятие личности, сущность которой постоянное внутреннее отношение к некоторым ценностям, которые человек затем превращает в цели своих действий [39, 132]. Иначе говоря, рациональный человек — это личность, имеющая некое внутреннее ядро. Человек во что-то верит как в безусловно ценное, исходя из этого он ставит себе цели, а для достижения целей рассчитывает средства. Эти «последние ценности» и «значения» играют, по Веберу, очень разную роль в психологической обусловленности действия. Сложная и невнятная связь конкретной мотивации не поддается отображению или воспроизведению в понятиях. Социолог или историк исходят из того, что фактически смысл бывает вовсе не продуман действующими во всех частностях, но только неясно мерещится им. Так что мы не вычленим этот смысл из их поведения, но создаем определенную конструкцию («идеальный тип»), в которой все продумано и увязано гораздо лучше, чем в конкретной мотивации. Вот этот-то смысл и пытается растолковать ученый («догматика смысла», называл это Вебер). А вкладывал ли кто-то из реальных людей в свои действия именно такой смысл, да и вкладывали ли они какой-либо смысл вообще — это очень и очень сомнительно (см. [39, 333–334]). Но именно от этой субъективной

ясности смысла для самого действующего, а не только от его рациональности зависит очевидность наших¹ объяснений.

Итак, свободный человек отдает себе отчет в том, какими основными ценностями он руководствуется. Эти ценности затем переводятся в разменную монету повседневного целеполагания. Преследуя цели и выбирая средства для их достижения, человек прекрасно знает о существовании определенного порядка, т. е. весьма высокой вероятности совершения определенных действий другими людьми, преследующими свои цели, в том числе и в ответ на его собственное поведение. При этом он и сам привержен такому порядку: либо потому, что уважение к порядку входит в цепочку его расчетов, связывающих цели и средства, либо потому, что порядок относится к числу его ценностей. Из этого следуют следующие возможности:

А. Значимый порядок и основные ценности имеют разный ранг:

a_1 — порядок ниже ценностей, a_2 — порядок выше ценностей.

Б. Значимый порядок и ценности имеют равный ранг:

b_1 — порядок рассматривается как ценность,

b_2 — ценности рассматриваются как одна из принадлежностей порядка.

В. Порядок и ценности считаются несопоставимыми. Известно несколько классификаций Вебера, в которых эти моменты так или иначе присутствуют. Так, в § 6 первой главы «Хозяйства и общества» приводится перечень того, чем может быть гарантирована легитимность некоторого порядка:

«I. Чисто внутренне, а именно:

1. Чисто аффективно: чувственной самоотдачей.

2. Ценностно-рационально: верой в его (порядка. — А. Ф.) абсолютную значимость в качестве выражения последних обязывающих ценностей (нравственных, эстетических или каких-либо иных).

3. Религиозно: верой в обладание благом спасения от соблюдения его (порядка. — А. Ф.).

II. А также (или только) ожиданиями особых внешних последствий, т. е. состоянием интересов; однако это ожидания особого рода» [41, 17].

Эта классификация дополняется в § 7 перечнем того, в силу чего некоему порядку действующие могут приписать легитимную значимость:

а) в силу традиции: значимость вечно существовавшего;

б) в силу аффективной (особенно эмоциональной) веры: значимость нового откровения или примера;

в) в силу ценностно-рациональной веры: значимость того, что открылось как абсолютно значимое;

г) в силу позитивного уложения, в легальность которого верят.

Эта легальность может быть значимой для участвующих как легитимная:

а) в силу соглашения заинтересованных лиц;

б) в силу навязывания (на основе считающегося легитимным господства людей над людьми) и послушного следования ей [41, 19].

¹ То есть рациональных исследователей.

В первой из этих классификаций отчетливый смысл должен, безусловно, иметь место в случаях I, 2 и II, во второй — в случаях «в» и «г». Что же касается традиции, аффекта и религиозной веры, то здесь не все так просто. В веберовской классификации идеальных типов действия, выстроенной по принципу убывания рациональности, именно традиционное действие находится на низшей ступени. Оно расположено на границе осмысленного поведения и поведения чисто реактивного, не связанного с субъективно предполагаемым смыслом (см. [41, 2]). В разной степени трудно достижимы для понимания также мистическое созерцание (см. [41, 2]) и аффективное действие, по поводу которого Вебер говорил, что оно находится «на границе» сознательной смысловой ориентации (см. [41, 12]).

Таким образом, было бы оправдано различие двух типов поведения: наполненного смыслом (рациональным или ценностным) и почти неосмысленного (реактивного или привычного). А отсюда можно сделать следующий шаг к различению поведения мотивированного и немотивированного, поскольку «мотивом» называется смысловая связь, которая для самого действующего или для наблюдателя выступает как осмысленное «основание» некоторого поведения [41, 5].

Не очень строго, но достаточно часто Вебер подразделял мотивы на «идеальные» и «материальные». Однако важнее было сказать, что их объединяют две важные характеристики: ясность и обыденность. Об этом говорит и знаменитое понятие «харизмы», которое фигурирует в социологии религии и социологии политики Вебера. В социологии религии мы сталкиваемся с утверждением, что «религиозно или магически мотивированное поведение первоначально ориентировано посюсторонне и что сам действующий ведет себя при этом относительно рационально, различая только «большую или меньшую повседневность явлений» [41, 245]. В то же время харизма — нечто внеобыденное. Таков дар колдуна в отличие от обыденной магии; таково качество пророка в отличие от жреца, включенного, по выражению Вебера, в «предприятие спасения» (см. [41, 260 f, 268 f.]) Точно так же и харизматическое господство основывает свою легитимную значимость на «внеобыденной самоотдаче, [обращенной] к святости или героической силе, или образцовости какой-либо личности, или порядку, который она провозвестует или создает» [41, 124].

Когда харизма исчезает, то это происходит в силу, как его называл Вебер, «оповседневнивания» (*Veralltäglicung*), причем в этом процессе, означающем ее «традиционализацию» или рационализацию, ключевую роль играют определенные мотивы приверженцев харизматического властителя, их материальные или идеальные интересы (см. [41, 144–145]). Однако и в сфере религиозной, и в сфере политической внеобыденность отнюдь не исключает мотивированность как таковую. Дело в другом. На шкале действий внеобыденности соответствует аффективное действие. Аффект, правда, находится на границе осмысленности, но все-таки по сю сторону границы. Аффективное действие хотя и с трудом признается осмысленным. Но продолжительность аффекта — это совершенно другое дело. Нельзя сказать, что преданность харизме столь же скоропреходяща, как, например, вспышка гнева. Ведь и чувственной самоотдачей гарантируется легитимность порядка (порядок должен быть хотя бы относительно длителен). В некоторых случаях внеобыденное в области рели-

гиозной, например, личные качества мага или — как «суррогат» магии — подлинная, особо интенсивная вера, «могущая двигать горы», не квалифицируется по длительности. В тех случаях, когда религия и политика мало дифференцированы, вера в харизму причастного к богам властителя легитимирует весь аппарат господства неопределенно долгое время; то же самое происходит и тогда, когда церковь, например, освящает императорскую или королевскую власть. И все-таки, если мы желаем сохранить различие между традиционным и харизматическим, то придется признать, что даже регулярно воспроизводимый аффект означает некоторое прерывание повседневности и сугубо харизматически производимые чувства более кратковременны, чем религия, которую Вебер именует «предприятием спасения», подобно тому как он называет предприятием и государственный аппарат, и современную науку, и организацию политических партий. В других случаях Вебер недвусмысленно констатирует: «Религиозный анархизм, согласно историческому опыту, до сих пор существовал лишь как непродолжительное явление, поскольку интенсивность верования, которая его обуславливает, есть личная харизма» [41, 358].

Но точно так же, как собственно аффективное действие несравненно менее продолжительно, чем эмоциональная самоотдача господину, вера в магическую силу колдуна или харизму праведника, так и мотивированность поведения в харизматическом случае несравненно выше. Схематично это можно сформулировать так: аффективное действие скорее неожиданно, но, в сущности, достаточно обыденно; аффективная приверженность скорее ожидаема и устойчива, но при этом внеобыденна как особый, кратковременный род порядка по сравнению с более продолжительными порядками повседневности. Но можно трактовать это и по-другому: внеобыденно (харизматически) фундированный род порядка создает по-своему обыденную, привычную мотивацию, но лишь постольку, поскольку предполагает достаточно вероятным частое совершение аффективного, кратковременного — и потому почти немотивированного, невнятного по смыслу действия¹. Наконец, это можно переформулировать еще и так: харизма мобилизует сравнительно продолжительное аффективное поведение, в котором тем меньше аффекта, чем больше продолжительности. Растянутый и ослабленный аффект — основа направленного, сравнительно более мотивированного и осмысленного, чем обычно, действия.

Мы видим, что, по Веберу, ясность самосознания, осмысленность и мотивированность поведения постоянно находятся под угрозой. Им угрожают силы привычки и вспышка страсти, обыденность, доведенная до автоматизма, и внеобыденное, радикально нарушающее ход вещей. Мы видим также, что это жесткое противопоставление ясности и аффективности специфично именно для современности с преобладанием в ней целевой рациональности. Современному и целерациональному противопоставляется не только традиционное в смысле значимости всегда существ-

¹ Не всякий аффект относится к харизме. Но она невозможна без подлинно аффективного действия, которое, конечно, «понимается» соответственно своему мотиву и смыслу, но лишь постольку, поскольку соотносится с более устойчивым, рутинным харизматическим порядком.

вовавшего и привычного автоматизма. Ему противопоставляется также харизматическое, легитимированное особой прикосновенностью к высшим силам, и аффективное, т. е. сравнительно кратковременное и интенсивно эмоциональное.

Сведем теперь полученные в ходе предшествующего изложения результаты: харизма может составлять базис легитимности господства; аффективное напряжение, в том числе и в области политической, не может быть длительным (при всей относительности временных рамок). Обратим теперь внимание на то, что «политическое действие» в его совокупности и «поведение политиков» — это не одно и то же. В политике действуют не только политики, однако Вебер при всем внимании, которое он уделяет массовой, плебисцитарной демократии, цезаризму, вождизму и влиянию партий, почти никак не фиксирует собственно политическое поведение масс. Политика для него есть в первую очередь партийная и вождистская политика, а отношение масс к вождю понимается прежде всего как эмоциональное. Скажем, положение в Англии характеризовалось Вебером так: «В настоящее же время, чтобы привести массы в движение, работа куда в большей мере ведется чисто эмоционально... Данное положение можно, пожалуй, назвать „диктатурой, покоящейся на использовании эмоциональности масс“» [2, 680].

Тем самым не подвергается сомнению, что при этом легитимность порядка может основываться на легальности, т. е. вере в рациональное уложение законосообразно сформулированных правил. Но конкретный выбор требует эмоций, он совершается отнюдь не по идеальному типу целевой рациональности.

В политике мы сталкиваемся:

Во-первых, с массами. Массы в современном (демократическом, западном) обществе верят в рациональную обоснованность политического порядка. Но реальное функционирование политики как предприятия предполагает их эмоциональную мобилизацию на поддержку харизматического лидера. В этом случае можно говорить об аффективном политическом действии, прерывающем течение повседневности.

Во-вторых, с профессиональными политиками как функционерами предприятия. Их поведение целерационально, поскольку таково, по определению, любое предприятие. Функционеры подвижны корыстью и сосредоточены на расчете средств, цели же (помимо корыстных) задаются вождем. Вождю они преданы не только корыстно, но и аффективно. Их поведение аффективно, поскольку определено преданностью харизме. Их поведение ценностно-рационально, поскольку преданность вождю предполагает самооценку определенных видов поведения. Их поведение целерационально, когда харизма «оповседневнивается», когда вождь входит в полосу неудач, когда стоит вопрос о сохранении порядка и поиске преемника-харизматика.

В-третьих, мы сталкиваемся с политическими вождями. Поведение вождя есть наиболее чистый тип соответствия профессиональному званию в политике. Вождь действует «со страстью и холодным глазомером», причем страсть означает здесь не аффект («стерильную возбужденность», по словам Зиммеля, на которые ссылается Вебер), но преданность делу.

Легко обнаружить, что (если вспомнить начальные рассуждения о Вебере) мы лучше понимаем тех, кто включен в предприятие, чем аффективное поведение преданных вождю масс. Мы лучше понимаем вождя, чем преданность его свиты. И тогда вопросом вопросов оказывается следующий: что именно происходит и как понять то, что происходит, когда рациональное предприятие (государство или партийная машина) мобилизует эмоциональность масс, когда возможность аффекта переводится в реальность аффекта, т. е. почти немотивированного, едва осмысленного поведения, находящегося по ту сторону добра и зла как этических истин, узаконенных универсальными религиями спасения. Политика забирает человека целиком, причем не только тогда, когда он как призванный профессиональный политик становится во главе партийной машины, на вершине политического предприятия (здесь он хотя бы совершает изначальный нравственный выбор, отдает себе отчет в происходящем и поступает мотивированно), но именно тогда, когда его эмоции (но отнюдь не ясное сознание мотивировок) связаны с коллективным аффективным поведением. Массовое политическое поведение такого рода весьма энергично, оно насыщено энергией. В нем нет того бесхарактерного интеллектуализма, о котором говорил Зиммель.

У Вебера мы находим описание двух сильно различающихся родов современной политики. Прежде всего она относится у него к разряду тех «жизненных порядков», которые он часто именует «космосами». Среди них «космос рационального капиталистического хозяйства», «культурное сообщество государственного космоса», «искусство как космос ценностей», «космос истин» рациональной науки (см. [41, 544–545]). Так и политика может характеризоваться как «космос политического действия» [41, 355]. В политике как предприятии, кроме призванных политиков и их партийного аппарата, есть еще, в основном, только манипулируемая масса. В нее попадают все те, кто рационально и сознательно действуют в рамках своего призвания в других сферах, других «космосах». Ясность и самосознание, отчетливость мотива — не свойственны, по Веберу, современному человеку, преданному своему политическому вождю.

То же самое можно сказать о людях, которые вовлечены в другой род политики — войну. «Война как реализованная угроза насилия создает в современных политических сообществах (Gemenschaften) такой пафос и такое чувство общности, дает ход такой самоотдаче и безусловной жертвенной общности сражающихся и, кроме того, запускает в ход как массовое явление такую работу сострадания и взрывающей все границы естественных союзов любви к страждущему, которым религии, в общем, могут противопоставить нечто сходное только в героических сообществах этики братства» [41, 438].

Это высказывание требует самого тщательного анализа. Зафиксируем прежде всего, что Вебер использовал здесь понятие сообщества (Gemeinschaft). Разумеется, смысл его не вполне теннисовский, о чем говорил и сам Вебер [41, 22]. Вебер связывал сообщество (Gemeinschaft) с «субъективно чувствуемой (аффективной или традиционной) взаимопринадлежностью участников» социального отношения, тогда как общество (Gesellschaft) связано с ценностью или целерационально мотивированным

уравновешением интересов (см. [41, 21]). Во время войны возникает именно сообщество (*Gemeinschaft*). Далее, Вебер противопоставлял этику воинственных сообществ религиозной этике братской любви. Этот последний момент следует рассмотреть более подробно.

Этика братской любви, какой ее знали первоначальные общины универсалистских мировых религий, не исчезает, по Веберу, и в современном мире. Однако с давних пор религия все больше отделяется от других «жизненных порядков», становящихся самозаконными космосами. Дифференциация религии и политики происходит следующим образом. Поначалу священники и жрецы зависят от политического союза. Местный бог защищает политические интересы. Но чем самостоятельнее становятся жрецы, чем рациональнее их этика, тем более меняется отношение религии к политике. Священники и жрецы во все большей мере универсализуют этику братской любви, которая решительно противоположна основанной на насилии политике. Однако никакого однозначного отношения здесь нет. Простая дедукция — «этический универсализм братства против всяческого насилия» фактически неверна и ничего не дает. Во-первых, религиозное неприятие мира может быть либо мистическим (верующий как сосуд божества), либо аскетическим (верующий как орудие божества). Во-вторых, политическое насилие может осуществляться как в мирное время, так и на войне. Но и эти классификации далеко не исчерпывают всех возможных ситуаций. От полного отсутствия или минимального напряжения до мученического активного неприятия или пассивного терпения политического насилия — таков диапазон описанных Вебером позиций. Виды отношения религии к войне различаются в зависимости от типа религиозности и характера самой войны. Одно дело — войны за веру и отношение к ним воинственно пропагандирующих свою веру религий. Другое дело — «чисто политические», религиозно «индифферентные» войны. Отношение к ним со стороны религий, ставящих «этически рациональные требования к политическому космосу», существенно более негативно, чем у религий, «индифферентно» принимающих порядок мира как данный [41, 359]. Современное же рациональное государство, с точки зрения последовательной и универсальной религиозной этики братства, представляется чем-то столь же совершенно чуждым ей, как и рациональный экономический порядок, поскольку в таком государстве «вся политика ориентируется на объективный государственный интерес, прагматику и абсолютную — с религиозной точки зрения обнаруживающую свою совершенную бессмысленность — самоцель сохранения внешнего и внутреннего распределения насилия» [см. там же]. Только профессиональная этика мирской аскезы внутренне адекватна этому новому положению.

Итак, религия братской любви находится в напряженном отношении с «порядками общества» и уже не претендует на то, чтобы реализовать в мире свои этические постулаты [см. там же]. Зато, как мы видели, в самом современном мире обнаруживается — именно на войне — новый источник такой этики. На войне начинают свою «работу» любовь и сострадание. Любовь и сострадание разрывают границы естественных союзов. Иными словами, как религиозная общность требует забыть о семье и вступить в новую семью верующих, призванных, так и солидарность воинов оказывается сильнее «естественных» чувств. Важно, что самоотдача и жертвен-

ность возникают в связи с реализованной угрозой насилия. Чтобы понять смысл этой последней формулы, надо вспомнить, что политическая борьба в государстве идет, по Веберу, за место внутри установленного порядка распределения насилия, а само государство — это единственное сообщество, с успехом претендующее на монополию легитимного физического насилия. Порядок и господство суть, по Веберу, шансы совершения определенных действий, получения определенного ответа на эти действия или достижения этими действиями определенного результата (см. [41, 16, 28]). Война же — это реализация насилия, насилия не как возможности, но как действительности и притом безо всякой легитимности и порядка. Поэтому государство как предприятие, как политический космос находится в напряженных отношениях с универсальной этикой, но не покушается на ее самостоятельность в некоторых более узких пределах, а война представляет собой иной экзистенциальный пласт человеческого существования и конкурирует с универсальной религией братской любви.

Отношение религии и политики в основном оказывается напряженным, ибо религия создает исчерпывающее видение мира и обосновывает определенный способ ведения жизни¹, но и политика, как мы видели, стремится вобрать человека целиком. Правда, аскетическая идея призвания не противоречит сугубо мирскому поведению в политике, утверждал Вебер. Но зато она противоречит универсальной этике братства, которую несут мировые религии. По Веберу, подлинный политик, поступающий в соответствии со «святым духом своего призвания»² — это аскет, действующий согласно нравственным максимам и притом вопреки универсальной этике братства. Он хорошо понимает, что служит только одному из многих и к тому же враждующих богов³, живет «для» политики. Другие политики руководствуются грубыми, корыстными мотивами, живут «за счет» политики. Вебер не сомневался, что последних — большинство, поскольку речь идет о политической машине, «политическом предприятии»⁴. Они вполне рациональны, также действуют вопреки этике братства и притом без этической максимы.

Эмоции, самоотдача и т. п. присутствуют в политической жизни государства, они неотчуждаемы от политики как предприятия, однако даже в случае харизматического господства они мобилизуются преимущественно ad hoc, скажем, в ситуации выборов, либо в узком слое свиты политического вождя. Все остальное время рационализованная обыденность воспринимается как привычная или/и легально легитимная. Война, напротив, предполагает самоотдачу по самому своему существу. Применительно к политике как войне Вебер не разделял призванных и корыстных политиков, политиков по профессии и массу. Война создает необыкновенно

¹ Важнейшее понятие «Lebensführung», к сожалению, крайне неудачно передано в русских переводах как «жизненное поведение».

² См. об этом в докладе Вебера «Политика как призвание и профессия» [40, 644–706].

³ Самые известные формулировки «политеизма» Вебера содержатся в докладе «Наука как призвание и профессия» (1919), однако еще в 1916 г., в небольшой статье «Меж двух законов» мы находим практически дословно (и с теми же ссылками на Дж.С. Милля) ту же самую констатацию современного «политеизма» (ср.: [39, 603–604; 43, 41]). См. также: [2, 707–735].

⁴ Напомним, что, по определению Вебера, «предприятием» должно называться непрерывное целевое действие рода, «предприятием-союзом» — обобществление, имеющее непрерывно целенаправленно действующий управленческий штаб» [41, 28].

спаянную общность воюющих, ибо придает смысл их жизни, точнее смерти. Вебер, как известно, считал, что смерть для современного человека бессмысленна, ибо он не может ответить для себя на вопрос: «Почему именно я и почему именно сейчас?»¹ Совсем иное дело на войне, ибо «от этого совершенно неизбежного умирания смерть на поле битвы отличается тем, что здесь, и как массовое явление только здесь, индивид может верить, что знает, „за” что он умирает. Почему и за что ему приходится умирать может быть, как правило, столь несомненно для него (а кроме него, лишь для того, кто гибнет, исполняя свое „призвание”), что проблема „смысла” смерти в том самом общем значении, в каком ею приходится заниматься религиям спасения, не может возникнуть ввиду отсутствия для этого предпосылок» [39, 548].

Здесь и заключается момент конкуренции между религиозной этикой братства и войной. С точки зрения религиозной этики, братство воинов представляет собой отражение «технически рафинированной жестокости битвы», мирское освящение смерти на войне — «прославление братоубийства». «И как раз внеобыденность военного братства и гибели на войне, свойственная также священной харизме и переживанию общности с Богом, усиливают конкуренцию до высшей степени» [39, 549].

Итак, мы опять сталкиваемся с внеобыденностью, харизмой, аффективным действием. Если речь идет о прагматике ведения войны, о средствах достижения максимального успеха, действие должно быть преимущественно целерациональным. Сам Вебер неоднократно демонстрировал это как политический аналитик. Если речь идет о принципиальной готовности к самопожертвованию, ясном осознании того, «за что», то это, пожалуй, ближе всего к типу ценностной рациональности. Эту точку зрения Вебер отстаивал тогда, когда речь шла о «политике большого стиля» в противоположность мелкому прагматизму. Наконец, самопожертвование как таковое, интенсивное ощущение воинского братства, освящение жертвенности — это именно то, что вступает в конкуренцию с харизмой, та альтернативная внеобыденность, которая создает (как мы это уже видели в случае с государством и господством) основу относительно продолжительного аффекта. Сравнительно ослабленный и продолжительный (в отличие, например, от вспышки гнева), сравнительно интенсивный и кратковременный (в отличие от обыденной мирной жизни), сравнительно осмысленный (в отличие от «просто» аффекта), сравнительно неосмысленный (в отличие от целерационального и ценностно-рационального действия) — таков этот тип поведения, составляющий совокупно с политическим поведением внутри государства «космос политического действия».

То, что здесь мы имеем дело с весьма специфическим видением войны, явно демонстрирующим и неизжитый империалистический энтузиазм, и выраженный национализм немецкой буржуазии, к которой относил себя Вебер, вполне очевидно². Но от этого социологическое содержание его

¹ В качестве примера Вебер приводил «Смерть Ивана Ильича» Л. Толстого.

² Не стоит только искать в высказываниях Вебера экзальтированности оторванного от жизни кабинетного ученого, не знакомого с «правдой жизни». Во время войны Вебер некоторое время прослужил в управлении лазаретов, где отвечал за поддержание дисциплины среди раненых. Его наблюдения носят вполне конкретный и отнюдь не восторженный характер. См. [43, 1–16].

рассуждений не становится менее значимым. Важнейшим моментом является предположение, что не ценности и цели доминируют (здесь) над социальностью, но социальность определяет характер ценностей и целей¹. Иными словами, не то, ради чего ведется война, и не те конкретные надежды, которые возбуждает харизматический политик, определяют готовность к жертве и эмоциональной самоотдаче; наоборот: ситуация эмоционального напряжения освящает ценности и цели. Это воспринимается так: не может ведь быть ложным то, чему отдано столько сил и страсти!

Итак, обращение к Веберу позволяет нам дополнить образ современного человека следующими характеристиками. Он:

- м) рационален в узких рамках профессиональной деятельности или преследования корыстных интересов;
- н) склонен к аффекту в отношении политических вождей;
- о) может самозабвенно погрузиться в стихию войны и любой иной борьбы, находя в этом и смысл жизни, и оправдание смерти;
- п) в ситуациях, благоприятных для ясного самосознания, отдает себе отчет в том, что служит лишь одному из возможных «богов»;
- р) наконец, в ситуациях, не благоприятных для ясного самосознания, мерит подлинность и значимость своей психофизической напряженности не ценностью, а наоборот, подлинность и значимость ценности силой этого напряжения.

Не следует принимать ни одну из характеристик за то, что «на самом деле». Никакого «на самом деле» здесь нет. Один и тот же человек и рационален, и аффективен. Скромный учитель математики доказывает теорему Пифагора (самое понятное и самое рациональное действие, по Веберу), а затем идет то ли на партийный митинг, то ли на фронт. Один и тот же человек и «наиболее свободен» в своем постоянном отношении к высшим ценностям, в том числе и в служении «богу истины» (если это ученый), и теряет свою личность в угаре преданности харизматiku. Получается, что личность есть там, где есть постоянство, но постоянство непостоянно! Личность то размывается в аффективной самоотдаче, то никак не может собрать себя, акцентировав отчетливый смысл своих мотивов и высвободившись из рутины повседневного автоматизма, то, наконец, героическим усилием воли концентрируется через самоопределение — но только для того, чтобы снова пасть жертвой рутины или аффекта. Того, кто умеет преодолеть и рутину, и аффект и соединить решительность с ясностью, Вебер (применительно к политике) и называет героем. Героический пессимизм политика состоит в том, что он знает о несовместимости своего этоса и с универсальной религией братской любви, и со всеобъемлющим космосом научных истин. Он знает и о несовместимости «национальных богов». И все-таки он действует, несмотря ни на что, обретая при этом наибольшую ясность и беспощадную трезвость самосознания. Подлинный герой — не тот, кто воюет и входит в сообщество воинов, но тот, кто рассчитывает силы надолго, на «медленное бурение твердых пластов».

¹ Здесь Вебер оказывается неожиданно близок к Г. Зиммелю и особенно к Э. Дюркгейму. Принято считать, что Дюркгейм — это «социологизм», выведение ценностей из социальных обстоятельств, тогда как Вебер выводит социальные обстоятельства из ценностных ориентации участников взаимодействия. Однако мы видим, что ему отнюдь не всегда был чужд социологизм в прямом смысле слова.

Энтузиастическое самозабвение — удел обычного человека. Соединение страсти с расчетом — дело политика, собственно, сверхчеловека, должен был бы сказать Вебер. В докладе «Политика как призвание и профессия» Вебер, не называя автора заведомо известной аудитории частично воспроизвел формулу Ницше: он (т. е. политик-вождь) «жаждет свершить свой труд» [40, 508]. Эту формулу мы неоднократно встречаем в четвертой части «Заратустры»: «не счастья я жажду, но дела», повторял Заратустра¹. И о посмертном блаженстве высказывался Вебер тоже весьма решительно: настоящий воин не мечтает о таком блаженстве, подобно тому как презирает блаженство нирваны воин индийский или христианский рай воин германский (см. [40, 555]). Очевидно, что речь здесь уже идет не об описании современного человека, а о весьма определенном, возможно, еще далеко не во всем продуманном Вебером этическом задании. Социолог превращается в пророка.

Чтобы проследить последующее развитие более чем кратко обрисованных здесь идей, понадобилась бы не одна статья и не одна книга. Наше изложение ограничено лишь немногими положениями отдельных классиков социологии. Однако некоторые выводы оно все-таки позволяет сделать. Конечно, сегодня нет никакого резона рассматривать работы, созданные в первые десятилетия XX в., как «последнее слово» западной мысли. Самое важное состоит в том, что за последние восемьдесят-сто лет эти теории, конечно, потеряли «прелесть новизны». Понятия, мыслительные ходы, рассуждения были множество раз повторены, развиты, опровергнуты и защищены, становились банальными и вновь были открыты, перетолкованы, углублены и опошлены. Но потеряли ли они от этого смысл? Мы видели, что ряд вопросов, которые напрашиваются при анализе этих концепций, остаются в классической социологии без ответа. Таким образом, она по меньшей мере провоцирует их постановку именно теперь, когда социология утвердилась как дисциплина, хотя и не смогла доказать (и, видимо, уже никогда не докажет), что именно она предлагает наиболее продуктивный вариант социального научного знания.

Наше отношение к наследию классиков социологии не может определяться либо только социальной ситуацией (степенью видимого соответствия их концепций нашей современной жизни), либо только интеллектуальной историей (что-то представляется банальным или устаревшим). Все дело в том, как относиться к теории: как к готовым объяснениям или как к ресурсу возможных описаний. Нам представляется более продуктивным второй подход. Хорошая теория — это ресурс получения знания, но еще не само знание. Она заостряет наш взгляд, она позволяет искать взаимосвязи там, где они не лежат на поверхности, она вызывает на дискуссию. Наконец, она демонстрирует своеобразную консистентность разнородных описаний. Полноценное теоретизирование не обязательно идет по пути «конъюнктивного» (и — и) сочленения понятий. Есть еще сочленение «дизъюнктивное» (или — или)². Вот почему и ясность, и беспокойство, и рефлексия, а также самозабвение, героизм и холодный расчет выступают не как несо-

¹ В классическом переводе Ю.М. Антоновского это звучит так: «Я давно уже не стремлюсь к счастью, я стремлюсь к своему делу». И в другом месте: «Разве к счастью стремлюсь я? Я ищущего своего дела!» См. [11, 237].

² Более подробно об этом см. [14].

местимые, но как своеобразно взаимодополняющие характеристики. Зафиксировав одну из них, мы не обязаны предполагать появление всех остальных, но мы вправе ожидать такого появления. Во всяком случае, мы знаем, что однажды остроумные и глубокие наблюдатели, современники эпохального процесса модернизации Запада, зафиксировали одновременное появление этих характеристик — каждый со своей колокольни, но в одно и то же время и в рамках той науки, которая впоследствии (хотя и с разной степенью признательности) объявила их своими классиками.

Итак, еще и еще раз: речь не может идти о сложной характеристике единого целостного духа, будь то даже дух эпохи. Мы вычленили совокупность характеристик, которые только частично взаимосвязаны логическим образом, так что, по идее, зная одну из них, можно было бы вывести ряд других. Вместо чисто логической взаимосвязи мы обнаруживаем еще и фактическую, историческую, и, наверное, также психологическую. А наш собственный нынешний социальный опыт, проясненный этими многоаспектными описаниями, до известной степени подтверждает: и в самом деле, не бывает расчетливости без лихорадки, рефлексии без аффекта, бесхарактерности без героизма, цельности без фрагментарности и т. д. Не бывает, наконец, того, чтобы ценности не оправдывались жертвами (а не наоборот, что казалось бы более естественным). «До известной степени», — говорим мы. Сколь велика эта степень, нельзя судить априорно. Но заведомо можно предположить другое: пытаясь спланировать, пробудить, поощрить какие-то из человеческих качеств, которые принято считать атрибутом современности, мы не вправе рассчитывать (хотя не можем и исключить), что они появятся в отдельности от других, сопутствующих свойств, куда менее нам желательных. Была ли у нас современность, не было ли ее, но любая нынешняя попытка модернизации в классическом, неоклассическом или псевдоклассическом духе, скорее всего, должна означать появление многостороннего, противоречивого и в противоречивости своей неожиданного феномена.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133–154.
2. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
3. Давыдов Ю.Н. Социологическое содержание категории Gemeinwesen в работах К. Маркса: к проблеме прафеномена социальности в марксизме // История теоретической социологии. М., 1997. Т. 1. С. 185–209.
4. Джеймс У. Психология. М., 1991. С. 100–119.
5. Дюркгейм Э. Метод социологии // Э. Дюркгейм Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. А.Б. Гофмана. М., 1995.
6. Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд / Пер. А.Н. Ильинского; под ред. В.А. Базарова. М., 1994.
7. Зиммель Г. Избранное: В 2 т. М., 1996.
8. Ионин А.Г. Георг Зиммель — социолог. М., 1981.
9. История теоретической социологии. Т. 1 / Отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М., 1995.
10. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Пер. Н. Полилова // Ф. Ницше. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990.
11. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. Ю.М. Антоновского // Ф. Ницше. Соч.: В 2 т. / Под ред. К.А. Свасьяна. Т. 2. М., 1990.

12. *Рамштедт О.* Актуальность социологии Зиммеля // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 53–64.
13. *Филиппов А. Ф.* Тённис как основоположник немецкой социологии // История теоретической социологии / Отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М., 1997. Т. 1. С. 340–351.
14. *Филиппов А. Ф.* Элементарная социология пространства // Социологический журнал. 1994. № 1.
15. *Филиппов А. Ф.* Социология и космос // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991.
16. *Филиппов А. Ф.* Смысл империи: к социологии политического пространства // Иное. Т. 3. М., 1995. С. 436–437.
17. *Alexander J.* The centrality of the classics // *Social theory today* / Eds A. Giddens, J. Turner. Stanford, 1987. P. 11–57.
18. *Alexander J.* Theoretical logic in sociology. Vol. 1–4. L.; Henley, 1982–1984.
19. *Beck U., Giddens A., Lash S.* Reflexive modernisation. Cambridge, 1994.
20. *Collins R.* A sociological guilt trip / Comment on Connel // *American Journal of Sociology* 1997. Vol. 102. № 6. P. 1558–1564.
21. *Connel R. W.* Why is classical theory classical? // *American Journal of Sociology*. 1997. Vol. 102. № 6. P. 1511–1557.
22. *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. P., 1960.
23. *Frisby D. P.* Georg Simmel and the study of modernity // Eds M. Kaernet et al. *Georg Simmel and contemporary sociology*. Boston etc.. 1990. P. 57–74.
24. *Global Culture.* Nationalism, globalization and modernity. A theory. culture & society: special issue / Ed. Featherstone M.L. etc., 1990.
25. *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. 5. Aufl. Frankfurt am M., 1981.
26. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt am M., 1981.
27. *Luhmann N.* Beobachtungen der Moderne. Opladen, 1992.
28. *Manicas P.* A history and philosophy of the social sciences. Oxford, 1981.
29. *Münch R.* Theorie des Handelns. Frankfurt am M., 1982.
30. *Rilke R. M.* Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge // Rilke Werke in sechs Bänden. Bd. 5. Dritte Aufl. Frankfurt am M., 1984.
31. *Schelsky H.* Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit. Dusseldorf; Köln, 1965. S. 250–275.
32. *Simmel G.* Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe. Bd. 6. Frankfurt am M., 1989.
33. *Simmel G.* Philosophische Kulture. Gesamtausgabe. Bd. 6. Frankfurt am M., 1996.
34. *Taylor Ch.* Overcoming epistemology // *After philosophy. End or transformation?* / Eds K. Baynes, J. Bohmann, and Th. McCarty. Massachusetts; L., 1987.
35. *Tönnies F.* Einführung in die Soziologie. Stuttgart, 1965.
36. *Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. 8 Aufl. Leipzig, 1935.
37. *Tönnies F.* Thomas Hobbes Leben und Lehre. Dritte vernehnte Auflage. Stuttgart, 1925.
38. *Urry J.* The tounst gaze. L., 1990.
39. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsgg. v. J. Winkelmann. 7. Aufl. Tübingen, 1988.
40. *Weber M.* Politik als Beruf // *Weber M. Gesammelte Politische Schriften* / Hrsgg. v. J. Winkelmann. Vierte Aufl. Tübingen, 1980.
41. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winkelmann. Studienausgabe. Tübingen, 1985.
42. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. 9. Aufl. Tübingen, 1988.
43. *Weber M.* Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914–1918. Studienausgabe der Max-Weber Gesamtausgabe. Bd. 1/15 / Hrsgg. v. W.J. Mommsen in Zusammenarbeit mit G. Hübing. Tübingen, 1988.

Часть V

ПОДВОДЯ ИТОГИ...



Раздел I

Ю. ХАБЕРМАС И Э. ГИДДЕНС

ТЕОРИЯ КОММУНИКАТИВНОГО ДЕЙСТВИЯ Ю. ХАБЕРМАСА (МЕТАСОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИТОГИ СОЦИОЛОГИИ XX В.)

I. ПОИСКИ МЕТАПАРАДИГМЫ

Взятый в науковедческом аспекте, второй кризис социологии осмыслялся в начале 1970-х годов как результат распада социологической теории (представшей, наконец, как нечто более или менее целостное в результате усилий Т. Парсонса и структурного функционализма вообще, явно оттеснившего на какое-то время все иные социологические ориентации) на ряд несовместимых парадигм, из которых ни одна не могла уже претендовать на объединяющую роль. Впрочем, так оценивали ситуацию, сложившуюся в социологии к началу 1970-х гг., не одни только науковеды, взявшие на вооружение понятие парадигмы, предложенное Т. Куном еще в первой половине 1960-х годов в связи с анализом истории естествознания Нового времени, и попытавшиеся применить его к анализу ситуации, в которой оказалась социология на рубеже 1960–1970-х гг. Аналогичным образом оценивали ее и ведущие теоретики социологии, хотя далеко не все из них спешили воспользоваться куновским понятием, характеризуя социологический кризис как состояние «взвешенности парадигм», при котором становилось почти невозможно говорить о социологии как научной дисциплине, являющей собой некоторое единство видения предмета собственной дисциплины.

Во всяком случае, поиски выхода из кризисной ситуации, сложившейся в теоретической сфере социологии, на путях «сопоставления теории» с целью выявить между ними что-то общее, все-таки дающее основание говорить об этой дисциплине как о некоей внутренне организованной целостности, явно свидетельствовали об аналогичной оценке сложившейся ситуации, заставлявшей искать выходы из нее именно в названном направлении. На языке куновской версии науковедения эта тенденция вполне может быть охарактеризована как поиск метапарадигмы, объединяющей социологию, так сказать, «поверх барьеров», которыми разгородили ее «поле», расчленив ее предмет на различные социологические теории, оказавшиеся в ситуации непримиримой борьбы друг с другом, заставляющей говорить о «тотальной войне парадигм». Впрочем, вскоре стало очевидно, что в таком случае следует говорить не об одной-единственной метапарадигме, а о нескольких метапарадигмах, каким-то образом взаимосвязанных и соподчиненных. Ибо — причем, как раз в ходе углубленного сопоставления основополагающих социологических тео-

рий, — обнаруживалось, что каждый из столпов общественной науки (чаще всего в этой связи называли троих — Маркса, Дюркгейма и М. Вебера), предлагал некую метапарадигму; и, стало быть, поиски дисциплинарной целостности социологического знания следует вести на путях установления если не иерархии, то взаимосвязи или по крайней мере взаимопереводимости этих метапарадигм.

В русле такого рода поисков получало, наконец, теоретическое (научное) обоснование понятие «классик социологии»: классик — это теоретик социологии, которому удалось предложить метапарадигму, выдерживающую испытание «сменой парадигм», периодически совершающейся в процессе эволюции социологического знания. Этими метапарадигмами и держится социологическая дисциплина как некоторое теоретически организованное целое — вопреки социологическим кризисам, вызываемым осознанием непримиримости противоборствующих парадигм, время от времени обостряющимся в социологическом сообществе (термин — опять-таки из куновского арсенала). И задача, следовательно, заключается в том, чтобы перейти от попыток подчинить все теоретическое пространство социологии метапарадигме какого-нибудь одного классика социологии, что и происходило на протяжении 1970-х гг. в ходе сменявших друг друга ренессансов: от ренессанса К. Маркса к веберовскому ренессансу, от веберовского — к зиммелевскому, от зиммелевского — к дюркгеймовскому и т. д., на новый уровень теоретической саморефлексии социологии. На уровень сопоставления метапарадигм, используемого одновременно в двух целях: во-первых, с целью выявить единство в развитии социологического знания в прошлом, а во-вторых, с целью наметить некую общую перспективу будущего — так сказать, совокупность — развития теоретической социологии, а тем самым и общественно-знания вообще.

На этом пути возникли обобщающие труды, охватывающие если не историю социологии в целом, то, во всяком случае, историю теоретической социологии в XX в., взятую в ее важнейших «моментах», персонифицируемых «классиками», а вернее их основополагающими идеями в современной интерпретации. В высшей степени симптоматично, что движение по этому пути также подчинялось некоторой метапарадигме. Это была метапарадигма, заданная Т. Парсонсом, использовавшим в качестве материала для своего теоретического построения («большой теории», как назвал ее Р. Миллс), основополагающие идеи М. Вебера и Э. Дюркгейма, попытавшись синтезировать социологический номинализм первого и социологический реализм второго, дополнив их идеями В. Парето. И потому он вовсе не случайно фигурирует в качестве одного из классиков в такого рода обобщающих трудах, будь то двухтомник Ю. Хабермаса «Теория коммуникативного действия», книга Р. Мюнха «Теория действия. К реконструкции вклада Толкотта Парсонса, Эмиля Дюркгейма и Макса Вебера» или трехтомная «Теоретическая логика в социологии» Дж. Александра.

Во всех упомянутых случаях мы имеем дело с попытками преодолеть кризисную социологическую разногласию, превратив (на типично гегелевский манер) свои «резюме» теорий предшественников в «моменты» собственной теории. Так что способ примирения теоретических предше-

ственников в своей собственной теории превращался в основной метод создания этой последней в новую метапарадигму. Причем — и это здесь едва ли не самое существенное — при таком превращении развитых социологических теорий, каждая из которых «довлеет себе», в моменты, снимаемые, как выразился бы Гегель, в «более высокой» теории, последняя, по сути дела, перестает быть социологической теорией. Она неизбежно оказывается метасоциологической теорией, перемещаясь из области социологии в сферу метасоциологии, т. е. утрачивая некоторые черты научной дисциплины и превращаясь в метанауку, балансирующую на грани между общей социологической теорией и социальной философией.

А это, кстати сказать, тот «модус существования», который в свое время дал основание неомарксистской критической теории (или критической теории общества, как назвал ее Г. Маркузе), долгие годы специализировавшейся не только на критике «буржуазной социологии», но и на разоблачении принципа научности вообще как мифологического порождения «буржуазности», притязать в то же время на признание своего социологического статуса. В «Теории коммуникативного действия» эти неудовлетворенные притязания «отцов-основателей» франкфуртской школы неомарксизма получили, наконец, свое полное удовлетворение. Ю. Хабермас, предложивший метапарадигму метасоциологии, поставив «на свое место» в рамках собственной всеобъемлющей конструкции социологической номинализм М. Вебера и социологический реализм Э. Дюркгейма, структурно-функциональную, феноменологическую и, конечно же, марксистско-неомарксистскую метапарадигмы, не просто добился признания со стороны сообщества социологов, которые начали, и не без основания, упоминать его наряду с Т. Парсонсом. Он добился гораздо большего, поставив теоретическую социологию XX в. на службу своей универсальной теории коммуникативного действия. Теоретическая социология, так много усилий употребившая на то, чтобы «отпочковаться» от социальной философии, теперь вновь была возвращена к отцовскому очагу.

2. МЕТАСОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Свой замысел, которому нельзя отказать в претенциозности, Ю. Хабермас осуществил, отпрявляясь от основной веберовской проблемы — проблемы рациональности. Последнюю он трактовал предельно широко, гораздо шире, чем это делали ведущие теоретики первого поколения представителей франкфуртской школы, пошедшие по пути перетолкования этого центрального веберовского понятия в духе марксовской концепции отчуждения, взятой к тому же в ее лукачевской трансформации под углом зрения категории овеществления. Особую значимость этого понятия, побудившую Ю. Хабермаса придать ему особый статус в рамках своего теоретического построения, немецкий социальный мыслитель видел в том, что его углубленный анализ позволяет проникнуть во внутреннюю стихию человеческой деятельности, поняв результат этой деятельности не только «извне», как пыталась делать традиционная наука об обществе, и не только «изнутри», как предлагал интеракционизм и пыталась делать феноменологическая социология, но одновременно «изнутри» и «извне».

Итоговый, интегральный, результат человеческой деятельности — общество, охватывающее весь спектр деятельности людей, все ее «явления». И потому совсем не случайно именно в науке об обществе, имеющей дело со всем этим спектром, а не с его отдельными аспектами (как, скажем, политэкономия, политология или правоведение), понятие рациональности обрело, наконец, всю полноту своего смысла. И хотя в этом отношении с нею могла бы поспорить еще одна научная дисциплина — культурная антропология, которая, ведь, также имеет дело со всей совокупностью человеческих действий, из которых и сплетается ткань общественной реальности, однако ей никогда не доставало (и не достает до сих пор) подлинной остроты в постановке проблемы рациональности. А потому она оказалась неспособной проблематизировать это понятие, не только специально выделив его, но и вычленив его метадисциплинарный уровень, что стало возможным сделать только в пределах социологии, причем социологии XX в.

Но почему только социология? А потому, что именно в рамках этой дисциплины, оформившейся в науку в качестве теории капитализма, точнее — промышленного капитализма, теории возникновения современного, т. е. индустриального общества в лоне общественных образований традиционного типа (и в противоположность им) была тематизирована вся антиномичность проблемы рациональности и, соответственно, рационализации, выливающейся, как видим, в проблематику модернизации. Речь идет о модернизации, взятой опять-таки в самом широком смысле: как всемирно-исторический процесс генезиса, самоутверждения и развития на путях всепроникающей рационализации (не только техники и производства в целом, но и всей системы межчеловеческих связей, всех действий и взаимодействий людей) того, что мы называем нынче современностью: модерна. Ведь все это — не что иное, как конечный результат рационализирующей модернизации социальных образований традиционного типа в общество, которое с самого начала утверждало себя как нечто новое, более разумное, свободное от «предрассудков», от «патриархальных традиций» и т. д., противопоставляя традиционалистской оглядке на прошлое устремленность в Будущее, этот неисчерпаемый источник всяческих новаций.

Так вот, социология XX в. и сделала основной темой своих размышлений и исследований самые общие результаты этого всемирно-исторического процесса, предстающего как растянутый на века и мало-помалу втягивающий в свой поток все человечество, процесс осуществления рационалистически-просветительского «проекта» современной, т. е. буржуазно-индустриальной цивилизации («проект модерна»), который сегодня обнаружил свою противоречивость: не только конструктивные, но и деструктивные потенции, таившиеся в глубинах одушевляющей его идеи рациональности. В конечном счете, как писал Ю. Хабермас уже во Введении к «Теории коммуникативного действия», предлагая свое понимание сути антиномии, скрывающейся в недрах этой основополагающей идеи, это противоречие между жизненным миром, сферой непосредственного существования людей и их первичных контактов и взаимодействий, с одной стороны, и системой, т. е. экономической, политической и т. д. организацией общества как целого, опосредствующей простейшие коммуникатив-

ные связи людей, регулируемые «естественными законами» самого языка и вносящей в них разрушительные деформации.

Как нетрудно заметить уже по предварительным рассуждениям Ю. Хабермаса, два понятия, с помощью которых он обозначил основную антиномию рациональности, имеют парадигмальный смысл для двух социологических ориентаций, каковые он намеревался совместить в своем собственном теоретическом построении, предлагая тем самым свое решение сформулированной им антиномии. Это — уже упомянутые нами феноменологическая и системно-структурная (вернее, если иметь в виду ее главного представителя — Парсонса, структурно-функциональная) ориентации в социологии. И таким образом, теоретическое противоречие, связанное с противоположностью подходов к пониманию общества и человеческой деятельности вообще, Ю. Хабермас социологизировал, рассматривал его как антиномию самой социальной реальности. А потому и «решение» его предлагалось не теоретическое, а практическое (причем не столько даже в смысле, предполагающем кантовское этическое понимание практики, к которому явно тяготел «поздний» Хабермас, сколько в ортодоксально марксистском, из которого он исходил прежде). А оно, как известно, неизменно предполагало построение некоторой социальной утопии, практическая реализация которой обещала грядущее «снятие» этого противоречия в «высшем синтезе», сплавляющем теорию и практику.

Теория коммуникативного действия, предполагающая такую модель идеальной межчеловеческой коммуникации, которая исключала бы возможность ее искажения на путях системной рационализации, и должна была, по замыслу Ю. Хабермаса, дать решение вышеупомянутой общественной антиномии. Как и у Гегеля, а особенно у Маркса, (у первого таковой была антиномия бытия и мышления, у второго — антиномия индивидуализма и коммунизма) у Хабермаса она уже предполагалась решенной изначально, так что главной проблемой, требующей своего решения, оказывался не вопрос о способах преодоления ее, а совсем другой: как и почему она могла возникнуть. И стоило только «напасть на след» закона ее возникновения, как становилась очевидной перспектива ее «разрешения», вернее возврата (разумеется, на новом витке культурно-исторической спирали) к первоначальной гармонии. У Хабермаса роль такого утопическо-гармонического «начала», к которому он вынужден возвращаться вновь и вновь не только как к «конечной цели», но и как к критерию истины, оказывается «не искаженная насилием коммуникация», т. е. «естественное» (основанное на естественных нормах языкового общения) взаимодействие людей, не искаженное отчуждающим и овеществляющим вмешательством денежной или политической власти. На месте коммунистической утопии К. Маркса в построении Ю. Хабермаса оказалась либерально-демократическая утопия ничем не искаженного обсуждения основополагающих ценностей, которые представляют собой высшие принципы человеческого целеполагания, позволяющие сознательно определять как долговременные, так и ближайшие цели общественного развития.

Несомненным достоинством системосозидателя Хабермаса, «утилизирующего» для своего теоретического построения не только отдельные

идеи или концепции, но и целые концептуальные блоки, из которых складываются важнейшие социологические ориентации, является то, что он, в отличие от некоторых других социальных мыслителей того же уровня и масштаба, никогда не скрывал источники, из которых щедрой рукой энциклопедически образованного эрудита черпал свой «строительный материал». Поэтому их всегда можно констатировать, проследив одновременно и то, каким преобразованиям подвергается почерпнутый из них материал. Например, очевидно происхождение того «расщепления» рациональности, которое произвел Ю. Хабермас, характеризуя своеобразие «функционирования» этого принципа в качестве жизненного мира, с одной стороны, и системы — с другой. Оно явно восходит к веберовскому различению формальной и субстанциальной рациональности и тем истолкованиям, которые понятие формальной рациональности получило в неомарксизме, начиная с Д. Лукача и кончая М. Хоркхаймером и Т. Адорно (см. их «Диалектику просвещения», а также хоркхаймеровскую «Критику инструментального разума») и в особенности Г. Маркузе с его книгами и статьями 1950–1960-х гг.

Поскольку же названные авторы работали главным образом с веберовским понятием формальной рациональности, толкуя ее, как правило, как «буржуазную рациональность», Ю. Хабермас стремился преодолеть теоретический «дисбаланс», возникший при этом, обратив значительно большее внимание на разработку того содержания, которое, по его мнению, должно скрываться в (метасоциологических) глубинах рациональности субстанциальной. При этом все, связанное с понятием формальной рациональности, относится им к области рассмотрения человеческой реальности «извне», как это происходит в основном в функционалистской, системно-структурно ориентированной социологии, взятой в самом широком смысле. Что же касается содержания, сопрягаемого Ю. Хабермасом с понятием субстанциальной рациональности, то он относил его к области рассмотрения той же самой реальности «изнутри», как это и стремились делать интеракционистски и феноменологически ориентированные социологи. Свою же собственную задачу он видел в том, чтобы, выявив «рациональный смысл» (как любили у нас говорить еще полтора десятка лет назад) каждой из этих двух взаимоисключающих ориентаций, «объективирующей» человеческую реальность на одном полюсе и «субъективирующей» ее на другом, найти некую формулу их «сопряжения», которая позволила бы восстановить единство научного понимания общества и человека.

Задача весьма впечатляющая, напоминающая, кстати сказать, ту, что ставил перед собой еще Т. Парсонс, пытаясь примирить веберовскую социологию с дюркгеймовской. Но как решал ее Ю. Хабермас? А решал он ее на путях дальнейшего «разведения» понятий, отражающих различные аспекты социальной реальности, находящиеся, как о том и свидетельствует «когнитивный диссонанс» противостоящих друг другу социологических теорий и теоретических ориентации, в глубоко- и остроконфликтных отношениях друг к другу. Сфера действительности формальной рациональности, которую Ю. Хабермас (вслед за М. Хоркхаймером и Г. Маркузе) предпочитал называть «технической» или «инструментальной», локализовалась им в области отношения человека к природе, како-

вое, по его утверждению, принципиально «монологично» (очевидно, в силу «безответности» природы, которой овладевает человек). Сфера ответственности субстанциональной рациональности, которую, в отличие от самого М. Вебера, Ю. Хабермас сводил к одному лишь этическому аспекту (расширяя, впрочем, само понятие этического в интеракционистском духе), локализовалось им в области межлических, точнее — межличностных отношений, ибо отношения, овеященные в силу вторжения в эту область власти денег и политической власти, изымаются из нее и передаются в область всевластия инструментальной рациональности.

Таким образом, область взаимоотношений и взаимодействий людей, которая в объективизирующих социологических ориентациях (и прежде всего в марксистской) покрывалась такими понятиями, как формы социального общения, общественные отношения и т. д., резко отграничивавшими социологию от социальной психологии, оказалась расколота надвое. А именно на «регион» межличностных, смысловым образом организованных отношений, подчиненных нормам языкового общения, носителем которых являются самосознающие индивиды, находящиеся в непосредственных контактах друг с другом, с одной стороны. И «регион» безличных, объективированных (а стало быть, овеященных и отчужденных) отношений, возникающих на основе законов рынка и функционирования «силовых» (как сказали бы сегодня) политических структур и организаций, навязываемых людям «извне», независимо от их сознания и воли, с другой. В первом из них люди действуют естественным образом, подчиняясь осмысленным требованиям языкового общения, внятным им непосредственно и всегда поддающимся переводу на язык «этической рациональности» (такой вид принимает теперь марксовская утопия изначальной прозрачности общественных отношений, которая существовала якобы уже в условиях первобытного коммунизма и которая должна быть восстановлена в коммунистическом обществе будущего).

Во втором же они действуют скорее противоестественно, ибо здесь они отчуждены от себя самих (если воспользоваться прежней — марксистско-неомарксистской — терминологией, которую полностью принял «прежний» Хабермас), поскольку их действия являются вынужденными, навязанными им внешними социальными структурами, каковые не могут быть поняты непосредственно смысловым образом. Ибо они не обладают смыслом, который рождается и присутствует лишь в жизненном мире — мире непосредственного общения и естественной коммуникации людей; они лишь имеют значение, определяемое функцией, выполняемых каждой из таких структур или организаций в деле поддержания целостности системы общества, навязываемой людям насильственным, т. е. бессмысленным образом, действуя «за их спиной». (А именно так, согласно Гегелю, вообще действует закон в гражданском обществе, которое К. Маркс отождествил с буржуазным обществом и предназначил «на слом» с целью возврата людей к изначальной простоте и прозрачности общественных отношений.) Тем самым система искажает, согласно Ю. Хабермасу, подлинную коммуникацию, превращая аутентичное взаимопонимание людей, достигаемое средствами («нерепрессивного») коммуникативного разума — источник субстанциональной рациональности, по Ю. Хабермасу, в неразрешимую проблему и недостижимый идеал.

3. УТОПИЯ ЧИСТОГО ДИСКУРСА

Однако этот всемирно-исторический процесс деформации сферы смыслового общения людей (общественной) системой, основанной на принудительной овеществляющей коммуникации, который выливается в конце концов в то, что Ю. Хабермас называл «колонизацией» их жизненного мира, не является, по его убеждению, необратимым. Разрушительно процессу проникновения в сферу действия коммуникативной рациональности гетерогенного ей принципа — принципа инструментальной рациональности, «анонимизирующего» межличностные связи и контакты людей, лишая их подлинно человеческого смысла, Ю. Хабермас противопоставил идею столь же сознательного, сколь и свободного дискурса, возвращающего человеческой коммуникации осмысленный характер. Ибо дискурс (в его хабермасовом понимании) — это не что иное как целенаправленный процесс обсуждения общественностью (у нас она обычно фигурировала как прогрессивная общественность) высших ценностей, которыми люди руководствуются в своих действиях. Задача дискурса состоит в том, чтобы достичь общественного согласия — консенсуса, т. е. того самого аутентичного взаимопонимания, которое характеризует естественное речевое общение людей в жизненном мире, не искаженном вторжением антагонистических, основанных на насилии, общественных систем.

При этом предполагается, что такой консенсус будет достигнут в результате рациональной критики людьми упомянутых ценностей (как высших принципов целеполагания, определяющих самую общую перспективу нашей деятельности), способствующей их сознательной «коррекции» участниками дискурса с целью привести в соответствие с изменяющимися требованиями эпохи, в которую мы живем. Ибо чаще всего даже отдельный человек далеко не всегда рефлектирует высшие ценности, в соответствии с которыми он фактически определяет конечные цели своей деятельности; не говоря уже об обществе в целом, где такая рефлексия принимает, как правило, форму веберовской «войны богов», еще менее способствующей ясному и отчетливому — т. е. критическому! — пониманию соответствующих ценностей, чем индивидуальная рефлексия человека, обуреваемого страстями и предрассудками. Для того и нужен общественный дискурс, т. е. дискурс, в котором в принципе могли бы принимать участие все члены общества, чтобы в процессе рационально организованного обсуждения, имеющего целью «одну лишь правду, только правду и ничего кроме правды», преодолеть как индивидуальный, так и групповой партикуляризм, разобщающий людей и мешающий их естественному взаимопониманию. Идея дискурса, свободного как от политического, так и от экономического насилия, а также от партикуляристских пристрастий и предрассудков, уходящих, согласно Ю. Хабермасу, своими корнями в те же системные определения общества, представляет собою самый слабый пункт («ахиллесову пяту») и, в то же время, наиболее продуктивный, если можно так выразиться, и динамический момент всего теоретического построения немецкого социального философа. Самый слабый — потому, что она, эта идея, первые предвестники («предчувствия») которой можно отметить уже в диссертации Ю. Хабермаса, посвященной проблеме активной (по-

литически функционирующей) демократической общественности (Öffentlichkeit), изначально была отмечена печатью непреодолимого утопизма, поначалу утопизма ортодоксально марксистского толка. Наиболее продуктивный в том смысле, что именно ощущение утопичности этой идеи, порождавшее все больший «дискомфорт» в его теоретическом самосознании по мере того, как он освобождался от наиболее вульгарных и одиозных элементов марксистского утопизма, толкало его по пути продуцирования все новых и новых версий обоснования его задушевной идеи. Так что в конечном счете всю идейную эволюцию Ю. Хабермаса можно рассматривать как процесс разработки сменяющих друг друга версий, включающих в качестве своего «строительного материала» все более широкий круг социологических теорий XX в.

Важно однако иметь в виду, что изначальный импульс, питавший (и все еще продолжающий питать) первоначальную утопию Ю. Хабермаса, внутренне родственен тому, что играл (и все еще продолжает играть) роль «бесконечного толчка» в социальной философии, а затем теоретической социологии, начиная с Платона и кончая Сен-Симоном на одном этапе, начиная с их учеников О. Конта и К. Маркса и кончая Э. Дюркгеймом и Д. Лукачем на другом этапе, начиная с «отцов-основателей» франкфуртской школы неомарксизма и кончая Ю. Хабермасом, вышедшим за пределы воспитавшей его школы, на третьем (и последнем — во всяком случае, в пределах XX в., а стало быть, и второго тысячелетия).

Речь идет о констатации факта общественного разногласия, достигающего такой степени остроты и такой глубины, что он начинал восприниматься социальными мыслителями не только как симптом, но и как основная причина разложения социума, который оказывался таким образом перед альтернативой: или каким-то образом преодолеть это губительное разногласие или погибнуть. Так возникла, периодически заостряясь вновь и вновь, проблема консенсуса, общественного согласия. Проблема, необходимой стадией теоретического решения которой неизбежно оказывалось построение того или иного варианта утопии общественного согласия, без которой не удавалось обойтись даже теоретикам, постулировавшим в пику «консенсуалистам» изначальность социального конфликта, антагонистического отношения и т. д.

Это обстоятельство если и не оправдывает теоретически, то, во всяком случае, объясняет непреодолимый «утопический элемент» социального мышления Ю. Хабермаса, проливая в то же время свет и на его эвристически-продуктивную роль в хабермасовском творчестве. Им объясняется и социалистический мотив, звучащий в рассуждениях автора «Теории коммуникативного действия», несмотря на стремление «эмансипировать» его от односторонности узкопартийных обертонів. Вопреки этому, теория Ю. Хабермаса все еще воспринимается при внимательном чтении как хотя и несколько запоздалая, но философия демократического социализма со всеми ее несомненными достоинствами (когда она обращена против тоталитарного социализма) и очевидными недостатками (поскольку она все еще остается именно социалистической утопией, закрывающей глаза на интимное родство социализма и тоталитарности).

Вполне приемлемая как первый шаг от тоталитаризма к демократии, поскольку способствует размыванию тоталитаристских догм «реального

социализма», разоблачая его идеологические притязания на «подлинную, до конца последовательную» демократичность и гуманность, эта философия обнаруживает свою теоретическую несостоятельность (и даже этическую двусмысленность) там, где она продолжает настаивать на идее изначального тождества «настоящего» социализма и истинной демократии. Их тождества в идее, которая выдается не только за регулятивную в кантовском смысле, но и за конститутивную, предполагающую ее осуществление в некотором, хотя и неопределенно отдаленном, Будущем. И предполагающую такую реализацию хотя бы уже по одному тому, что дискурс, свободный от каких бы то ни было насильственных деформаций и представляющий собой некий прообраз демократического социализма, к которому еще только предстоит прийти человечеству, уже существовал якобы в жизненном мире людей и продолжает свое существование, несмотря на его «колонизацию» системой, в каждом акте подлинного взаимопонимания людей, сколь бы редкими они ни были.

Утопия демократического социализма, предполагавшего разрешимость всех без исключения социальных проблем на путях компромисса между противоборствующими силами и группами, продолжает свою жизнь в хабермасовском дискурсе, одушевленном бескомпромиссным исканием правды (правды о реальном функционировании высших ценностей в современном мире), и нащупывающим свое собственное оправдание в феноменологии жизненного мира, отождествляющей взаимодействие, взаимосвязь людей и их взаимопонимание. Апелляция Ю. Хабермаса, ищущего новые и новые обоснования для своей задушевной идеи подлинного общения людей, черпающего сознание своей подлинности в том, что оно есть общение «по поводу» выяснения и коррекции подлинных ценностей, т. е. тех ценностей, которыми действительно руководствуется современный человек в своей деятельности, к феноменологической социологии с ее идеей жизненного мира, была вовсе не случайной. Ведь жизненный мир, в отличие от гуссерлевского, замкнутого пределами эгологии, т. е. учения об индивидуальном сознании, еще со времен А. Шюца, социологизировавшего это понятие, носил на себе явные признаки социальной утопии, одержимой стремлением найти для себя «место» в общественной реальности; а если таковой не найдется, — объявить такой реальностью, да к тому же еще и подлинной, саму себя. Не случайно ведь жизненный мир, очень рано ассимилированный радикальными социологами, объединившими неомарксизм с феноменологической социологией, оказался поразительно похожим на «Телемскую обитель» Франсуа Рабле с его знаменитым «делай что хочешь».

Однако при всем при этом, сам Ю. Хабермас — и здесь опять-таки сказывается его марксистская школа — осознает себя критиком всяческого утопизма с научных позиций.

4. ОСОБЕННОСТИ ХАБЕРМАСОВСКОЙ КРИТИКИ ИДЕАЛИЗМА И УТОПИЗМА

Ю. Хабермас не был бы социальным мыслителем, сформировавшимся в атмосфере неомарксистского гиперкритицизма, если бы не пытался одновременно и заимствовать из современной западной социологии все

то, что позволяло ему фундировать идею общественного дискурса на уровне современной теории, и критиковать соответствующие концепции, утилизируемые им с этой целью, за идеализм и утопизм. Критиковать, разумеется, с «более высоких» научных позиций. Между тем его собственный вклад в развитие теории заключался в том, что он «устранял» ограниченность одной из критикуемых им концепций далеко идущими «заимствованиями» из другой — ей противоположной; вторую «восполнял» с помощью извлечений, сделанных из третьей, и т. д., пока возможности такого рода комбинаций не оказывались исчерпанными. В классическом марксизме все это называлось — извлекать рациональные зерна из «буржуазных теорий» (каждая из которых, взятая в целом, квалифицировалась как несостоятельная) в целях построения «подлинно научной», т. е. «пролетарской» социальной теории, теории социализма. В связи с проблемой, интересующей нас в данный момент, аналогичный подход был достаточно выразительно продемонстрирован Ю. Хабермасом во «Втором попутном соображении...» (II том «Теории коммуникативного действия»), в первом параграфе этой главы, уже само название которого звучит вполне критически: «Понятие жизненного мира и герменевтический идеализм понимающей социологии».

Виднейших теоретиков феноменологической социологии — А. Шюца и примыкающего к нему Т. Лукмана — Ю. Хабермас критиковал за то, что, «как и Гуссерль, они отправляются от эгологического сознания, для которого всеобщие структуры жизненного мира даны как необходимые субъективные условия конкретно сформированного, исторически отечественного жизненного мира» [1, 196]. И хотя они и придают этой теоретико-познавательной «модели функционирующей субъективности, конституирующей жизненный мир как трансцендентальную рамку возможного повседневного опыта... теоретико-деятельностный поворот», от этого простого присоединения «к феноменологическим анализам жизненного мира и ситуации действия» проблема последовательного социологического истолкования жизненного мира не решается, а лишь «достигается особой остроты» [там же]. На заднем плане видоизмененной таким образом эгологической модели по-прежнему маячит «модель одинокого актора, все равно: стимулируемого раздражениями или действующего планомерно» [там же].

Отсюда проистекает констатируемая Ю. Хабермасом двойственность позиции А. Шюца, оказавшегося «в поле напряжения феноменологического анализа жизненного мира и социологической теории действия» [1, 197]. «С одной стороны, он видит, что Гуссерль не разрешил проблему интерсубъективности» [1, 197–198]; а потому явно «склоняется к тому, чтобы отодвинуть в сторону конституцию жизненного мира и в то же время исходить из интерсубъективно конституированного жизненного мира» [1, 198]. Однако, с другой стороны, обнаружив тенденцию двинуться в этом направлении (что Ю. Хабермас, соглашаясь с Т. Лукманом, приписывает влиянию американского прагматизма, в особенности Мида), А. Шюц, все-таки «не обращается к теоретико-коммуникативному принципу» интеракционистов, оставляя при интуитивном методе Гуссерля [там же].

Эта нерешительность А. Шюца вполне понятна: ведь речь шла о «восполнении» одной эгологической парадигмы, предлагающей свой специфический подход к пониманию жизненного мира, принципиально иной —

интерсубъективистской, в рамках которой и жизненный мир должен был предстать в, что называется, «совсем другом разрезе». Но не таков Ю. Хабермас, чтобы остановиться перед перспективой подобного «синтеза» из опасения быть обвиненным в эклектике. Не те уже были времена, когда такого рода обвинения могли дискредитировать социального мыслителя, претендующего на теоретическую строгость. На пороге уже стояли теоретики постмодернизма, для которых эклектика вовсе не казалась чем-то недопустимым в серьезном рассуждении.

«В рамках философии сознания, — писал Ю. Хабермас, имея в виду позицию, объединявшую А. Шюца и Т. Лукмана с Э. Гуссерлем, — „переживающий субъект“ остается последним отправным пунктом анализа. Между тем... феноменологически описываемые основные черты конституированного (интерсубъективно. — Ю. Д.) жизненного мира можно без труда объяснить, если ввести жизненный мир как понятие, дополнительное понятию „коммуникативной деятельности“» [там же]. Иначе говоря, если «дополнить» феноменологический гуссерлевский подход, скажем, к пониманию все той же интерсубъективности, прагматистским. «Дополнить» — вопреки тому, что Гуссерль в своем понимании интерсубъективности отправлялся именно от субъективности, от субъекта, от Эго, стремясь во что бы то ни стало спасти его от угрозы растворения в интерсубъективности, тогда как прагматизм, наоборот, исходил как раз от этого «интер», вовсе не опасаясь такого растворения, а скорее, даже добиваясь его, приближаясь к марксистскому пониманию человека как совокупности всех общественных отношений. Впрочем, именно эта опасная близость и влекла, очевидно, Ю. Хабермаса и к прагматистскому истолкованию интерсубъективности, и к соответствующему переосмыслению гуссерлевского жизненного мира. Ведь от всего этого так приятно пахло коммунистическим идеалом, неожиданно открывающемся в самом фундаменте социальности — в структурах «языково-речевым образом порожденной интерсубъективности» [там же], в коллективистском лоне которой индивидуальность — прямо по Маяковскому — «каплей лилась с массами».

Переводя (с помощью подобного «дополнения») гуссерлевские характеристики жизненного мира на язык неомарксизма, «синтезированного» с дюркгеймовским социологизмом, Ю. Хабермас писал: «...Достоверностью жизненный мир обязан встроенному в интерсубъективность языкового понимания социальному априори» [1, 199]. «Несомненностью, исходя из которой (люди. — Ю. Д.) действуют коммуникативным образом, жизненный мир обязан также достоверности, каковой действующее лицо обязано испытанной (им. — Ю. Д.) и проверенной (им. — Ю. Д.) компетенции» [1, 205]. Отсюда немецкий социальный мыслитель выводил то, что на марксистском языке звучит как рациональный смысл гуссерлевского понятия «дореклексивное когито», так полюбившегося французским экзистенциалистам, да и не только им. «...Парадоксальный характер жизненно-мирского знания, — читаем мы в „Теории коммуникативного действия“, — которое потому и сообщает (его обладателям. — Ю. Д.) чувство абсолютной достоверности, что о нем не знают, обязан этим тому обстоятельству, что знание, на которое полагаются и (знание о том. — Ю. Д.), как делают дореклексивно, еще недифференцированным образом связано с тем, что знают дореклексивно» [1, 206].

Так же, как и приверженцы феноменологической социологии жизненного мира, Ю. Хабермас видел свою задачу в том, чтобы выявить и отрефлексировать это «до-теоретическое знание» на путях его теоретической реконструкции. Однако то, как это делает феноменологическая социология, его явно не удовлетворяет. Дело в том, что она пытается выявить теоретически артикулируемое содержание «дотеоретического знания», исходя из перспективы самих участников жизненного мира, который образует горизонт, замыкающий контекст их понимания: реальный контекст, определяющий складывающуюся в жизненном мире ситуацию, обуславливающую непосредственную достоверность взаимопонимания его участников, избегая, однако, «тематизации», которая давала бы возможность понять «изнутри» ситуации и сам этот контекст. Между тем за пределами подобной феноменологической «тематизации» оказывается самое важное, с точки зрения Ю. Хабермаса, — «структурная сложность жизненного мира», которая не может быть раскрыта чисто феноменологически «понимающим» образом, когда общество, по сути дела, сводится к жизненному миру, «концептуализируется как жизненный мир» [1, 210]. А раскрыта она, эта «структурная сложность», может быть лишь специальным «теоретико-коммуникативно направленным анализом» [там же], недостаток которого Ю. Хабермас и констатировал в (феноменологически) «понимающей» социологии, стремящейся сохранить верность гуссерлевскому толкованию сознания, эго и интерсубъективности.

Вот тут-то автор «Теории коммуникативного действия» и приводит на помощь А. Шюцу Г. Миды, полагая, что сам он, попытавшись было обратиться за такой помощью к прагматистскому мидовскому интеракционизму, сделал это недостаточно решительно и последовательно. Критикуя феноменологическую социологию жизненного мира за недостаток социологизма и «культуралистически окороченное понятие жизненного мира» [там же], в силу чего она оказывается неспособной пойти дальше социологии знания, последовательно растворяясь в ней, Ю. Хабермас подчеркивал, что коммуникативная деятельность, как ее должна брать социология, это не только процесс понимания. Ее участники, «понимая нечто о мире, одновременно принимают участие в интеракции (т. е. взаимодействии. — Ю. Д.), благодаря чему утверждают свою принадлежность к социальным группам, равно как и образуют, утверждают и обновляют свою самоидентичность» [там же].

«Односторонность культуралистической интерпретации жизненного мира, ограничивающая теоретический горизонт (феноменологически) «понимающих» социологов, выражается в их непонимании как раз того, что было совершенно очевидно для американских интеракционистов, двинувшихся по пути, намеченному Г. Мидом. А именно того, что «коммуникативные действия — это не только процессы истолкования, при которых культурное знание выставляется в качестве „теста о мире“; что такие действия означают одновременно и процессы социальной интеграции и обобществления» [1, 211]. А раз это так, делал вывод Ю. Хабермас, углубляя интеракционистский ход мысли дюркгеймовскими ассоциациями, стало быть и «жизненный мир тестируется совершенно иным образом: эти испытания (речь идет о «тестировании» мира, вернее, «о мире». — Ю. Д.) не измеряются непосредственно притязаниями на значение, кото-

рые могут подвергаться критике, т. е. масштабами рациональности, они измеряются масштабами солидарности участников (жизненного мира. — Ю. Д.) и тождества обобществленных индивидов» [там же].

Впрочем и к последователям Г. Мида — Г. Блумеру, Э.М. Розе, Э. Штраусу и Р. Тернеру — у Ю. Хабермаса были свои претензии. Они, по его мнению, также поняли общество слишком узко, редуцировав его к одному-единственному аспекту — «к аспекту обобществления индивидов» [1, 212]. Общество фигурирует у них как тождественное жизненному миру, а последний они «концептуализируют... как социокультурную среду коммуникативной деятельности», которая представляется как ролевая игра, перенятие роли, проект роли и т. д. И хотя, в отличие от феноменологически ориентированных «культуралистов», они принимают во внимание уже не одну только культуру, но и общество (как нечто от нее отличающееся), они входят в их поле зрения «лишь как медиум для процесса образования», в который действующие лица впутываются на протяжении жизни. А потому интеракционистская «теория общества... последовательно сужается в социальную психологию» [там же]. А между тем у самого Г. Мида, заложившего «основу» интеракционистской традиции, понятие символического взаимодействия, широко используемое интеракционистами, предполагает, согласно Ю. Хабермасу, далеко не одно лишь узкое социально-психологическое толкование. Введенное им как понятие социального взаимодействия, опосредованного языком, в свою очередь руководствующегося нормами, уходящими своими корнями в фундамент общественного бытия, оно предполагает и собственно социологическое толкование.

Но таким образом, наряду с культурой, «тематизированной» феноменологией жизненного мира, в нем обнаруживаются еще и такие структурные компоненты, как общество и личность, — и оно, как изначальная сфера коммуникации, коммуникативных действий, предстает в качестве весьма сложного образования, чреватого своими коллизиями, дающими толчок для различных «эволюций». Взятые как символические структуры жизненного мира, эти структурные компоненты воспроизводятся «на путях»: а) «континуирования (обеспечения непрерывности. — Ю. Д.) значимого знания» — область культуры; б) «стабилизации групповой солидарности» — сфера социальности в узком смысле; в) «формирование акторов, способных отдавать отчет в своих действиях» — область социализации личности, начиная с момента «обретения» ею самой себя [1, 209]. Подход к сложной связи всех трех процессов репродукции жизненного мира и раскрывается благодаря применению понятийного аппарата, разработанного Г. Мидом, и результатам, достигнутым А. Шюцем, попытавшим перевести эгологию Э. Гуссерля на язык социологии. Так были заложены основы для «синтезирования» мидовской (и отчасти дюркгеймовской) парадигм с гуссерлевской (и отчасти веберовской).

5. ЕЩЕ РАЗ О ЖИЗНЕННОМ МИРЕ

Вернемся однако к тому весьма радикальному, как мы могли уже убедиться, переосмыслению, какому Ю. Хабермас подверг в связи с этим понятие жизненного мира, заимствованного им не столько у самого Гуссер-

ля, сколько у того же Шюца, т. е. уже в виде некоторого «полуфабриката» для его собственного социально-философского построения. Подвергнув содержание этого понятия, уже порядком «социологизированного» А. Шюцем, дальнейшей социологической обработке на основе идеи разделения труда, опять-таки переосмысленной, теперь уже на основе своего рода «трансцендирования» ортодоксально марксистского его толкования с помощью дюркгеймовского философско-социологического, Ю. Хабермас получил картину жизненного мира, которую вполне можно назвать эволюционной. В силу углубления процессов разделения труда, не пощадившего и эту колыбель изначальной человеческой коммуникации, жизненный мир, по его утверждению, подвергся «структурной дифференциации» [1, 216]. «Синтезируя» это понятие, взятое в его дюркгеймовском толковании (хотя введено оно было в социологию уже О. Контом, чтобы затем стать центральной категорией спенсеровской социологии), с веберовской идеей рациональности, Ю. Хабермас писал: «Чем дальше дифференцируются структурные компоненты жизненного мира, и процессы, вносящие свой вклад в его сохранение, тем больше выступают связи интеракции при условии рационально мотивированного понимания (и), следовательно, происходит образование консенсуса, который в конечном счете покоится на авторитете лучшего аргумента» [1, 218].

Так на месте жизненного мира, понятого как сфера непосредственно взаимопонимания людей, покоящегося на их общей вере в незыблемость своего мира, не требующей никаких иных обоснований, оказывается консенсус совершенно иного рода и типа: «насквозь» рациональный или, во всяком случае, требующий такого «сквозного» обоснования, не оставляющего «в покое» ни одной из его фундаментальных структур, как бы глубоко ни была она укоренена в общественном бытии. Ведь общественное бытие, согласно «теоретико-деятельностному» постулату Ю. Хабермаса, — это творение самих взаимодействующих людей, в конечном счете — само это взаимодействие, и нет в нем ни одного уголка, который нельзя было бы осветить прожектором человеческого разума, переведя происходящее в нем на интеракционистский язык, язык коммуникативного действия. А это значит, что жизненный мир Гуссерля и феноменологических социологов неумолимо превращается (если уже не превратился) в «универсум» коммуникативного действия, основанного на рациональном дискурсе, во всяком случае, нуждающегося в таком фундаменте.

Иначе говоря, идея общественного дискурса, возникшая в голове Ю. Хабермаса задолго до того, как он «тематизировал» для себя понятие жизненного мира, теперь предстает как результат осмысления того состояния, в каком этот жизненный мир оказался сегодня в силу захвативших его процессов социальной эволюции. Нынешняя ситуация, сложившаяся в жизненном мире, требует, оказывается, от Ю. Хабермаса того же самого, что потребовал от него марксизм, вовлеченный в процесс неомарксистского саморазвития (т. е. рефлексии неомарксизмом своих собственных оснований), еще тогда, когда он не задумывался ни о жизненном мире, ни о его парадоксальной судьбе.

Впрочем, Ю. Хабермас предпочел сослаться при этом не на марксистскую утопию коммунистической рационализации всех общественных отношений (тем более, что она обернулась, как теперь приходится при-

знать, идеей тотального бюрократического планирования), а на утопию все того же Мида. «Мидовский утопический проект универсального дискурса (т. е. дискурса, мало-помалу охватывающего весь „универсум” социальной интеракции — общество, взятое в „акте” его сотворения. — Ю. Д.), — писал он, — мы знали до сих пор в специальных разновидностях гемайншафта коммуникации, который позволяет, с одной стороны, самореализацию (его участников. — Ю. Д.), а с другой — моральную аргументацию. Но за ним стоит более общая идея состояния, при котором репродукция жизненного мира не направляется более только посредством медиума действия, ориентированного на понимание, но возлагается на интерпретирующие акты самих действующих лиц» [1, 218–219].

Что это означает, Ю. Хабермас пытался прояснить с помощью следующего тезиса (к сожалению, сформулированного не менее сложно, чем только что приведенный, а потому в свою очередь нуждающегося в комментарии): «универсальный дискурс указывает на идеализованный жизненный мир, который репродуцируется в силу механизма понимания, далеко идущим образом освобожденного от нормативных контекстов (и) переориентированного на рационально ориентированную „да/нет” установку. Такого рода автономизация может наступать лишь в той мере, в какой принуждения материального воспроизводства более не скрываются под маской рационально непрозрачного основного нормативного понимания, т. е. под маской авторитета священного» [1, 219].

Иначе говоря, в результате того, что М. Вебер называл разволшебствлением мира, а Дюркгейм и Мид — «оязыковлением сакрального», произошла далеко идущая секуляризация тех основополагающих норм, на основе которых осуществлялось взаимопонимание и взаимодействие людей в жизненном мире. Лишенные сперва мифологического, а затем и религиозного фундамента, нормативные контексты оказались, так сказать, «во взвешенном состоянии» и перестали жестко детерминировать «механизм понимания» и, соответственно, действия людей. А поскольку без каких-то норм, действительно общезначимых или только претендующих на такую общезначимость, невозможно ни взаимопонимание, ни общение, постольку общественная потребность в них все-таки сохраняется, точно так же как сохраняется необходимость их обоснования.

И эта необходимость в современном насквозь рациональном мире может быть удовлетворена лишь на путях рационального обсуждения этих норм, т. е. в условиях универсального дискурса, охватывающего все более широкий круг социально активных людей, и «по идее» призванного втянуть в себя все «прогрессивное человечество». А основная установка этого дискурса — последовательная, ни перед чем ни останавливающаяся критичность, не оставляющая вне критического обсуждения даже саму себя, свои собственные социально-нормативные предпосылки. В ней-то и находит свое предельное выражение вышеупомянутая «эмансипированность» механизма понимания, ориентированного на одну лишь последовательно рациональную «да/нет» установку, от нормативных контекстов. И тем не менее этот современный, совершенно искусственным образом сконструированный и в этой своей искусственности по-прежнему остающийся утопическим, дискурс, Ю. Хабермас называл жизненным миром, хотя и идеализованным. Любопытно, что бы сказал о таком жизненном

мире сам Гуссерль? Узнал ли бы он в нем последний продукт своей феноменологии?..

Тем не менее этот идеал «насквозь рационализированного», а потому и «совершенно прозрачного» социального мира, модель которого усматривается в дискурсе, все еще сохраняет свою привлекательность для Ю. Хабермаса. «В качестве фокуса этой эволюционной тенденции, — писал он, реставрируя с помощью этой осторожной формулировки порядком дискредитировавшую себя идею прогресса, — для культуры обнаруживается состояние продолжающейся ревизии текущей традиции, ставшей рефлексивной; для общества — состояние зависимости легитимных порядков от формального способа полагания и обоснования норм; и для личности — состояние непрерывно самонастраивающейся стабилизации высоко абстрактного тождества „я”. Эта тенденция может пробиться лишь в той мере, в какой решения по принципу „да/нет”, которые выносит коммуникативная практика повседневности, не сводятся к предписанному нормативному согласию, но выводятся из кооперативных процессов толкования самих их участников. Поэтому она (эта прогрессивная эволюционная тенденция. — Ю. Д.) сигнализирует о высвобождении потенциала рациональности, который заключен в коммуникативной деятельности» [1, 219–220].

Как видим, тот факт «всеобщего опосредования», констатация которого (вслед за М. Вебером) привела основоположников франкфуртской школы к пессимистическому выводу, что в наш век уже «нет ничего невинного» (Т. Адорно), у Ю. Хабермаса по-прежнему (как и у К. Маркса) вызывает оптимистические предчувствия. Хотя для того, чтобы сохранить остатки просветительской веры в позитивные возможности прогрессирующей рационализации, ему пришлось окончательно рассеять рациональность надвое, связав свои надежды на прогресс, ведущий «куда следует», с одной лишь коммуникативной рациональностью бесконечных критических обсуждений. Обсуждений, апеллирующих к последней утопии критически мыслящих интеллектуалов — утопии всесия «лучшего аргумента», способного (якобы) покончить с веберовской «войной богов».

Правда, для того, чтобы побудить всех участников универсального дискурса (который, напомним, должен будет «по идее» включить в себя всех действительно «взрослых», т. е. социально «зрелых» — граждан) окончательно поверить в это всемогущество «лучшего аргумента», необходимо эмансипировать его от искажений, связанных с насильственными способами «коммуницирования» людей с помощью власти и денег. А для этого нужно — ни мало, ни много — «деколонизировать» область первичных человеческих коммуникаций (все тот же жизненный мир), освободив его от овеществляющей и поработщающей власти системы, руководствующейся принципами чисто технической рационализации, не имеющей ничего общего с рациональностью смысловой. От системного способа стабилизации жизненного мира, везде заменяющего символически опосредованную связь людей (предполагающую осмысляющее осознание), механикой их прямого принуждения, к однотипным действиям, для выполнения которых не требуется никакого разума, кроме технического. Ибо он, этот исполненный насилия способ стабилизации жизненного мира в качестве «общества», и привел, если верить Ю. Хабермасу, к далеко

заходящей «колонизации» жизненного мира (а значит, и сферы изначальных межчеловеческих контактов и связей) системой с ее недвусмысленно тоталитарными притязаниями.

«В капиталистическом обществе рынок, — иллюстрировал Ю. Хабермас эту свою мысль, — есть важнейших пример ненормативной, свободной от норм, регуляции кооперативных связей людей. Рынок принадлежит к числу механизмов системы, которые стабилизируют не-интендированные (т. е. не осознаваемые. — Ю. Д.) связи деятельности посредством функционального сплетения ее последствий, между тем как механизм понимания согласовывает друг с другом ориентации действия ее участников. Поэтому я и предложил различие между социальной интеграцией и интеграцией системной: одна устанавливает ориентации деятельности, через которые другая — вторгается. В одном случае система действия интегрируется посредством консенсуса — нормативно гарантированного или нацеленного на коммуникацию, в другом случае она интегрируется посредством ненормативного манипулирования субъективно несоординированными отдельными решениями» [I, 126].

Однако освободить подлинную, т. е. жизненно-мирскую коммуникацию от искажающей ее «колонизации» со стороны неподлинных, т. е. системных способов коммуницирования людей, — это не такая простая задача, какой она кажется, если смотреть на нее изнутри утопического идеала (чистого) дискурса, подчиненного одной-единственной власти — власти «наилучшего аргумента». Чтобы решить ее, необходимо оградить этот дискурс от растлевающего и разлагающего влияния всех иных властей, и прежде всего от экономического и политического насилия. И здесь мы попадаем в круг: для того, чтобы предотвратить дальнейшую «колонизацию» жизненного мира, чреватую роковыми последствиями для судеб всего человечества, необходим дискурс, свободный от его искажения вторжением каких бы то ни было насильственных способов коммуницирования людей. Но чтобы осуществить идею такого дискурса на практике, а тем более превратить его в универсальный, объединяющий все прогрессивное человечество, уже необходимо каким-то образом остановить эту самую «колонизацию», заблокировать силы, уже вторгшиеся в «святая святых» истинно коммуникативного действия, опираясь на техническую рациональность, заменяющие смысловые, символически опосредованные отношения людей функциональными и овеществленными. Круг, который очень похож на тот, что долгими десятилетиями сводил с ума российскую интеллигенцию: «Мы бедны, потому что мы глупы, мы глупы, потому что мы бедны».

В России этот заколдованный круг попытались разорвать с помощью безумной идеи мировой революции с ее апокалипсическим «Весь мир насилия мы разрушим». В пределах хабермасовской теории коммуникативного действия также встает проблема освобождения мира от насилия (насильственных способов «коммуницирования» людей). Сам Ю. Хабермас пытался решить ее на путях утопии — отгораживания того места, которого нет (теперь оно называется свободным от насильственных искажений дискурсом), от насилия, обступающего его со всех сторон, с надеждой на то, что этот дискурс охватит все человечество, и эмпирическое ничто станет «всем». Однако не найдутся ли среди его последователей те, кто

попытаются разорвать заколдованный круг его теории революционным путем, повторив опыт майской революции 1968 г. уже, так сказать, на новом витке спирали?..

А поскольку задача, какую ставила перед миром хабермасовская теория коммуникативного действия, по-прежнему остается «космической» — построить «новый мир» — мир без насилия и подавления, постольку и революция, которая поставила бы перед собой такую цель, мыслилась бы не иначе как апокалипсически: в духе «большого скачка» человечества в «новый эон». И тут уж нет никакой гарантии, что некоторые горячие головы, воодушевленные этой идеей «конца» одних времен и наступления совершенно «иных», ограничатся одними лишь чисто коммуникативными действиями, локализованными в утопически «идеализованном» пространстве свободного от насилия дискурса. Ведь и во времена студенческих бунтов, вылившихся в майскую революцию 1968 г., все начиналось с мирных обсуждений, с дискурса, который, правда, так и не удалось очистить от страстей и пристрастий, толкнувших на путь терроризма как раз наиболее «апокалипсически» настроенных его участников, пришедших к убеждению, что с насилием, исказившим истинные человеческие отношения (читай: подлинную коммуникацию) нельзя покончить иначе, как применением насилия же. Иными словами: «сначала покончим с насилием, а потом вернемся к дискурсу». И везде одна и та же самая общая метасоциологическая предпосылка: идея возможности межчеловеческих взаимодействий, «начисто» лишенных насильственных, принудительных элементов. Предпосылка, в которой М. Вебер не без серьезных на то оснований усматривал сакраментальную тайну всех социальных утопий, что и побуждало его вновь и вновь возвращаться к проблеме господства как центральной социологической проблеме.

В этом смысле перспективу движения социальной теории от Парсонса через Вебера к Марксу, которую развернул Ю. Хабермас в своем «Заключительном рассмотрении», венчающем двухтомную «Теорию коммуникативного действия», можно расценить как перспективу бегства от Вебера в... ту самую марксистскую утопию, каковую автор этого впечатляющего теоретического построения вновь (в какой уж раз!) попытался фундаментально научно с помощью последних новаций социологической мысли XX в. Именно — бегства, потому что на суть веберовской постановки вопроса о неустранимости господства из области межчеловеческих отношений Ю. Хабермас просто закрыл глаза.

ЛИТЕРАТУРА

Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. I–II. Frankfurt am M., 1981.

Э. ГИДДЕНС: СОВРЕМЕННЫЙ ТИП СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ТЕОРЕТИЗИРОВАНИЯ

Энтони Гидденс (1938), профессор Кембриджского университета в Англии, — во многих отношениях парадигмальная фигура для мировой теоретической социологии последних двух десятилетий, в своей профессиональной деятельности воспроизводящая характерные тенденции этой научной дисциплины: постоянное критическое переосмысление (с позиций новомодных философских увлечений) социологической классики в качестве материала для новых построений; тяготение скорее к метасоциологическому, саморефлексивному (обсуждающему как надо бы делать социологию), чем к содержательно-социологическому типу теоретизирования; стремление к некоторому синтезу макро- и микроподходов к социальным явлениям; и, часто совершенно независимо от своей метасоциологической гносеологии, более или менее традиционные попытки создать очередную общесоциологическую концепцию динамической институциональной организации, свойственной развитым (индустриальным) обществам нового и новейшего времени, и поставить очередной, чуть ли не историософский, диагноз всей современной эпохе, обозначаемой разными еще не устоявшимися терминами: постиндустриализм, высокий модерн, постмодерн и т. п.

Чтобы быть на высоте последней задачи, обновленная социология, по Гидденсу, нуждается в преодолении ошибочного жесткого разделения общего поля исследований на «социологию» и «историю» и в развитии «социологического воображения» в трех главных направлениях: историческом (живое ощущение глубины и скорости исторических изменений, породивших привычный нам социальный мир); культур-антропологическом (интуиция разнообразия человеческих культур и конструктивное отречение от скрытой или явной веры в превосходство западного образа жизни и от привычки считать в том или ином эволюционном ряду одну культуру выше другой); критическом (понимание того, что ни один социальный процесс не управляется неизменными законами, сознание потенциально открытых для нас альтернативных возможностей будущего и отсюда аналитическая критика существующих форм общества) [9, 15–28]. Все это подразумевает принципиальное признание разнообразия теоретических перспектив в социологии в силу того, что «глубоко укоренившиеся разногласия относительно природы социального поведения человека являются неотъемлемой частью человеческого поведения как такового и потому обязательно вторгаются в самую сердцевину философского и социально-теоретического дискурса» [5, 239]. Такое признание не отменяет для социологии важной задачи нахождения связей между расходя-

щимися позициями и попыток превзойти их. Отсюда движущий принцип теоретических изысканий Гидденса: «социальная теория нуждается в систематическом переустройстве» [5, 240], чтобы найти более плодотворную почву для обсуждения своих центральных проблем и прорвать самоудовлетворенную герметическую изоляцию, в коей склонны пребывать существующие теоретические течения.

1. ПРОБЛЕМЫ ПОСТРОЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ В СВЕТЕ ПРОШЛОГО СОЦИОЛОГИИ

Гидденс обычно предпочитает говорить не о социологической, а о социальной теории, т. е. о достаточно неопределенной цели и продукте совместных усилий разных социальных дисциплин, изучающих организацию общества и деятельность его групп и членов. Все социальные науки в первую очередь должны изучать не индивидуальный опыт, не меняющиеся формы или стадии социального целого, а социальный опыт, упорядоченный и передаваемый во времени и пространстве. Научно общество удобнее всего представлять как связку или систему общепринятых практик (институтов или институционализированных форм поведения), на протяжении ряда поколений воспроизводящихся в узнаваемых чертах вместе с формами межличностных отношений, верований, предрассудков и т. п. Формальная задача социологической теории — охватить в понятиях феномен так называемой двойной включенности социальных институтов и индивидов, а главная содержательная задача всей социологии — изучать в таких обновленных понятиях институты развитых обществ и условия преобразования этих институтов. В самом первом приближении под двойной включенностью имеются в виду процессы творения (воспроизведения и изменения) общественных институтов действиями индивидов и одновременного возвратного творения людей обществом. Философско-гносеологическая критика ходячих социологических представлений о взаимоотношениях индивидов и общества, о назначении и возможностях социологии во многом характеризует и практическое направление социального критицизма Гидденса. Поэтому его критика традиционной, бессознательно усваиваемой социологической премудрости или, как он ее называл, «ортодоксального консенсуса» в социальной теории, представляет самостоятельный интерес.

По мнению Гидденса, простейший, но важный источник иллюзий социологии — усвоение ее господствующими течениями «ошибочного самоистолкования происхождения социологии по отношению к естественным наукам» [5, 240]. Ошибочное контовское представление о социологии как последней дисциплине, порвавшей со спекулятивной философией, в том числе философией истории, и ставшей, наконец, на научную почву. Общественное знание столь же старо, как и естествознание. Сам термин «социология» условный и компромиссный, ибо в изобретшей и сделавшей его всемирно популярным контовско-дюркгеймовской традиции он означает нечто близкое к позднему ортодоксальному консенсусу, а именно, «прогресс и порядок» применительно к вызреванию индустриального капиталистического общества, натурализм и функционализм в качестве логико-методологических координат общественности [5, 241].

В свете ложной идеи о молодости социологии, обреченной догонять другие науки, неверно понимаются ее недостатки и особенности по сравнению с естественными науками. Наиболее очевидный слабый пункт, усматриваемый в социологии защитниками натурализма, — это нехватка точно сформулированных законов, признаваемых всем профессиональным сообществом. Если понимать «законы» как обобщения причинного характера, то они определенно имеются в социальных науках, но по своей логической форме очень отличаются от законов в естествознании. Сколько бы ни спорили о вероятностной или иной природе последних, они, в общем, универсальны в областях их применения: причинные отношения, которые эти законы описывают, остаются инвариантными, неизменными при определенных ограничивающих условиях. Причинные же отношения, выраженные в теоретических обобщениях, называемых законами в социальных науках, касаются результатов человеческих действий, и всегда вынуждены разбираться в «смесях» их намеренных и ненамеренных последствий. Будучи обобщениями воспроизводимых ненамеренных последствий намеренных человеческих поступков, законы в социальных науках оказываются «в свете развития человеческого знания» [8, 154] историческими по характеру и переменчивыми по форме.

Связь между прибавками знания и изменениями условий, в которых изменяются и сами люди, не простая и не обязательно расширяет человеческую самостоятельность. «Во-первых, эти условия могут быть изменены как ложным „самопознанием“, так и достоверным. Во-вторых, расширение знания об обстоятельствах человеческого действия происходит не для „человека“ вообще, в условиях дифференцированного общества лишь некоторые имеют доступ к этому знанию. В-третьих, рациональное „самопонимание“ вовсе не то же самое, что „самозаконность“, автономия действия. Раб, полностью сознающий обстоятельства своего подчиненного положения, тем не менее может оставаться рабом» [8, 154]. Но хотя знание не ведет к свободе прямо, все же допустимо сделать фундаментальный вывод, что объективные причинные условия, влияющие на поведение, в принципе могут быть познаны человеком и учтены в его действиях с целью их преобразования. В итоге все формы упорядоченного социального поведения можно рассматривать как типичные комплексы связей между: а) неузнанными условиями действия, б) рационализациями действия в контексте его целенаправленного рефлексивного отслеживания и в) ненамеренными последствиями действия.

Ортодоксальный консенсус, по Гидденсу, знает об изменчивости законов в социальных науках в форме мертоновских «самоисполняющихся» и «самоотрицающих пророчеств». Но это всего лишь побочный аспект гораздо более важного и универсального принципа в социологии. Ибо совершенно ясно, что потенциальное внедрение общественно-научных теорий и наблюдений во внутренний мир, в процесс «рефлексивной рационализации» своих объектов изучения — агентов действия — перерастает в «потенциальное вмешательство» в существующие социальные отношения и тем самым возвращает к задачам и целям социологии как «критической теории» [5, 244–245] в духе франкфуртской школы социальной философии.

Преодоление еще одного комплекса теоретических изъянов, собственных былому социологическому консенсусу, связано для Гидденса с

пересмотром устарелой и порочной философии языка, достигшей пика у представителей логического эмпиризма. Наиболее кратко ее выражает позиция раннего Л. Витгенштейна в «Логико-философском трактате», согласно которой основные единицы языка суть «картины» соответствующих единиц реальности. Поздний Витгенштейн, философия обыденного языка, шюцевская экзистенциальная феноменология и современная герменевтика сошлись в критике этой трактовки языка как всего лишь системы знаков или символов, служащих средством описаний. Язык следует рассматривать как в первую очередь средство социальной практики, многофункциональный инструмент, используемый во всех бесчисленных разновидностях совместной человеческой деятельности. Этот отправной пункт последующей ревизии в философии языка понятен на примере, взятом у видного представителя английской «лингвистической философии» Остина: слова, произнесенные в брачном церемониале, это не описание его — они часть этого церемониала.

Главные последствия такой разницы в установках выявляются на проблеме отношений между обыденным языком неспециалистов-обывателей и профессионально-техническими метаязыками социальных наук. С позиций ортодоксального консенсуса эта проблема не заслуживает особого интереса, поскольку считается аксиомой, что неадекватность обыденного языка можно преодолеть ясной и точной формулировкой научных понятий. Но с неортодоксальных позиций уточняющими социологическими неологизмами не отделаешься, так как обыденный или мирской язык входит в состав самой социальной деятельности, связь между ним и терминологическим языком науки не только логическая, но и практическая, и требует специального изучения. Эта связь двусторонняя, так что любое понятие, изобретенное социологами, может быть присвоено (или возвращено им в переработанном виде) обывателями и стать частью «дискурса обыденного языка» [5, 248], частью их практического сознания. Напомним, что по логике Гидденса воспроизводство социальных систем обеспечивается комбинацией трех типов факторов: практического сознания членов общества, бессознательных элементов в процессе действия и ненамеренных последствий действия.

Для профессионального социолога «переоткрытие значения обыденного языка и здравого смысла», уважение к ним не должны вырождаться в «паралич критической воли», т. е. в отказ от критической оценки жизненных убеждений и практических обычаев, принадлежащих к чуждой культурной системе. Мы должны различать «уважение к подлинности мнения», как необходимое условие всякой герменевтической коммуникации между разными «языковыми играми» (термин позднего Витгенштейна), и «критическую оценку обоснования мнения», а проще говоря, уметь отличать то, что Гидденс называет «взаимным знанием», от того, что является «здравым смыслом» [5, 251]. Взаимное знание — это необходимое условие взаимопонимания, совместного попадания в посредническую между наблюдателем и объектом наблюдения зону смыслов. Оно феноменологически «заключает в скобки» фактическое состояние безмолвного и дискурсивного понимания, общего у наблюдателя с теми, чье поведение он пытается охарактеризовать. Уважение к подлинности чуждого поведения, языка, манеры говорить и т. п. как методологическое средство

достижения взаимного знания, по сути, означает подход к этим явлениям без предвзятой оценки возможной их истинности или ложности. Так, беря крайний случай, герменевтическое развитие диалога с шизофреником возможно только при методологически серьезном отношении к его внутренней логике, словарю и т. д. Взаимное знание, как условие осуществления имманентного диалога, не подлежит коррекции со стороны социологическо-го наблюдателя. «Здравый смысл», напротив, допускает поправки соответственно принятым данным социальных и естественных наук. «Здравый смысл», по Гидденсу, — это своеобразное «раскрытие скобок» взаимного знания: рассмотрение и рациональное обоснование логического и эмпирического статуса «мнений-притязаний», встречающихся в жизненных формах молчаливого и дискурсивного социального взаимодействия.

Такая модификация хабермасовской концепции дискурса направлена против «наивной» трактовки ортодоксальным консенсусом суждений социальных наук как неких «откровений» объективной истины. Критическая оценка чужих и собственных мнений и практик — необходимое качество «дискурса социальных наук». Но обществовед неизбежно использует те же виды опыта и человеческих способностей, что и люди, поведение которых он стремится аналитически описать. Плодотворные профессиональные описания социального поведения зависят от решения герменевтической задачи проникновения в систему смыслообразования, которой пользуются непрофессиональные действующие на жизненной арене лица в производстве и воспроизводстве социума. При этом все сопутные процессы критической оценки оказываются двусторонними и обоюдоострыми, ибо любые характеристики мнений или практик, сделанные социологическим наблюдателем, логически предполагают возможность их дальнейшего обоснования в ответ на потенциальную критическую оценку другими точности или уместности этих характеристик. Следовательно, критические оценки и «взаимного знания», и «здравого смысла» подвижны, зависят друг от друга и от взаимовлияния непрофессиональных и профессиональных понятий.

Все разобранные ранее изъяны обусловили главные теоретические провалы ортодоксальной социологии, связанные, по Гидденсу, с отсутствием у нее настоящей теории действия, необходимым признаком которой как раз и является включение в нее той или иной концепции поведения, самоосознанно (рефлексивно) отслеживаемого субъектами социального действия. Важность этого момента признавали и обосновывали и символический интеракционизм (уже старая и почтенная школа социальной теории, которую Гидденс тем не менее не включает в «ортодоксальный консенсус») и упомянутые раньше, относительно новые неортодоксальные «интерпретативные социологии», «позитивная критика» которых в книге «Новые правила социологического метода» дала нашему автору большую часть вышеизложенных выводов. Но теоретическое признание этими школами «значимого», «интеллектуального» и т. п. характера социального мира и активной практической роли «языков» (в том числе языка безмолвных жестов, символов) осуществлялось за счет глубины теоретического осмысления проблем институциональной структуры общества и ее преобразований, а также власти в отношении к социальному поведению.

Всем этим школам не хватает широты понимания общества как сложно-дифференцированной и исторически определенной формации. Так, концепция общества у главного генератора идей символического интеракционизма Г. Мида, представленная в понятии «обобщенного другого», просто-напросто рудиментарна [5, 254]. На другом теоретическом полюсе наиболее бесхитростные позитивистско-натуралистические подходы в социологии объясняли поведение как прямой результат социальных причин, влияние «среды» и т. п. Самая амбициозная за последние десятилетия попытка преодолеть эти односторонности и дать синтез теории действия со структурным функционализмом как естественно-научной и позитивистской по методам и происхождению парадигмой в социологии принадлежит Т. Парсонсу.

Таким образом, в критике традиционных путей концептуализации социального действия Гидденс четко персонифицирует «ортодоксальный консенсус» и отождествляет его содержание с принципами теории действия Парсонса. При этом совершенно не важно, насколько верно Гидденс интерпретирует Парсонса (нам кажется, что он недооценивает серьезность неоднократных отречений Парсонса от функционализма и не вникает в парсонсовские игры с идеями символизма действия и власти как средства коммуникации), — важны те базисные принципы, которые выделяет сам Гидденс и от которых начинается их переработка с выбраковкой одних и включением других в иную, свою, теоретическую схему.

«Волюнтаристская теория действия» Парсонса решала, по мнению Гидденса, главную проблему: как совместить в единой схеме целенаправленный характер человеческого поведения, разнонаправленность человеческих волей (выражающую экзистенциальную способность действующих субъектов выбирать среди неисчислимого множества различных целей и проектов) с поддержанием «социального порядка». Примирение Парсонсом «гоббсовской проблемы порядка» и волюнтаризма достигается благодаря толкованию ценностей одновременно и как основы социального консенсуса и как мотивационных компонентов личности членов общества. Это чаще всего подразумевает трактовку целей действия как всего лишь «интервализации» (или интериоризации) социальных ценностей — и эта точка зрения, типичная для большинства функционалистских схем, обнаруживает прямую преемственность от Конта через Дюркгейма к самой полной ее разработке у Парсонса. Поэтому, хотя все функционалистские теории в принципе телеологические, они «допускают только ограниченное и ущербное объяснение целенаправленного человеческого действия» [10, 106]. В частности, в парсонсовских схемах, несмотря на его попытки отделить «когнитивные» (познавательные) символы от «катектических» (стихийно-эмоциональных), совершенно не отражен «рефлексивный мониторинг» (т. е. самосознающее отслеживание) человеческими существами собственного поведения с помощью знания, которое они имеют и непрерывно получают об обстоятельствах своей деятельности. Парсонсовские социальные действователи — болванчики, а не знающие самостоятельные субъекты действия. Эти последние, несмотря на терминологию, относящуюся к характеристикам действия, «ускользают из сетей парсонсовской схемы: сцена устроена, сценарии написаны, роли распределены, а исполнители, как ни странно, отсутствуют» [5, 253].

Ни Парсонса, ни функционализм вообще не спасли также старания усвоить идеи общей теории систем, теории информации и кибернетики, ибо целенаправленность в человеческих действиях не поддается отображению в категориях чисто количественной, игнорирующей смысловое содержание теории информации и еще одной версии телеологии, которая просто добавляет принцип кибернетического информационного контроля и саморегуляции социальных процессов через механизм обратной связи. Гидденс не устает повторять, что целенаправленность в человеческом поведении требует не просто саморегуляции как в процессах в природе, но самосознания, или рефлексивности. «Цель» во всех делах человеческих неразрывно связана с наличием разумных причин, или с рационализацией действия в процессах саморефлексии [10, 115–116]. Но при этом должна сохраняться существенная и для Парсонса задача первостепенной теоретической важности: избежать падения в субъективизм, что повлекло бы вырождение понятия структуры, как это произошло и в старых, и в новых «интерпретативных социологиях» с их бесплотными, идеально-духовными образами социальной организации. Чтобы примирить важнейшее для классической социологии понятие структуры с требованием сделать центром социальной теории активного субъекта, надо переформулировать само понятие «структуры» и ввести ряд новых понятий, которых не было ни в функционалистских, ни в структуралистских течениях. Этим занимается гиденсовская «теория структуриации», тоже по сути метасоциологическая как почти все его построения.

2. ТЕОРИЯ СТРУКТУРАЦИИ КАК ТЕОРИЯ ДЕЙСТВИЯ, МОДЕРН И БУДУЩЕЕ СОЦИОЛОГИИ

В массовой социологической литературе, утверждает Гидденс, термины «система» и «структура» строго не различаются и часто употребляются взаимозаменяемо. В структурализме «структура» несет объяснительную нагрузку, поскольку считается, что некие фундаментальные или глубокие структуры объясняют видимые на поверхности связи явлений. Например, «структура» может обозначать нечто вроде скрытого кода, объясняющего лежащие на поверхности сюжеты мифов, языковые выражения и т. п. Эта версия понятия структуры обходится без точки зрения активного субъекта и интенционального действия. Для структурного функционализма подобное словоупотребление не характерно: там «структура» чаще всего обозначает именно доступные наблюдению, устойчиво воспроизводящиеся образцы или формы социального взаимодействия, а эвристически-объяснительную роль в направлении нашего внимания за поверхность явлений призвано играть вместо «структуры» понятие «функции». В функционалистских кругах стоящие за этими двумя понятиями явления часто трактуют как раздельно наблюдаемые, так что по образцу биологии структуру, или зафиксированный анатомический скелет общества, можно видеть и изучать независимо от его функционирования, т. е. от работы частей этого скелета, от «физиологии». Такое различие, по мнению Гидденса, почти совсем не применимо в общественной жизни, где «структуры», «образцы», «системы» отношений существуют лишь постольку, поскольку они постоянно производятся или воспроизводятся в

человеческом действии. Именно поэтому понятие «структуры» в социальных науках надо переформулировать так, чтобы оно относилось к «порождающим правилам и ресурсам», которые бы и применялись и возрождались в действии при каждом контакте активных субъектов [10, 113]. Статичные структуры, существующие сами по себе, оторванные от непрерывных процессов «структуриации», должны быть выброшены из науки.

Если социальный мир постоянно переструктурируется благодаря рефлексивным актам взаимодействующих индивидов, то система понятий любой социальной теории, должна быть лишь временной и чувствительной к непрерывным изменениям. Поэтому гиденсовская «теория структуриации» как долговременная конструкция не претендует быть содержательной теорией чего-либо, выдающей достоверные общезначимые обобщения о связи каких-то исторических или локальных эмпирических событий, а хочет быть чем-то вроде грамматики, помогающей понять способы, какими производятся и воспроизводятся системы социальных отношений благодаря применению людьми порождающих правил и ресурсов. Теория структуриации, по сути, ограничивается формулировкой задач общей социальной теории и общими методологическими рекомендациями.

Сам термин «структуриация» заимствован у французских структуралистов и впервые появился у Гидденса в 1973 г. в работе «Классовая структура развитых обществ» [11]. Главные идеи, выражающие новый подход, сформулированы еще в 1976 г. в книге «Новые правила социологического метода» [8]. Специальное изложение теории дано в труде «Строение общества: очерк теории структуриации» [12]. Но и по сию пору теория структуриации не достигла уровня крепко сколоченной рабочей схемы, где одно звено логически вытекает из другого. Поэтому она лучше всего раскрывается в характеристиках (пусть несколько разрозненных) ее основных и вспомогательных понятий.

Итак, «система» означает взаимозависимость действий, представляемую: а) замкнутыми гомеостатическими причинными цепями, б) саморегуляцией через обратную связь и в) рефлексивной саморегуляцией. «Структура» — это порождающие правила и ресурсы социального взаимодействия. Порождающие правила аналитически сгруппированы в два типа: «семантические» и «моральные» правила. Семантические правила охватывают все правила синтаксиса или грамматики и вообще всю совокупность по большей части скрытых, само собой разумеющихся правил, структурирующих каждодневный дискурс и взаимные понимания действий как «значимых» для участников взаимодействия. Моральные правила включают любого рода правила, порождающие оценку действий как «справедливых», либо «несправедливых». Ресурсы означают любые имеющиеся средства (материальные или иные), которые действующие субъекты способны успешно пустить в ход, чтобы облегчить достижение своих целей в социальном взаимодействии. Поэтому ресурсы служат средством накопления и использования власти [10, 118].

Правила и ресурсы должны рассматриваться и как средства производства социальной жизни в качестве продолжающейся деятельности, и одновременно как продукты, производимые и воспроизводимые этой деятельностью. В таком двуединстве — главный смысл так называемой дуальности (двуединства) структуры, важнейшего для Гидденса понятия.

Сама «структурация» не может даже быть определена без него, ибо означает процесс создания систем взаимодействия, представленный в категориях двуединства структуры, благодаря чему структурное генерирование взаимодействия оказывается также и средством его воспроизводства. Концепция «двуединства структуры» претендует на очередное «снятие» в высшем синтезе ряда классических дуализмов: индивид — общество, социальный субъект — социальный объект, статика — динамика и др. Как один из инструментов этого «снятия» вместо центрального для ортодоксальной (в основном контовско-дюркгеймовской) социологии принципа объективной социальной детерминации действия общественным целым, необходимыми требованиями «среды» используются (в измененном контексте) марксистские понятия «производства» и «воспроизводства» социальных отношений.

Гидденсовское производство и воспроизводство общества попросту означает осуществление взаимодействия его участниками при ограничительных для них условиях рационализации действия. По одному из «новых правил социологического метода» производство и воспроизводство общества должно трактоваться не как чисто механический или биологически запрограммированный ряд процессов, а как активное, творческое, требующее знаний исполнение со стороны членов общества [8, 160]. Сфера свободной творческой дееспособности человека, однако, ограничена. Люди «производят» общество, но производят в определенных, исторически локализованных условиях, созданных предками и современниками, а не в условиях по своему выбору. При этом все время сохраняется некая неустойчивая промежуточная зона между поведением, которое можно анализировать как чисто интенциональное действие, и поведением, которое надо анализировать номологически, как множество ситуационных «проявлений». Но отсюда не следует, что «производство» как сознательно направленные на обновление жизненных условий действия надо отдельно изучать и противопоставлять «воспроизводству» — бессознательно-автоматическому воссозданию старых структур. В действительности каждый акт воспроизводства есть и акт производства, в котором общество создается как бы сызнова в ранее неизведанных обстоятельствах [10, 123]. Именно это очередное двуединство позволяет Гидденсу говорить о преодолении дуалистических дихотомий типа «статики» и «динамики», «синхронно-функционального» и «эволюционно-исторического» объяснения, благодаря исходной посылке, что «изменение» внутренне присуще, имманентно каждому моменту и обстоятельству воспроизводства системы взаимодействия. Это изменение-обновление происходит вольно (целенаправленно) и невольно (в результате нечаянных сбоев и ошибок). Но задачей социологии при этом остается объяснение свойств структур, порождающих весь процесс.

Главное из этих свойств — двуединство структуры — может быть выражено и в таком постулате теории структурации: «структура всегда как ограничивает, так и создает возможности для действия» [12, 169]. Отсюда методологическое требование так «концептуализировать» структуры, чтобы показывать не только как они налагают ограничения на творческую дееспособность человека, но и как они ей помогают, способствуя [8, 161]. Обе части требования можно выполнить только если

рассматривать структуры в категориях их структуризации. Процессы структуризации подразумевают взаимосвязь значений (ценностных смыслов), норм и власти. Эти три понятия аналитически равноценны в качестве первичных терминов социальной науки и «логически подразумеваются и в идее интенционального действия, и в идее структуры: каждый познавательный и моральный порядок есть в то же время система власти с неким «горизонтом легитимности» [8, 161]. В итоге субъект и объект, социальное действие и структуру и другие дуалистические пары надо рассматривать и как причину, и как следствие, взаимно формирующие друг друга в социальной практике. «Структуры» входят в объяснение социального действия двойным путем: как средство его производства и одновременно как его результат в воспроизводстве существующих социальных форм.

Более традиционные толкования «структуры» как «формы социальных отношений» и новые как «совокупности порождающих правил и ресурсов» в принципе совместимы. Правило вовсе не является интеллектуальным обобщением того, что люди делают. Оно усваивается благодаря наблюдаемой регулярности в действиях людей. Знать правило — значит знать, что положено делать тебе и другим и чего ждать от этих других во всех ситуациях, к которым потенциально приложимо это привычное правило. «Применить правило значит породить форму значимой деятельности» [10, 131].

Однако «значимую деятельность» (или действие) нельзя просто отождествить с «поведением, следующим правилам». Ибо, что именно случится в любой данной ситуации применения правил, порождающих социальное взаимодействие, зависит от «ресурсов», могущих быть мобилизованными участниками взаимодействия. И хотя взаимное знание правил является условием осуществления взаимодействия, это знание само по себе не определяет условий того, как эти правила будут интерпретироваться и как будут заставляться считаться с интерпретациями. Все это зависит от относительного влияния и ресурсов тех, кто участвует во взаимодействии.

Любые процессы структуризации социального взаимодействия содержат три обязательных элемента: коммуникацию значений между участниками взаимодействия, применение власти, оценочные суждения своего и чужого поведения действующими участниками. Соответственно, «структура» может выступать в исследовании в трех аналитически различных аспектах: структура как означение, сообщение смысла включает семантические правила; структура как господство — неравно распределенные ресурсы; и как легитимация — моральные и оценочные правила. Правила и ресурсы следует считать свойствами коллективов и сообществ, а не действующих индивидов. К сфере знания и способностей последних относятся такие термины, как «интерпретационная схема», «мотив» и др.

Это приводит нас ко второму (первый — «двуединство структуры») сквозному понятию, как бы постоянно подразумеваемому «за сценой» при рассмотрении всех остальных. Это понятие — «двойная герменевтика». Оно, в сущности, просто терминологически объединяет все на разные лады повторяемые суждения Гидденса о функциях и соотношении метаязыков науки и обыденного языка, о рефлексивности, о двойной включенности (или участии) в создании «взаимного знания» и т. п. Эпитет «двойная» в

названии термина отражает тот факт, что в становлении и определении предмета исследования социологический наблюдатель вынужден участвовать наравне с любыми другими членами общества, неспециалистами, и что необходимое для такого определения «взаимное знание» — это не ряд единиц информации, исправимых и заменимых в дальнейшем, но представляет собой совокупность толковательных («интерпретативных») схем, используемых и социологами, и неспециалистами, чтобы сообща «осмыслить» социальную деятельность, придать ей узнаваемые культурно-значимые характеристики.

Погружение в чуждые формы жизни для социологического наблюдателя — это необходимый способ производства таких характеристик, которые затем опосредованно должны быть преобразованы в категории социологического дискурса. И потому «все социологические понятия повинуются... двойной герменевтике: 1) любая обобщенная теоретическая схема в естественных или общественных науках есть в известном смысле самодовлеющая форма жизни, понятиями которой надо овладеть как способом практической деятельности, порождающим особые типы описаний...; 2) социология... имеет дело с универсумом, который уже осмыслен, устроен в смысловых координатах самими людьми, действующими в социальном мире, и потому она переосмысляет эти координаты внутри своих собственных теоретических схем, посредничая между обыденным и научно-техническим языками» [8, 162].

Таким образом, к «структурной задаче» социологического анализа — объяснять производство и воспроизводство общества как результат творческой активности человека — прибавляется вторая главная задача: герменевтически толковать далеко разошедшиеся формы жизни и быть посредником между ними в рамках «дескриптивных метаязыков» общественнознания. Обе задачи обращают внимание на момент рационализации действия, т. е. на то, чем, по мнению Гидденса, пренебрегали ортодоксальные (функционалистские и т. п.) традиции общественной мысли, которые искали объяснение значимых для других человеческих действий исключительно в свойствах социальных организаций и последовательно устранили намерения и резоны самих действующих субъектов как ненужные для научного объяснения.

Анализ рационализации действия, или, как иногда расшифровывает это Гидденс, «преобразовательной способности саморефлексии в человеческих делах» [10, 128] осуществим по модели изучения речи и языка, так как речевая деятельность являет нам ключевые характеристики всей социальной деятельности. Как говорящий на определенном языке способен: 1) производить приемлемые для других высказывания; 2) «понимать» их; и 3) судить о потенциально приемлемых высказываниях, так и действующий субъект способен поддерживать социальные контакты с другими в конкретном сообществе, зная: 1) как производить действия в приемлемых формах; 2) как понимать и то, что делает он сам, и то, что делают другие; и 3) как судить о потенциально приемлемых формах деятельности. «Приемлемость» выражается в следующих, не всегда эмпирически различимых операциях: в опознании и типизации значимых актов, и в нормативной оценке таких актов [10, 129–130]. Способность суждения о потенциально приемлемых видах деятельности в контексте взаимодействия с

другими — это основная способность для рефлексивного отслеживания «мирянами» собственного поведения, но она же является решающей и для социологов-профессионалов как средство приобретения взаимного знания, необходимого для адекватных характеристик социального поведения.

Еще раз напомним, что Гидденс везде говорил о рационализации действия, ограниченной по меньшей мере в трех измерениях: по линии непризнанных факторов мотивации (подавленные или бессознательные желания), по структурным условиям (порождающим правила-нормы, распределение материальных ресурсов, особенно ресурсов власти и авторитета) действия и по ненамеренным последствиям действия. Причем, в соответствии с принципом двуединства структуры, названные структурные условия могут выступать как ограничивающими факторами в человеческом поведении, так и когда они сами переживаются как «ненамеренные последствия», и вспомогательными «намеренными» инструментами реализации целей действия. Отсюда трудно реализуемое гидденсовское требование — систематически отделять «сознаваемые» или предвиденные последствия действия от «намеренных», умышленных последствий. Эта методологическая рекомендация — следствие «марксистского» понимания свободы: «человеческая свобода состоит не просто в знании последствий действия, но в практическом применении этого знания в контексте рефлексивной рационализации намеренного поведения» [10, 129]. В своей трактовке конкретных ограничений рефлексивной рационализации действия Гидденс пытается социологически расшифровать философскую формулу Маркса, что, мол, хотя люди и делают историю сами, они делают ее в условиях, которые не выбираются ими произвольно, а исторически наследуются от прошлых поколений (см., напр., [2, 44–45]). Теория структуриации везде и всегда занимается двуединым процессом самостоятельного рефлексивно-рационализованного производства ситуативно приспособленных общественных отношений и попутного, обычно непреднамеренного воспроизводства исторически унаследованных жизненных условий.

Теоретическое назначение понятия структуриации — более убедительно, чем в прежних концепциях действия, связывать структурные и субъективные условия и элементы действия с понятием системы социального взаимодействия, — системы, существующей благодаря непрерывному двуединному процессу производства и воспроизводства в условиях ограниченных возможностей. Разъяснению характера этой связи помогает переосмысление в теории структуриации некоторых «ортодоксальных» понятий системного уровня — в первую очередь понятия интеграции.

Социальные системы как «структурированные целостности» организуются социальной практикой, т. е. ситуативной деятельностью, существующей благодаря взаимозависимости индивидуальных и коллективных субъектов действия. Понятие интеграции «относится к степени взаимозависимости действий, или „системности“, содержащейся в каком-либо способе воспроизводства системы. Поэтому „интеграцию“ можно определить как упорядоченные связи, взаимообмены или просто взаимность практик либо между индивидуальными, либо коллективными действующими» [5, 76]. «Взаимность практик» следует понимать как упорядоченные отношения относительной автономии и зависимости между заинтересованными участниками. Поскольку «связи» обыкновенно подразуме-

вают несбалансированные обмены вовлеченными в процесс взаимодействия ресурсами, то «интеграция» социальных систем всегда зависит от распределения в них власти [10, 124]. Термин «интеграция» не следует употреблять как синоним «сплоченности», «солидарности», или «консенсуса».

Вслед за английским критиком Т. Парсонса Д. Локвудом (выдвинувшим ту же идею еще в 1960-е гг.) Гидденс различал «социальную интеграцию» и «системную интеграцию». Первое понятие относится к интеграции внутри систем взаимодействия и характеризует «системность на уровне взаимодействия лицом-к-лицу», второе — к интеграции между системами взаимодействия и рассматривает «системность на уровне отношений между социальными системами или коллективными образованиями» [5, 76–77].

По мнению Гидденса, это различие должно решить некоторые теоретические затруднения «функционалистской» линии Конта–Дюркгейма–Парсонса в трактовке интеграции. У них и их последователей социальная интеграция, т. е. согласованное соединение поведений отдельных действующих внутри воспроизводимых ими систем взаимодействия в первую очередь зависит от моральной координации индивидуальных актов поведения. Поскольку этот принцип распространяется и на «общество» как на любую другую форму социального взаимодействия, то выходит, что интеграция глобального порядка (общесистемная интеграция) тоже зависит в основном от некоего всеобщего морального согласия, от успехов моральной социализации индивидов. Отсюда понятийная ограниченность при осмыслении конфликтов и противостояний групповых интересов. Для их объяснения главной и чуть ли не единственной теоретической схемой остается концепция аномии. При таком подходе преимущественно рассматривается лишь глобальный абстрактный конфликт интересов индивида и общества (интересы общества обычно представлены в понятиях «функциональных потребностей»), и ускользают из анализа, во-первых, действия, основанные на чисто «прагматическом принятии» моральных обязательств в отличие от «интериоризованных моральных убеждений», и во-вторых, действия, основанные на разнонаправленных толкованиях «элементов нормативной культуры», толкованиях, порождаемых столкновениями групповых (в том числе классовых) интересов.

Теория структуриации в противовес парсонсовской схеме «интериоризации», склонной оперировать одним грубым понятием «мотивации» как субъективной составляющей действия, старается проводить различие между мотивами, субъективными основаниями (резонами) и намерениями или целями действия [10, 125]. Мотивы относятся лишь к сознательным и бессознательным желаниям в составе побудительных сил поведения. И не нужно искать за каждым поведенческим актом свой мотив. Бессознательное крайне редко прямо влияет на сознательную направленность действия. Сводить к мотивам все содержание «субъективности» в составе действия значит игнорировать то самое рационализирующее «рефлексивное отслеживание» поведения, которое отличает специфически человеческое поведение от поведения животных. Рефлексивная рационализация действия подразумевает способность всех компетентных действующих субъектов контролировать свою активность посредством постоянного осознания ее условий и последствий и тем самым связывать свои желания с намерениями, с

тем, чего они стремятся достичь во взаимодействии с другими. Позволяя представить взаимодействие как непредсказуемый и зависимый от неопределенных условий переговорный процесс, рационализация в таком понимании должна преодолеть негибкий детерминизм на самом деле «мнимо волюнтаристской» теории действия Парсонса с ее неподвижным интериоризированным ядром «нормативных» мотивов.

Гидденс подчеркивает, что различие между социальной и системной интеграциями не означает, будто первая охватывает исключительно «субъективные элементы» действия, а вторая — его «объективные последствия» с точки зрения социальной системы как функционирующего целого. Он настойчиво повторяет, что любые структурные составляющие социального действия суть свойства не индивидов, а коллективных образований и социальных систем — точнее, систем отношений в определенных исторически сложившихся коллективностях. В этом смысле наш автор явно на стороне «ортодоксальной» социологии, а не радикального методологического индивидуализма или психологизма. Рассматриваемое различие имеет ближайшее отношение к различению «микро-» и «макросоциологических» уровней исследования, но не в том обычном смысле, что взаимодействие лицом к лицу касается только малых групп (или представляет «общество в миниатюре»), а в том, что оно концентрированно выражает значение непосредственного пространственного присутствия в социальных отношениях в отличие от влияния на них тех «других», кто пространственно (а возможно, и по времени) отсутствует.

Системность на уровне социальной интеграции чаще всего проявляется в сфере рефлексивного отслеживания и рационализации поведения и «составляет фундамент системности общества как целого». Концептуально системную интеграцию нельзя адекватно выразить через модальности социальной интеграции, но последняя является главной опорой системной интеграции, благодаря воспроизводству институтов в контексте дуальности (двуединства) структуры. Это двуединство связывает мельчайшие проявления повседневного поведения с качественными особенностями гораздо более обширных социальных систем наподобие того, как произнесение грамматически правильного английского предложения в случайном разговоре ненамеренно вносит маленький вклад в воспроизводство английского языка как системы [5, 77]. Воспроизводство всякой социальной системы (понимаемой как определенная взаимозависимость человеческих действий) — это совместный результат взаимопроникающих друг в друга процессов социальной и системной интеграции.

Взаимодействие трех упомянутых ранее уровней системности (формирование гомеостатически замкнутых причинных цепей действий, саморегуляция действий через обратную связь, рефлексивная саморегуляция) можно пояснить гиденсовским примером воспроизводства (по типу порочного круга) так называемого цикла бедности: материальные лишения → плохое образование → низкооплачиваемая работа → материальные лишения [5, 79]. Цикл бедности образует гомеостатическую замкнутую цепь, если каждый из этих факторов участвует в цепи взаимных влияний, ни в каком отношении не являясь для других «контролирующим фильтром». Можно констатировать существование такой цепи, если отслеживать влияние лишь начального образования на прочие ее элементы. Но

ежели учитывать влияние на эти элементы всей образовательной карьеры детей, то может выясниться, что экзамены, сдаваемые при переходе в среднюю школу, и есть тот контролирующий фильтр, который оказывает решающее влияние на другие элементы в цикле. Тогда эти экзамены можно рассматривать как эквивалент блока информационного контроля в механической системе с обратной связью. Эффект обратной связи может участвовать в управлении процессом направленного изменения, вроде пропорционального роста числа детей из рабочей среды, переходящих в сферу «беловоротничковых занятий» соответственно ее относительному расширению в обществе в целом. Когда же на основании знаний об изменениях в обществе, школе и на рынке труда кто-то (допустим, Министерство образования) вмешивается в режим работы рассматриваемого цикла, тогда ведущим механизмом влияния в нем становится рефлексивное отслеживание действия.

Подобная экспансия попыток рефлексивной саморегуляции социальных систем на уровне системной интеграции является, по Гидденсу, одной из главных отличительных черт современного мира. Эта сугубо человеческая черта лежит в основе двух самых распространенных типов социальной мобилизации в современную (модерную) эпоху: веберовской легально-рациональной организации и секулярных социальных движений. Эта человеческая способность может служить не только источником социальной самодетельности, но и средством технического контроля, частью «системных технологий» и в таком качестве стать «мощной идеологической силой» [5, 80].

Совокупность вышеназванных и других понятий теории структуриации должна служить в конечном счете переосмыслению таких классических обобщающих понятий-проблем социологии, как общество, порядок, социальное изменение в его отношении с понятиями социального производства и воспроизводства, стабильности и т. п.

Так, традиционную «проблему порядка» надо толковать как проблему способа проявления дуальности структуры в социальной жизни, способа поддержания в повседневном ведении социально значимых дел «непрерывности формы» [5, 216]. По Гидденсу, ортодоксами парсонсовского толка проблема порядка видится как проблема «согласия и послушания», проблема пути, каким индивиды приходят к соблюдению нормативных требований социальных групп, членами которых они состоят. Этот парсонсовский подход к проблеме порядка основан на допущении, что наиболее важные черты социальной деятельности сильнее всего и мотивированы (через интериоризацию ценностей в качестве мотивационных компонентов личности). Гидденс же, вслед за «феноменологией обыденной жизни» и «этнометодологией» настаивает, что непрерывность многих наиболее устоявшихся элементов социального поведения в первую очередь «обеспечивается самим социальным воспроизводством» [5, 218], его рутинной, а не определенными побуждающими к действию мотивами. Это подобно воспроизводству языка, которое, будучи условием и результатом намеренного производства речевых актов и других форм коммуникации, тем не менее не является движущим мотивом для говорения на данном языке.

Рутинный характер социальной жизни тесно связан, по Гидденсу, с тем, что он вслед за некоторыми современниками называет «поддержива-

нием ощущения онтологической безопасности» [5, 219 и след.], под чем подразумеваются глубинные способы регуляции действующим внутреннею напряженности (преимущественно контроля и уменьшения тревоги). Онтологическая безопасность зависит от скрытой веры действующих индивидов в многообразные условности, через которые воспроизводится социальная жизнь. Контроль напряженности осуществляется наиболее эффективно, когда индивиды испытывают чувство онтологической безопасности. Там, где преобладает рутина, т. е. где в социальном действии многое скрыто принимается как само собой разумеющееся, рационализация поведения без труда сочетает «систему безопасности» действующего лица с существующими условностями, которые исполняют роль взаимного знания. (Напомним, что главным условием всякого устойчивого взаимодействия является взаимопонятность поступков и речевого дискурса партнеров благодаря общему языку.) В рутинизированных социальных условиях нет нужды приводить для других рациональные доводы в пользу поведения, соответствующего принятым бездоказательным условностям.

Рутина как важный фактор непрерывности социального воспроизводства во многом объясняет источники и природу социального изменения. Рутина всего сильнее, когда она санкционирована (или освящена) традицией, связывающей прошлое и настоящее в социальном воспроизводстве. В обществах с сильной традиционной регуляцией социального поведения преобладают два основных типа социального изменения. Как называет его Гидденс, «прирастающее (incremental) изменение» осуществляется как ненамеренный результат самого процесса социального воспроизводства [5, 220]. Прототипом здесь опять-таки являются изменения в языке, когда каждый случай применения языка одновременно содержит новые ростки его потенциальной модификации. Кроме этих эндогенных изменений, все другие источники изменения в малоактивных обществах с господством традиции предположительно происходят от внешних толчков, порождающих «дерутинизацию» (т. е. любого рода ослабление бездумного характера повседневного взаимодействия): последствий резких экологических изменений, природных катастроф или столкновений с инокультурными обществами. При этом важно, что в ходе таких изменений не происходит подрыва традиционных практик и верований как таковых, но идет лишь замещение определенных традиционных практик другими традиционными практиками.

Наиболее глубокий потенциальный источник дерутинизации, особенно свойственный западным обществам современного типа, предполагает развенчание традиции как формы легитимации действия. Гидденс не сводит это к веберовскому расколдовыванию мира и предостерегает против ошибочных выводов из тесной связи веберовского анализа традиционного господства и бюрократии с его же понятием «рутинизации», так как, хотя бюрократическая регуляция несомненно является главной формой рутинизации поведения в современном обществе, не следует забывать насколько более новаторскими оказываются результаты функционирования даже самых бюрократических организаций по сравнению с более традиционными типами групп и обществ [5, 221]. Разложение традиции выражается и в распространении «историчности» как способа мобилиза-

ции исторического сознания в поисках преобразования социальных форм. «Опознавание истории как некоторой последовательности изменений, а не как постоянного подтверждения традиции, и доступность разведенных во времени и пространстве „образцов” для текущих процессов преобразования основательно меняют общие условия социального воспроизводства в современных обществах» [5, 222]. Историчность и дерутинизация — это важные проявления протяженности социальных систем в пространстве и времени.

Для удовлетворительного понимания проблем социального изменения в современном мире необходимо существенно переосмыслить традиционные понятия «общества» как некоего «социального объединения», или синонима «социального взаимодействия», или совершенно четко отграниченной социальной системы во всей ее полноте [3, 61 и след.]. Такие родственные понимания «общества» стимулируют преимущественный интерес к эндогенным моделям социального изменения. Из них Гидденс критикует в первую очередь «разверточные модели» изменения, представляющие социальное изменение как «постепенное проявление свойств, какие данный тип общества предположительно содержал в себе изначально» [5, 223]. Таковы, по Гидденсу, функционалистские уподобления социальных изменений росту организма или их объяснения в категориях скоординированной прогрессирующей функциональной дифференциации общественных институтов. Недостатки «разверточных» моделей обусловлены, во-первых, тенденцией трактовать общество как единое целое и, во-вторых, неспособностью теоретически освоить пространство в качестве неотъемлемой части социального анализа. Индустриализованные общества как главный объект изучения для социологии не являются едиными целыми, хотя и имеют определенные границы, которые соединяют социальное и пространственное в военно-политической системе национального государства.

Исходя из этого, Гидденс предлагает для осовременивания социологического анализа социального изменения особое внимание уделять следующим элементам [5, 225–230]:

1. Факту, что в современном мире «общество» — это чаще всего нация-государство, связанное с другими нациями-государствами в единую мировую систему и, следовательно, в любом анализе нельзя упускать из виду отношения автономии и зависимости между обществами, или нациями-государствами. С формально-абстрактной точки зрения это просто обобщение характеристики всех социальных систем как состоящих из упорядоченных отношений автономии и зависимости (властных отношений). Очевидно, что хотя принцип территориальности нации-государства служит главной основой разделения эндогенных и экзогенных источников изменения, вместе с тем имеются такие отношения, которые этому принципу не подчиняются, например, возможны коллективные образования, номинально входящие в определенные государства, но гораздо сильнее вовлеченные во вненациональные связи типа транснациональных корпораций. С более содержательной точки зрения отношения автономии и зависимости должны рассматриваться в контексте формирования капиталистической мировой экономики согласно марксистскому по духу положению известного

пропагандиста идеи мировой системы Уоллестайна: капитализм как способ производства держится на том, что экономические факторы действуют на гораздо более обширной арене чем та, которую способно полностью контролировать любое политическое общество. Вдобавок мы живем не только в мировой экономике, но и в условиях мирового военного порядка. Поэтому в перспективе исследование процессов глобализации социальной жизни (в том числе на уровне повседневного поведения) будет занимать все более значительное место в социологии.

2. Факту неравномерного развития разных секторов или регионов социальных систем. Концепция неравномерного развития применима к объяснению как внутреннего развития наций-государств, так и — на глобальном уровне — столкновений промышленно развитых обществ с обществами «третьего мира».
3. Критическим фазам радикального изменения, в которых преобразуется существующая расстановка в обществе его главных институтов (безразлично, с проявлениями или без проявлений политической революции). В современном мире очевидно значимы четыре вида таких фаз: а) процессы ускоренной индустриализации; б) политические революции, понятые не просто как непосредственные события, связанные с захватом или переходом власти, но как продолжительные периоды, растягивающиеся и на послереволюционную социальную реорганизацию; в) процессы институционального разложения или крушения традиционных культур в результате столкновения с экономическим империализмом развитых обществ; г) процессы институционального разложения под воздействием войны.
4. Идее «попеременного» изменения, согласно которой «передовое» в одних исторических обстоятельствах позднее может стать помехой дальнейшему изменению или, наоборот, то, что какое-то время считалось «отсталостью», «запоздалым развитием» в другую эпоху, может дать преимущества для ускоренного развития. Классический пример дает история Англии, почти весь прошлый век занимавшей ведущее положение в качестве «первого индустриального общества», но в послеимперский период замедлившей экономический рост именно из-за массивного наследия раннего индустриализма.

Четвертый пункт подразумевается присутствующим в трех других и еще раз подчеркивает значение «историчности», т. е. активности исторического сознания людей как фундаментальной характеристики современности. Вообще же в отношении истории Гидденс не устает повторять, что между социологией (социальной наукой) и «надлежаще понятой» историей «просто не существует никаких логических или даже методологических различий» [5, 230]. Это отсутствие различий он и пытается обосновать подведением под них общей методологической (или метатеоретической) базы в виде теории структуриации. С позиций этой теории и социология, и история работают с одним и тем же материалом, с пространственными и временными моментами социального действия, воплощаемыми в различных социальных системах, пребывающих, по сути, в состоянии постоянного становления. Теория структуриации, в общем, достаточно последовательно проводит линию методологического индивидуализма (номинализма), на-

стаивая, что все процессы и структуры социальной жизни опосредуются мотивами, знаниями и рассуждениями действующих индивидов. Поскольку же никакая наука не в состоянии точно ответить, каким образом различные внешние социально-исторические события и обстоятельства порождают в умах индивидов определенные идеи, ценности и желания, то приходится признавать исторически непостоянного индивида основой для всех исследований человеческого социального действия и сомневаться в большинстве универсальных каузальных обобщений относительно истории. Из таких обобщений в социологии особенно требуют «деконструкции» и последующей переработки на базе теории структуриации многочисленные упорные рецидивы подходов к истории с позиций исторического материализма и эволюционизма [4].

Однако, несмотря на все критические оговорки, при переходе к более содержательным суждениям об историческом движении человечества Гидденс вовсе не отказывается от некоторых старых разбиений исторического потока для первичной грубой характеристики особенностей социального действия, свойственных той или иной эпохе. Опорным для него оказывается известный с начала XIX в. дихотомический контраст между характером жизни и действия в условиях так называемых традиционных обществ и действием в условиях общества современного типа, или в условиях модерна. Последние крупные работы Гидденса в основном посвящены анализу модерна как исторической эпохи (см., напр.: [1; 6; 7]). Термин «модерн» (или «современность» в типологическом смысле) он использует для предельно общего обозначения институтов и способов поведения, сперва установившихся в послефеодальной Европе, но в XX в. ставших всемирно-историческими по масштабам влияния. Модерн можно понять и как приблизительный эквивалент понятия индустриализованного мира, если при этом признавать, что индустриализм (т. е. общественные отношения, имеющие следствием широкое использование физической энергии и машин в производственных процессах) не является его «единственным институциональным измерением» [7, 14–15]. Второе определяющее измерение модерна — капитализм как система товарного производства, включая конкурентные рынки продукции и товаризацию рабочей силы. Третье измерение — институты контроля (в его видимых и скрытых формах, включая использование информации для координации разных видов социальной деятельности) как основа роста организованности «современной» (в типологическом смысле) социальной жизни. Это измерение надо отделять от контроля за средствами насилия в контексте «индустриализации войны». Милитаризм модерна — один из основных его негативных моментов. Монополия контроля над средствами насилия принадлежит национальному государству, которое как социополитическое образование резко контрастирует с большинством разновидностей традиционного порядка. «Современные» государства — важнейший пример более общей черты модерна, возрастания организованности.

Одна из наиболее очевидных характеристик, резко отличающих модерн от «досовременных» культур и образов жизни, — его крайний динамизм. Гиденсовские описания этого динамизма очень напоминают марксовскую характеристику капитализма как формации, способ существования которой состоит в постоянных переворотах, с тем отличием, что Гидденс

больше предпочитает говорить о глубоких изменениях в социальных практиках и образцах поведения, а не в социально-экономических отношениях, как Маркс. Повышенный динамизм эпохи «современности» Гидденс объясняет появлением в нем трех групп явлений, которые на самом деле были отмечены задолго до него, но он дает им новые метафорически-обобщающие названия:

1. Разделение времени и пространства (в традиционных культурах, связанных строгой определенностью географического места действия и стабильным ощущением индивидом своего места в прошлом, настоящем и будущем) как условие соединения социальных отношений через преодоление больших промежутков пространства — времени, вплоть до глобальных систем. «Современные социальные организации предполагают точную координацию действий множества человеческих существ, физически разделенных друг с другом. „Когда” этих действий прямо связано с „где”, но не через посредничество места, как в досовременные эпохи» [7, 17]. Названное разделение глобализирует и универсализирует «использование истории для делания истории» (феномен «историчности»), свойственное процессам, уводящим современную социальную жизнь из объятий традиции.
2. Высвобождение социальных институтов из конкретного контекста через механизмы символических знаков и экспертных систем (взятые вместе, они именуются «абстрактными системами»). Механизмы высвобождения делают взаимодействие независимым от частных особенностей мест действия. Гидденс использует метафору «высвобождения» (disembedding), сознательно противопоставляя его поныне популярному среди социологов (после Г. Спенсера) понятию «дифференциации». Дифференциация несет с собой представление о прогрессирующем разделении функций, так что расплывчатая организация деятельности в досовременных обществах становится все более специализированной и точной с наступлением модерна. Несмотря на известную ценность этой идеи, она, по мнению Гидденса, не ухватывает важный элемент в характере воздействия «модерных» институтов, а именно отрыв социальных отношений от местных контекстов и их новое сочетание с преодолением неограниченных пространственно-временных расстояний. Из вышеупомянутых механизмов высвобождения институтов «символические знаки» Гидденса очень напоминают универсальные «символические средства общения и взаимообмена» Т. Парсонса, тем более, что основной образец работы данного механизма у них один и тот же — деньги. «Деньги позволяют абстрагироваться от времени (потому что это средство кредита) и пространства (поскольку всеобщий ценностный стандарт открывает дорогу сделкам между множеством индивидов, которые никогда не встречались друг с другом физически)» [7, 18]. Гидденсовские же «экспертные системы» позволяют абстрагироваться от времени и пространства благодаря экспансии разных видов технического знания, которые приобрели общезначимость, независимую от пользующихся им практиков и клиентов. Экспертные системы не ограничены сферой техники и технологии. Они распространяются на социальные отношения и на внутренний мир личности. Советник, законовед и психотерапевт так же

характерны для экспертных систем модерна, как и ученый, техник или инженер.

3. Институциональная рефлексивность, т. е. регулярное применение знания об обстоятельствах социальной жизни как формирующий элемент в ее организации и преобразовании. Рефлексивность модерна надо отличать от свойственного всякой человеческой активности рефлексивного отслеживания действия. Рефлексивность модерна имеет в виду повышенную восприимчивость большинства составляющих социальной деятельности и материальных отношений с природой к постоянным пересмотрам в свете новой информации или знания [7, 20].

Указанные три пункта, конечно, связывают гидденсовскую формальную теорию действия, каковой можно считать теорию структуризации, с его более содержательными представлениями о социальном действии в историческую эпоху модерна, но в целом эта связь слаба. Соображения о модерне — это не органическая часть теории структуризации, а скорее комментарий на ее языке к материалу извне, представляющему ходячую социологическую мудрость времени. Впрочем, Гидденс не поддался моде определять текущий, переживаемый нами период как постмодерн и называет его «поздним», или «высоким» модерном. Следовательно, постмодерн только еще грядет, и о нем можно говорить лишь как о совокупности ориентированных в будущее проектов-утопий в связи с реально существующими «институциональными тенденциями» развития. Гидденс надеется, что постмодернистский порядок окажется более благополучным социальным состоянием для человечества, включающим глобальную координацию его деятельности, многоуровневое демократическое участие населения Земли в управлении, гуманизацию технологии, демилитаризацию, систему планетарной помощи, исчезновение бедности и т. п. [1, 340–345].

С этими спекуляциями о направлении развития мировых событий и с общим «проектом современности (модерна)» связаны и прогнозы Гидденса о будущем социологии, выраженные в девяти тезисах [3, 51–80]: социология постепенно утратит теоретические «пережитки» минувшего столетия; появится новый, хотя и нестабильный, и спорный, теоретический синтез, который восстановит ныне утраченную связанность социологических дискуссий при сохранении контактов с непрофессиональными представлениями и понятиями о социуме соответственно принципам двойной герменевтики; социология будет уделять большее, чем доселе, внимание изучению мировой системы, и «глобальная перспектива», возможно, станет ведущей в этой науке; прежние междисциплинарные границы в социальных науках утратят былую относительную четкость; социологи вновь заинтересуются долговременными историческими процессами социальной трансформации, сравнимыми по масштабам с построениями эволюционистов и философов истории; станет более активным участие социологии в формировании практической социальной политики и проведении реформ; массовые социальные движения и большие организации останутся главным стимулом социологического воображения; статус социологии по-прежнему останется дискуссионным. Эти суждения о будущем дополняют образ социологии у Гидденса.

В заключение можно попытаться как-то оценить сделанное Гидденсом. При знакомстве с его теорией структуризации создается впечатление, что

перед нами в основном очередная критика «социологического разума», критика понятий, обсуждение многообразных тем и персоналий порой с очень тонкими и стимулирующими комментариями, но не теория, имеющая главной задачей объяснить, хотя бы в ограниченном масштабе, как работает реальный социальный мир, какие конкретные условия в нем порождают конкретные результаты. Постановка такой задачи предполагает веру в существование некоторых устойчивых взаимосвязей между реальными процессами и обобщенными классами переменных и, значит, в существование некоторых инвариантных и вневременных свойств социума, а именно в это Гидденс и не верит, что, между прочим, выражается в неохотном употреблении им слова «закон» вне критических контекстов. По нему выходит, что сама природа социума текуча и быстро изменяема вследствие способности людей к творческому саморефлексивному, субъективному и ситуационному толкованию действия. Поэтому социальный мир постоянно перестраивается (пребывает в процессе структуриации), а все «законы» и прочие теоретические инструменты социальных наук временны и в лучшем случае годятся лишь для определенных исторических периодов. Соответственно, и вся система понятий мыслится временной, способной постоянно реагировать на непрерывные изменения и, следовательно, гибкой.

Исторический опыт, однако, показывает, что со времен Гераклита и элейтов из таких «диалектических» устремлений ничего особенно конструктивного и повседневно применимого не выходило, кроме вскрытия парадоксов человеческих рассуждений о всяком движении или изменении и демонстрации немощи наших самых привычных и не подвергаемых сомнению понятий. Рабочие понятия нельзя на самом деле сделать текучими. Можно согласиться с Гидденсом, что структура — не вещь, а процесс, в котором она «производится» и «воспроизводится» взаимодействующими во времени и пространстве индивидами. Но разве это противоречит традиционным интуициям о структуре как относительно постоянных организующих отношениях между группами, учреждениями и любыми другими субъектами социального действия вплоть до исторически и культурно определенных индивидов? Разница между гидденсовским непрерывным производством структуры, определяющей «порождающие правила» взаимодействия для какого-то конкретного множества индивидов, и обычным ощущением структуры как исторически унаследованной реальности, которая очень медленно размывается временем, так что сквозь нее успевает пройти ряд поколений, — это всего лишь разница взятых масштабов времени и пространства. Заслуга Гидденса — в попытке концептуально осмыслить опыт субъективистских интерпретаций социологии и тем лишней раз утвердить в социологии как единой науке важность исследований в естественных ситуациях взаимных микропроцессов, чувств и мыслей реальных живых людей, образующих общество. Гидденс чрезвычайно популяризировал задачу добиться структурированного понимания субъективности. Но это несколько не отменяет существования исторического, макродинамического и т. п. уровня анализа, даже если структуры такого уровня не удастся понять на основе индивидуальных действий и взаимодействий участников изучаемых событий. Гидденс, как и другие, не построил надежного теоретического моста для перехода от микродинамики

к макродинамике, который держится в основном на метафорах. Это показывает и практическая неотличимость его пользования понятием структуры от традиционных употреблений всякий раз, когда речь заходит о предметах такого масштаба, как модерн, индустриальное общество и т. п. Содержательно их описания совершенно не оригинальны, и теория структуризации служит для таких описаний лишь внешней накладкой, формально скрепляющей материал. Эмпирический материал, свой и чужой, тоже используется внешним образом, лишь для иллюстраций абстрактных рассуждений. Кроме того известно, что чем сложнее схемы и классификации, тем они практически бесполезнее, а гидденовские построения чрезвычайно абстрактны и сложны. Еще более усложняет дело его скользящая «двуединая» точка зрения в ходе рассуждений, когда, например, «намеренное» начинает выступать в роли «ненамеренного», и наоборот. Правда, он и не ставил перед собой задачи сделать теорию структуризации операциональной и способной руководить эмпирическими исследованиями. Скорее это свод указаний на перспективу, как перестраивать социологические понятия и устанавливать между ними новые теоретические связи. Размах затеянной перестройки выражает его стремление к широкому теоретическому синтезу, стимулирует других исследователей и заслуживает внимания как поисковая дискуссионная программа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гидденс Э. Постмодерн // Философия истории. Антология / Ред.-сост. Ю.А. Кимелев. М., 1995. С. 340–347.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 3.
3. Современная теоретическая социология: Энтони Гидденс. Реферативный сборник / Под ред. Ю.А. Кимелева. М., 1995.
4. Giddens A. A contemporary critique of historical materialism. Berkeley & Los Angeles, 1981.
5. Giddens A. Central problems in social theory. Berkeley & Los Angeles, 1979.
6. Giddens A. Consequences of modernity. Cambridge, 1990.
7. Giddens A. Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age. Stanford, 1991.
8. Giddens A. New rules of sociological method: A positive critique of interpretative sociologies. L., 1976.
9. Giddens A. Sociology: A brief but critical introduction N.Y. etc., 1982.
10. Giddens A. Studies in social and political theory. N.Y., 1977.
11. Giddens A. The class structure of the advanced societies. L.; N.Y., 1973.
12. Giddens A. The constitution of society: Outline of the theory of structuration. Berkeley & Los Angeles, 1984.

Э. ГИДДЕНС: ЕГО ВИДЕНИЕ ИТОГОВ И ПЕРСПЕКТИВ РАЗВИТИЯ СОЦИОЛОГИИ НА ИСХОДЕ XX ВЕКА

1. ИЗБЫТОЧНАЯ РЕФЛЕКСИВНОСТЬ СОЦИОЛОГИИ — НАСЛЕДИЕ КРИЗИСА

Первое, что обращает на себя внимание как важнейшая особенность теоретической социологии последней трети нашего века, — это ее избыточная рефлексивность. Казалось бы, о каком избытке рефлексивности можно говорить, когда идет речь о социологической дисциплине, которая рефлексивна уже по определению: ведь теоретическая социология и есть, по сути дела, кроме всего прочего, также и теоретическая рефлексия социологии о самой себе? Что же может быть в этом предосудительного? Но, как свидетельствует аналитическое рассмотрение эволюции теоретической социологии на протяжении последней трети XX в., рефлексия рефлексии — рознь, даже в пределах теоретической социологии. Возможна содержательная, предметно ориентированная рефлексия, т. е. рефлексия, направленная на выяснение отношений (связи) между предметом социологии (ее объектом) и познавательными средствами: ценностными предпосылками, понятиями, категориями, наконец, концепциями возрастающей степени общности, которые (когда более, а когда и менее осознанно) использует в своей работе социолог — субъект социологического исследования. Но возможен и другой тип социологической рефлексии — это когда она все больше ориентируется на саму себя (свою «субъективность») и все меньше на свой предмет, превращаясь таким образом в «чистую» рефлексию: рефлексию о самой рефлексивной способности, взятой до всякого соприкосновения с объектом, отношение к которому и должно было бы составить ее содержание.

А ведь это — вовсе не гипотетическая конструкция. Движение теоретической социологии в этом направлении намечается как раз в кризисной ситуации распредмечивания социологии, аннигиляции ее предмета, о котором достаточно много было сказано выше. В подобных критических случаях происходит превращение совершенно необходимой рефлексивности теоретической социологии, призванной так или иначе (лучше или хуже — это уже другой вопрос) контролировать самые общие отношения между субъектом и объектом социологического исследования, процесс познания социологом своего предмета, в рефлексивность избыточную, т. е. беспредметную, уходящую в «дурную бесконечность» рефлексирования рефлексии, рефлексирования самого этого рефлексирования и т. д. Эта тенденция возникла в момент общего кризиса социологии, связанного с тем, что, с легкой руки Э. Гидденса, называют разложением «орто-

доксального консенсуса» (достигнутого ею в предкризисную эпоху «бури и натиска» парсонсианства на основе «альянса» натурализма и функционализма). А выразилась она в том, что можно назвать «вавилонским столпотворением» в западной социологии, утратившей общий язык (худобедно, но все-таки обретенный ею на какое-то время), и вступившей в период гоббсовской «войны всех» социологических школ и направлений, эмансипировавшихся от структурно-функционалистской опеки, «со всеми». Определяя эту ситуацию в понятиях теоретической социологии, ее можно назвать ситуацией «взвешенности» основных социологических парадигм, каждая из которых претендовала на общезначимость, но имела в социологическом сообществе столько же голосов «за», сколько и «против», а потому не могла утвердиться в качестве главенствующей. И уже одно это не могло не подталкивать теоретически мыслящих социологов к тому, что со временем предстало как избыточная рефлексивность.

В глазах же тогдашних социологов молодого поколения (к которому в кульминационный период кризиса, пришедшийся на конец 1960-х — первую половину 1970-х гг., принадлежал и Э. Гидденс) описанная ситуация, вместе с порожденной ею тенденцией гипертрофированной рефлексивности, выглядела как освободительная. Поэтому его теоретические представители не обнаруживали склонности считать ситуацию, сложившуюся в итоге разрушения ортодоксального консенсуса, кризисной в точном смысле слова. Если они и готовы были, подчас, использовать для ее определения понятия кризиса, то лишь имея в виду под ним прежде всего и главным образом «прогрессивный» процесс эмансипации от «ортодоксальных» догм, лишенный сколько-нибудь существенных деструктивных тенденций. Что нашло свое отражение и в их позднейших «рефлексиях» по поводу как его ближайших, так и более отдаленных последствий, о которых речь у нас пойдет в дальнейшем.

В этом отношении весьма показательна лекция, с которой Э. Гидденс выступил на пленарном заседании собрания Социологической ассоциации восточных штатов в Нью-Йорке в апреле 1986 г., которая затем была переработана в статью, опубликованную через год под названием «Девять тезисов о будущем социологии» в его книге «Социальная теория и современное общество» [4]. Ввиду первостепенной важности ее содержания, есть смысл специально остановиться на этой программной статье. Вопреки своему названию, эта статья одного из самых авторитетных и плодотворных представителей современной западной социологии представляет собой не только попытку изложить свое видение перспектив развития теоретической социологии на исходе XX в. Этот прогноз (предлагаемый, чего не скрывает и сам Э. Гидденс, в качестве своего рода «самоосуществляющегося пророчества») предваряется кратким, но очень емким и весьма любопытным введением, проливающим свет на его видение состояния теоретической социологии в период, непосредственно предшествовавший тому моменту, когда он решил выступить со своими предсказаниями ее обозримого будущего. А это и было время, которое многие западные социологи, не менее эрудированные и авторитетные, чем Э. Гидденс, квалифицировали как период наступающего («грядущего»), а затем и уже наступившего кризиса западной социологии. Вот почему небольшой вводный текст Э. Гидденса, не лишенный, между прочим, и своего «взрывча-

того» подтекста, представляет для нас особый интерес, требуя более внимательного анализа.

Впрочем, и в основной части текста, посвященной прогнозу ближайшего будущего теоретической социологии (в значительной мере желаемого самим его предсказателем), содержится много относящегося к проблематике социологического кризиса и его более отдаленных последствий, что опять-таки проясняется лишь на фоне упомянутого введения в статью. Так что и прогностическая часть статьи представляет для нас интерес совсем не только потому, что была написана двадцать лет назад и, стало быть, дает нам возможность по достоинству оценить как потенциал Э. Гидденса-прогнозиста, так и его способность трезво оценить тогдашнюю ситуацию в западной теоретической социологии. Написанная, по крайней мере отчасти, с известным расчетом на «самоосуществляющееся пророчество» (в «исполнении» которого готов принять, что называется, «посильное авторское участие» и сам предсказатель), эта статья интересна для нас и как «документальное» свидетельство умонастроений, владевших Э. Гидденсом (и его «референтной группой») в то время, и как характерный «момент» совершавшегося тогда теоретического процесса.

Свои рассуждения о «будущем социологии», — которое зачастую предстает у Э. Гидденса как будущее, полемически обращенное где «за», а где и «против» социологического прошлого (имевшего место в самом начале 1970-х гг., в период, когда второй общетеоретический кризис «осциллировал» возле своей кульминационной точки), Э. Гидденс начал с констатации факта существования нелестных отзывов о социологии. Факта, который для социологов его поколения, чья научная молодость прошла под знаком великих надежд на эту «науку наук» (претендовавшую в таком качестве на место, которое еще в прошлом веке по традиции продолжала занимать философия), должен был представляться особенно огорчительным, если не оскорбительным. Это чувство не удалось скрыть и самому Э. Гидденсу, поспешившему объяснить негативные отзывы о социологии тем, что на «долю» ее «в конечном счете выпало, наверно, больше упреков, чем она того заслуживала» [там же]. А между тем подобные «избыточные» упреки не так уж трудно было бы объяснить тем, что социология в XX в. претендовала на слишком многое, во всяком случае на гораздо большее, чем она вообще могла сделать. (Вспомним хотя бы гудднеровские рассуждения о «миросозидающих» возможностях радикальной социологии.) Там же, где остается множество невыполненных обещаний, нельзя не ожидать и стольких же не всегда приятных упреков. Но самому Э. Гидденсу, естественно, гораздо больше пришлось по душе совсем другое объяснение, имеющее некоторый оттенок «героического пессимизма»: «Социология — при условии, что ею занимаются надлежащим образом, — обречена в некотором отношении всегда оставаться наукой, вносящей сумятицу в умы. Она не годится для потворства предрассудкам (ах, если бы дело было лишь в этом! — Ю. Д.), которые интуитивно защищают люди, не склонные к размышлениям» [там же]. Впрочем, это объяснение вовсе не отменяет приведенное выше, которое явно напрашивалось в первую очередь. Тем более, что в его пользу говорят и некоторые из последующих рассуждений самого автора этого в высшей степени симптоматического текста, в котором примечательно все — вплоть до но-

ансов умонастроения, которое доминирует в нем, так сказать, «контрапунктически» пульсируя. А там, где такого рода пульсация начинает «сбиваться с ритма», приходя в противоречие с фактами эволюции западной социологии в рассматриваемый период (или даже с логической последовательностью авторской мысли), возникает естественное стремление самостоятельно разобраться в той «сумятице», которую вносит в наши (очевидно, еще недостаточно просвещенные социологически) умы, в частности, и его собственное понимание эволюции социологии в последнюю треть XX в. Однако сразу же оговоримся: речь идет не об этом понимании в целом, а лишь об отдельных его «моментах».

2. РАСПАД ОРТОДОКСАЛЬНОГО КОНСЕНСУСА И АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ЕГО ОЦЕНКИ

Некоторые сомнения вызывает уже исходный тезис доклада и статьи Э. Гидденса, согласно которому «Сейчас (в 1985–1986 гг. — Ю. Д.) многим кажется, что еще 10–15 лет (1975 или даже 1970 гг.? — Ю. Д.) назад в социологии все обстояло благополучно, но с тех пор дисциплина явно сбилась с пути» [там же]. Каким это «многим»? Тем, кому осталась неизвестной социологическая литература, отмеченная, например, именами Ч.Р. Миллса, А. Гоулднера или Р. Фридрихса, которые (первый уже с начала 1960-х гг., а второй и третий в конце того же десятилетия) начали говорить об общетеоретическом кризисе западной социологии? Или тем, кто просто не захотел принять к сведению все аналогичные свидетельства и констатации быстро приближавшегося кризиса? И кто до сей поры продолжает верить социологам, так и «не приметившим» этот кризис подобно известному крыловскому персонажу? Конечно, можно было отвести по крайней мере двоих из названных свидетелей, сославшись на их ярко выраженную леворадикальную ангажированность. Но на это вряд ли согласился бы и сам Э. Гидденс, чьи взгляды на тогдашнее состояние социологии не слишком сильно расходились с милсовскими или гоулднеровскими. Кроме того, далеко не все в «свидетельских показаниях» леворадикальных социологов продиктовывалось именно их радикализмом. Не случайно с целом рядом их свидетельств, касающихся глубокого теоретического кризиса социологии, соглашались (особенно в конце 1960-х — первой половине 1970-х гг.) и теоретики вполне умеренной политической ориентации.

Но, быть может, речь в гиденсовской статье шла совсем и не о кризисе теоретических оснований социологии, а лишь о ее институциональном кризисе, об утрате этой дисциплиной прежнего положения в западной культуре, в духовной жизни общества, когда «выдающиеся социологи прошлого шли в авангарде развития интеллектуальной культуры вообще» [4, 57]? О потере ее бывшего престижа, вследствие которого «социология переместилась на задворки социальной науки» и стала очевидной иллюзорностью радужных надежд «некоторых пионеров» этой дисциплины на то, что она «станет центральной социальной наукой и объединит вокруг себя всех тех, кто занимается изучением человека и его творений» [там же]? Или о некотором (сознательном или бессознательном — это другой вопрос) спутывании этих двух кризисов? Ведь хотя второй кризис находится

в определенной связи с первым и их нельзя полностью изолировать друг от друга, это все-таки другой кризис, предполагающий совсем иные (во всяком случае, не теоретико-методологические в первую очередь) способы его анализа. Тут речь идет о (еще не завершившемся, но вполне отчетливо обозначившемся) процессе утраты социологической дисциплиной того места в институционализированной системе гуманитарного знания, среди наук о культуре, какое она завоевала к концу XIX — началу XX столетия и какое удерживала, расширяя сферу своего влияния, еще в кульминационный момент кризиса. Как видим, этот институциональный кризис и хронологически не совпадал с мировоззренческим и теоретико-методологическим, поскольку он фактически начался лишь после того, как общетеоретический кризис достиг своей кульминационной точки, вылившись в бесплодное противостояние различных социологических направлений, школ и сект, «эмансипировавшихся» и тут же вступивших в войну друг с другом в процессе кризисного распада того, что Э. Гидденс назовет впоследствии ортодоксальным консенсусом.

Западная социология утрачивала свой прежний общекультурный престиж и социальный статус в связи с тем, что, расколовшись на множество противоборствующих социологических групп и «группушкол», она, с одной стороны, стала терять прежний авторитет у своих приверженцев (и в обществе в целом), а с другой — вызывала растущее разочарование своих новых поклонников, не оправдав их надежд на социологическую революцию, аналогичную той, какую обещал А. Гоулднер молодым социальным теоретикам.

Спутывать, а тем более отождествлять, общетеоретический и методологический кризис социологии, связанный с радикальным пересмотром социологией своих метатеоретических (прежде всего мировоззренческих) оснований и постулатов, с институциональным кризисом этой дисциплины — значит возвращаться к пансоциологизму конца XIX в. — все равно: марксистскому или дюркгеймовскому, искавшему последние основания культурных сдвигов в социальных изменениях (в данном случае — в изменении лидирующего положения социологии среди других гуманитарных наук и, соответственно, с падением ее социального престижа). Только при таком подходе (который в России еще в 1930–1940-е гг. Д. Лукач и М. Лифшиц называли «вульгарно-социологическим») подобная тоска социологов по поводу утраты их наукой господствующего положения в сфере гуманитарного знания и потери ею прежней привилегированной роли объединительницы всех наук о культуре могла бы всерьез рассматриваться как основная причина ее — повторяем, общетеоретического и методологического — кризиса. Однако если даже не принимать всерьез подобные запоздалые отголоски пан-социологических притязаний, вызывавшие законные сомнения уже во времена «бури и натиска» социологии XIX в., нельзя не отметить, что и в этой совершенно неудовлетворительной формулировке факт общесоциологического кризиса западной социологии признавался еще двадцать лет назад, т. е. через «10–15 лет» после его кульминации, которая была отмечена фронтальным наступлением неомарксизма на эту («буржуазную», согласно новым левым квалификациям) дисциплину. И лишь тот примечательный факт, что более поздние аналитики состояния западной социологии на исходе XX в. (включая в их число и Э. Гидденса)

не учли эту фундаментальную связь между ее вторым общетеоретическим кризисом и неомарксистским ренессансом К. Маркса, как раз и помешал им понять и оценить всю глубину и масштабность этого кризиса даже тогда, когда они позволяли себе «заметить» его. А между тем в хронологическом совпадении двух таких кульминаций, как кульминация марксистского ренессанса и кульминация общесоциологического кризиса, как раз и обнажается суть дела, заключающаяся в том, что это — две стороны одного и того же явления, которые невозможно обособить друг от друга. Что же касается самого Э. Гидденса, то он, судя по всему, не обратил сколько-нибудь серьезного внимания на эту глубинную взаимосвязь (а потому и на подлинный размах самого кризиса). И не обратил по той простой причине, что сам отдал в свои молодые годы, совпавшие со временем триумфа неомарксизма на Западе, крупную дань этому интеллектуальному поветрию, дезориентировавшему западную интеллигенцию. А потому никак не мог осмыслить «прорыв» неомарксизма в социологический истеблишмент, как один из решающих факторов общесоциологического кризиса. Поскольку же этот фактор не был осознан Э. Гидденсом в качестве глубоко кризисного (ибо неомарксизм был и остается носителем кризисного сознания в XX в.), постольку и все остальное, происходившее в западной социологии в конце 1960-х — начале 1970-х гг., уже не воспринималось им с той серьезностью, не лишенной драматического оттенка, какой он заслуживал на самом деле. Отсюда и примечательная двусмысленность фразы Э. Гидденса: «Сейчас многим кажется, что еще 10–15 лет назад (т. е. в действительности речь идет о социологии тридцатилетней давности. — Ю. Д.) в социологии все обстояло благополучно, но с тех пор дисциплина явно сбилась с пути», которая вызывает немало вопросов. Ибо очевидно, что в числе этих «многих» был — и все еще остается — сам автор процитированных слов. Ведь из всего его последующего рассуждения читатель так и не узнал, в чем же в действительности заключались его расхождения с этими «многими», если сам Э. Гидденс не признавал, что это было время кульминации кризиса западной социологии, заключавшегося именно в ее слишком далеко зашедшем неомарксистском перерождении.

И когда он сетует по поводу того, что «социология в буквальном смысле превращается в дисциплину, которую преподают седовласые мужи преклонного возраста»; что именно они «выстроившись в боевом порядке... олицетворяют собой наследников канувшего в Лету широкого наступления социологии по всему университетскому фронту» [4, 57–58], он «забывает» («как про смерть») сказать о самом главном. А именно о том, о чем еще в 1976 [7] и в 1980 гг. [6] говорили и писали российские социологи, «скопом» зачисляемые западными наблюдателями в когорту официозных марксистских догматиков. То, что Э. Гидденс назвал в 1986–1987 гг. наступлением социологии вообще, квалифицировалось в упомянутых работах российских авторов гораздо более конкретно (и менее эпически, чем у него): «неомарксистское наступление на академическую социологию», сопровождающееся «радикализацией либеральной социологии и расколом академической» [см. 7, 85–117; 6, 75–109], что и вылилось в конце концов в общесоциологический кризис. И когда Э. Гидденс «присовокупляет» к этому еще и «интеллектуальный упадок социологии», открывающий ей

такие перспективы, которые кажутся ему «поистине удручающими» [4, 58], то он опять-таки примечательным образом «забывает» о том, что, кроме всего прочего, этот интеллектуальный упадок был связан с активным внедрением в социологию как марксистской, так и неомарксистской догматики (критике которой было посвящено у нас немало статей и монографий [1, 2, 5, 8]), оказавшихся — за редчайшими исключениями — вне поля зрения авторитетных западных социологов именно по причине их «неомарксоидности» (так и не преодоленной окончательно).

Надо подчеркнуть, однако, что, несмотря на невольно выпорхнувшее у Э. Гидденса признание интеллектуального упадка в социологии, допущенное в амбивалентном контексте разговора о «седовласых мужах преклонного возраста», с их ностальгическими воспоминаниями о «широком (как оказалось, неомарксистском. — Ю. Д.) наступлении по всему университетскому фронту», он утверждал, что интеллектуальный закат социологии «реальностью не является», а «рассуждения о том, что социология впала в ересь... суть результат неверной интерпретации развития социальных наук в последние годы... которая почти противоположна тому, что происходило на самом деле» [4, 58]. В действительности же, по утверждению Э. Гидденса, «во-первых, произошло и продолжает происходить проникновение социологического мышления и социологического видения в контекст тех социальных дисциплин, которые до сих пор держались в стороне» [там же]. «Во-вторых, заметно оживило и обогатило социологию ее обращение к ряду социальных движений, которые как бы бросили вызов ее интерпретаторским возможностям» [там же]. И наконец, «в-третьих, с перечисленными выше процессами (имеются в виду процессы, вызвавшие к жизни новые социальные движения. — Ю. Д.) связана и эволюция нашего понимания самой социологии» [4, 59].

Обосновывая первый из этих выдвинутых им предварительных тезисов (за которыми должны последовать девять основополагающих) Э. Гидденс говорит о влиянии социологии на историческую науку, философию, политологию, социальную географию, исследование международных отношений и, в особенности, социальную антропологию. Но хотя, согласно его же оговорке, последствия этого влияния «до конца еще не ясны» [4, 58], уже сейчас можно констатировать, что о существенных, а тем более радикальных сдвигах, произошедших в названных дисциплинах именно под влиянием социологии, говорить пока не приходится. В общем здесь можно наблюдать дальнейшее развитие и углубление тех тенденций, «бесконечный толчок» которым был дан еще до второго общесоциологического кризиса — в период развития социологии под знаком стабилизационного сознания второй трети XX в. (а отчасти и середины XIX столетия). Что же касается кризисного сознания, задававшего тон западной социологии во второй половине 1960–1970-х гг., то оно оставило свой след главным образом в социологической терминологии, получившей ярко выраженный идеологический и политический оттенок социологического радикализма, но не принесло с собой существенного теоретико-методологического приращения. Впрочем этот облегченный «способ говорения» о социальных материях в какой-то степени смягчил внедрение неомарксистской социологии в существенно расширяющуюся среду «социологической общест-венности», что и создало впечатление широкого (т. е., в частности, и

теоретического) «наступления по всему фронту» этой модной дисциплины, сильно рисковавшей подменить традиционную научно-исследовательскую установку патетикой леворадикальной ангажированности. Отсюда же, между прочим, и неомарксистская гипертрофия «субъективного момента» в социально-научном познании, заставлявшая историков социальной мысли вспоминать о марксистско-ленинском принципе партийности науки, насильственно внедрявшемся в сознание масс советским тоталитарным режимом.

Однако на фоне отмеченной гипертрофии радикал-социологической партийности, так выразительно сказавшейся в оценках и самого социологического кризиса в целом, и важнейших тенденций, событий и фигур («властителей дум» и душ молодого поколения социологов), определивших его ход и исход, бросается в глаза полное отсутствие сколько-нибудь серьезно продуманной самооценки свидетелей и участников этого кризиса. Самооценки, которая предполагает — как свое неперемное условие — оценку того специфического типа сознания, во власти которого находились они в свое время и от которого, судя по всему, так и не освободились окончательно до наших дней. Речь идет о том типе сознания, который нельзя квалифицировать иначе, как кризисный, внутренне родственный тому типу сознания, который определил и основополагающую тенденцию первого общесоциологического кризиса. И который, о чем не менее важно напомнить именно здесь, был важнейшим предметом критики у основоположников социологии XIX в. А. Сен-Симона и О. Конта. Критики, отчасти социально-философской, а отчасти уже и собственно социологической. Речь идет о их углубленном анализе сознания критической («метафизической») эпохи, или стадии, в эволюции человечества, носителями которого, согласно историческим наблюдениям и выводам как первого, так второго, были «легисты», использовавшие свою юридическую образованность в качестве орудия борьбы против стабилизированного, т. е. традиционно упорядоченного общества, так и стабилизационного сознания вообще.

Как известно, сен-симонистская и контовская критика кризисного сознания «легистов», основанная на социологическом осмыслении якобинского террора, понятого как кульминационный пункт французской революции, совпадала с общим направлением той критики, какой подверг ее Гегель в «Феноменологии духа» (в особенности в специальном параграфе под примечательным названием «Абсолютная свобода и ужас»). Называя соответствующий тип сознания рассудочным (в отличие от разума и разумности вообще), Гегель подчеркивал его негативно-разрушительный характер, каким и должен, согласно его системе, обладать рассудок, будучи духом, «отчужденным от себя» [3, 260], вступившим в разлад с самим собою, со своим собственным принципом целостности и органичности. В этом мифистофелевском духе отрицания, который способен к одной лишь работе разрушения, а потому требует его преодоления на основе разума, автор «Феноменологии духа» и усматривал принципиальную ограниченность рассудочно-критического сознания и рассудочной рефлексивности вообще, о чем так часто забывали неомарксистские приверженцы рефлексивной социологии. (Ведь они придерживались негативной диалектики Т.В. Адорно, который, в противоположность Гегелю,

утверждавшему, что «истинное — это целое», настаивал на том, что «целое — это ложь», достойная лишь одного-единственного: тотального разоблачения.)

Эти и аналогичные «ходы мысли», какие радикальные социологи второй половины 1960-х — первой половины 1970-х гг. позаимствовали у неомарксистов 1930–1950-х гг. (и прежде всего у неомарксистов франкфуртской школы, а также у французских неомарксистов, как экзистенциалистской, так и структуралистской ориентации), и позволяют квалифицировать тот тип сознания, который доминировал в годы второго общесоциологического кризиса не иначе, как кризисный в социологически точном смысле слова. Ибо он целиком и полностью укладывался в то русло критическо-метафизического сознания, которое прорыли «легисты»; затем углубили основоположники марксизма, фактически предложившие кризисный («до конца революционный») тип социальной науки, противоположный стабилизационно ориентированной контовской; и наконец, превратили в новый, антиметафизический, способ глубинно-психологического экзистенциального философствования ницшеанцы и неофрейдисты. Этот тип сознания, выступающий, как видим, в разнообразных теоретических формах, имеет и свои достаточно определенные «социальные корни», связывающие его с различными слоями интеллигенции, по тем или иным причинам вытолкнутыми на обочину истеблишмента и уже потому заинтересованными в радикальном изменении социального порядка. Однако связь эта никогда не была прямой и однозначной, и главное, она всегда была опосредована общей традицией кризисного сознания, уходящей в глубь веков, но каждый раз возрождающейся в новом облике. Игнорирование этой традиции, этой генеалогии кризисного сознания (укоренением которого в социологию можно объяснить очень многое как в первом, так и во втором общетеоретическом кризисе) в значительной мере объяснимо засилием неомарксизма, согласно которому прорыв левого марксизма в социологический истеблишмент сыграл вовсе не деструктивную, а, наоборот, в высшей степени конструктивную роль в эволюции социологии как в XIX, так и в XX столетии. Отголоски этого раннего воззрения можно почувствовать и в рассматриваемой статье Э. Гидденса. Впрочем, это не самый интересный мотив в ней.

Гораздо больший теоретический интерес вызывает другой мотив, возникающий у Э. Гидденса уже в связи с конкретизацией первого из трех его предварительных тезисов. Речь идет о гиденсовском указании «на развитие исследований, посвященных семье» [4, 58], к которому он вернулся, кстати сказать, и в связи с расшифровкой двух других тезисов, предваряющих девять главных, анонсируемых названием статьи и доклада. Этот неоднократный возврат свидетельствует о том, какое значение придавал автор статьи всему комплексу социологических проблем, связанных с вопросом о судьбах семьи, превратившимся к концу XX в. в поистине «проклятый», роковой вопрос. Правда, вопрос этот прежде всего интересовал его в историческом, скорее даже в историко-социологическом аспекте. «В данном случае, — говорил Э. Гидденс, — использование социологических идей, а также методов, заимствованных как из социологии, так и из социальной антропологии, способствовало возникновению, по существу, новой субдисциплины в рамках социальной истории; кроме того,

второе дыхание обрели уже существовавшие интерпретации. Сегодня мы знаем о семье несравнимо больше, чем раньше. Мы были вынуждены подвергать радикальной переоценке свое понимание природы нынешних семейных институтов под воздействием более адекватного проникновения в их прошлое. Изучение семьи, которое было принято считать скучнейшим занятием, оказалось одним из самых увлекательных и захватывающих предприятий» [там же].

Однако многое из того, что подразумевал Э. Гидденс в этой, как и в некоторых других работах [9], в качестве благотворного следствия расширяющегося влияния социологической науки, на самом деле таковым не является. Например, радикальная переоценка понимания «нынешней природы семейных институтов» в гораздо большей степени зависела от фактических коллизий, в какие оказалась ввергнутой современная семья (не без растлевающего влияния гедонистического мистицизма, активно внедряемого в общественное сознание средствами массовой информации), чем от использования науками о культуре социологических идей, а также методов, заимствованных как из социологии, так и из социальной антропологии. Скорее наоборот, как эти идеи, так и привязанные к ним методы социологии и социальной антропологии, возникли первоначально в среде носителей кризисного сознания, будучи теснейшим образом связанными с господствующим умонастроением и их образом жизни. И лишь спустя известный (в некоторых случаях достаточно длительный) промежуток времени они проникли в социально-научную сферу, где их стали «обживать» теоретики и методологи, наиболее чувствительные к модным настроениям и «ходам мысли». Так, например, обстояло дело с идеей сексуальной революции, проделавшей долгий путь «утробного развития» от сектантски-социалистической идеи общности жен, долгое время искушавшей в XIX в. распаленное революционистское сознание интеллигенции, чтобы уже во второй половине XX столетия превратиться в основной стержень идеологии (и жизненной практики) новых левых неомарксистов. Ибо не без влияния этой идеологии (где косвенного, а где и прямого) некоторые из особо продвинутых социальных антропологов начали вдруг заново открывать в первобытных культурах нечто, совершенно аналогичное тому, что новая левая молодежь Запада, вслед за ее «отцами»-идеологами, накрепко связала с представлением об освободительной миссии сексуальной революции, которая должна и предшествовать социальной революции, и завершать ее, выражая «высший смысл» всякой Революции.

А изучение семьи (вернее, процесса ее углубляющегося распада, грозящего «аннигиляцией» самого этого института) превратилось из «скучнейшего занятия» в «одно из самых захватывающих и увлекательных» опять-таки не по причине проникновения в эту область новаторских социологических методов, а по той в общем-то прискорбной причине, что идея сексуальной революции воистину овладела массами и стала материальной силой. Что же касается качества эмоций, сопровождающих процесс исследования «прогрессирующего паралича» семьи как таковой, отчетливо обозначившегося на Западе на исходе XX в., то они могли бы оказаться целиком положительными лишь для тех, кому удалось усмотреть в этом «прогрессе» тенденцию поступательного развития человечества (Прогресс с большой буквы). Тем же, кому не удавалось настроить себя

на столь оптимистический лад, трезвое и непредвзятое исследование этого социального явления (а в особенности — его результатов) вряд ли могло бы показаться особенно «увлекательным и захватывающим». Здесь, надо полагать, многое зависело не столько от социологического открытия этого феномена, уже успевшего превратиться из новаторского события в банальную «прозу жизни», сколько от ценностной установки исследователя. От того, считает ли он распад семьи положительным и в этом смысле «прогрессивным» явлением, уже в силу того, что оно «новое», а не «старое», а потому за ним — будущее (позиция, мало чем отличающаяся от банального прогрессизма прошлого века с его отождествлением «прогрессивности» и «новаторством»), или оценивает его с фундаментально-онтологической точки зрения, отправляющейся от ценностей, укорененных в принципе «избирательного сродства» между существованием человеческого индивида и бытием всего человечества.

Рашифровывая второй из своих предварительных тезисов, Э. Гидденс опять-таки все время кружится вокруг проблемы семьи, начиная с женского движения как одной из важнейших составляющих современных социальных движений и кончая двумя заключительными утверждениями насчет, так сказать, обратного воздействия женского движения на социологическую методологию. Согласно первому из них, «за последние десятилетия влияние женского движения плодотворно сказалось как на содержании социологии, так и на ее понятийном аппарате» [4, 59]. Согласно второму, «женское движение убедительно подтвердило правомерность анализа семейных институтов и в то же время показало, что изучение семьи и осмысление феномена пола — это не одно и то же» [там же]. Как видим, Э. Гидденс так увлекся «женским вопросом», что незаметно для самого себя перевел разговор о влиянии социологической теории и методологии на другие науки о культуре в совсем иное русло. В русло влияния идеологии сексуальной революции и на содержание, и на понятийный аппарат, и даже на решение сексологического вопроса о «феномене пола», взятом в его обособлении от проблематики семьи. Так что к нам, социологам, вновь, как и во времена известного российского сатирика начала XX в., Саши Черного, «Пришла проблема пола, // Румяная Фефёла // И села на столе».

Перманентная сексуальная революция, продолжает описывать (как в интеллигентском «самосознании», так и в богемном, или богемизированном, «быту») гегелевскую диалектическую спираль, вызывая новые и новые коллизии и расколы как вне, так и внутри современной (т. е. особо «продвинутой») семьи. И не социальная наука, но именно она, эта революция, а, если уж быть совсем точными, ее идеология, ставит свои проблемы перед социологической теорией, рекрутируя себе на службу тех теоретиков, которые хотели бы — во что бы то ни стало! — «осмыслить» (вернее — идеологизировать) каждый «писк» моды, каковой считается достойным этой социологической операции хотя бы уже потому, что он — «самый последний»: позиция, горизонт которой опять-таки герметически замкнут в рамках нерасколотого прогрессизма XIX в. Так сексуальная революция из объекта социологического анализа превращается в его активный законодательствующий субъект, заранее предписывающий исследователю не только важнейший предмет анализа, но также его общее

направление, способ и понятийный аппарат, который, честно говоря, все меньше походит на социологический и все больше — на сексологический [см. 9].

3. ЦЕНА ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА

Оправдывая эту тенденцию общего размывания предмета социологии, т. е. ее фактического распродумывания, выражающегося, в частности, в совершенно некритическом, теоретически неотрефлексированном заимствовании социологами чужеродных понятий, взятых из самых разнообразных научных дисциплин (зачастую находящихся в далеко небесконфликтных отношениях друг к другу), Э. Гидденс подверг критике «жесткую однозначность той демаркационной линии, которая многим представлялась необходимой границей, отделяющей социологию от родственных ей дисциплин» [4, 59]. «Некоторым нравилось связывать „особенность” социологии с ее специфическим аппаратом объяснения, которым, как считалось, не располагает никакая другая наука», — развивал он этот третий предварительный тезис своего доклада и статьи. При этом предполагалось, что «отличительная черта социологической позиции состоит в наглядном доказательстве того, что наша деятельность в основном детерминирована социальными воздействиями, а не нашей волей (хотя мы можем этого и не осознавать). Изменения в социальной теории, о которых я только что говорил, свели на нет эту точку зрения» [там же]. Иначе говоря, пансоциологизму социологов предшествующего поколения, считавших, что в границах своей дисциплины она не вправе апеллировать ни к каким иным детерминациям человеческого поведения, кроме специфически социальных, Э. Гидденс противопоставляет волюнтаризм (как выясняется, ницшеански-фукоистского толка). А ведь ограниченность пансоциологизма заключалась вовсе не в том, что он, повторяем, в пределах социологической науки — ставил своей задачей выяснение именно социальных (и никаких иных) причин человеческих действий, но в совсем ином. А именно в том, что выяснение социальных детерминаций представлялось приверженцам этого подхода единственно научным объяснением деятельности людей вообще.

Когда же вместо констатации факта естественной ограниченности социологии (в чем она подобна любой другой научной дисциплине) мы вообще норювим отменить жесткую однозначность демаркационной линии, отделяющей ее от другой, пусть близкой или даже «родственной» ей науки о культуре, и в то же время как раз там, где идет речь о принципиальном самоопределении социологии, предлагаем ей диаметрально противоположный основополагающий принцип (волевой вместо социального), то мы либо фактически оказываемся перед лицом кашеобразного «синтеза» различных наук, либо просто-напросто подменяем одну из них другой (хотя мы можем этого и не осознавать). Однако называть аналогичные операции «развитием» социологии как науки мы вряд ли имеем право. Все это гораздо больше похоже на некую регрессивную тенденцию, на кризис, о котором в свое время писали как западные авторы, так и российские, подкрепляя свои собственные выводы свидетельствами зарубежных коллег. Но вот как выглядела та же ситуация «15–20 лет» спустя, после того как был пройден кризисный пик. «Именно в тот период, когда могло по-

казаться, что звезда социологии закатилась, — говорил Э. Гидденс в своем докладе, — произошла трансформация ее методологии»; «трансформация», которая, по его убеждению, представляла собой вовсе не деструктивный (кризисный), а, наоборот, оздоравливающий и конструктивный процесс освобождения социологической теории от обветшалой методологической догматики [4, 59]. Хотя, как он добавлял при этом, «на протяжении ряда лет обрушиваться с яростными нападениями на прежние способы социологического мышления было более легким делом, чем выявлять плодотворность их результатов» [там же].

Приведенная нами оговорка оставляет впечатление некоторой недоговоренности. Кого имел в виду здесь докладчик? Кто нападал на «прежние способы социологического мышления»? И в чем заключалась «плодотворность их результатов»? Первое, приходящее на ум в данном случае, — это предположение, что Э. Гидденс намекал на леворадикальных критиков социологического истеблишмента, теоретическим фундаментом которого накануне кризисной ситуации был структурный функционализм Т. Парсонса. Ведь именно они лидировали среди тех, кто больше других писал о грядущем кризисе западной социологии (который под их перьями из грядущего быстро превращался в уже разразившийся). Но тогда получилось бы, что это они, нападая на «прежние способы социологического мышления», не увидели их «плодотворных результатов», а потому сами оказались в числе главных виновников социологического кризиса, спровоцированного ими по способу «самоосуществляющегося пророчества». Это по крайней мере отчасти соответствует истине, поскольку второй общетеоретический кризис социологии и в самом деле во многом явился результатом «революционного прорыва» левозкстремистски настроенных неомарксистов, («отлученных» тогда от социологии вместе с марксизмом вообще) в социологический истеблишмент. «Прорыва», вызвавшего разрушительные последствия в западной социологии в целом. Однако с такой интерпретацией приведенной выше оговорки вряд ли мог согласиться Э. Гидденс, сам отдавший во времена своей социологической молодости дань социологическому радикализму конца 1960-х — начала 1970-х гг. и, судя по всему, впоследствии не дистанцировавшийся от него. Поэтому прислушаемся к тому, что говорит он сам сразу же после приведенной фразы, попытавшись найти в этом ключ к ее незасплицированному смыслу.

«В период господства в социологии симбиоза натурализма и функционализма (который в одной из своих работ я назвал «ортодоксальным консенсусом») создавалось впечатление, что в рамках дисциплины существует как минимум всеобщая согласованность позиций. Нарушение «консенсуса» сопровождалось появлением большого числа теоретических школ, каждая из которых была занята тем, что действовала вразрез с другими. Я думаю, что этот период в любом случае уже позади. Хотя профессиональное единство мнений относительно теории и методов в целом не свойственно социологам... сегодня намечаются некоторые точки соприкосновения, связанные с поиском наилучших способов понимания социальной жизни и социальных институтов. По окончании нынешних дебатов социология, бесспорно, станет более искушенной наукой, чем в их начале» [4, 59]. Очень любопытное рассуждение. С одной стороны, здесь констатируется неоспоримый факт того, что «нарушение», а вернее, разрушение социологическо-

го консенсуса (в чем, согласно нашему выводу, и заключалась теоретико-методологическая суть второго общесоциологического кризиса), имело своим прямым и ближайшим последствием нечто в роде «вавилонского столпотворения» в социологии, ведущие представители которой потеряли общий язык и перестали понимать друг друга: распад ее целостного образа; возникновение ситуации, определяемой как «взвешенность парадигм» — парадигм взаимоисключающих, антагонистически противостоящих друг другу, ибо каждая из них с одинаковым правом претендовала на истинность «в последней инстанции». Ведь только так можно понять реальную ситуацию, сложившуюся в западной социологии в результате нарушения консенсуса, которая, по словам Э. Гидденса, сопровождалась возникновением множества теоретических школ, каждая из которых самоутверждалась за счет того, что «действовала вразрез с другими», усматривая в этом противостоянии едва ли не основную цель своей деятельности.

Однако, с другой стороны, Э. Гидденс, был склонен оценить (хотя и не прямо) тот же деструктивный, а потому негативный процесс и как конструктивный, положительный: ведь речь шла о разрушении ортодоксального, т. е. догматического «консенсуса», хотя именно благодаря ему был обеспечен необходимый минимум взаимопонимания в рамках этой «спорной» дисциплины. А потому кризисная ситуация, потрясавшая, по существенному признанию Э. Гидденса, западную социологию «на протяжении ряда лет», предстает в его изображении прежде всего и главным образом в аспекте плодотворности ее конечных результатов, которые не были эксплицированы с необходимой полнотой лишь потому, что заслонялись «яростными нападками на прежние способы социологического мышления», т. е. внешней формой разрушения ортодоксального консенсуса, а не его реальным (и многообещающим) содержанием. Вот почему слово «кризис», а тем более «общесоциологический кризис» так и не прозвучало в контексте гиденсовской статьи, а ее автор поспешил констатировать, что период, который невозможно квалифицировать иначе как в гоббсовских понятиях «войны всех со всеми», «в любом случае уже позади» [4, 59]. И, описав причины внутрисоциологических баталий того периода за счет того, что «профессиональное единство мнений относительно теории и методов в целом не свойственно социологам», констатировал (не без известного противоречия с этим утверждением): «сегодня намечаются некоторые точки соприкосновения, связанные с поиском наилучших способов понимания социальной жизни и социальных институтов», добавив, что «по окончании нынешних дебатов социология, бесспорно, станет гораздо более искушенной наукой, чем в их начале» [там же]. Хотя и тут остается неясным: а можно ли вообще надеяться на это, учитывая органическое неприятие социологами профессионального единства мнений по принципиальным вопросам?

4. РЕФЛЕКСИВНОСТЬ СОЦИОЛОГИИ КАК ЕЕ РАСПРЕДЕМЧИВАНИЕ

В целом уже эти три предварительных тезиса доклада Э. Гидденса, посвященных оценке того, что произошло в западной социологии за 10–15 лет до момента произнесения доклада, и что еще должно было бы

произойти в ней лет через десять оставляют впечатление попытки выдать нужду за добродетель. А именно — представить деструктивные тенденции второго общесоциологического кризиса (вполне сравнимого по глубине и масштабности с первым, разразившимся на рубеже XIX и XX вв.) как конструктивные, открывающие перед социологией одни лишь оптимистические перспективы. А то, что при этом под вопросом оказывается и своеобразие социологии как особой научной дисциплины, и специфика ее предмета, и определенность границ, отделяющих ее от родственных дисциплин, все это мелочи, которыми, как хочет убедить Э. Гидденс своих слушателей и читателей, стоит пожертвовать ради безграничных перспектив, открывающихся на путях депрофессионализации и деспециализации социологии. «Упомянутые процессы, — обосновывал он эту свою идею, — не могли не повлиять на жесткую однозначность демаркационной линии, которая многим представлялась необходимой границей, отделяющей социологию от родственных ей дисциплин (в число каковых Э. Гидденс готов включить порой очень „дальних” родственников. — Ю. Д.). Некоторым нравилось связывать „особенность” социологии с ее специфическим аппаратом объяснения, которым, как считалось, не располагает никакая другая социальная наука (а с чем предлагает теперь связывать специфику социологии, оправдывающую ее право на существование в качестве особой научной дисциплины, он сам? — Ю. Д.). <...> Другие видели специфику социологии в ее преимущественном интересе к такому особому объекту, как общество (а какой другой „особый объект” мог бы предложить он? Или своеобразие социологии заключается как раз в ее „безобъектности”? — Ю. Д.)» [4, 59].

В качестве примера теоретически бесперспективных концептов, с которыми приверженцы ортодоксального консенсуса по-прежнему связывают специфику социологической науки, Э. Гидденс приводил термин «общество», который «постоянно фигурирует в рассуждениях социологов, хотя по большей мере остается неисследованным» [там же]. Ограничившись одной лишь этой репликой, можно было бы предположить, что, переходя от констатации «неисследованности» этого термина к исследованию соответствующего понятия, он собирался повторить путь М. Вебера, который вообще отказал понятию общества в теоретической релевантности, со всей ясностью и отчетливостью противопоставив ему понятие социального действия индивида. Это был вполне осознанный (и глубоко отрефлексированный теоретико-методологически) переход от социологического реализма к социологическому номинализму, не только не релятивирующий принципиальную границу между ними, но, наоборот, отчетливо акцентирующий ее. Что же касается Э. Гидденса, то он вовсе не собирался ставить вопрос о социологической релевантности понятия общества со всей веберовской радикальностью, а, наоборот, пытался обойти возникающую здесь проблему, исторически «релятивизировав» ее. «В современном обществе, — утверждал он, — „общество” — это национальное государство, которое связано с другими национальными государствами в единую мировую систему... Какие бы наилучшие способы концептуализации национального государства мы ни придумывали, в любом случае ясно, что оно представляет собой территориальное и политическое образование, которое не может составлять компетенцию какой-

либо одной дисциплины, будь то социология, политическая наука или экономика» [там же]. Но это уже совсем другой вопрос — не о «жесткой однозначности» границ социологии, которые некоторые запоздалые приверженцы ортодоксального консенсуса продолжали связывать с догматизацией термина «общество», а о невозможности дать целостную картину современного общества, не обращаясь к другим родственным социологии дисциплинам. Причем как раз сама его постановка в данном контексте бросает тень глубокого сомнения на гидденсовскую концепцию «безграничности» социологии, как и смежных с нею дисциплин. Ведь если бы каждая из них не обладала своим специфическим видением того же самого объекта (общества), то социологам не было бы никакого смысла обращаться к их помощи. А такое видение возможно лишь в границах каждой из этих дисциплин.

И уж коль скоро Э. Гидденс не хотел вообще отказать понятию общества в теоретико-методологической релевантности, окончательно перейдя на позиции последовательного социологического номинализма веберовско-зиммелевского типа, то он должен был бы прежде всего доказать, что, несмотря на все исторические метаморфозы, какие претерпевает современное общество, оно остается таковым в социологически определенном смысле. Ибо только потому возможен и предметный разговор о нем профессиональных социологов с представителями дисциплин, родственных их собственной. А тот факт, что один и тот же социальный объект может (и должен) рассматриваться с различных сторон разными социальными науками, вовсе не означает непременно ни его распредмечивания в духе социологического радикализма конца 1960–1970-х гг., ни утраты своей специфики (своего объекта — особого аспекта общества) каждой из этих дисциплин. И тот факт, что социология, традиционно занимающаяся обществом «как таковым» (взятым в качестве «тотальности» своих разносторонних определений), продолжает усматривать свою социологическую задачу в уяснении соотношения различных его сторон, каждая из которых оказывается предметом специального рассмотрения в рамках соответствующей дисциплины, ни в коем случае не ведет к утрате ею своего собственного предмета, каковым как раз и является именно целостность общества — то, что не позволяет ему раствориться в многообразии его внутренних и внешних определений. И если против такой позиции и возможны возражения, то они предполагают переход на радикально иную теоретико-методологическую позицию — позицию социологического номинализма, на которую, судя по всему, Э. Гидденс не спешил перейти, предпочитая такому переходу безбрежность своего методологического плюрализма, находящегося в опасной близости к «чистому» скептицизму.

Вопрос ведь совсем не в том, конституируется ли современное общество именно как национальное государство (хотя и здесь есть о чем еще поразмыслить), которое «связано с другими национальными государствами в единую мировую систему», а в другом. Должны ли мы на этом основании «признать, что сохранение в социологии абсолютной (а кто об этом говорит? — Ю. Д.) четкости ее границ и „неприкосновенности владений” (?? — Ю. Д.) не только невозможно, но и нежелательно» [4, 59–60]. И следует ли поэтому считать, что «эта „четкость” была достойна доверия только во времена альянса натурализма и функционализма», когда пред-

полагалось как само собой разумеющееся, будто объект социологического изучения — общество — «будучи четко очерченным образованием, ясно определяет предмет этой дисциплины» [4, 60]. Не слишком ли эта большая теоретическая «нагрузка» на эмпирические факты конституирования современного общества, добытые к тому же вовсе не социологами в первую очередь, а историками и политологами? Что же касается сомнительности теоретико-методологического статуса понятия общества для социологии, то, как уже вскользь говорилось, всерьез доказать обоснованность подобных сомнений можно было бы лишь «в горизонте» проблемы выбора одной из двух фундаментальных перспектив — социологического реализма или социологического номинализма. Поскольку же Э. Гидденс не ставит ее во всей чистоте и радикальности, ссылаясь на эмпирические факты, добытые к тому же не в самой социологии, а в рамках других научных дисциплин (хотя родственных ей применительно к одной лишь современной эпохе), постольку он лишает себя права делать отсюда слишком общие выводы.

5. МЕЖДУ СОЦИОЛОГИЧЕСКИМ РЕАЛИЗМОМ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИМ НОМИНАЛИЗМОМ

«С моей... точки зрения, — писал Э. Гидденс, резюмируя сказанное им в связи со своими предварительными тезисами, которые должны были бы подвести его читателей к сути дела, — занятия социологией предполагают концентрацию профессионального внимания на тех институтах и жизненных стилях, которые обязаны своим существованием „современности“, т. е. широкому спектру разнообразных социальных изменений по преимуществу европейского происхождения, принявших сегодня глобальный характер и ответственных за создание нынешних институтов» [4, 60]. Возникает, однако, вопрос: что же такое эта «современность» (термин, который он сам ставит в острающиеся кавычки, подчеркивая тем самым его условность), каковой мы, ее современники, с одной стороны, обязаны своими «институтами и жизненными стилями», а с другой, сами же и являемся ее творцами, неся ответственность за них. И уже здесь Э. Гидденс сталкивался с неразрешимым парадоксом, связанным с его весьма специфическим (скажем так) пониманием как самого «проекта современности», который подлежал социологической экспликаци и расшифровке, так и теоретической социологии, с помощью каковой предстояло осуществить эту процедуру.

Ведь, согласно гиденсовской идее, теоретическая социология и упомянутый проект должны быть одинаково «современными», т. е. одновременными, принадлежащими одному и тому же времени, настоящему в обоих смыслах этого слова — и в смысле «сиюминутности», и в смысле «подлинности». Да и как же иначе: в противном случае (согласно «молчаливой предпосылке» такого хода мысли) неизбежны расхождения между объектом исследования — «проектом современности», с одной стороны, и его субъектом — теоретической социологией, персонифицируемой социологами-теоретиками, с другой. Расхождения, препятствующие адекватной социологической расшифровке «проекта современности», если не исключают его вовсе. Ведь тогда окажется, что теоретическая социология, тщетно пытающаяся поймать «синюю птицу» современности,

и сама эта последняя принадлежат разным временам. Между тем, если внимательно вслушаться в то, что говорил Э. Гидденс в данной связи, дело обстоит, пожалуй, именно таким образом. Читаем написанное им в связи с первым из его девяти основных тезисов, выдержанном в прогностическом стиле («1. Социология постепенно утратит социально-теоретический привкус минувшего столетия»): «...Общепринятые способы, к которым мы прибегаем, надеясь понять траектории развития современного общества, в значительной степени обусловлены — и ограничены — социально-теоретическим контекстом их формирования в Европе XIX — начала XX столетия. „Классическая социальная теория“ продолжает удерживать позиции и вне первоначальных условий своего возникновения. Деятнадцатый век был ключевым в интеллектуальном развитии социологии. Появление первых узнаваемых признаков дисциплины можно отнести и к более раннему периоду, но только в XX в. социология получила наивысшее признание. Тем не менее на протяжении всего нынешнего столетия она сохраняла отпечаток той интеллектуальной ситуации, в которой впервые обозначились ее общие контуры» [4, 61].

Как видим, в рамках теоретической социологии Э. Гидденса современность толкуется скорее эмпирически, чем теоретически, а потому это толкование оказывается ввергнутым в заколдованный круг всех тех антиномий, какие обнажила в нем уже античная философия, поставившая под знак радикального сомнения саму категорию времени и «современности», каждый из «моментов» которой отрицал сам себя. «Общепринятые способы» социологического анализа «траектории развития современного общества» он наглухо замыкает в рамках «социально-теоретического контекста их формирования» в Европе XIX — начала XX столетия, которые в свою очередь оказываются у него простым слепком с тогдашней «современности»: фактической истории того периода. И уже по одной этой причине все то «новое», что появилось в последующем, т. е. в истории XX в. (нашей «современности» в собственном смысле), должно было автоматически превращать в «пережитки прошлого» теоретические представления социологов, генетически связанные с упомянутым «социально-теоретическим их формированием» [4, 60]. «Пережитки», от которых Э. Гидденс пытается освободить сознание своих западных коллег-социологов с той же решительностью и безоглядностью, с какой в недавнем советском прошлом коммунистические идеологи «освобождали» своих современников от «пережитков капитализма», застрявших в их непросвещенных головах. В обоих случаях мы имеем дело с чисто прогрессистской догмой, согласно которой «новое» представляется чем-то более достойным существования, чем «старое» и, стало быть, «более истинным» в собственно теоретическом смысле, уже по той простой причине, что оно возникло позже него, следовательно, является и более «современным». (Как там у В.В. Маяковского: «Стар? Убивать! На пепельницы черепа!»)

Мы не будем перечислять все то, что Э. Гидденс квалифицировал в рассматриваемой статье (да и в других текстах, где он разворачивал свою концепцию социологического прогресса) как «пережитки прошлого» в социологии. И не только потому, что они, по его словам, «крайне разнообразны» и даже их простой перечень занял бы здесь слишком много места, но и по той простой причине, что, зная теоретический «способ

производства» такого рода «пережитков», каждый легко может произвести их в достаточном количестве. Для нас важно лишь подчеркнуть в данной связи, что «в общем и целом» в «черный список» всех этих социологических «пережитков капитализма» (XIX — начала XX столетия) попадает, естественно, все то, что не отвечает скептически-релятивистским постулатам рефлексивной социологии, унаследованным Э. Гидденсом еще от радикально-критической социологии времен большого общетеоретического кризиса. Иначе говоря, все то, что не было вовлечено в процесс субъективистского распредмечивания социальной науки, утрачивавшей более или менее четкое представление об объективных, т. е. не зависящих от рефлексивистского произвола границах (определениях) ее предмета, требующих предельно серьезного к себе отношения. Впрочем, дело здесь не только в этом «пережитке» (воспользуемся термином, узаконенным самим Э. Гидденсом) радикально-социологического сознания кризисной поры, от которого ему так и не удалось эмансипироваться.

Дело также (а быть может, прежде всего) в том, что теоретическому сознанию Э. Гидденса осталось недоступным важнейшее различие, являющееся принципиально важным именно для теоретической социологии. Речь идет о том разграничении, к которому пришел в итоге своей в высшей степени драматической — и исполненной гениальных озарений — эволюции М.М. Бахтин, когда заговорил о необходимости различать в истории «малое» (хронологическое фиксируемое) время и «большое время» культуры, имеющей свой собственный темп и ритм, отличный от чисто эмпирического. Согласно этой его итоговой концепции, с помощью которой он сам освобождался от рудиментов вульгарно-социологического «защипывания» явлений духовной культуры и которую завещал своим преемникам, «современность» истории культуры (в том числе, добавим от себя, и истории теоретической социологии) совсем иная, чем современность политическая, хозяйственная, социально-экономическая или какая-либо иная. Иначе культура тут же «устаревала» бы вместе с «устареванием» других явлений, в какой-то исторический момент существовавших одновременно с нею, в одном и том же «хронотопе» (еще одно принципиально важное понятие М.М. Бахтина). И тогда, подобно всем другим своим былым современникам, она должна была бы превращаться в совокупность «крайне разнообразных», как сказал бы Э. Гидденс, «пережитков прошлого». И ни о какой целостности культуры мы не могли бы говорить, как не могли бы ничего осмысленно рассмотреть, не имея этой целостной культурной призмы (придающей целостность нашему видению всего остального именно потому, что культура не рассыпается в дурную бесконечность исчезающих «моментов современности»). Ибо целостность культуры, пребывающая во всех ее временных изменениях (и вопреки им) есть не что иное как отражение — и выражение — целостности бытия, в которой, и благодаря которой, мы вообще суть.

Вот именно о такой целостности культуры и свидетельствуют, в частности, также и история теоретической социологии, давая нам, людям эпохи конца второго — начала третьего тысячелетий, возможность увидеть своих современников, например, в Платоне и Аристотеле, чьи социологические представления (скажем, первого о закономерности превращения демократии в тиранию, а второго — о социальных границах противопо-

ложности богатства и бедности) звучат сегодня гораздо более актуально, чем новомодные рассуждения в духе «релятивизации» половых различий, теоретическую несостоятельность которых античные социальные мыслители осознали уже между IV и III вв. до н. э. Современность, понятая в свете бахтинской идеи «большого времени», заставляет нас гораздо более осторожно, чем это получается у Э. Гидденса, отнестись и к тем «пережиткам прошлого», т. е. XIX в., которые он так торопится «проскрибировать» в современной социологии, хотя бы уже потому, что без них не только невозможно оценить новаторство современных социологических теорий, но и вообще более или менее адекватно осознать их содержательный смысл. Одним словом, здесь, в теоретической социологии, требуются, как видим, гораздо более тонкие и рафинированные способы различения современного и несовременного, чем те, что предлагает нам Э. Гидденс на основе редукционистского толкования современности, встроенной в догматическую прогрессистскую схематику.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бегство от свободы. Философское мифотворчество и литературный авангард. М., 1978.
2. Буржуазная социология на исходе XX века. Критика новейших тенденций. М., 1986.
3. Гегель. Сочинения. Т. IV. М., 1950.
4. Гидденс Э. Девять тезисов о будущем социологии / Пер. Е.В. Якимовой // THESIS (Теория и история социальных систем и институтов власти). 1993. Т. 1. Вып. 1. С. 57–82.
5. Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977.
6. Давыдов Ю.Н. «Неомарксизм»: возникновение и основные этапы его эволюции // Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980. С. 60–109.
7. Давыдов Ю.Н. Социология в ФРГ. Социология и современность. М., 1976. Т. 2. Гл. 6. С. 293–353.
8. ФРГ — глазами западно-германских социологов. Техника — интеллектуалы — культура / Отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М., 1989.
9. Giddens A. The Transformation of intimacy: sexuality, love and eroticism in modern societies. Stanford, 1992.

Раздел II

ПОСТМОДЕРНИЗМ
И СОЦИОЛОГИЯ

ПОСТМОДЕРНИЗМ: ВЫЗОВ СТАБИЛИЗАЦИОННОМУ СОЗНАНИЮ В СОЦИОЛОГИИ? РАННИЙ ПРЕДВЕСТНИК ИЛИ ИНИЦИАТОР НОВОГО КРИЗИСА?

Тенденции стабилизации социологического сознания, которыми отмечены работы Белла и Хабермаса, Александера и Мюнха, Лумана и Гидденса пробивали себе дорогу не без труда. В них чувствуется напряжение, связанное с необходимостью преодолевать сопротивление приверженцев кризисного сознания, пришедших в социологию в 1960-е гг. (на волне движения новых левых) и удерживавших достаточно прочные позиции в социологическом истеблишменте в 1970-е и даже в 1980-е гг. Причем симптоматичным здесь было то, что в ходе противоборства кризисного сознания, поначалу доминировавшего в социологии, определяя основной вектор теоретических новаций, с сознанием стабилизационным, мало-помалу возвращавшим свои утраченные было позиции, кризисное сознание не оставалось равным самому себе. Оно явно трансформировалось как в общем сознании, так и в сознании собственно социологическом, углубляя свой негативистский пафос и «рафинируя», если можно так выразиться, свою аргументацию, вовлекая в свой оборот новые полузабытые пласты своей собственной традиции.

Прежде всего речь шла об актуализации еще неиспользованных ресурсов, таившихся в ницшеанстве. Полемически заостренный интерес к Марксу, очередным ренессансом которого сопровождался социологический негативизм в 1960–1970-е гг., явно сменялся аналогичным интересом к Ницше. С конца 1970-х гг. этот новый интерес явно начинал принимать характер своеобразного ницшевского ренессанса, распространившегося из собственно философской сферы в социально-философскую, а затем и в область социологической теории: проникновение, которому проложили дорогу все те же неомарксисты, которые — вопреки своему антифашизму, предполагавшему по крайней мере осторожное обращение с ницшеанством, все-таки далеко не всегда удерживались от искушения пококетничать с ним. С этой тенденцией обновления кризисного сознания, наметившейся уже в рамках французского постструктурализма (и прежде всего у М. Фуко, чье ницшеанство получило, кроме всего прочего, и социологическую легитимацию [3, 345–373]), и пришлось столкнуться нынешним защитникам идеи стабилизации в социологической теории [2].

Речь идет о достаточно широко распространенном умонастроении, сложившемся во второй половине 1970-х гг. в искусстве (прежде всего архитектуре), а главное — в области искусствознания и литературоведения.

ния, однако очень скоро проникшем и в область культурологии, социальной философии, чтобы стать, наконец, предметом «теоретического соблазна» и для социологов. Возникнув в качестве ответвления модернизма (и соответственно, авангардистско-модернистской эстетики, философии и даже социологии, резюмированной франкфуртским неомарксизмом Хоркхаймера, Адорно и Маркузе), постмодернизм в лице таких его провозвестников как, Ж. Делез и Ф. Гваттари, Ж.Ф. Лиотар и Ж. Деррида, И. Хассан и Ж. Бодрийяр очень скоро ощутил его недостаточно радикальным, т. е. недостаточно далеко заходящим в отрицании современности (модерна), что нашло свое отражение уже в двойственности (если не сказать: двусмысленности) самого понятия модернизм.

Ведь модернизм, если взять его идеально-типическое выражение, каким оно оставалось по крайней мере до оформления его постмодернистской версии (авангардистско-модернистского искусства), был, с одной стороны, отрицанием, а с другой — утверждением всего того, что модернисты называли современностью. Последняя, если вспомнить историю модернизма (равно как и историю его идеологии — социальной философии и социологии модернизма, начиная, скажем, с Т. Адорно и кончая им же вместе с Г. Маркузе), изначально отрицалась ими как насквозь буржуазная или позднебуржуазная. Но в то же самое время эта современность отрицалась во имя будущего (или иного, как будут говорить впоследствии Хоркхаймер и Адорно, пряча в этой абстракции левокоммунистический идеал своей молодости), т. е. чего-то еще более нового и современного, как того и требовал от авангардистов их марксистский прогрессизм, неизменно выступавший в виде революционизма. Не случайно за провозвестниками искусства авангарда (эстетская параллель коммунистической партии, считавшей себя авангардом революционного пролетариата, а тем самым и всего прогрессивного человечества) закрепилось в конце концов звание модернистов — художников, одержимых исканием нового, новейшего и самоновейшего. Иначе говоря, отрицали («буржуазную», «позднебуржуазную», «капиталистическую», «позднекапиталистическую» и т. д.) современность ради «наисовременного».

И хотя это «современнейшее» утверждалось как революционное отрицание насквозь «буржуазной» современности, принцип, на основе которого осуществлялось подобное преодоление «буржуазности», оставался все тем же «буржуазным»: все тем же прогрессизмом, проникнутым стремлением к новому, новейшему и самоновейшему, который родился вместе с появлением на свет современного общества, пришедшего на смену социальным образованиям традиционного типа, не знавшим религиозной веры в прогресс. Одним словом: буржуазная «сиюминутность» отрицалась модернизмом при помощи того, что фактически было утверждением самого принципа «буржуазности» как таковой, «буржуазности», которая рождается вместе с идеей неудержимого новаторства (=модернизма) и умереть может лишь вместе с ним. Такова была (и все еще остается) общая схема всех возражений постмодернизма против модернизма вообще, — схема, внутренняя логика которой неумолимо превращала радикализм постмодернистов, желавших идти в отрицании «буржуазной» современности дальше своих предшественников (и прародителей), в консерватизм, правда, с ритуальной приставкой «нео-».

Но таким образом и в самом понятии постмодернизма сохранялась изрядная доля двусмысленности: результат «родовой травмы» — следствия удара, полученного отрицающим от отрицаемого. Постмодернизм, который должен был означать простое название нового философско-художественного течения, пришедшего после модернизма (откуда и это «пост», свидетельствовавшее о том, что содержательного наименования этого «после» пока что просто не нашлось), поспешил превратить нужду — отсутствие содержательного самоопределения — в добродетель. Замена того, что называлось «современным» вчера, тем, что предлагается как «более современное» сегодня, подается как отмена современности вообще, как пришествие чего-то такого, для чего современности вообще не существует, а есть одно лишь «после»: «постсовременность». Некоторый «X», уже явленный новым течением в искусстве и литературе, отринувшим модернизм, однако еще подлежащий и философской, и социологической расшифровке, а, вернее, интерпретации, которой надлежит не столько раскрыть содержание этого «X», сколько создать, «исполнить» его. И здесь не обойтись уже ни без философии, которая могла бы предложить новое нелинейное понимание времени, содержанием которого должно стать остановившееся (или остановленное?) «после», ни без теории истории, которая была бы способна обойтись без понятия прогресса, ни без социологии, которая могла бы истолковать общезначимым образом эзотерический опыт интеллектуалов, ощутивших себя живущими «после конца истории». Опыт, который еще понятен как переживание молодого поэта («Уж не жду от жизни ничего я / И не жаль мне прошлого ничуть»), смягчаемое «фоновым сознанием» его неизбежной мимолетности, но который становится проблемой социологии — вызовом ей, когда речь идет о целом мирозерцании, утверждающемся, что называется, «всерьез и надолго».

Д. Белл, давно уже держащий руку на пульсе современности и неоднократно демонстрировавший свою выдающуюся способность к ясному и отчетливому различению ее ритмов, определил аналогичное умонастроение как «мятеж против современности» [2]. «Если, — констатировал он, — 1970-е гг. характеризовались восстанием против авторитета, то следующее десятилетие — это бунт против современности. Причем если первое подняли „левые“, то второе — „правые“. И тем не менее это не противоположные, а в определенном смысле даже взаимосвязанные течения...» [2, 111]. «...Восстание против современности, — развивает Д. Белл свою мысль, — можно рассматривать как составную часть движения, набирающего силу в последние годы... И если можно говорить о связующем звене между различными бунтами против современности, то оно заключается в ориентации на традицию, противостоящую утопическому секулярizmu и универсализму Просвещения» [там же]. «Бунт против современности, — резюмирует Д. Белл, — не может гарантировать сохранение терпимости и плюрализма, наоборот, создает опасность утвердить в качестве принципа, на котором будет основано его собственное реакционное правление, насилие и обман. И это та угроза, которой я опасаюсь» [2, 114].

Менее пессимистически оценивает постмодернизм польско-американский социолог З. Бауман [1]. Он акцентирует социальное содержание того нового опыта, который выражает это новейшее умонастроение.

Прежде всего он ограничивает социологические рамки этого опыта, считая его выражением мироощущения всего лишь одной, хотя и весьма важной и значимой социальной группы современного общества. А именно — интеллектуалов, способ переживания и жизнеощущения которых во многом предопределен «кризисом» их общественного статуса. Общество уже не нуждается в услугах людей, специальной функцией которых — а это и была основная функция интеллектуалов в совсем еще недавнем прошлом — заключалась в теоретическом (а точнее, идеологическом) узаконении государственного порядка, политической власти как таковой. Ибо ее не без успеха выполняет весь механизм общества потребления, который действует в основном методом «соблазнения», достигая с его помощью ничуть не меньшего, чем то, что прежде достигалось прямым насилием и репрессиями (включавшими идеологическое управление сознанием).

Интеллектуалы, как люди, специальностью которых является «работа» с идеями, идеалами, ценностями и т. д. оказываются перед угрозой перманентной безработицы. Их «товар» явно обесценивается, что и получает (опять-таки идеологически превращенное?) отражение в ницшеанской переоценке ценностей или глубинно-психологического (да к тому еще углубленной в духе психологии Ницше) разоблачения «великих идей». Вот социологическая перспектива, в русле которой может быть рационально понята склонность постмодернистов, называющих все эти идеи великими рассказами, великими байками, подвергая их обесмысливающей деконструкции, как это делает, например, Лиотар. Обнаружив, что культура уже не принадлежит им на правах «частной собственности», интеллектуалы начинают «играть на понижение» культурных ценностей.

В ситуации, подобной той, что мы только что попытались концептуализировать в традиционно-социологических (объективизирующих) понятиях, оказываются и сами социологи. Отсюда и главная проблема, всерьез волнующая З. Баумана: для чего теперь социология? Как, а вернее чем, жить социологу в постмодернистском мире, утратившем (как это произошло в свое время с предтечей постмодернизма Ницше) веру не только в те или иные идеи и идеалы, но в идеальное измерение человеческого существования вообще? Чтобы выжить, социология должна, по убеждению социолога, переориентироваться, и сделать это самым решительным образом. Она должна превратиться из (объективистской и потому натуралистической) науки, уже порядком «порушенной», кстати сказать, неомарксистами вместе с феноменологическими социологами, в искусство интерпретации, иначе говоря, в герменевтику (или в ее социологический раздел).

Учитывая «плюрализацию», а точнее, партикуляризацию современной культуры и общества в целом, живущего региональными традициями, групповыми идеологиями, имеющими характер «языковых игр», социология уже не может претендовать на общезначимость своих выводов. Ее стратегия (и последняя цель, на которой она может успокоиться) должна заключаться отныне в попытке проникнуть в этот опыт современной жизни, каждый раз предстающий как «чужой» (и чуждый), отыскать его смысл. Это и будет, если верить З. Бауману, постмодернистская социология, социология общества, возникающего «после» общества всеобщей заня-

тости, где всеобщим будет одно лишь потребление. Не такое ли общество грезилось Ф. Ницше, когда он рассуждал от имени Заратустры о последнем человеке, о последних людях, которые говорили, что нашли, наконец, счастье?..

Подобный результат социологической интерпретации постмодернизма, превращающий (проектируемую) постмодернистскую социологию в идеологию «последнего человека», живущего одним лишь потреблением, является, на наш взгляд, следствием слишком поспешного социологизирования, игнорирующего необходимость предварительного исследования содержательной специфики данного феномена, т. е. идейного комплекса постмодернизма, взятого как целое. И прежде, чем навязывать постмодернистам свое представление о том, как они должны думать и поступать, выведенное из той или иной «авторитетной» социологической концепции современного общества, следовало бы внимательнее выслушать их самих. И дело здесь не только в том, что их самопонимание диаметрально противоположно представлению о «счастье» всеобщего потребительства, которое ницшевский Заратустра приписал «последнему человеку». Хотя нельзя ведь и забывать о том, что этот мотив, где в снятом виде, а где и впрямую — присутствует в постмодернистской критике социалистических идеалов, густо замешанных на «просвещенном» гедонизме. (Постмодернистский гедонизм, вбирающей опыт садизма и мазохизма, явно взрывает этот идеал изнутри.) Дело в том, что, вставая на рискованные пути, предуказанные де Садом и Мазохом, постмодернизм хотел бы выйти «по ту сторону» не только добра и зла, но также и фрейдовского принципа удовольствия, чтобы совсем по-хайдеггеровски вернуться к самому бытию, забытому современной цивилизацией.

Наиболее отчетливо этот мотив звучит у французского хайдеггерианца Дерриды, который онтологизирует ницшеанскую идею «смерти бога», рассматривая «конечность» (смертность, гибельность) богов, вновь и вновь возникающих, чтобы снова уйти в небытие, как структурную характеристику человеческого бытия, отмеченного роковой печатью историчности. Так осмысляет он тот основной факт, вокруг которого кружит мысль всех теоретиков постмодернизма: факт неизбежного краха всех «великих идей», идеалов, ценностей, которые возникали в прошлом (в т. ч. и совсем недавно: идея социализма, с одной стороны, и языка, как «самого младшего», по выражению Хассана, бога интеллигенции, временно окрестившейся в структуралистскую веру, с другой), определяя, каждый раз на свой манер, «линию» прогресса, предначертанную ими. Не случайно одновременно с крахом последнего интеллигентского бога — Языка, пришло окончательное разочарование и в идее прогресса, которому интеллигенция сказала свое последнее «прости» (отметив этот факт международной конференцией и книгой, подготовленной по ее материалам) [4].

Прогресс, обернувшийся в горизонте идеи «гибели богов» (вспомним название одноименной оперы Вагнера) длинной чередой сменявших друг друга и конкурировавших друг с другом прогрессов и «прогрессивиков», обнаружил свою конечность точно так же, как обнаружили ее и боги, гибнувшие на глазах честного народа. А что такое «конечный прогресс»? Не есть ли это гибельное «противоречие в определении», обнаруживаю-

щее изначальную несостоятельность и этого бога, состоявшего на службе у всех остальных богов, — будь то обожествленное Человечество, обожествленная Наука, обожествленная Техника, обожествленная Культура и, наконец, обожествленный Язык (а точнее, Смысл человеческой речи), а быть может (чем черт не шутит?), фактически являвшегося их хозяином. Теория прогресса, выношенная в лоне Просвещения, обернулась своей противоположностью, как только стало очевидным, что «прогрессов» столько же, сколько и обслуживаемых ими (или, наоборот, обслуживающих их самих) «богов». Теперь это была уже теория «прогресса наизнанку» (навыорот, наоборот): жалостливая комедия умирания богов, шедших навстречу своей гибели, которая каждый раз воспринималась очередной жертвой своего собственного прогресса как поступательного движения к высшей цели. А может, в этом и заключалась какая-то высшая правда: ведь «цель» (telos) по-гречески означает также и конец, за которым — ничто, небытие всего, что достигло своей цели и тем самым исполнилось.

Таково общее умонастроение нынешних постмодернистов, в которое Деррида хочет внести свой (точнее, хайдеггерианский) корректив, не лишенный, правда, известной двусмысленности (как, впрочем, и все, что нынешний постмодернизм заимствует у Хайдеггера). Понятие цели, рассматривается как последняя граница существования, за которой открывается бездна ничто, это, ведь, чисто человеческое («слишком человеческое», как добавил бы Ницше) понятие: категория именно человеческого бытия, а не бытия вообще, которое «сверх»-человечно, ибо не знает никаких (неизбежно субъективных, а потому и подлежащих разоблачительной постмодернистской деконструкции) целей. К нему, если верить Дерриде, и возвращает человечество постмодернизм, вставший на путь деконструкции всего, что является в человеческом бытии субъективным (т. е. укорененным в идеальном измерении человеческого существования, с которым «покончил» уже Ницше), а стало быть, неподлинным, не отвечающим аутентичности бытия как такового, которое являет себя именно в неизбежном крушении всех субъективистских (потому что человеческих?) начинаний людей, погружая их в небытие. Эпоха, окончательно утвердившаяся, наконец, в этом сознании, и должна носить название постсовременности, покончившей с субъективистско-прогрессистским пониманием времени, временности и «временения». Совершенно очевидно, что такое представление о конце современности, понятом одновременно и в хайдеггеровском онтологическом и в ницшеанском социально-философском смысле, должно было вызвать отпор у современных неомарксистов, в чьих построениях (как мы могли убедиться) еще сохранились некоторые элементы просветительской теории прогресса, но в то же самое время уже наличествовали и элементы того, что должно было, при последовательном развитии, обернуться постмодернизмом. Столкновение неомарксизма с постмодернизмом действительно произошло, породив соответствующую социально-философскую и собственно социологическую литературу. Сегодня еще рано прогнозировать, чем оно кончится, хотя уже очевидно, что общественное мнение, женственно послушное велениям моды, явно склоняется на сторону постмодернизма. Тем более, что у него есть свои веские резоны.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бауман З.* Философские связи и влечения постмодернистской социологии // Вопросы социологии. Т. 1. 1992. № 2.
2. *Белл Д.* Мятеж против современности // СОЦИС. 1989. № 5.
3. *Монсон П.* Современная западная социология. Теории, традиции, перспективы. СПб., 1992.
4. *Le mythe du development.* P., 1977.

Ж. ДЕРРИДА И МАРКИЗ ДЕ САД

1. Ж. ДЕРРИДА: СОТВОРЕНИЕ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ МИФОЛОГЕМЫ

В наше интеллигентское сознание постмодернизм как мифологема, отражающая некий примечательный сдвиг, произошедший в современной западной культуре в целом, вошел с привычным запозданием. Что в общем-то не удивительно, если иметь в виду вечно «догоняющий» характер нашего сознания, окрашивающего в соответствующие тона и всю «российскую цивилизацию». (И если верить, что ее судьба вечно «догонять», навёрстывая упущенное время.) Возникнув на Западе как понятие, характеризующее некоторые особенности новейшего архитектурного стиля, которые уже не укладывались в несколько поднадоевшую категорию «модернизма», оно и у нас получило вначале хождение среди людей близких к архитектуре. А потому и не имело еще того «миросозерцательного» подтекста, который уже чувствуется в книге Чарльза Дженкса, вышедшей в 1978 г. в Германии под бросающимся в глаза заголовком «Язык постмодерновой архитектуры». (Заметим, что это была не единственная работа, использующая термин «постмодернизм» в смысле, поддающемся расширительному толкованию. В последней трети 1970-х гг. в США и во Франции одновременно появился целый «пучок» архитектуроведческих работ аналогичного типа.)

Как свидетельствует история эстетики, специфически художественные определения архитектуры, этого едва ли не наиболее синтетического из искусств, легче всего поддаются ассимиляции в рамках всех других искусств, задавая им тем самым некий общий стилиобразующий принцип. Поэтому совсем не случайно, с одной стороны, подражание в них архитектурному стилю (зачастую бессознательное), а с другой — (вполне осознанное) стремление найти у себя нечто, аналогичное стилистическим устремлениям архитектуры. А там, где та или иная стилистическая тенденция раскрывается как общая для многих, если не всех видов искусства, она уже приобретает значимость эстетической категории, т. е. категории эстетики, которая резонно считается частью философии, наряду с этикой, логикой и онтологией. Точно таким же путем происходило сперва на Западе, а затем (с «извечным опозданием») и у нас превращение архитектуроведческого термина «постмодернизм» в категорию, а вернее, мифологему, ибо речь идет о сотворении нового мифа общемировоззренческого порядка.

Механику этого превращения неплохо проиллюстрировал один из философских столпов постмодернизма Жак Деррида в одном из своих интервью. Если считать вместе с Гегелем, что «сова Минервы вылетает только в сумерки», то можно предположить, что интервью это, где до-

стигнут предел самоосознания, возможный для постмодернизма, также свидетельствует о наступлении «сумерек» для постмодернизма. Своего высшего напряжения внутреннее течение этого интервью (непозволительно долго буксовавшего на своей экспозиции) достигло «под занавес» — в последнем разделе под названием «Построение Вавилонской башни». Здесь Ж. Деррида пытался «утилизировать» действительно глубокий библейский миф, символизирующий крах всех человекобожеских, как называли их В. Соловьев и С. Булгаков, притязаний конечных людей на бесконечную мощь и власть.

В рамках этого интервью речь идет о двух внутренне сопряженных (хотя и весьма разномасштабных) неудачах, к которым привели людей такого рода притязания в XX в. С одной стороны, это была всемирно-историческая неудача «мифа о прогрессе». (Вернее, крах утопии социализма, этого последнего порождения «мифа о прогрессе», которым человечество обязано эпохе модерна, или модернизма в широком культурно-историческом смысле этого слова. Вывод, каковой напрашивается, но которого избегал Ж. Деррида, дабы не оскорблять традиционно левоватые чувства французской интеллигенции.) С другой же стороны, это была неудача, постигшая западных интеллектуалов в их попытке успокоиться на последней интеллигентской религии XX в. — структуралистской религии Языка, поскольку бог этой религии, язык обнаружил свою непреодолимую конечность (т. е. смертность) точно так же, как и боги всех предшествующих ей интеллигентских религий XX столетия — Техники, Науки, Культуры и т. д.

Обе эти неудачи символизируют, по утверждению Дерриды, один и тот же общий крах — окончательное поражение модернизма, который «отличается стремлением к абсолютной власти». Причем имеется в виду уже не только модернизм как художественный стиль или эстетическое воззрение, но модернизм в качестве типа мирозерцания и способа культурно-исторического существования человека и человечества. Конец модернизма означает начало (рождение) противоположного ему способа человеческого существования — постмодернистского.

Постмодернизм есть выражение опыта тотальной неудачи модернистского «проекта» Новой и Новейшей истории; «это опыт конечности („конечного“ как такового, взятого во всей его предельности. — Ю. Д.), опыт, в котором находит свое отражение обреченность всех завоевательных планов» [1]. Из этого опыта с непреложностью вытекает «новое отношение к божественному», в которое вступает постмодернизм. Отношение, обуславливающее радикальное отличие его от модернизма. Ибо оно, это отношение, уже «не может быть выражено в традиционных формах греческого, христианского или другого мышления» [там же].

Но что же это за отношение? А вернее, что это за «божественное», открывающееся после смерти «последнего бога» и предполагающее совершенно новое к себе отношение? Это такое «божественное», которое предполагает сознание конечности (смертности) всех богов вообще: бес- субъектное «божественное», в принципе исключаящее всякое олицетворение и всякое индивидуально-личностное к себе отношение. Причем — обратим на это внимание — у истоков этого вывода, который кладется затем в основание всего постмодернистского мирозерцания, лежит все

тот же миф о «Вавилонском столпотворении». Миф, сохранивший для человечества опыт краха богоборческого («человекобожеского» в противоположность «богочеловеческому») устремления людей, возжелавших достичь равенства с Богом и уже тем самым «превзойти» его, лишив абсолютного превосходства перед смертными. Однако, связав этот опыт с опытом людей его века, низложившего одного за другим своих «рукотворных» богов (т. е. идолов, если взглянуть на них с точки зрения любой из великих мировых религий), Ж. Деррида совершил непростительную ошибку, бросающуюся в глаза уже при его изложении истинного смысла события «Вавилонского столпотворения».

Дело в том, что он приписал этому великому мифу вывод о конечности не только человека и человечества со всеми его земными начинаниями, но и Бога, превратившего «столпотворение», исполненное злосчастной гордыни, в «жалостливую комедию» смешения народов, неспособных найти общий язык друг с другом. А приписав ему этот атрибут всего земного, Ж. Деррида уже тем самым низвел его на один уровень с теми самыми идолами, которым тщетно пытались придать смысл «божеств» люди, либо еще не доросшие до представления об истинно божественном, либо уже безнадежно утратившие его. В результате «божественное» Дерриды оказалось полностью обезбоженным, лишенным какой бы то ни было связи не только с конечными (т. е. неистинными) божествами, но и с единственным истинным — бессмертным — Богом. Так возникло самопротиворечивое понятие безбожной «божественности», положенное Ж. Дерридой в основу своей версии постмодернистского мировоззрения. В конце концов такого рода философско-«религиозная» перверсия оказалась ничем иным как проекцией неверия постмодерниста в возможность Бога истинного и живого.

Не случайно единственным способом мышления, в формах которого, по утверждению Ж. Дерриды, только и может быть выражено «новое отношение к Божественному», — точнее, отношение к новому, т. е. безбожному «Божественному» («Божественному» без Бога), является для него «мышление архитектурное». Освобожденное от потребности человека верить в Бога как Личность («личного Бога»), которое нашло свое отражение в этически ориентированных мировых религиях, это мышление абсолютно «бессубъектно». Вместо Бога для него существует лишь недостигаемая «Высота» как абстрактный символ «запредельности»; несостоятельности всех человеческих устремлений, направленных «ввысь», их тщетности и тщеславности. Абсолютно недостижимое «Всевышнее как истинное воплощение Божественности», — отношение к которой выражается лишь бессубъектным «архитектурным мышлением», чуждым религиозности (ведь религия это связь с Богом, а его здесь быть уже не может), играет у Ж. Дерриды весьма двусмысленную роль.

Фактически это не только утверждение трансцендентности «Божественного», но и своеобразный запрет: априорное табуирование всего того, что могло бы (еще только могло бы!) быть квалифицировано как стремление человека подняться над своей собственной конечностью. Да и что здесь удивительного! Ведь постмодернизм уже «по определению» есть не что иное, как окончательное самоутверждение человека в своей безысходной конечности перед (наглухо от него закрытым) лицом абсолютной «Высо-

ты», т. е. некоего анонимного «Всевышнего»: запредельной безличности, которая потому и выше всех лиц, что в своем собственном лице ей отказано. «Всевышнего», оказывающегося, согласно утверждению Ж. Дерриды, «по ту сторону высоты». (И соответственно, «по ту сторону» различения между высотой и низменностью, противоположности возвышенного и низкого.)

Не потому ли установление отношения к такого рода «Всевышнему», посрамляющему всякую «Высоту» в рамках этого философско-мифологического (чтобы не называть его философско-религиозным) построения оказывается доступным лишь «архитектурному» способу мышления, отличающемуся от иных способов художественного мышления предельной техничностью, т. е. максимальной удаленностью от этического отношения к предмету своих устремлений, своей «воли к власти».

Однако единственное, что может быть достигнуто на путях «архитектурного мышления» (которое, напомним, является в глазах Ж. Дерриды, наиболее аутентичным из всех других человеческих способов отношения к «Всевышнему», или «Божественному»), это построение новых и новых «Вавилонских башен», судьба которых — незавершенность (а значит фрагментарность) и превращение в руины. Оказывается, эти развалины — следы крушения очередного человеческого начинания, устремленного в недосыгаемую высоту; спора с Богом, умершим в тот самый момент, когда обнаружилась невыполнимость богоборческого замысла людей — и есть единственно реальное из всего, с чем когда-либо «имел дело» человек (да и все «прогрессивное человечество»). Все остальное — иллюзия, подлежащая разоблачению. Руины свидетельствуют о реально свершающемся бытии, презентующем самого себя в этой неизбежной противоположности «Всевышнего» и непреодолимости конечного (фрагментарного), безнадежно низменного.

Онтологический смысл всего конечного, повторяет Ж. Деррида ход мысли М. Хайдеггера (использовавшего двузначность слова «временность»), заключается именно в его временности, преходящности и мгновенности. Время же, в силу своей радикальной неустойчивости, обречено экспериментировать («производить опыт») со «Всевышним», тщетно пытаясь воспрепятствовать погружению каждого из своих «мигов» в бездну небытия. Это и есть, согласно формулировке самого Ж. Дерриды, «опыт времени со Всевышним», который не только выше всякой высоты, т. е. выше пространства, но и «старее его», «опыт», результатом какового является «опространивание во времени»: возникновение в нем изначального текста («архи»-текста), порождающего из себя пространство. «Опространивание» времени как возникновение в его лоне «архипространства». Таким образом, архитектура, о которой ведет речь Ж. Деррида, говоря об «архитектурном мышлении» как единственно аутентичном способе отношения к «Всевышнему», оказывается в итоге его рассуждения «архи-текстурой» — термин, предложенный его собеседницей, и квалифицированный им самим как «очень точный» [1].

В итоге этого диалогизированного интервью (заставляющего вспоминать об аналогичных «разговорах» М. Хайдеггера) «архитектурное (или „архи-текстурное“) мышление» Ж. Дерриды предстает как особая сфера, где аутентичным образом раскрывается изначальный акт «свершения»

самого бытия. Бытие предстает здесь как ницшеанское «вечное повторение одного и того же» — никуда не направленный и ни к чему не ведущий, однако повторяющийся снова и снова «процесс», описывающий один и тот же магический круг, замороженный своим собственным вращением. (Вспоминается блоковское: «Ночь, улица, фонарь, аптека // Аптека, улица, фонарь».)

Время с его онтологически фундированной тенденцией рассыпания на искорки бесконечно малых «мгновений», поставленное усилиями «архитектурного мышления» в некое отношение к вневременному «Всевышнему», «опро-странивается», оплотняясь в «архи»-, или «пра»-текст — прообраз пространства. Так возникает очередная «Вавилонская башня», обреченная остаться своим собственным незавершенным эскизом, превратившись в бесформенную груду камней, развалины, руины. Величественный миф о «Вавилонском столпотворении», исполненный глубочайшего смысла, оказался редуцированным до простой иллюстрации к сартровскому: «Человек — это бесплодная страсть».

И тем не менее французскому философу экзистенциально-постструктуралистской ориентации (уже простое обозначение которой обнажает ее внутреннюю парадоксальность) удалось выразить с помощью своего метафизического истолкования библейского мифа не только общее умонастроение, но и основные мировоззренческие интенции постмодернизма. Более того, представить их как нечто целостное, если не логически, то мифо-логически: в духе «Философской мифологии» позднего Шеллинга (одним из отправных пунктов которой также был, как известно, библейский миф о «Вавилонском столпотворении»). Это и нам дает возможность при рассмотрении онто- и мифо-, но не теологического ядра постмодернистского мирозерцания, равно как и разнообразных философских веяний, в результате «перекрестного опыления» каковых оно и возникло, ограничиться реконструкцией содержания диалогизированного интервью Ж. Дерриды. Так что для завершения раздела об исходных мировоззренческих постулатах постмодернизма, объединяющих в рамках этого умонастроения (весьма) различных его представителей, нам остается добавить к сказанному сравнительно немного.

Но сперва — о гетерогенности его источников, которые предстали так изычно воссоединенными в рамках описанной здесь «мифологемы» Ж. Дерриды. Мы видим здесь эстетическую идеологию вполне определенного архитектурного стиля (у которого постмодернизм заимствовал свое имя), сложившуюся в русле архитектуроведческих исследований его адептов — уже упомянутых Ч. Дженкса и Р. Вентури, М. Брикса и М. Штайнхаузера и ряда других немецких, французских и американских теоретиков архитектуры. Идеологию, достаточно быстро ассимилированную искусствоведами, литературоведами и культурологами структуралистско-постструктуралистской ориентации, придавшими ей соответствующую терминологическую окраску: «синтез», положивший начало постмодернистской эстетике, осознающей себя как альтернативу эстетике модернизма. Наконец, философию постмодернизма, «синтезирующую», в чем мы только что убедились воочию, обе отмеченные тенденции с помощью философии постструктурализма, переосмысленного в духе «фундаментальной онтологии» позднего М. Хайдеггера и ницшеанской критики христианства.

В русле этой философии, у каковой были как более, так и менее отдаленные предшественники (начиная с Батайя, которого долгое время причисляли к философам модернизма, и кончая Фуко, отдавшего свою дань постструктурализму), развивает свой вариант идеи «деконструкции», вошедшей в теоретический арсенал постмодернизма, Ж.Ф. Лиотар. В работе «Состояние постмодерна» [2], опубликованной в 1979 г. в Париже, он пытался определить философскую суть постмодернизма, отправляясь от рассмотрения постструктуралистской литературы. Ее специфику он усмотрел в «недоверии к метарассказам» (учитывая иронический смысл, придаваемый им этому языковому новообразованию, можно говорить здесь также и о «метаросказах», «метабайках»), без помощи которых не обходилось и до сих пор не обходится ни одно повествование традиционного типа. С их помощью организуется дискурс — некая структура взаимопонимания (и, соответственно, взаимоотношения) как между автором и его читателями, так и в среде самих читателей. А это значит, что «метарассказы», «метаповествования» или «метаистории», с помощью которых в данном случае организуется текст литературно-художественного произведения, уже заранее структурируют читательское сознание, задавая ему набор определенных *пред*-рассудков (в двойном смысле этого слова — как констатирующем, так и оценочном), обуславливающих движение читательской мысли в строго определенном направлении.

К числу подобных «великих росказней», которые организуют метадискурс (дискурс дискурсов), определяющий самые общие правила языковой игры в подведомственных ему локальных дискурсах (в отдельных произведениях, цикле произведений, целом литературно-художественном направлении и т. д.), Лиотар относит главные идеи человечества. В их числе — просветительская «идея прогресса», гегелевская идея «диалектического развития духа», западноевропейская идея «эмансипации личности», идея научного знания как способа учреждения «всеобщего счастья» и т. п. Все они (которые у других постмодернистских мыслителей фигурируют как «мертвые боги» — Прогресс, Культура, Наука и т. д.), согласно лиотаровой констатации, потерпели крах на протяжении XX в. Ныне они уже не играют больше роль «великих метаповествований», узаконивающих «тотализацию» расхожих представлений о действительности — их объединение в крупные «мировоззренческие комплексы», огромные блоки общей картины мира. Они были подвергнуты скептическому острашению и прямому разоблачению как в постструктуралистской литературе, так и в соответствующей литературной теории и критике. И тем самым была показана иллюзорность и фальшь тех «метаповествовательных скреп», с помощью которых придавалась видимость цельности и завершенности всей традиционной идеологической продукции, начиная от отдельных литературных произведений и кончая крупноблочными идеологемами. Процедура такого рода развенчания стремления к целостности как отдельных литературно-художественных произведений, так и философских систем (которому нанесли решительный удар уже модернисты, вдохновляемые адорновским: «целое — это неистинное»), получила название «деконструкции», ставшей боевым лозунгом постструктуралистов, перехваченным у них постмодернизмом. И теперь в новейшей литературе, как не без удовлетворения констатирует Лиотар, мы имеем дело

уже не с большими литературными полотнами, неподвижная архитектура которых базировалась на мнимой неизбежности общей картины мира, но с множеством мелких рассказов и фрагментарных зарисовок, уже не претендующих на то, чтобы поддерживать повседневный процесс легитимации нашего знания о мире, включая его в более широкие и всеобъемлющие повествования. Речь идет сегодня не о легитимации нашего общепотребительного знания, но о его скептизации и парадоксализации, подвергающей сомнению безусловность и авторитетность его нерелевантных оснований. В этом и заключается деконструкция всех его несущих конструкций.

Отсюда — отсутствие организующего (или, что для постструктуралиста то же самое, «тотализующего») центра в произведениях, отвечающих постмодернистскому вкусу. (Как будто именно модернисты, ими третируемые, не были первыми, кто подверг разоблачению идею не только целостного произведения, но и само понятие «произведения» как чего-то внутренне структурированного.) Отсюда их программно заявленная «децентрированность», равно как и напряженный интерес их авторов не только писателей и поэтов, но живописцев и музыкантов, ко всему тому, в чем можно усмотреть печать разрывов и разломов, не примиренных антагонизмов и обнаженных «зияний». Отсюда и общее тяготение постмодернистской литературы и искусства ко всему фрагментарному, внутренне надломленному и неустойчивому — к тому, что уже само по себе вопиет против «догматического» тяготения к законченному и завершеному; так что в качестве творческой неудачи расценивается даже само стремление к подобной законченности и завершенности, сама попытка двинуться в этом направлении. Поскольку же политика языковых игр, создающих видимость целостности художественного произведения, отдающей «тоталитаризмом», подвергается радикальной «деконструкции», постольку постмодернистское творчество, включая философское, превращается в детективную «игру без правил», где оно если и возникает, то лишь задним числом, когда непредсказуемое «событие» творческой объективации уже свершилось, и этот заклятый враг любого подлинного творца повержен и подвергнут посмертному осмеянию. А каков же результат? Все те же развалины разнородных «фрагментов» — руины, возведенные Ж. Дерридой в ранг единственной реальности, достойной нашего внимания.

Уже самое беглое сопоставление лиотаровой версии постмодернистской мифологемы с той, что предложил Ж. Деррида, выразительно свидетельствует о том, какие жирные точки над «i» расставляются в ходе ее популяризации, внедрения в массовое интеллигентское сознание. Еще более выразительными предстают эти «точки» у такого философствующего литературного критика и публициста, как американец И. Хассан, распространяющий на американском континенте это новое французское мифоучение. В своей статье «Критик как инноватор...», опубликованной в 1977 г. (и явно «тянущей» на программность), он определяет «постмодернистское мгновение» с помощью английского «unmaking», означающего одновременно разрушение и уничтожение, переделку (вспомним о нашей «перековке» 1930-х гг.) и понижение в статусе.

Суть этого «инновационного» процесса, осуществляемого «самой историей» (так что постмодернисту остается лишь констатировать этот

непреложный факт), — «руинизация» всего осмысленного, выявление в «разумном» (это слово полагается употреблять лишь в кавычках) его бессмысленных, иррациональных оснований. О результатах всякой (не только современной западной) цивилизации следует судить прежде всего по ее отбросам, по всему тому, что выбрасывалось на вселенскую свалку как мусор и хлам. Причем эти «суждения» следует выносить без печали и гнева, которым были отмечены модернистские свидетельства коренной «неудачи» цивилизации «буржуазного Запада», с чувством облегчения, если не веселья. Таков основной тон, отличающий «музыку» постмодернизма от заунывной модернистской додекафонии.

Все это вместе взятое и можно рассматривать, согласно И. Хассану, как расшифровывающий перевод заокеанского термина «деконструкция». «Антиномический момент», в ней заключающийся, который связан с безграничностью открывающейся перспективы разрушения (воспринимаемой не без удовольствия), образует, по его утверждению, то, что можно назвать постмодерновой эпистемой (термин, введенный в оборот М. Фуко). Суть ее в «онтологической отбраковке» целостного субъекта — *сogito* западной философии. Это своего рода «эпистемологическая одержимость» фрагментами, или обложками, цивилизации как современной, так и ушедшей в прошлое. Правильно мыслить, правильно чувствовать, правильно действовать и правильно говорить означает с точки зрения эпистемы деконструкции радикальный отказ от тирании целого, сознание того, что всякое попользование к «тотализации» (утверждению целостности) потенциально уже является «тоталитаризацией», т. е. движением к тоталитарному обществу [1, 55].

«Мгновение постмодерна» (а такими мгновениями он только и живет) — это и есть «момент взрыва» модерновой эпистемы, в «миг» которого разум и его субъект, как местоблюститель единства и целостности, распадаются на куски. В этом смысле постмодернистское сознание «снимает в себе» (в гегелевском духе) самые радикальные импульсы искусства модерна, собирая, концентрируя их и возводя в высшую степень разрушительности. Причем все это, не забывает подчеркнуть И. Хассан, находится в соответствии с реальным поведением самых разнообразных «меньшинств» в политике, сексе и языке. Видно не случайно постмодернизм так стремительно стал идеологией сексуальных меньшинств, обнаруживших растущую озабоченность не просто самосохранением, но и политической властью. Что же касается власти идеологической над умами и душами людей, то ее перспективы уже представляются им гарантированными хотя бы тем, какое количество властителей интеллигентских дум и душ выдвинула эта среда именно в XX проклятый богом век.

Впрочем, вместе с этим напрашивающимся здесь отступлением мы вплотную подходим к новому, не менее важному, аспекту социальной философии постмодернизма.

2. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНИЗМА И ЕЕ САДОМАЗОХИСТСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ

Итак, начавшись с чисто как будто бы «стилистических» подступов к тому новому общекультурному феномену, который закрепил за собою, в конце концов, название постмодернизма, теоретическое его самосознание

очень быстро вышло на уровень куда более масштабных культур-философских характеристик.

Но внимательно вглядываясь в результаты этого процесса, нельзя не заметить, что они обязывают нас к весьма определенным и очень показательным выводам и в отношении их социально-философского (и даже непосредственно социологического) генезиса и «подтекста», не говоря уже о тех характернейших отражениях, которые теоретическая постмодернистская мифология нашла в самом быте, в самой повседневной жизни современного общества.

В самом деле, начнем с такого, например, любопытного факта. Знакомясь с постмодернистской литературой, нельзя не обратить внимания, что всякий раз, когда возникает необходимость определить, что же конкретно представляет собою тот самый модерн, из противоположения которому и выводится понятие постмодернизма, теоретики постмодернизма идентифицируют его обычно с капитализмом. Причем в самом традиционно-марксистском смысле этого слова.

Показательно ли для постмодернизма такое отождествление?

На наш взгляд — очень. Ибо оно свидетельствует, несомненно, о соответствующих корнях и истоках нынешней постмодернистской социальной философии и социологии. И прежде всего о зависимости постмодернистски ориентированных социологов от неомарксизма и идеологии новых левых, которым они и были обязаны своим знакомством с марксизмом и приобщением к нему.

Эта зависимость и эта идейная связь сразу же обнаруживают себя, как только постмодернистская теория делает следующий шаг после отождествления модерна и капитализма. Он, этот шаг, выглядит так: поскольку модерн (т. е. капитализм) выступает в философии и социологии постмодернизма в качестве самого общего «категориального» определения современности (современности как таковой), постольку постмодерн оказывается, естественно, в этом контексте тождественным постсовременности — т. е. тому, что наступает (а отчасти уже и наступило) «после» современности (после модерна — т. е. капитализма).

Правда, эту постсовременность (=постмодерн=посткапитализм) теоретики постмодернизма никак не хотят вписывать в традиционную систему координат, связывающую причинной зависимостью прошедшее, настоящее и будущее (по аналогии, например, с феодальной, капиталистической и коммунистической общественно-экономическими формациями). Напротив, все, что наступает «после» насквозь капиталистической современности, они стремятся рассматривать не столько онтологически, сколько, так сказать, эсхатологически как некое состояние, имеющее место (но уже не время!) после «конца времен».

Однако при всех этих оговорках соответствующие аналогии с марксизмом, которые указывают на несомненно имеющуюся здесь генетическую связь, напрашиваются, можно сказать, сами собою.

Вспомним — ведь марксизм и (особенно) неомарксизм тоже были чрезвычайно склонны как раз к толкованию пролетарской революции как некоего тотального разрыва со всем старым миром, разрыва, в результате которого должен возникнуть некий «совершенно новый мир, живущий по законам, коренным образом отличным от законов прежнего мира эксплу-

атации и насилия. Более того: марксовская идея совершающегося при этом революционного скачка «из царства необходимости в царство свободы» давала, как известно, вполне серьезные основания развивать ее и в том смысле, что в этом новом мире вообще не будет никаких законов, действующих с естественно-исторической необходимостью. Потому-то молодой Д. Лукач в 1923 г. в своей книге «История и классовое сознание», этой «библии» неомарксизма, и выдал в сущности всего лишь «секрет Полишинеля», когда охарактеризовал Пролетариат как подлинного Мессию, а его Революцию, как настоящий «конец времен». И так думал в XX в. не один Д. Лукач. Ибо несмотря на все разочарования, какие принес своим жрецам и пророкам этот самый Пролетариат, так и не исполнивший историческую миссию, возложенную на него левомарксистски настроенными интеллектуалами (начиная В. Райхом и А. Арто и кончая Т. Адорно, Г. Маркузе и новыми левыми экстремистами), несмотря на все это, идея Революции, понятая в духе «конца времен», так и не покинула их теоретическое сознание, все более превращаясь, правда, в некое «теоретическое бессознательное».

Но вот здесь-то, в этой точке, мы как раз и обнаруживаем то соединительное звено, которое прочно связывает марксистскую и неомарксистскую мифологему с мифологемой постмодернистской в некую непрерывную цепь единой идейной традиции — традиции, в русле которой именно и вызрела мысль непосредственных претеч и основоположников нынешнего постмодернистского мирозерцания — Ж. Батайя, П. Клоссовского, Ж. Делеза, Ф. Гваттари, М. Фуко, Ж.Ф. Лиотара и Ж. Дерриды. Потому-то лишь с очень большим трудом и удается вычленивать их из этой общей идейной традиции, когда речь заходит об идейных истоках этого мирозерцания и особенно об идейном «приоритете». Тем более, что провести здесь сколько-нибудь определенные разграничительные линии на глубинно-мирозерцательном уровне мешает еще и то обстоятельство, что, в свою очередь, у Э. Фромма, Г. Маркузе, М. Хоркхаймера и Т. Адорно тоже можно найти при ближайшем рассмотрении немало аналогов постмодернистским новациям.

Вот почему мы и вправе сказать, что центральная постмодернистская мифологема постсовременности находится в прямом идейном родстве с марксистской идеей тотального революционного разрыва со всем старым миром и его историей. Более того, является ее прямой наследницей.

Конечно, речь в данном случае может идти только о самом глубинном, типологическом родстве. Что же касается всей более конкретной социально-философской и особенно социологической разработки и расшифровки постмодернистской концепции постсовременности, то здесь мы находим как раз достаточно четкие разграничительные линии и «разрывы», которые и дают обычно постмодернистам повод настаивать на своей оригинальности.

Но как характерно, что и этой своей нетривиальностью постмодернизм обязан (если говорить об ее истоках) не столько самому себе, сколько совместным усилиям З. Фрейда и идеологов общества потребления, неомарксистских теоретиков и новых левых теоретиков и практиков всемирной сексуальной революции!.. Именно благодаря их работам массовое сознание современного общества «доросло» до усвоения пансексуалист-

ской метафоры мира как одной большой спальни, где все происходит как бы вне реального исторического времени, в отрешении от него — как бы во сне. А ведь только при условии такого усвоения перед интеллигентским и полуинтеллигентским постмодернистским сознанием и могла открыться перспектива прямого совокупления тех двух принципиальных идей, на соединении которых постмодернизм и основал, в сущности, свое мирозерцание. А именно — марксистской идеи скачка «из царства необходимости в царство свободы», с одной стороны, и идеи «до-», «вне-» и «сверх-современности» фрейдовского либидо, или принципа удовольствия, с другой. Признать интимную близость этих идей основоположникам неомарксизма мешал, несмотря на все заигрывания с психоанализом, лишь их застарелый прямолинейно-политический марксистский революционизм. Зато для сознания, освободившегося от этого застарелого «примитивизма», здесь открывались возможности небывалого дотоле теоретического «творчества».

В самом деле — ведь если освободиться от постылой цензуры буржуазно-рациональной рефлексии, «рабски зависимой» от реальности (с какой имеет дело лишь «дневное сознание», т. е. человек, пребывающий в здравом уме и трезвой памяти) и полностью отдаться, наконец, всемогущему (ибо естественному и стало быть подлинно универсальному) принципу удовольствия, то мы сразу же и окажемся тем самым как бы «по сторону» времени. И для достижения этого райского состояния (здесь, на Земле!) не нужно будет уже никакого кровопролития, никакого насилия, никакой политической революции. Все произойдет само собой, достаточно лишь понять и убедить себя в том, что «время — это невроз», от которого каждый должен поскорее излечиться в интересах его же собственного счастья. А чтобы произвести эту акцию исцеления, нужно просто как можно дольше жить по отношению к реальности как бы во сне, всячески оттягивая момент пробуждения, отдающего нас во власть тоталитарного принципа реальности, защищая нашу счастливую способность наслаждаться «либидиозными» отправлениями нашей телесности. Правда, депотический принцип реальности не дремлет, прибегая к разнообразным уловкам, чтобы заставить индивида пробудиться ото сна, освобождающего его от тягот времени. Но тут ему и может как раз прийти на помощь новое мировоззрение, идеологическая задача которого убедить разбуженного-таки индивида в мнимости состояния бодрствования. Ведь мир, открывающийся перед ним в момент его «пробуждения», — это уже совершенно иной, чем когда-то, мир. Это мир пост-современности, толкуемой как состояние, когда современность уже окончилась (или оканчивается), ушла в прошлое (или уходит в него), и на смену ей пришло нечто «из ряда вон выходящее». Во всяком случае, выходящее из традиционно толкуемого в классической философии временного ряда. Ибо это мир, состоящий из мнимостей тех самых руин, обломков и отбросов всех бывших культурно-исторических «Вавилонских башен», принципиальная «незавершенность» которых делает их для нас ценностно абсолютно равнозначными в своем одновременном для нас сосуществовании в нашем свободном от всех богов постсовременном сознании. Тем самым наша постсовременность оказывается полностью эмансипированной от всего, что свидетельствовало бы о необратимости времени, о невозможности

разорвать его закономерно сопряженные друг с другом «моменты». Напротив, они становятся абсолютно свободными от этой необратимой связи, а время, соответственно, как раз абсолютно обратимым в любой его точке, в которой ты всегда можешь повернуть его, что называется, «в любую сторону твоей души».

А раз так, то в ситуации такого рода постмодернистского времени, состоящего лишь из мнимостей всех бывших и небывших абсолютных ценностей, немедленно обнаруживается, что человеку и все, соответственно, позволено. Да и с какой стати должен ограничивать себя человек, разместившийся в этом безвремье? Почему бы и ему не пуститься в вакхический танец, каждый момент которого абсолютно непохож на другой, не разрешить себе все, что потребует в этот миг либидо, целиком завладевшее им?.. Ведь вопрос: «А что потом?» — оказывается не просто «пошлым», но, в сущности, просто бессмысленным в силу постмодернистской ликвидации самого этого «потом».

Впрочем, мы погрешили бы против истины, если бы ответственность за устранение этого постылого «потом» возложили на одних лишь «сознательных» постмодернистов. Тут у них тоже были свои влиятельные предшественники, сформировавшиеся, между прочим, как раз в лоне презируемого ими модерна. Это современная (без всякого «пост-») медицина и мощнейшая индустрия контрацепции. Сперва они «эмансипировали» несознательных постмодернистов от одного из самых неудобных «потом»; затем пришли новые левые сексуал-революционеры, которые тоже не были еще вполне сознательными постмодернистами. И только затем (уже, что называется, «на готовенькое») пришли «сознательные», «твердокаменные», «до конца последовательные» и т. д. постмодернисты.

Словом, стоило только прикончить это неприятнейшее «потом», как даже ежу стало понятно: в самой «популярной», воистину «массовой» сфере «межчеловеческих контактов» время и впрямь оказалось «обратимым». Где-где, а здесь полностью обнаружил свою бессмысленность вопрос, которым Л. Шестов «донимал» (в надежде унизить) самого Бога: может ли Он «сделать бывшее — небывшим»? Что там Бог — любой школьник, которым всерьез занялись, наконец, сексологи, знает, «как сделать» это, уклонившись от необратимости течения природных процессов.

Таким образом, надо признать, что сексологи, опиравшиеся на всю мощь индустрии контрацепции, сделали для успехов «мировой сексуальной революции» гораздо больше, чем неомарксистские теоретики и новые левые практики этой революции. Именно благодаря им она стала бытом, чем и была достигнута ее «перманентность». Так что нынешним постмодернистам осталось, в сущности, немного: теоретически ее осмыслить и показать, как без всякого революционного насилия вся наша повседневность стала той общей огромной постелью, в которой люди могут вполне счастливо существовать, «не просыпаясь» под властью либидо, или, что то же самое, под знаком, «пост-», свидетельствующим о том, что современность уже кончилась и ее постыло-необратимого времени больше уже нет.

А что же «есть»? Уж не то ли и в самом деле «прекрасное мгновение», которое так хотел, но никак не мог обрести гетевский Фауст, жаждавший преодолеть свою буржуазно-модернистскую сущность?

Но увы, в «практическом» постмодерне все обстоит не так гладко, как в теоретическом. Здесь все-таки никак нельзя отвлечься от такого неустрашающего, «неудобного» факта, свидетельствующего, увы, именно о необратимости времени как неотвратимости смерти. И потому неудивительно, что несмотря на все стремления социологов-постмодернистов придать живописуемой ими постсовременности черты благопристойности и даже благостности, этот флер то тут, то там прожигается языками скрывающегося под ним адского пламени.

Этот язык, который Мефистофель показывает нашим маниловски настроенным постсовременникам, носит двойное имя — садизма и мазохизма, или садомазохизма, явно завоевывающего сегодня как западную, так и (особенно) нашу отечественную «культурную танцплощадку».

Казалось бы, зачем нашим постсовременникам ко всему прочему еще и де Сад, и Л. фон Захер-Мазох?

А вот зачем. Оказывается, у принципа удовольствия (либидо), под власть которого постсовременники норовят отдать — и уже отдают всю нынешнюю повседневность, — есть один заклятый враг: скука, возникающая при умеренном повторении одного и того же, пусть даже самого возбуждаемого, удовольствия. И чтобы противостоять ей, необходимо «взбадривать» его с помощью извращения, сообщаящего ему «оргастичность». Ну, а классиками в деле такого рода противостояния гедонистической скуке, способного «сдобрить» удовольствие возрастающей дозой истязания, были и остаются Сад и Мазох. Именно они открыли, что избежать «убийственной скуки» механического повторения можно лишь одним-единственным способом — подсыпая в кубок удовольствия все большую дозу смертельного яда: яда физического страдания, которое и есть предчувствие смерти. Причем, подсыпая эти дозы с все возрастающим риском «летального исхода» для «объекта» сексуального наслаждения. Об этом маркиз де Сад, как честный аристократ, не единожды говорил в своих сочинениях, намекая на могилы юных жертв садистского секса, разбросанные за оградой его «Телемской обители». Ибо в том-то и дело, что «человек вожделеющий», живущий «мгновением оргазма», выводящего его, казалось бы, за пределы буржуазно-модернистской необратимости времени, неотвратимо смертен. И даже для того, чтобы просто продлить это мгновение, требуется прибегать к услугам все той же смерти, дающей знать о своем неумолимом приближении в каждой новой порции «яда страдания», добавленного в пустующий кубок оголенного сексуального удовольствия.

А коль скоро признано хотя бы это, то терпит крушение и все постмодернистское построение, возведенное на принципе «обратимости» времени. Терпит — вопреки всем неодионисийским мистериям, которые организуют вокруг этого рассыпающегося храма сексуально озабоченные меньшинства.

Кстати, не с такой ли утилизацией предсмертной муки связан и чудовищный феномен Чикатилы, неспособного испытать оргазм, не замучив до смерти свою очередную жертву? И, учитывая нынешнюю устрашающую неуникальность этого феномена, не следует ли именно его и назвать основным символом того самого постмодерна, дух которого пытаются вызвать наши незадачливые постсовременники своими сексуально окрашенными «столоверчениями»?

Распространение этого духа зла, удостоверяемое и совсем не безопасными для человечества игрищами сексуальной революции, и интеллектуальными играми садо-мазохистски настроенных постмодернистов, это сегодня, к сожалению, уже эмпирический факт.

Однако столь же эмпиричен и факт нарастающего неприятия такого рода игр, когда люди сталкиваются с их неигрушечными последствиями.

На это и надежда.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архитектура и философия. Интервью с Жаком Дерридой // Беседа. А.; Париж, 1986.
2. *Лиотар Ж.Ф.* Состояние постмодерна: Пер. с фр. СПб., 1998.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аббаньяно Н. 251
Абендрот В. 109
Адаме Дж. 392
Адорно Т.В. 32, 35–54, 59, 84, 89, 99, 100,
103, 106–112, 114, 115, 117–121, 125, 128,
199, 200, 213, 354, 370–376, 434, 445, 478,
494, 509
Аксельрод Р. 318
Александр Дж. С. 302, 303, 309, 430, 493
Аллисон А. 387
Альберт Х. 364
Альтюссер А. 150, 156, 198, 276
Антониони М. 126
Антоновский Ю. М. 422
Аристотель Стагирит 395, 404, 489
Арто А. 509
- Баббит И. 393, 395
Бавелас А. 316
Бари Н. 396
Батайя Ж. 505, 509
Баталов Э.Я. 388
Бауман З. 353, 495, 496
Баумоль У. 302
Бахтин М.М. 489
Беккер Г. 302, 305
Беккет С. 101
Белл Д. 67, 223–235, 246, 248, 294, 388, 493, 495
Бендикс Р. 355, 365, 371
Бенуа А. 395
Берг А. 53
Бергер П. 368
Бергман У. 99
Бердяев Н. А. 142, 259
Бёрк Э. 385–398
Бёрнхем Дж. 388
- Бжезинский З. 246
Бирнбаум Н. 32
Бисмарк К. фон 260
Блау П. 147, 311–326
Блок А. 102
Блох Э. 59
Блумер Г. 442
Боббио Н. 253
Бодлер Ш. 216, 400
Бодрияр Ж. 494
Бональд А. де 386, 392, 395, 398
Боттомор Т. 32, 67
Боулдинг К. 246
Браун Дж.С. 274
Браун Н. 101
Бредволд Л. 390
Брехт Б. 45
Бриджмен П. 320
Брикс М. 504
Бродель Ф. 294–299
Бубер М. 262
Булгаков С.Н. 501
Бурдые П. 167, 276–287
Бэкон Ф. 200
Бюль П. 274
- Вагнер Р. 157, 497
Вайс И. 343, 346, 348, 349, 354–369, 370–376
Вайсер Г. 266
Варела Ф. 269, 274
Вебер М. 15, 34, 53, 57, 62, 69, 74–85, 89,
104, 127, 130, 143–145, 205, 235, 241, 252,
261, 266, 296, 298, 305, 328, 337, 343–362,
363–381, 401, 412–422, 430, 431, 435, 444,
445, 447, 485
Веберн А. 53

- Веблен Т. 75
 Вельмер А. 108, 115, 118, 120
 Вельц Ф. 115
 Вендланд Х.Д. 260
 Вентури Р. 504
 Виндельбанд В. 205, 363
 Винкельман И.И. 343–346, 348, 350
 Вирек П. 387
 Витгенштейн Л. 304, 451
 Вольтер 37
 Вольф Р. 114
 Вюнш Г. 261
- Гадамер Х.Г. 119
 Гаджиев К.С. 387, 388
 Галкин А.А. 388
 Гамильтон А. 392
 Гарфинкель Г. 147
 Гваттари Ф. 494
 Гевара Э. (Че) 99
 Гегель Г.В.Ф. 11, 12, 28, 29, 35, 50, 253, 392,
 395, 431, 433, 478
 Гелен А. 90, 106, 107, 112
 Гераклит 24, 469
 Гессе Г. 101, 188
 Гидденс Э. 305, 309, 448–469, 471–490
 Гитлер (Шикльгрубер) А. 62, 106
 Глейзер Н. 388
 Гоббс Т. 19, 334, 396, 403, 405
 Гольдман Л. 28, 30, 32
 Горовиц И. 32, 70
 Гоулднер А. 32, 70, 121, 141–170, 173, 196,
 237, 474
 Гофман И. 147
 Гофман Э.Т.А. 407
 Грамши А. 150, 257
 Гринлиф У. 394
 Грот Г. 348
 Гудмен П. 100, 101
 Гумбольдт В. 137
 Гурвич Ж. (Г. Д.) 180–182
 Гуссерль Э. 20, 56, 59, 172–178, 180, 181, 276,
 442, 443, 445
- Данилевский Н.Я. 387
 Дарвин Ч.Р. 344
- Дарендорф Р. 112, 123, 124, 246
 Дебре Р. 98, 99
 Декарт Р. 19, 403
 Делез Ж. 494, 509
 Деррида Ж. 494, 497, 498, 500–506
 Джемс У. 406
 Дженкс Ч. 500, 504
 Джентиле Дж. 253
 Дизраэли Б. 395
 Дильтей В. 34, 112
 Диско К. 168
 Дойч К. 272
 Достоевский Ф.М. 60, 61, 394
 Дучке Р. 99
 Дэйвидсон Д. 304
 Дюркгейм Э. 74, 75, 91, 143, 240, 271, 272,
 285, 302, 311, 351, 354, 360, 402, 405–407,
 409, 421, 430, 444, 453, 460
- Замошкин Ю.А. 388
 Захер-Мазох Л. фон 497, 512
 Зеленый И. 165
 Зенон 155
 Зиммель Г. 205, 313, 343, 360, 401, 408–411,
 417, 421
 Знанецкий Ф.В. 241
 Зомбарт В. 294, 296, 298
- Иисус Христос 61, 261, 264, 372
 Ильин И.А. 398
 Инг У. 393
 Ипполит Ж. 201
- Йенсен С. 273
 Йеркс Р. 320
- Кальвин Ж. 62
 Кант И. 404
 Капустин Б.Г. 402
 Карренберг Ф. 260
 Касториадис К. 188, 189
 Катков М.Н. 387
 Каутский К. 32
 Кафка Ф. 101
 Келли Г. 316
 Кёниг Р. 365

Кеслер Д. 348
 Кирк Р. 395
 Киркпатрик Дж. 233
 Клаус Г. 358
 Клоссовский П. 509
 Коллингвуд Р. Дж. 391
 Кольридж С. 392, 395
 Кон-Бендит Д. 99
 Конт О. 72, 75, 143, 241, 257, 381, 437, 443, 460, 478
 Корш К. 32
 Коулмен Дж. 302, 311, 328–337
 Коуэлл Ч. 395
 Кравченко И. И. 388
 Краль Х. Ю. 108, 118, 119
 Кратил 24
 Кристаллдер М. 394
 Кристол И. 230, 388, 391
 Кроче Б. 253
 Куайн У. 304
 Кук К. 315
 Кун Т. 347, 429
 Кюенцлен Г. 348

Лабриола А. 257
 Лазарсфельд П. 68–71, 74
 Ландберг Дж. 67
 Ласк Э. 12, 20
 Левенталь А. 52, 110
 Левинсон Д. 64
 Леви-Стросс К. А. 150, 276, 313
 Лейбниц Г. В. 19
 Ленин (Ульянов) В. И. 30, 104, 144, 156, 199, 295
 Ленк Х. 108
 Леонтьев К. Н. 387
 Лефевр А. 32
 Лец Е. 84
 Лирихейм Д. 246
 Лиотар Ж. Ф. 494, 496, 505, 509
 Липсет С. 67, 388
 Лири Т. 101
 Лифшиц М. А. 475
 Локвуд Д. 460
 Лукач Д. 11–30, 32, 34, 35, 56, 77, 84, 103, 104, 150, 356, 410, 434, 437, 475, 509

Лукман Т. 117, 177, 269–274, 368, 439
 Луман Н. 117, 269–274, 408, 493
 Луч А. Р. 394
 Лютер М. 62

Макинтайр А. 304
 Малле С. 166
 Манн Т. 36
 Манхейм К. 34, 75, 391, 401
 Мао Цзедун 98, 104, 150
 Марк З. 12
 Марковиц Ю. 274
 Маркс К. 11, 12, 24–27, 56, 75, 87, 108, 120, 143, 149, 156, 160–162, 169, 241, 255–257, 295, 344, 351–353, 359, 360, 362, 401, 410, 430, 433, 435, 437, 445, 459, 467, 476, 493
 Маркузе Г. 30, 32–36, 48–53, 58, 59, 74, 77, 84–90, 99, 100, 108–110, 114–121, 126–128, 148, 150, 202, 213, 232, 354, 431, 434, 494, 509
 Марсден П. 331
 Маршалл С. А. А. 68, 69
 Матурана Х. 229, 270, 274
 Маяковский В. В. 440, 488
 Мейнард-Смит Дж. 318
 Мельвиль А. Ю. 388
 Мерло-Понти М. 30, 104, 196, 276
 Мертон Р. К. 255, 309, 336, 351
 Местр Ж. де 386, 392, 398
 Мид Дж. Г. 321, 401, 439, 441, 442, 444, 453
 Миллс Ч. Р. 32, 67–76, 97, 100, 141, 196, 430, 474
 Мойнихен Д. 388
 Молм А. 315
 Моль А. 108
 Моммзен Т. 295
 Монсон П. 202, 214
 Монтень М. Э. де 216
 Морен Э. 188
 Мосс М. 313
 Мун Дж. Д. 306
 Мур Б. 74, 114
 Муссолини Б. 251
 Мшвениерадзе В. В. 388

- Мэйо Э. 72
Мюнх Р. 273, 361, 430, 493
- Нандорф Г. 401
Натансон М. 176
Негт О. 115, 117, 118
Нейман Ф. 74
Нисбет Р. 388–393, 395, 397
Ницше Ф. 24, 25, 61, 131, 199, 200, 203, 205,
216, 405, 422, 493, 496–498
Новгородцев П.И. 393, 398
Нозик Р. 305
Ньютон И. 156
- Олсон М. 302
Остин Дж.Л. 120, 451
Острогорский М.Я. 393
Оэкшотт М. 390–395
- Павлов И.П. 320, 321, 323
Панарин А.С. 388
Парето В. 143, 255, 313, 335, 430
Парсонс Т. 67, 71, 77–85, 91, 114, 121, 143,
144, 146, 147, 149, 235, 241, 255, 271–273,
304, 313, 331, 351, 352, 361, 365, 401, 429–
431, 433, 434, 447, 460, 461, 467, 483
Паскаль Б. 262
Пифагор 421
Платон 146, 191, 214, 216, 437, 489
Плеснер Х. 112
Плеханов Г.В. 56
Победоносцев К.П. 387
Подгорец Н. 230, 232
Поллок Ф. 118
Попиц Х. 123–126
Поппер К.Р. 113
Прево Р. 348, 350
Прудон П.Ж. 257
Пуланцас Н. 166
- Рабле Ф. 438
Райх В. 99, 100, 509
Рамштедт О. 401
Ранке Л. фон 392
Раппопорт А. 302
Рахшмир П.Ю. 388
- Рейч Ч. 100
Риккерт Г. 78, 79, 205, 343, 363, 366
Рильке Р.М. 407
Ритцер Дж. 302, 303, 309
Рих А. 259–266
Розе Э.М. 442
Розенберг А. 303
Роззак Т. 100
Росс Р. 390
Росс Э.О. 75
Руссо Ж.-Ж. 391
- Сад Д. де 101, 497, 500–507, 512
Санфорд Р. 64
Сартр Ж.П. 28, 30, 32, 53, 59, 98, 104, 196, 203
Сен А. 305
Сен-Симон К.А. де 143, 437, 478
Силвермен Д. 179
Скворцов А.В. 388
Скиннер Б.Ф. 311–326
Скотт В. 407
Скотт Дж. 313
Скратон Р. 388, 391, 395
Сократ 191
Соловьев В.С. 262, 501
Сорокин П.А. 71, 235
Спенсер Браун Дж. 271, 274
Спенсер Г. 72, 75, 257, 467
Спиноза Б. 19, 27, 135, 161, 403
Стауффер С. 68, 71, 74
Стейнфелс П. 224
Стендаль 257
Стюарт А. 303, 309
- Табачникова С. 215
Такахашаи Н. 315
Тейлор Ф.У. 16
Тейлор Ч. 403
Тенбрук Ф.Х. 361, 365
Тённис Ф. 91, 324, 401, 403–407, 409
Тернер Дж. 303, 318
Тернер Р. 442
Тибо Дж. 316
Типтон С. 231
Тойбнер Г. 274
Токвиль А. де 392, 393

- Толмен Э. 321
Толстой Л.Н. 371, 420
Торндайк Э. 319
Торо Г.Д. 324
Триллинг А. 388
Турен А. 237–250
Тьяден К. 358
- У**
Уинч П. 308
Уоллерстайн И. 288–300
Уолш Д. 179
Уорнер А. 69
Уотерс М. 305, 309, 335, 337
Уотс А. 101
Уотсон Дж. Б. 320
- Ф**
Фактор Р. 303
Фанон Ф. 98
Фасел Дж. 390, 391, 393
Федотов Г.П. 398
Фёгелин Э. 392, 395
Фей Б. 306
Ферраротти Ф. 251–258
Фёрстер Г. фон 271
Фестингер Л. 316
Филипсон М. 179
Филмер П. 179
Флетчер Р. 366
Фома Аквинский, Аквинат 276
Фрайер Х. 97, 98, 114, 364, 366
Франк С.А. 262
Фрейд З. 42, 56, 101, 154, 509
Френкель-Брунвик Э. 64
Фридебург А. фон 115
Фридрихс Р. 121, 237, 474
Фризби Д. 402
Фрикке В. 123, 127–129, 130, 132, 133
Фрикке Э. 123, 133
Фромм Э. 32, 35, 43, 56–64, 99, 100, 108, 110, 213, 509
Фуко М. 196–217, 276, 493, 505, 507
- Х**
Хайдеггер М. 12, 28, 59, 191, 192, 276, 498, 503, 504
Хайек Ф.А. фон 388
Халл К. 321, 322
Хантингтон С. 388
Хассан И. 494, 497, 507
Хейль П. 274
Хендерсон А. 313
Хенрих Д. 364, 366
Хилл Б. 390
Холмвуд Дж. 303, 305, 309
Хоманс Дж.К. 147, 311–326
Хомский А. 120
Хоркхаймер М. 30, 32–43, 48–54, 59, 64, 77, 89, 99, 100, 106, 108, 109, 115, 116, 118, 120, 121, 128, 142, 199, 200, 213, 354, 370, 434, 494, 509
Христос — см. Иисус Христос
- Ц**
Цицерон 389
- Ч**
Черный Саша 481
- Ш**
Шатобриан Ф.Р. де 388, 392
Шафф А. 150
Шельски Х. 106, 107, 111, 112, 400
Шельтинг А. фон 355, 364, 365
Шенберг А. 53
Шестов Л. 511
Шик О. 265
Шилз Э. 67, 120, 121
Шлюхтер В. 348, 250, 361, 376–381
Шмидт А. 360, 361
Шмидт Г. 3108, 115, 118, 120, 127
Шопенгауэр А. 216
Шпанн О. 366
Шпеер Х. 348
Шпенглер О. 25
Шпрондель В. 343–347, 350, 353
Штайнхаузер М. 504
Штедин 365
Штирнер М. 216
Штомпка П. 309
Штраус Э. 442
Шумахер Э. 324
Шумпетер Й. 75, 388

Шюц А. 172, 173, 176, 180, 276, 308, 364, 367, 439–442	Эйнштейн А. 344 Эрроу К. 302
Эбнер Ф. 262	Юнг К.Г. 154
Эке П. 313	Юргенс У. 134
Элер Х. 115	Ямагиши Т. 313
Элстер Дж. (Йон) 305, 309, 328–337	Ясперс К. 353, 377
Эмерсон Р.У. 311–326, 332	
Энгельс Ф. 56, 109, 344	

Оглавление

Часть I

ВТОРОЙ ОБЩЕСОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС

Раздел I

У ИСТОКОВ КРИЗИСА. АТАКИ НЕОМАРКСИЗМА НА АКАДЕМИЧЕСКУЮ СОЦИОЛОГИЮ

Глава I

Д. Лукач и левое неогегельянство. Генезис неомарксизма
(*Давыдов Ю.Н.*)

11

- 13 1. Социальная философия неомарксизма как результат
пансоциологической редукции онтологических категорий
- 20 2. «Пролетарский мессианиззм» Д. Лукача. Пролетариат в роли
гегелевского абсолютного «субъект-объекта»
- 26 3. Самокритика Лукача — предвосхищающая критика неомарксизма

Глава 2

Неомарксизм франкфуртской школы (*Давыдов Ю.Н.*)

32

- 32 1. Особенности неомарксистского социологизма
- 33 2. Критическая теория франкфуртской школы
- 36 3. Философия истории франкфуртской школы как род интеллектуальной
романистики
- 41 4. Фрейд-марксистские мифологемы «Диалектики просвещения»
М. Хоркхаймера и Т. Адорно
- 44 5. Нигилистическая социология культуры (культура как орудие
«буржуазного» подавления личности)
- 50 6. Идея «негативной диалектики». Эстетическая составляющая
социальной философии франкфуртской школы

Глава 3

Антисоциологическая социология неомарксизма
(*Давыдов Ю.Н.*)

56

- 56 1. Фромм и фрейд-марксистская концепция социального характера
- 59 2. Концепция авторитарной личности

Раздел II

В ПРЕДДВЕРИИ КРИЗИСА

Глава I

Ч.Р. Миллс как критик академической и прикладной социологии.
Первый леворадикальный проект «новой социологии»
(Кравченко А.И.) 67

- 68 1. Критика бюрократического этоса и «большой теории» Т. Парсонса
72 2. Радикалистская романтизация социологической классики

Глава 2

Ю. Хабермас как критик свободы от ценностей в социальной
науке (Давыдов Ю.Н.) 77

- 77 1. С Вебером против Парсонса, с Марксом против Вебера
84 2. Хабермасовский способ «критической» онтологизации веберовских
теоретико-методологических категорий

Часть II

В ЭПИЦЕНТРЕ КРИЗИСА

Раздел I

**МАРКСИСТСКИЙ РЕНЕССАНС КАК СИМПТОМ
И ФЕРМЕНТ ОБЩЕГО КРИЗИСА ЗАПАДНОЙ
СОЦИОЛОГИИ**

Глава I

Политико-идеологический контекст второго
общетеоретического кризиса западной социологии
(Давыдов Ю.Н.) 97

Глава 2

Неомарксизм и леворадикальная социология (Давыдов Ю.Н.) 106

- 106 1. Движение новых левых и ренессанс К. Маркса
108 2. Неомарксизм как тотальная критика «социологического разума»
113 3. Неомарксистское наступление на «методологическом фронте»
117 4. Кульминация марксистского ренессанса и распад франкфуртской
школы

Глава 3

Неомарксизм и социологическое распрямление техники:
общетеоретические антиномии социологии участия
(Давыдов Ю.Н.) 123

- 123 1. Социология участия в борьбе против мифологизации техники
 129 2. Социологическая расшифровка техники или ее леворадикалистское
 распредмечивание?
 135 3. Общий кризис социологической теории и теоретико-методологической
 перспективы социологии участия

Раздел II

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ РАДИКАЛИЗМ И РАСПРЕДМЕЧИВАНИЕ СОЦИОЛОГИИ

Глава I

- Гоулднеровская концепция грядущего кризиса социологии
и ее леворадикалистские аберрации 141
-
- 141 1. Кризисные тенденции американской социологии сквозь призму
гоулднеровского гиперкритицизма (*Давыдов Ю.Н.*)
 151 2. Зенонов парадокс рефлексивной социологии А. Гоулднера.
 Этическая недостаточность избыточной рефлексивности
 (*Давыдов Ю.Н.*)
 159 3. Гоулднер-аналитик как свидетель общетеоретического кризиса
 западной социологии (*Давыдов Ю.Н.*)
 165 4. Концепция нового класса (*Фомина В.Н.*)

Глава 2

- Социологический радикализм и феноменологическая
социология (*Давыдов Ю.Н.*) 172
-
- 172 1. Открытие радикально-критического потенциала категории
жизненного мира
 176 2. Парадоксы социологической операционализации концепции
жизненного мира
 180 3. Интесубъективистская онтология жизненного мира

Глава 3

- Последнее «прости» прогрессу. От распредмечивания
социальной науки к плюралистическому разложению
разумности (*Давыдов Ю.Н.*) 184
-
- 184 1. Тотальный антисциентизм и общий кризис идеологии прогресса
 191 2. Тупики тотального антисциентизма

Глава 4

- У истоков социологического постмодернизма
(*Давыдов Ю.Н.*) 196
-
- 196 1. Неомарксистские истоки агрессивного антисциентизма М. Фуко
 205 2. Фукоизм как ближайший предшественник постмодернизма.
 Модернизирующая радикализация идеи сексуальной революции

Часть III

СОЦИОЛОГИЯ В ПОИСКАХ ВЫХОДА ИЗ ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКОГО КРИЗИСА

Раздел I

МЕЖДУ КРИЗИСНЫМ СОЗНАНИЕМ И СТАБИЛИЗАЦИОННЫМ

Глава I

Д. Белл: поворот к стабилизационному сознанию
(*Фомина В.Н.*) 223

- 223 1. Д. Белл и его концепции постиндустриального общества
229 2. Новый класс и враждебная культура

Глава 2

Кризис западной социологии и перспективы его преодоления:
социология действия Алена Турена (*Фомина В.Н.*) 237

- 238 1. Акционализм — социология нового общества
246 2. Концепция постиндустриального общества

Глава 3

Альтернативная социология Франко Ферраротти
(*Зотов А.А.*) 251

- 251 1. Проблемы методологии и истории социологии
255 2. Проект альтернативной социологии

Глава 4

Социология А. Риха (*Сапов В.В.*) 259

- 259 1. Формирование концепции хозяйственной этики
261 2. «Хозяйственная этика»: основные идеи
265 3. Социальные науки и теология

Раздел II

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

Глава I

От структурного функционализма к неофункционализму.
Социология Никласа Лумана (*Филиппов А.Ф.*) 269

- 270 1. Наблюдение «самонаблюдающихся систем»
272 2. Споры о системном подходе в немецкой социологии

Глава 2	Генетический структурализм Пьера Бурдьё (<i>Шматко А.Н.</i>)	276
277	1. Принцип двойного структурирования социальной действительности	
282	2. Практика и габитус	
Глава 3	Капитализм как теоретико-методологическая проблема посткризисной социологии. Глобальная социология И. Уоллерстайна	288
288	1. Понятие «мир-системы» и микросистемный анализ современности (<i>Девятко И.Ф.</i>)	
294	2. Капитализм как проблема социологии И. Уоллерстайна (<i>Давыдов Ю.Н.</i>)	
Глава 4	Критика старых и поиск новых моделей объяснения в посткризисной социологической теории (<i>Девятко И.Ф.</i>)	301
301	1. Ведущие социологические парадигмы и модели объяснения действия в социологии 1980–1990-х годов	
303	2. От классификации парадигм к анализу теорий действия	
Глава 5	Перспективы натуралистских теорий социального действия: от бихевиоризма к необихевиористским теориям обмена и рационального выбора (Б. Скиннер, Дж. Хоманс, П. Блау, Р. Эмерсон) (<i>Девятко И.Ф.</i>)	311
311	1. Бихевиоризм	
319	2. От бихевиоризма к необихевиоризму	
Глава 6	Синтез теорий социального обмена и рационального выбора: концепции Дж.С. Коулмена и Дж. Элстера (<i>Девятко И.Ф.</i>)	328
Часть IV	АКТУАЛИЗАЦИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ КЛАССИКИ	
Раздел I	ВЕБЕРОВСКИЙ РЕНЕССАНС И ОБНОВЛЕННЫЙ ИНТЕРЕС К КЛАССИКЕ	
Глава I	Ренессанс М. Вебера на Западе (вторая половина 1970–1980-х годов) (<i>Давыдов Ю.Н.</i>)	343

-
- 343 1. Теоретическое самосознание веберовского ренессанса
353 2. Веберовский ренессанс в отношении к ренессансу К. Маркса

Глава 2

М. Вебер и проблема самоопределения социологии
на исходе XX века (*Давыдов Ю.Н.*) 363

- 363 1. Социология в поисках утраченной действительности
370 2. Социология как религия обезбоженного сознания интеллектуала
376 3. Вольфганг Шлюхтер: интегративный подход к изучению веберовского наследия

Раздел II

КЛАССИКА НА СЛУЖБЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Глава I

Ренессанс Э. Бёрка и либерально-консервативное
необёркианство (*Шамшурин В.И.*) 385

- 385 1. Бёрк и современная социально-философская мысль
388 2. У истоков ренессанса Э. Бёрка
392 3. Бёрк и социологический неоконсерватизм

Глава 2

Категория «современность» в зеркале социологической
классики (*Филиппов А.Ф.*) 400

- 400 1. Что такое современность?
402 2. Социология как феноменология современного сознания
412 3. Рационализация современности

Часть V

ПОДВОДЯ ИТОГИ...

Раздел I

Ю. ХАБЕРМАС И Э. ГИДДЕНС

Глава I

Теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса
(метасоциологические итоги социологии XX в.)
(*Давыдов Ю.Н.*) 429

- 429 1. Поиски метапарадигмы
431 2. Метасоциологический подход к проблеме рациональности
436 3. Утопия чистого дискурса
438 4. Особенности хабермасовской критики идеализма и утопизма
442 5. Еще раз о жизненном мире

	Глава 2		
		Э. Гидденс: современный тип социологического теоретизирования (<i>Ковалёв А.Д.</i>)	448
449	1.	Проблемы построения социальной теории в свете прошлого социологии	
454	2.	Теория структуризации как теория действия, модерн и будущее социологии	
	Глава 3		
		Э. Гидденс: его видение итогов и перспектив развития социологии на исходе XX века (<i>Давыдов Ю.Н.</i>)	471
471	1.	Избыточная рефлексивность социологии — наследие кризиса	
474	2.	Распад ортодоксального консенсуса и амбивалентность его оценки	
482	3.	Цена теоретического прогресса	
484	4.	Рефлексивность социологии как ее распредмечивание	
487	5.	Между социологическим реализмом и социологическим номинализмом	
	Раздел II		
		ПОСТМОДЕРНИЗМ И СОЦИОЛОГИЯ	
	Глава I		
		Постмодернизм: вызов стабилизационному сознанию в социологии? Ранний предвестник или инициатор нового кризиса? (<i>Давыдов Ю.Н.</i>)	493
	Глава 2		
		Ж. Деррида и маркиз де Сад (<i>Давыдов Ю.Н.</i>)	500
500	1.	Ж. Деррида: сотворение постмодернистской мифологеми	
507	2.	Социальная философия постмодернизма и ее садомазохистские импликации	
514		Указатель имен	